

РС



**СОВРЕМЕННЫЕ
ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

СОВРЕМЕННЫЕ
ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

РЕФЕРАТИВНЫЙ СБОРНИК

Москва · 1978

Серия: "ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЗА РУБЕЖОМ"

Редакционная коллегия серии:

АНДРЕЕВА И.С., ответственный редактор, доктор философских наук, БОГУСЛАВСКИЙ В.М. – доктор философских наук, БЫХОВСКИЙ Б.Э. – доктор философских наук, МЕЛЬВИЛЬ Ю.К. – доктор философских наук.

Редакционная коллегия сборника:

АНДРЕЕВА И.С. – доктор философских наук, ответственный редактор–составитель, СОКОЛОВ В.В. – доктор философских наук, ВАСИЛЬЕВА Т.В. – кандидат филологических наук.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие.	5
Крокевич А. Очерк греческой философии. От Фалеса до Платона.	II
Кожев А. Опыт систематической истории языческой философии.	20
Шиблз У.А. Модели древнегреческой философии.	37
Уэст М.Л. Ранняя греческая философия и Восток	50
Исследования по философии досократиков.	61
Финдлей Дж.Н. Платон. Устное и письменное учение.	79
Васильева Т.В. Неписаная философия Платона. (Обзор).	91
Крокевич А. Аристотель, Пиррон и Плотин.	113
Радев Р. Философия эллинизма	125
Реале Дж. История античной философии. Системы эллинистической эпохи.	140
Иоахимович Л. Греческий скептицизм.	155
Сидоров А.И. Современная зарубежная литература по гностицизму. (Критико-аналитической обзор).	168
Уоллис Р.Т. Неоплатонизм.	190
Гразер А. Плотин и стоики.	203
О'Меара Д.Дж. Иерархические структуры в философии Плотина.	211
Жоли Р. Христианство и философия. Этюды о Юстине и греческих апологетах второго века.	217
Библиография (1970-1976)	226

ПРЕДИСЛОВИЕ

Интерес к античной философии в современной зарубежной литературе чрезвычайно велик, причем нарастание потока исследований с каждым годом ни в коей мере не является случайным. Разнообразие возникавших в Древней Греции типов философствования превратило античную философию в школу философского мышления для последующих поколений, в том числе и для современной эпохи. На это в свое время обратил внимание Ф.Энгельс: "В многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения почти все позднейшие типы мировоззрений"¹). Особенности философии как науки выражаются в том, что ни одна конструктивная разработка той или иной основополагающей философской проблемы не может обойтись без обращения к наследию прошлого, и в частности к древнегреческой философии.

Обилие исследований, посвященных античной философии, потребовало для данного реферативного сборника жесткого критерия в отборе материала: в сборник были включены работы, имеющие общий характер, показывающие основные направления исследований, выявляющие новые подходы и тенденции в анализе общих вопросов развития античной философии. В рефератах, представленных в сборнике, четко выражены злобо-

¹) Маркс К. и Энгельс Ф., Соч. Изд. 2-е, т. 20, с. 369.

дневные побудительные импульсы к их созданию и в трактовке первоисточников.

Известно, что именно в рамках древней философии возникли два борющихся между собой философских направления — материализм и идеализм, или, говоря словами В.И.Ленина, "линия Демокрита" и "линия Платона"¹⁾. Современные зарубежные исследователи античной философии своими работами недвусмысленно выражают это размежевание. По существу и они являются собой пример борьбы материализма и идеализма с момента зарождения философствования вплоть до нашего времени. Новейшая философия, подчеркивал В.И.Ленин, также партийна, как и две тысячи лет назад²⁾. Истолкование философских систем прошлого, в том числе и древнегреческой философии в работах современных авторов определяется исходными мировоззренческими позициями.

Не случайно ученые социалистических стран в своих произведениях подчеркивают и всеми способами выявляют материалистические тенденции в развитии древнегреческой философии. Так, известный польский специалист по истории и философии древности А.Крокевич в "Очерке греческой философии" указывает на то, что центральная проблема — вопрос о бытии, находила в разных системах прошлого различное разрешение. Актуальная и ныне, она и в историко-философском контексте интерпретируется в соответствии с партийными пристрастиями. Так, буржуазные исследователи в учениях досократиков или в различных школах эллинистической философии ищут родство с современными идеалистическими концепциями. Напротив, болгарский специалист по истории античной философии Р.Радев в книге "Философия эллинизма" выделяет в направлениях этого периода материалистические тенденции.

¹⁾ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Изд. 5-е, т.18, с.131.

²⁾ См. Ленин В.И. Полн.собр.соч. Изд. 5-е, т.18, с.380.

Реферлируемые исследования свидетельствуют о новых достижениях в изучении философского наследия Древней Греции. Это выражается прежде всего в стремлении дать обобщающий, целостный подход и определить значение античной мысли для современного философствования. Таковы работы у А.Шиблза "Модели древнегреческой философии", А.Крокевича "Аристотель, Пиррон и Плотин", Л.Йоахимовича "Греческий скептицизм" и др.

Большой интерес вызывает философия Платона. Как видно из обзора "Неписаное учение Платона", многочисленные попытки осмыслить устное предание, совместить его с письменным наследием великого мыслителя, породившие многолетнюю дискуссию, привели к определению и уточнению границ, к выявлению основных слагаемых и правомерности таких понятий, как система философии Платона, наметили этапы в процессе формирования его идей, историческое место и единую традицию античного платонизма. В ходе этого обсуждения было поставлено в повестку дня множество понятий, которые помогают показать исторический вклад платоновской философии в развитие научного познания в целом, равно как и отдельных научных дисциплин.

Большое внимание уделяется взаимодействию культур в работах А.Крокевича "Очерк греческой философии", М.Л.Уэста "Ранняя греческая философия и Восток" и др. Изучение взаимодействия и взаимных влияний как в последовательной смене эпох, так и между различными школами той или иной эпохи, а также анализ взаимного перекрещивания идей и пересечения взглядов внутри той или иной школы помогает наметить единый поток философского развития, который находит свое выражение и в новое время. Таковы работы, посвященные досократикам, книга Дж.Н.Финдлея о Платоне, труд А.Гразера "Плотин и стоики", фундаментальная монография Дж.Реале "Исследование античной философии. Системы эллинистической эпохи".

Поставленные в рамках античной философии вопросы о происхождении понятий, о природе человеческой рациональности, о соотношении понятия и слова, о роли интеллектуальной интуиции, о взаимосвязи рационального и интуитивного моментов в познании и т.д. ныне вызывают живой интерес, который связан с потребностями и нуждами развития методологии научного знания, с изучением механизма творческих процессов, с задачами дальнейшего развития философии. В этом отношении показательны книги Р.Т.Уоллиса "Неоплатонизм", Д.О.Меара "Иерархические структуры в философии Плотина" и др.

Положительным моментом в современном состоянии изучения античной философии за рубежом является издание ретроспективных сборников, которые содержат лучшие работы прошлого, отражающие изучение древнегреческой мысли. К ним относится двухтомник о философии досократиков, объединяющий около сорока статей английских, американских и немецких ученых. Сборник "Проблема неписанного учения Платона" содержит не только более серьезные статьи по данной проблеме, но и обширную библиографию работ, опубликованных начиная с 1900 г.

Как мы уже отметили, для буржуазных исследователей характерно стремление к выявлению идеалистических корней античной философии. В учениях досократиков подчеркиваются элементы, транспонированные затем в систему Платона и в учения неоплатоников, причем явно выражено стремление истолковывать материалистические и диалектические идеи в идеалистическом и метафизическом духе. Весьма тщательно прослеживается влияние платонизма и неоплатонизма на становление христианства, при этом подчеркиваются религиозные моменты этих учений. От взгляда буржуазных исследователей остается скрытой, например, рациональная диалектика, составляющая ядро философии Плотина. Противопоставляя рационализм и интуитивизм внутри греческой философии, они весьма упрощают проблему. Подлинный рациона-

лизм включает в себя интуицию, интуиция ведет к рационализму. Философия Платона являет собой пример синтеза этих элементов. Метод художественного освоения действительности, разработанный вслед за неоплатонизмом гностиками, учениям которых посвящен обзор А.И.Сидорова, является оригинальным вкладом этих духовных течений в развитие философской мысли.

Многие работы буржуазных авторов грешат отсутствием исторического подхода. Для А.Кожева, например, античная философия не имеет самостоятельного значения. Вся она предстает лишь как предстория философии Гегеля. Раскрыв троичную структуру бытия, гегелевская философия является той самой искомой дискурсивной истиной, на пути к которой находилась языческая философия. Только с позиций гегелевской философии оказывается возможным, по мнению А.Кожева, адекватное прочтение античной философии. Столь же антиисторичен в оценке соотношения античной и гегелевской философии и Дж.Финдлей, хотя его рассуждения о различии платоновской и современных логических концепций имеют реальные основания.

Данный реферативный сборник представляет советскому читателю известных зарубежных специалистов по истории философии Древнего мира, он знакомит с различными подходами к ее изучению, с дискуссионными проблемами, живо обсуждающимися в литературе, дает материал для критики буржуазных концепций античной философии. Материалы сборника имеют значение не только для специалистов по истории философии и всех, кто занимается критикой современной буржуазной философии и различными отраслями философского знания. Давая ясную мишень для марксистской критики идеализма и метафизики, они найдут широкое применение в вузовских курсах по марксистско-ленинской философии, помогут занять правильную позицию в современной борьбе идей против проявлений буржуазной идеологии.

Сборник завершает библиография имеющихся в фондах ИНИОН АН СССР избранных трудов по истории античной философии, исследующих общие проблемы и опубликованных с 1970 по 1976 г. (составитель И.И.Русецкая)

И.С.Андреева

КРОКЕВИЧ А.
ОЧЕРК ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ОТ ФАЛЕСА ДО ПЛАТОНА

KROKIEWIECZ A.
Zarys filozofii greckiej.
(Od Talesa do Platona).
W-wa, "Pax", 1971. 339 s.

Книга польского историка философии Адама Кроевича представляет собой исследование истории античной философии, завершающее многолетнюю работу автора над этой темой в Варшавском университете. В ней имеется девять разделов.

В древнегреческой философии Кроевич выделяет проблему происхождения чувственного мира и человеческой души. В тесной связи с ней возникли исторические достижения греческой философии: атомизм Левкиппа и Демокрита, а также логика Аристотеля и Хризиппа, основой которых стал платоновский тезис о том, что существуют законы логического мышления, столь же строгие и неизменные, как законы гармонии небесных тел. В свою очередь Платон, обосновывавший учение об идеях с помощью "синоптической диалектики", опирался на пифагорейцев и Гераклита.

В обширном вступлении содержится характеристика античной культуры "как источника современной культуры", а также анализ некоторых идей и принципов древнегреческой

литературы, перешедших затем в философию. "Архитектура и скульптура, живопись и музыка вместе с поэзией открыли греку мир видимой и слышимой красоты. В сфере этики красота вступила в союз с добром. Греки отдавали себе отчет в том, что прекрасные вещи, несмотря на их различия, имеют внутренне единую природу, поэтому у них не было голословных абстракций о красоте, как это имеет место в наше время. В отличие от древнегреческой культуры, ориентированной на поиск объективной красоты и гармонии завершенного мира, древнеримская культура ориентировалась на упорядочение межчеловеческих отношений и "скорее может считаться цивилизацией" (с.30). Главной проблемой эллинской философии была проблема действительности. Актуальна она и сегодня. "Но если в античности над ней размышляли все образованные греки, то в наше время она представляет собой сферу деятельности только выдающихся ученых, вооруженных исследовательской техникой естественных наук" (с.35). Греки стремились прийти к образу этой действительности с помощью интуитивного или дискурсивного мышления, преследуя неистинное философствование. Это приводило к гениальным догадкам, но также и к вымыслам. И в физике, и в логике, и в этике современная культура продолжает начатое античностью, но пути, которые она использует, совершенно иные.

Среди творцов античной культуры философы выступали чем-то вроде авангарда. Они придали представлениям о действительности, имевшимся в мифах и в поэзии Гомера и Гесиода, а также в произведениях более поздних поэтов, вид рационального размышления; они начали поиски реальной действительности. Знание о ней дано богам, люди же должны искать его. Любящие и ищущие эту мудрость и назывались философами. Из внефилософской сферы античной культуры в философию перешли мотивы древних мифов и пограничных между мифами и философией учений. Автор обращает внимание на темы

судьбы, переселения душ, бессмертия души, деяния и воздаяния; на соотношении божественного, героического и человеческого в мифах, теогониях и космогониях древних. Так, развывая орфический мотив о том, что "все вещи едины и в то же время каждая из них представляет собой отдельное", философы Древней Греции от Фалеса до Левкиппа стремились доказать его логически. "В сфере физики и в этике греческие философы имели почву, в значительной мере подготовленную Гомером, Гесиодом и орфиками. Гомер отделял разумное мышление человека от его чувств, связанных с волей, воспевал добродетель телесной силы и добродетель разумного слова, признавал право сильнейшего и право сокрушенного сердца, учил о Мойре, управляющей миром богов и людей. Гесиод же заменил гомеровскую Мойру всемогущим и справедливым Зевсом, описал теогонию, отбросил право сильнейшего, поскольку оно способствовало главному "греху" человека – высокомерию, а право сокрушенного сердца заменил правом трудящегося человека, находящегося под охраной справедливого Зевса. К этому орфики добавили представление о таинственной связи всего со всем. "Культовая действительная истина отличал всех великих греческих философов" (с.69), имевших тесную связь с орфизмом и отличавшихся особой склонностью к символически-интуитивному мышлению. Уделом философов стала логика, с помощью которой они надеялись найти путь к мудрости реального и единого в своей целостности мира.

В разделе "Фалес–Анаксимандр–Анаксимен" автор останавливается на начальном этапе древнегреческой философии, давая краткую характеристику социальных условий возникновения Милетской школы. Милетские философы прокладывали путь для атомизма. Основой их философствования стали орфическая идея о связи всего с каждой вещью и принцип "из одного все происходит и в него погружается". Важную идею, конкретизирующую две первых, выдвинул Анаксимен, согласно которому воздух сгущается и разрезается. Эта идея потом была подхва-

чена и разработана атомистами. Вклад Анаксимандра состоял в том, что он учил о ветрах, сложенных из мельчайших частиц воздуха. "Физики-милетцы" не только положили начало греческой философии, но также дали основное направление ее развития. Поиск основания "подлинно реального мира" у милетцев проходит ряд ступеней. Уже у Фалеса намечается противоречие между водой как матерью вещей и водой как явлением чувственного мира. Анаксимандр явно отдает себе отчет в том, что принцип подхода к миру должен быть "безграничным", поэтому ни одна из четырех стихий не может выступить основой происхождения мира. Для него характерна мысль о борьбе противоположностей (целого как источника миров с каждой из частей), о наказании вещей за нечестивое притязание на целостность, о конце окружающего нас мира. Однако Анаксимен возвращается к чувственной наглядности, называя воздух в качестве основы бытия. Но при этом все же не теряется необходимое для принципа качество — его безграничность. Кроме того, Анаксимен проводил уже аналогию между человеком и миром; душа мира есть атмосферный ветер, являющийся также источником человеческих душ.

Философская школа в Кротоне, созданная Пифагором и его учениками, имела характер религиозного братства, мистерии которого Геродот даже сравнивал с орфическими. Автор показывает, что пифагореизм воспринял идею орфиков о метемпсихозе, но не их эсхатологию. Но вместе с тем он был глубоко оригинальным учением. Пифагорейцы интерпретировали феноменальный мир геометрически, а также музыкально (лад мира состоит из октавы, кварты и квинты, дающих гармонию). Спор о пифагореизме (был ли он первоначально монизмом — Александр Полихистор, или дуализмом — Аристотель) автор решает по-своему: "пифагореизм — это динамизм" (с.100). Пифагорейцы обнаруживают в толковании принципа мира сходный с милетцами подход. По Аристотелю, они понимают число и как материю феноменальных вещей, и как форму, творющую

эти вещи. Но пифагорейцы были философами-практиками, их этика была прямо связана с астрономией и музыкой. Последователи пифагореизма задолго до Платона строили идеальные модели общества. "Пифагорейцы шли по пути, продолженном учением Анаксимена. Они пришли к убеждению, что математика является ключом к пониманию не только явлений природы, но также природы индивида, и прежде всего культурного творчества человека. Числа были для них чем-то вроде языка истины" (с.116).

Большой раздел автор отвел для анализа философии Ксенофана и Гераклита. Ксенофан приобрел большую известность как богоборец, подвергавший осмеянию антропоморфизм эллинской религии. Ксенофан не разделял утверждений о богах ни одной из существовавших тогда теологий. В представлениях о богах он видел необходимость лояльности со стороны философа по отношению к государственной религии, поскольку он живет в данном государстве, и необходимость признания богов в качестве посредников между собой и миром. Сказалось на его философии и влияние пифагореизма: Ксенофан вслед за Пифагором признавал вечность, несотворенность мира. Но еще большим было влияние Гомера, у которого нетелесная Мойра господствует над телесными богами. Автор обращает внимание и на другие связи философии Ксенофана (с Гесиодом, со скептиками).

Аристотель ставил Гераклита в один ряд с милетцами: его огонь как принцип мира подобен воде Фалеса, беспредельному Анаксимандра и воздуху Анаксимена. Гераклит широко использовал символы (река, война, язык, лук и лира). Как и другие греческие мудрецы, он разделял феноменальный мир и миротворящий принцип. Его известность связана с учением о борьбе противоположностей, о цикличности развития миров (весь цикл занимает 10800 лет), о смертности души и тела человека, о высоких критериях знания и мудрости, о логосе. Логика Гераклита, считает А.Крокевич, была не рационалистич-

ной, но апперцептивной, поскольку она была тесно связана с умопостигаемым, а не чувственным миром. Она служила для угадывания истины, аргументами выступали образы, а не формальные доводы. "Учение о логосе оказало огромное влияние на философию древности, включая не только античную, но христианскую (в том числе), и дала богатые плоды" (с.147). В этике Гераклит отстаивал тот взгляд, что самым главным для человека является познание смысла мира, жизни и соответствие им. Важнейшей добродетелью для него была мудрость и здравый рассудок, пороком — глупость и своеволие.

Далее рассматривается элейская философия (Парменид, Зенон и Мелисс). Элеаты подвели черту под развитием греческого монизма, единого принципа истолкования мира. Те, кто выступил после них, были уже плюралистами. В философии элеатов логическое мышление, сосредоточившееся на поиске путей к истине, а не на толковании мира, пришло в острый конфликт с прежним интуитивным мышлением, выражающимся во мнении, а не в знании. Парменид открыл метод дедуктивного размышления. Он пришел к убеждению, что человек, мыслящий о чем-либо, склонен считать предмет мысли необходимо существующим. В понятие бытия не входит случайность. Всем правит необходимость. Парменид не только установил особое значение бытия для познания, но и обратил внимание на логические характеристики связки "есть". В логике Парменида это понятие означает только то, что существует, это — двузначная логика. Автор проводит аналогию между логикой Парменида и онтологией (логикой имен) Ст.Лешневского (умер в 1939). Философия Парменида оценивается высоко, хотя Крокевич и не видит надобности считать его отцом материализма или идеализма. Парменид открыл правила научного мышления. Подчеркивается защита Зеноном тезиса Парменида о едином и логической невозможности многообразия мира. Рассматриваются аргументы Зенона против множественности бытия и против движения.

Мелисс был защитником рассуждений Парменида о делимости, множестве и движении. Его размышления при этом предваряли атомистов: пространственная граница разделяет одно бытие от другого, а поскольку помимо единого бытия нет ничего, пустота не существует, и это единое бытие должно быть бесконечным. "Мелисс поправил Парменида, но эта поправка ослабила монистическую позицию алеатов" (с.177). Наступил канун плюрализма в греческой философии.

Философия Эмпедокла, Анаксагора и Диогена рассматривается с позиций подготовки античного атомизма. Выявляется при этом влияние на их учения предшествующих мыслителей и школ. Так, Эмпедокл находился под влиянием орфиков и пифагорейцев (идея о переселении душ), но в отличие от орфиков, считавших, что переселение – кара за вину предков людей – титанов перед Загреем-дионисом, он полагал ответственной саму душу человека, отступающую от требований любви ко всему живому. Эмпедокл написал свое "Очищение", видимо, под влиянием профессии врача, с целью духовного исцеления. К четырем известным стихиям мира – воде, земле, огню и воздуху – Эмпедокл добавил еще две: любовь и ненависть. Любовь "творит" и согласуется с жизнью, а ненависть "разрушает" и согласуется со смертью. С их помощью и опираясь на пифагорейские представления, он создал космогонию. Мир, по Эмпедоклу, телесен, периодически он проходит путь вместе со всем живым и богами от сфероса до четырех стихий, его принципами являются любовь и ненависть, находящиеся в состоянии активной борьбы. Анаксагор вернулся к единому принципу мира, но в феноменальном мире признавал множественность.

Далее рассматривается античный атомизм, который был итогом интуитивного размышления. По этому пути позднее Эпикур дошел до тезиса об индивидуальном индетерминизме, существующем в рамках общего детерминизма вечной и неизменной действительности. "Эллинский атомизм возник в связи с

проблемой бесконечной делимости физических тел: направление деления внутрь должно иметь конец в противоположность делению вовне, которое может тянуться бесконечно и соответственно погрузиться в бесконечность или вернуться к своему истоку" (с.253). В онтологии первых атомистов, как и у Анаксагора, господствовало представление об автоматической необходимости. Спорным является положение о характере делимости тел. Считают, что атомы Левкиппа и Демокрита физически неделимы, а математически их делимость бесконечна, другие же утверждают обобщенную неделимость. Автор согласен с первыми. "Творцом атомизма, который составил высшее достижение эллинистической физики, был Левкипп. Демокрит, его ученик и последователь, не только всесторонне разработал науку учителя, но также дополнил ее оригинальной этикой, снискав себе славу выдающегося философа-моралиста" (с.228).

Восьмой раздел посвящен софистам и Сократу. Софисты шли дорогой поэтов античности. Поэтические образы Одиссея и гесиодовского Прометея предвосхитили софистику. Но больше всего на появление софистики повлияли пифагорейцы, оказавшие воздействия на властителей с помощью образования и передачи тайного знания. "Античная софистика стремилась усовершенствовать человеческие качества на основе разума, достичь совершенства во всем" (с.257). Но она была аристократической просветительской системой древности. Далее подробно рассматриваются сократические свидетельства и взгляды учеников Сократа. Автор критически относится к утверждениям о том, что Сократ – литературная фикция. Этика Сократа подобна во многих отношениях этике Демокрита – признанием для добродетельного поведения власти разума над чувствами и волей, утверждением о том, что стремление человека к счастью является естественным и т.п.

В заключительном разделе исследуется философия Платона. Анализируя факты биографии и сочинения мыслителя, ав-

тор вскрывает мотивы предыдущего философствования, скрестившиеся в творчестве Платона, становление круга его собственных представлений. Особенно выделяется анализ "Тимея". Диалектик Платон появился в то время, когда греческая философия поставила вопрос об углублении знаний о мире и человеке. Диалектика и атомизм составили два важнейших ее завоевания в классический период.

В.Т.Ганжин

КОЖЕВ А.
ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ЯЗЫЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
KOJÈVE A.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne.

Т.1-3. /Р./, Gallimard, 1968-1973. (Bibl. des idées).

Т.1. Les présocratique. 1968. 560 p.;

Т.2. Platon - Aristotel. 1972. 401 p.;

Т.3. La philosophie hellenistique.

Les néo-platoniciens. 1973. 532 p.

Известный французский философ Александр Кожев начинает первый том своего труда, посвященного досократикам, определением поля исследования. "Речь, конституирующая в своей цельности целостность гегелевской системы знания, есть не что иное, как полное и связанное развитие понятия (т. I, с. 14). Система знания Гегеля, по определению, совпадает с тотальностью речи. Она резюмирует историю философии, которая ей предшествовала. Дискурсивно-речевое развитие системы необходимо разворачивается "в длительности-протяженности универсума, т.е. мира-где-мы-живем-оговаривая-это" (т. I, с. 16). По отношению к дискурсивно-речевому воплощению, удовлетворяющему требованиям непротиворечивости и связности, философия может занимать следующие позиции: она предполагает 1) возможность речи; 2) невозможность речи; 3) эффективность ре-

чи. Это расчленение выражает типы возможной связи непротиворечивой речи с мудростью, т.е. с философией. "Если речь вообще имеет смысл, то нельзя доказать, что философское рассуждение не обладает смыслом" (т. I, с. 56). Философия в отличие от речей, конструируемых в социологии, психологии или истории, обладает "полным и совершенным речевым самосознанием" (т. I, с. 40).

Диалектическая схема осмысленной речи включает такие моменты, как гипотезис, антитезис, паратезис и синтезис. В гипотезисе фиксируется попытка говорить нечто осмысленное. В тезисе эта интенция получает позитивное выражение. Но "любое положенное рассуждение рано или поздно провоцирует противоположное рассуждение" (т. I, с. 61), а это означает, что любая дискурсивная позиция противопоставлена дискурсивной оппозиции, или антитезису. Тезис и антитезис в равной мере есть форма представления гипотезиса, причем полное выражение осмысленной речи достигается лишь в их совокупности. Паратезис – это псевдоречь, т.е. речь внутренне противоречивая, что обнаруживается явно лишь при ее завершении. Однако практика показывает, что время, необходимое для обнаружения этого, "может измеряться тысячами летиями. Только в синтезисе изначальное стремление к осмысленной речи находит свое истинное выражение. Противоположность тезиса и антитезиса, противоречиво смешанная в паратезисе, соединяется в синтезисе без противоречия, благодаря вхождению времени в синтетическую речь. "Время вводится в речь только в синтезисе и благодаря ему" (т. I, с. 74). Философская речь отличается от осмысленной речи вообще тем, что она, будучи наделена речевой саморефлексией, отвечает на вопрос, что такое понятие (т. I, с. 145).

Античная философия до Парменида рассматривается как соответствующая гипотезису попытка говорить философски. Понятие в качестве истинного предмета философии постепенно раскрывается как тождество сущности и смысла. Гречес-

кая философия начинается с явного преобладания сциентистской ориентации. Если первые греческие философы до Парменида и не ставили в эксплицитной форме вопроса о понятии, то они по крайней мере подводили к его постановке. "Парменид размышляет не только о том, о чем говорят, но еще и о том, что именно говорят, т.е. о самих речах" (т. I, с. 207). Впервые здесь выражено стремление говорить философски. Парменид доказывает, что если "понятие есть вечность, то нельзя непротиворечиво считать его сущностью объекта, или выражением смысла речи" (т. I, с. 235).

Если говорить о понятии, то необходимо развитие противоположного тезиса, утверждающего, что понятие есть вечное. Этот антитезис был высказан Гераклитом, который выдвинул контртезис против Парменида; но был и основоположником релятивистского антифилософского скептицизма, и псевдофилософского догматизма, а также родоначальником системы знания. "Гераклитовский огонь не имеет ничего общего с началами его предшественников, будучи далек от того, чтобы везде и всегда быть тождественным с самим собой, он есть то, что он есть, только лишь в той мере, в какой он не есть что-либо, но вечно изменяется в материи и форме" (т. I, с. 261). И Парменид, и Гераклит предполагали актуально мудрость, поэтому оба утверждали возможность философии. Но различие между ними состоит в том, что если для Парменида мудрость — это "молчание, то для Гераклита она есть не что иное как бесконечная болтовня" (т. I, с. 254).

Наброски паратезиса составляют смысл философских построений Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита. У Анаксагора элементы парменидовского тезиса соединяются с элементами гераклитизма. Это выражается в том, что "нус, будучи вполне парменидовским бытием, единым в себе самом и единственным в своем роде, есть также и гераклитовская речь без начала и конца..." (т. I, с. 285). В понятии нуса эклектически соединены два противоположных определения: вечности и временного.

Философия Анаксагора является всего лишь неудачным наброском тетического паратезиса, который будет развит Платоном. Главной заслугой Эмпедокла в его антитетической системе является то, что "он был, возможно, первым, кто искал понятие вечное не вне гераклитовского потока... но в самом этом потоке, заставляя его течь по кругу, открывая в нем вихри картезианского типа" (т.1, с.292-293), предвосхищая тем самым философию Аристотеля.

Демокрит, вероятно впервые, имел в виду, то, о чем говорили философы, развивавшие энергологический аспект значения понятия объективной реальности. Это понятие размещается между бытием как данностью (о котором говорит онтология) и эмпирическим существованием, о котором речь идет в феноменологии. Так как корректно развитая энергология является необходимым условием синтетического паратезиса философии, развитого затем И.Кантом, то можно сказать, что именно Демокрит дал нужные для этого предпосылки.

Второй том труда А.Кожева посвящен философии Платона и Аристотеля.

Тетический паратезис характеризует платоновскую концепцию понятия "как вечного, которое само по себе не является ни смыслом, ни сущностью, но обнаруживается в речи постольку, поскольку совокупность смыслов соотносится с ансамблем сущностей, им соответствующих, и притом в той мере, в какой это вечное соотносится с вечностью, находящейся вне времени (т.2, с.46). Вечное необходимо отличать от вечности. Если вечность существует вне времени вообще, то вечное есть образ вечности во времени, так как в нем прошлое совпадает с будущим во всегда сущем настоящем. Вечное есть своего рода круг, вечность же есть его трансцендентальный центр, абсолютный прорыв времени как такового. Платоновская философия является паратетической, так как она соединяет, но без синтеза, тетическую философию Парменида и антитетическую философию Гераклита. Вся сократическая

философия (от Сократа до Канта включительно) является развитием паратетической концепции. Преодоление этой концепции в синтетическую в полной мере осуществлено лишь Гегелем. Гегелевская философия, раскрыв отчетливо троичную структуру бытия, является той самой искомой дискурсивной истиной, на пути к которой находилась языческая философия. Именно поэтому только философия Гегеля дает необходимую методологическую и терминологическую основу для адекватной интерпретации языческой философии.

Тетический характер платоновского паратезиса состоит в том, что Платон в своем стремлении к компромиссу между элеатами и гераклитизмом руководствовался тетической позицией Парменида "Платон начал философствовать, уже зная (благодаря Гераклиту и Пармениду), что истинное бытие должно быть сразу двойственным для того, чтобы о нем можно было говорить, и единым для того, чтобы то, что о нем говорят, имело бы один-единственный определенный смысл и было бы, таким образом, дискурсивной истиной" (т.2, с.53).

В платоновском тетическом паратезисе единое (абсолютно молчаливое и невыразимое, поскольку оно есть уникальное одно или исключительно "позитивное") не является конструктивным элементом бытия-данности, оно абсолютно трансцендентно по отношению к бытию. Единое является у Платона трансцендентным абсолютом, которое платоники называют богом. Таким образом, платоновская онтология единого, полагаемого вне бытия и небытия, оказывается своеобразной теологией, причем "единный и благой бог Платона является гомологом бытия-данности в системе знания Гегеля" (т.2, с.59).

С платоновским бытием сопоставимо понятие вечности, выразимое лишь псевдодискурсивно, символически, хотя сам Платон (но не неоплатоники) не связывал свою онтологию с какой-либо символикой, в том числе и с математической. Пла-

тоновский мир идей размещается между феноменальным миром, в котором рождается и умирает человек, и божественным миром. Умопостижимый мир идей является вечным образованием, иерархизированным идеей блага. В отличие от мира демокритовских атомов он лишен внутренней динамики, взаимодействия внутри себя. В этом проявляется близость платоновской энергологии к Пармениду. Формальная структура энергологии Платона конституируется его диалектикой, "позволяющей ему отделить атомарные идеи от феноменальной магмы, где каждая идея смешивается с другими и где они смешиваются все с тем, чем они являются... (т.2, с.89). Логическая схема, связывающая платоновскую онтологию посредством энергологии с феноменологией, может быть выражена языком чисел. Между идеями и числами "Платон устанавливает взаимодозначное соответствие" (т.1, с.97).

Платоновская феноменология сочетает минералогия с антропологией, рассматривая жизнь в ее целом (биосфера) не как эволюцию, но как регресс, ведущий к абсолютному небытию в смерти. Эта абиологичность Платона отличает его от Аристотеля, увидевшего в жизни мощь воспроизведения. Для Платона стабильность неба и организма – ничто перед лицом стабильности умопостижимого мира.

Феноменология возможна лишь постольку, поскольку феномены могут быть причастны идеям. Этой цели служат красота, добро, истина. Таким образом, платоновская феноменология как своеобразная антропология включает и психологию, и гносеологию. "Платоновская феноменология, далекая от того, чтобы быть целью и концом, истинным свершением или венцом философской системы, является не чем иным, как введением в "идеологию", которая сама предназначена вводить философскую размышляющую душу в муки молчания мистической теологии, занимающей у Платона место онтологии (т.2, с.130-131).

Платону были известны возражения, выдвинутые Аристотелем против его теории идей, и он ответил на них среди про-

чик в "Пармениде" (т.2,с.145). Однако этот ответ имел негативный характер. Наличие противоречий в платоновской концепции понятия не было тайной для его последователей. Так, уже первый последователь Платона (Спевсипп) оставил платоновскую теорию идей. Только позднее неопифагорейцы и неоплатоники восстановили ее, хотя и в измененном виде.

Платоновская тетическо-паратетическая философия сводится к тому, что в ней с самого начала было преобладающим, т.е. к элеатскому молчанию о бытии. Кризис философии, вызванный кризисом платонизма, безуспешно пытался преодолеть Аристотель путем построения антитетического варианта паратетической философии).

Платон для обоснования возможности истинной речи ввел трансцендентный мир идей. Аристотель преобразовал само понятие о мире таким образом, что истинная речь в нем и о нем стала возможной. Вместо бесконечности изменений (гераклитовский поток) у Аристотеля в качестве основы мира выступает постоянная структура циклов его воспроизводства. Истинная речь возможна, "если мир, где живут и о котором говорят, имеет начало, середину и конец" (т.2,с.193). (Это означает также преобразование понятия бесконечности: "... Сама структура бесконечного или неопределенного времени является не линейной, а круговой или, более точно, циклической" (т.2,с.194). В фундаментальном аристотелевском понятии цикла естественного воспроизведения вещей лежит главный пункт разрыва с платонизмом. Понятие цикла у Аристотеля отличается от цикличности как у пифагорейцев, так и у Эмпедокла. У Аристотеля это универсальное понятие, из которого выводятся и к которому сводятся все специфические категории. В отличие от Алкмеона и пифагорейцев Аристотель считал, что сам человек является циклическим, так как цикличесен мир, в котором он живет. В отличие от Эмпедокла Аристотель рассматривал цикличность как сущую характеристику не только мирового процесса в целом, но и его порционных компонентов.

Установка Аристотеля проявилась прежде всего в критике теории идей Платона и его дихотомической диалектики диарезиса. Вместо первой Аристотель создает этиологическую энергологию с астрономической ориентацией, а вместо второй — методы дефиниций явлений. Понятие индивида резюмирует развитие дополнительных пар противоположных понятий — потенции-акта и материи-формы. Истинный индивид — это неделимый цикл. Аристотелевский каузализм является развитием его понятия цикла. Материальная причина фиксирует несовершенство циклических процессов в феноменальном мире. Напротив, позитивная связь процесса с циклом фиксируется формальной причиной. "Взятая в целом и понятая как единая речь, философия Аристотеля представляется нам дискурсивным развитием антитетического философского паратезиса, определяющего понятие как вечное, находящееся в соотношении с вечностью, расположенной во времени (т.2, с.210).

Следует различать три последовательных этапа в духовной эволюции Аристотеля. Теология первого из них является политеистической, множественность богов здесь доведена до предела. Она эквивалентна по своему содержанию "небесной механике" или "системе мира", в рамках которой Лаплас скажет свое знаменитое суждение о боге. "Что касается теологии третьего этапа, то она имеет тенденцию к атеизму. Можно с определенностью сказать, что, избавляя специфически земные циклы от циркулярных или циклических небесных движений, так сказать, все больше и больше подчеркивая автономию вечных родовых сущностей, Аристотель стремится обожествить их (т.2, с.264-265). Эта тенденция ведет к обесцениванию божественного как такового, что "поощряет аристотелевски настроенных исследователей (в принципе полного здравого смысла) полностью или в той мере, в какой это возможно, обходиться без понятия божественного" (т.2, с.265).

Лучше всего известна теология второго этапа, которая и для нас, и сама по себе является подлинно "аристотелев-

ской" и тем самым неоспоримой "философией: она была развита Аристотелем, когда он стремился проанализировать возможность теологической речи и доказать ее истину. Благодаря антитетизму Гераклита Аристотель делает шаг вперед от Парменида и Платона к Канту и Гегелю: он признает различие идентичного и тем самым пространственность бытия как данности" (т.2, с.274). Эта онтологическая позиция Аристотеля адекватно разворачивается в его концепции неподвижного двигателя, в которой вечность мыслится помещенной внутрь времени. "Присутствие вечности во времени трансформирует ее в вечное, которым является циклическое, или циркулярное время (т.2, с.282).

Важным шагом от языческой к иудео-христианской теологии является обоснование Аристотелем возможности воплощения бога в мире. Иудео-христианская теология устраняет двойственный характер трансценденции между богом и миром, следствием чего является реальная возможность молитвы, которую в языческом мире считали пустым ребячеством.

Согласно Аристотелю, условия истинной речи задаются дилеммой: "либо вечного, о котором говорят, нет вообще, либо это вечное есть вечное циркулярное движение" (т.2, с.297). Так как такое движение свойственно небу, то энергология Аристотеля оказывается, с одной стороны, этиологией (понятие цикла влечет за собой понятие причины), а с другой – астрологией. Звезды у Аристотеля соответствуют платоновским идеям, "приведенным" в движение (т.2, с.298). Мир небесных тел образует аристотелевский аналог платоновского умопостигаемого мира. Функцию платоновской диады выполняет при этом понятие эфира.

Аристотелевская феноменология выступает как "интеллектуальная биология". Биологическая трактовка феноменологии Аристотелем проявляется в том, что в качестве примата в рамках временной структуры выступает прошлое. Это означа-

ет связь целого и частей при преобладании целого. Эта концепция сводит как неживой, так и человеческий мир к биологическому ритму времени. В этом состоит ограниченность и противоречивость аристотелевской концепции, хотя в том, что касается явлений жизни, она философски выражает их столь глубоко, что "вплоть до наших дней ее только повторяют" (т.2, с.321). Биологизация феномена человека делает невозможным рациональное объяснение его способности к разумной речи, что составляет одно из основных противоречий аристотелевской философии. Хотя этот подход неприемлем как философская позиция, "Аристотель в своей "биологической" антропологии значительно лучше проанализировал массу чисто человеческих явлений, чем психология, этика и политика всей христианской эпохи, включая XX столетие (в той мере, в какой оно было агегельянским и особенно поскольку оно хотело бы антигегельянским...)" (т.2, с.329).

Все противоречия аристотелевской системы ярко фокусируются в его концепции речи, которая приходит к человеку извне, поскольку он ограничен своей естественной и вечной молчаливой энтелехией. "Действительно, если моральный идеал Аристотеля есть активная, или практическая, имитация движения планет, то идеальное, или абсолютное, знание может быть для его сторонника только созерцательной или теоретической имитацией тех же самых вечных и круговых движений" (т.2, с.340).

Аристотелевская речь оказывается в конце концов псевдоречью. Это простое звуковое поведение без какого-либо значения. Последнее невозможно хотя бы из-за принципиальной незавершенности его речи. "Аутентичный аристотелизм должен отрицать сам факт логоса (если только он противоречит самому себе) либо в пользу божественного нуса, невыразимого и молчащего, либо в пользу животных энтелехий, глухих и немых" (т.2, с.349). Как в онтологии, так в энергологии и в феноменологии аристотелевская философия является промежу-

точной между тетиически-паратетической философией Платона и синтетически-паратетической философией Канта.

Оба великих представителя паратетической философии, Платон и Аристотель, находятся в трагикомической ситуации. Ведь лектор, который смущается и не может начать свою речь, столь же комичен, как лектор, который не умеет ее остановить. Однако если первое есть комическая трагедия (Платон), то второе — трагическая комедия (Аристотель).

Третий том содержит анализ эллинистической философии и неоплатонизма. Развитие концепции понятия в условиях сосуществования тетиической концепции философского паратетиса Платона и его антитетической концепции у Аристотеля является содержанием историко-философского процесса в эллинистическую эпоху. Пределом дискурсивного развития философии в античности является несинтетический паратетизм.

Анализ начинается с антифилософского скептицизма и псевдофилософских догматических систем. Постаристотелевский скептицизм известен очень плохо. По существу нет ни одного произведения античного скептика за исключением позднейшего произведения Секста Эмпирика. "Ввиду этого практически невозможно детально воспроизвести историческую эволюцию языческого скептицизма" (т.3, с.25). Для Пиррона и Тимона высказывания Платона и Аристотеля "ничем существенным не отличаются от высказываний человека с улицы" (т.3, с.25). Фундаментальная скептическая гипотеза состоит в осознании того обстоятельства, что равносильные основания всегда и везде могут выдвигаться как за, так и против какого-либо утверждения. Исходя из этой гипотезы, Тимон дедуцировал свое молчание (афазия), соответствующее абсолютному покою мудреца (атараксия). "Пирроновский скептицизм эквивалентен протагоровскому релятивизму: каждый имеет свою истину (дискурсивную или скрытую в молчании), но нет истины для всех и нет, таким образом, истины в аксиоматическом или мифическом смысле этого слова" (т.3, с.26-27). По

мере трансформации скептицизма в догматизм, имплицитный обязательный элемент невыразимого, сама истина перестает пониматься как дискурсивная.

Частичное молчание, являющееся конституирующим элементом догматических систем, в качестве "непосредственных данных сознания" разбивается на триплет божественного откровения (бог), чувственного опыта (реальное) и морального сознания (долг). Соответственно этой классификации "невыразимого" оформляются три вида догматических систем: теологические, научные и моральные. "Догматизируясь, теория оставляет мыслителя и переходит к человеку действия, переставая тем самым быть теорией в подлинном смысле слова" (т.3, с.37).

Теория связана с действием определенным типом практической речи. Так, согласно теологической теории, единственно эффективной практической речью является молитва, согласно научной теории – приказ, а согласно моралистическому теоретизированию – моральное руководство. Теологическое "догматическое" теоретизирование развивалось по преимуществу в среде, близкой к платонизму. Научное теоретизирование было принято главным образом в перипатетической и мегарской школах, частично в Академии. Моральные теории (стоиков, пирронистов и эпикурейцев) состояли в дискурсивном развитии моральных догм, основанных на "непосредственных данных морального сознания, доступных для каждого и вменяемых всем в качестве долга" (т.3, с.55).

"Если догматическая теория обращается не к речевому свидетельству, а к опыту (религиозному, научному или моральному, внешнему или внутреннему), то парафилоσοφία не выходит за пределы размышляющей речи (т.3, с.71). Парафилоσοφία отличается от аутентичной философии частичной приостановкой дискурсивности, объявляемой очевидностью, не нуждающейся в дедукции. "Эти дискурсивные очевидности являются догмами парафилоσοφίας" (т.3, с.71).

Незавершенная философская речь, представленная в сис-

теме Платона, путем фиксации ее предпосылок, превращается в абсолютную истину в догматизированной философии. Возможно, что только Филон из Лариссы предположил, что академический платонизм основывается в последнем счете на дискурсивной очевидности, которая была превращена в теорию Аркесилаем, хотя он и не считал, что она была фундаментом его собственной философской системы" (т.3, с.82). Карнеад предложил учение о вероятном. Филон из Лариссы ввел академический догматизм, признав догматизацию платонизма и соединив учение о вероятном Карнеада с учением об очевидности Аркесилая.

Рассматривая далее стоицизм, Кожев указывает: "Ошибочно истолковывая стоицизм как догматическую теорию вместо того, чтобы интерпретировать его как парафилософскую систему, историки не видели, что подлинно философское основание этой системы является чисто аристотелевским" (т.3, с.99-100). Поэтому для аутентичной интерпретации стоицизма необходима его дедогматизация.

Стоицизм может быть представлен как парафраза аристотелевской системы, ее развитие и "исправление". На первый взгляд, кажется, что стоики рассматривали логику как часть системы (в то время как Аристотель выносил ее за пределы системы в качестве органа), что, однако, не изменило ее формального характера). Этот подход способствовал постановке вопроса о соединении логики с физикой в единую онтологию. Решение этого вопроса в рамках физической философии оказывается невозможным потому, что языческий бог воплощается в Ураносе (отождествленном стоиками с космосом), не наделенном способностью к речи.

Центральной частью системы стоиков является физика, которая включает теологические и эсхатологические мотивы, входя таким образом в онтологию. "Развивая аристотелизм до его последних следствий, стоики возвращают его к его гераклитовским истокам" (т.3, с.134). Как и у Аристотеля, физика

стойков астробиологична. Однако подлинная физика или энергетика у них невозможна из-за смешения объективной реальности с эмпирическим существованием. Развитие стоицизма аристотелевской системы трудно отделить от вносимых в нее исправлений. По существу стоицизм можно рассматривать как вариант аристотелизма, "который Аристотель не хотел или же не умел развить сам и который освобождает аристотелизм от последних следов платонизма" (т.3, с.150). Преодоление первой трансценденции было главным направлением в переработке аристотелизма. Однако дискурсивное, или диалектическое, ее преодоление "могло осуществиться лишь в иудео-христианском мире (т.3, с.196-197).

Далее рассматриваются эклектические философские системы. Сократический эклектизм неоплатоников предстает как гомолог синтетического паратезиса философии. Согласно Порфирию, разделившему творчество Плотина на три периода, лишь второй период является подлинно неоплатоническим. Эклектизм неоплатоников соединяет с платонизмом не самого Аристотеля, а его стоический вариант. Методологической основой совмещения платонизма с аристотелизмом было соединение соответствующих крайних понятий, посредством вводимого неоплатониками среднего термина, который расщеплялся. "Вся история неоплатонизма есть не что иное, как история колебаний и расчленений понятий, начатых Плотиним" (т.3, с.290). Традиционная история интерпретирует неоплатоновскую систему в зависимости от такой фундаментальной триады, как хен-нус-психе. Однако в действительности структура неоплатонической системы является менее определенной и остается "плавающей" как у Плотина, так и большинства его учеников" (т.3, с.290).

Однако это не могло привести к подлинному преодолению противоречия между платонизмом и аристотелизмом. По существу, Плотин спасает только тот факт, что противоположные определения разведены во времени самим процессом речи. "Противоречие эклектической, неоплатоновской системы, скон-

центрированное в энергологии Плотина, многообразно и разнообразно повторялось его учениками, разлагающими средний термин на его крайние составляющие, которые сами противостоят друг другу и поэтому требуют нового среднего термина" (т.3, с.336).

"Что касается Прокла, то противоречие между Платоном и Аристотелем его занимало гораздо меньше, он уже не был озабочен спорами между платониками, перипатетиками и стоиками" (т.3, с.344). Более того, Прокл создает новые противоречивые конструкции, не интересуясь их исторической достоверностью, но стремясь лишь к дискурсивной полноте системы. Между целью проклова философствования и его методом существует неустранимое в пределах языческой философии противоречие. Цель Прокла – достичь унитарной системы знания, т.е. развить речь, которая говорит связно, без противоречий обо всем. Методом же Прокла является общая для всех неоплатоников эклектика, доводимая им в отличие от его предшественников до максимума ее экспликативных возможностей. "Оригинальность Прокла (или Сириана, если Прокл только пересказывал высказывания последнего) состоит в дополнении "сократического" эклектического неоплатонизма Плотина "досократическим эклектизмом" (т.3, с.349–350).

Система Прокла включает в себя значительно больше аристотелевских и платоновских понятий, чем предшествующие неоплатонические системы, начиная с Плотина. Можно сказать, что в системе Прокла, хотя и в догматизированной форме, системы Платона и Аристотеля были развиты во всей полноте, причем их "координация" была до предела усовершенствована, а имеющиеся дискурсивные лакуны были замаскированы лучше, чем это кому-либо удавалось ранее. Система Прокла в целом может быть представлена триадой: проодосмоне-эпистрофе. Проодосом Прокл называет размножение единого, эпистрофе – соединение многого, а монe – есть опора и центр всех этих процессов. Проодос есть полное "объективное" развитие кос-

моса, обнаруживающееся в "субъективном" развитии речи (логоса), которое есть эпистрофа.

В эклектическом понятии неоплатоновского нуса сконденсировано паратетическое противоречие языческой философии. И поскольку в этом понятии платоновские компоненты просто "смешаны" с аристотелевскими без их "химического" соединения, постольку они имеют тенденцию отделяться друг от друга, оставляя между собой "пустоту" или "лауну", которую неоплатоники пытаются каждый раз преодолеть посредством нового платоно-аристотелевского эклектического понятия" (т.3, с.444-445).

Это противоречие с наибольшей силой обнаруживается в концепции понятия у неоплатоников, а именно в понимании ими вечности. Эклектическое соединение платоновской концепции понятия как вечного, соотносящегося с вечностью, находящейся вне времени, с аристотелевской концепцией, в которой понятие как вечное соотносится с вечностью, находящейся во времени, приводит к неустранимому в пределах языческой философии противоречивому пониманию вечности (во времени и вне времени "сразу"). Непреодолимость этого противоречия даже таким "неоспоримым талантом, если не гением диалектики, каким был Прокл, обнаружила со всей ясностью предел языческой философии, направив учеников Прокла в сторону антифилософского скептицизма. "Без той "суммы" языческих философий, которой является эклектическая система Прокла, нельзя было бы опознать тот факт, что иудео-христианство противоречит языческой философии в целом" (т.3, 483). Это противоречие в догматико-теологическом аспекте можно свести к неприятию язычеством догмата сотворения мира из ничего и догмата первородного греха. "В последнем счете язычество противостоит иудео-христианству как теизм, который отказывается трансформироваться в антропотейзм... Бог не свободен, а (свободный) человек - небожествен. Потому языческий бог невоплотим ни в каком человеке..." (т.3, с.490). Эта теологи-

ческая трансценденция бога по отношению к человеку в языческой философии обнаруживается как трансценденция понятия относительно времени, прогрессивное преодоление которой характеризует развитие новой философии, имплицитно подготовляемой, начиная с патристики, в схоластике средних веков.

В.П.Визгин

ШИБЛЗ У.А.
МОДЕЛИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
SHIBLES W.A.
Models of ancient Greek philosophy.
L., "Vision", 1971. /5/, 155 p.

Книга Уоррена А.Шиблза (профессора философского факультета Висконсинского университета, США) состоит из введения и тринадцати отдельных очерков, озаглавленных по именам философов от Фалеса до Аристотеля. Введение посвящено обоснованию метода изучения историко-философских текстов, а также разъяснению того, что подразумевает автор под термином "модель". Возможны два способа изучения философского произведения. 1) Исследование обстановки и исторических условий, в которых жил и писал автор, 2) анализ текстов, или изложения взглядов автора, что порождает определенные трудности. Чтобы по возможности преодолеть их, автор предлагает прежде всего "помнить, что существует более чем один способ интерпретации сочинения и что каждый из способов настолько хорош, насколько он обоснован, плодотворен и ясен" (с.3). Поэтому для более успешной реконструкции той или иной философской системы следует наибольшее внимание обратить на само изло-

жение. Метод автора включает в себя рассмотрение "моделей", содержащихся в сочинениях греческих философов, и постижение с их помощью закономерностей структуры и смысла того или иного произведения, связей отношения и подчинения отдельных его частей.

Что такое "модель"? Пытаясь дать определенное объяснение чего-либо, мы "пытаемся соотнести это с чем-либо другим, так, чтобы это утверждение стало верным в каком-то смысле" (с.9). Например, утверждение Аристотеля "человек есть разумное животное" является "моделью", с помощью которой интерпретируется понятие "человек". Принятие какой-либо "модели" не только не исключает, но предполагает существование значительного числа других; в то же время каждая "модель" может толковаться несколькими способами. Точно так же существует много способов для объяснения понятия "человек". Принимая модель, "мы отбрасываем мысль о том, что существует лишь один способ интерпретации любого положения. Таким образом, способ объяснения может быть представлен как принятие модели, с помощью которой и определяется вещь" (с.10).

Понятие "модели" весьма напоминает понятие метафоры, суть которой заключается в сопоставлении двух понятий, принадлежащих к различным смысловым единствам. Любой термин имеет точное значение в пределах определенной смысловой совокупности, но когда он употребляется по отношению к другой — это уже метафора. Например, понятие истина в математике означает нечто иное, чем в искусстве. Таким образом, термины, принадлежащие к смысловым совокупностям терминов искусства, науки и т.д. имеют буквальное значение лишь применительно к этим совокупностям. Метафора не может быть ошибочной, если мы знаем, что это метафора. Философствование построено преимущественно на использовании метафор. Оно заключается в том, чтобы "взять модель или метафору и определить ее как таковую" (с.15). Целые философские системы часто являются развитием одной базовой метафоры. Различие между философами

заключается только в том, что "некоторые из них не понимают, что они используют метафоры, а думают, что они постигли суть вещей" (с.15).

Рассматривая базовую метафору Фалеса Милетского, Шибла обращает внимание на то, что реконструкция его философии весьма трудна. Выражение Фалеса "мир есть вода" можно понимать двояко: 1) земля есть H_2O ; 2) мир есть вода. Более верен второй, метафорический принцип, так как мир более всеобъемлющее понятие, чем земля, а вода – чем H_2O . Мир метафорически является водой и постигается через объединяющее понятие воды. Современная биология признает воду основой жизни в более широком смысле, чем клетку. Показав, что выражение "мир есть вода", может являться ключом для различных гипотез, автор видит основательность формулировки в том, что она "указывает на отсутствие у нас точного знания о том, как одушевленные и неодушевленные предметы относятся к воде" (с.20). "Таким образом, принцип, или яркая метафора Фалеса "мир есть вода", может выступать как формальный с большим основанием, чем материалистический, по Аристотелю" (с.19). Метафора Фалеса допускает различные интерпретации – Аристотеля, биологов, в том числе и самого автора. Ценность этого положения "как метода рассуждения может считаться главным вкладом Фалеса в греческую философию. Он создал одну из первых значительных философских метафор (с.19–20). У Анаксимандра из Милета место воды занимает "бесконечное" – апейрон. Трудно с точностью определить, что подразумевал под этим Анаксимандр. Возможны, по-видимому, несколько толкований понятия бесконечного. Допустимо геометрическое объяснение этой метафоры, графически выражаемое в бесконечной линии или в геометрической фигуре, стороны которой беспредельно удлиняются. Таким образом, Анаксимандр мог считать бесконечное идентичным безграничному. Согласно Аристотелю, он предполагал, что мир можно представить в виде некоего вихря, под влиянием которого тяжелые тела, та-

кие, как Земля, образуют центр мироздания, а легкие – скопления огня и воздуха – находятся на периферии. Таким образом, "было бы логично для него предположить, что коль скоро с удалением от Земли элементы становятся тоньше, то существует и самый тонкий. Этот элемент мог быть столь тонок, что не имел видимых границ. Эта масса беспорядочных атомов материи и могла быть названа бесконечностью" (с.26). Атомистическое истолкование, следовательно, также является одной из вероятных интерпретаций положения Анаксимандра. У Анаксимена основой мира стал уже воздух. Таким образом, замечает Шиблз, метафора Фалеса стала расширяться в новых направлениях.

Ксенофан впервые сделал проблему религии предметом философского рассмотрения. Кратко излагая взгляды Ксенофана, автор подчеркивает три основных аспекта: знание человека о богах ограничено, божество едино, оно никоим образом не походит на человека. Ксенофан заменил утверждение, что божество имеет качества людей, утверждением, что оно имеет качества аналогичные человеческим" (с.29). Автор считает прогрессом в метафорическом и аналогическом мышлении приписывание богу таких качеств, как бесконечность. Проблема определения религиозных универсалий, по его мнению, сходна с проблемами математики. Поставить вопрос о том, каким именно образом существует божество, равносильно вопросу: как именно существуют числа? в какой степени им присуща бесконечность?

На этот вопрос ответ дали пифагорейцы. О Пифагоре говорили, что он первый открыл зависимость музыкального ряда от определенных математических пропорций, и, таким образом, впервые выразил гармонию в числах. Естественно в этом случае предположить, что эти числовые пропорции существовали не только для музыкального ряда, но и определяли гармонию всех вещей. В данном смысле ключевая метафора пифагорейцев – "все вещи суть целые числа" означает и то, что "существуют

определенные пропорции для движения и существования всех вещей" (с.32). Вещи, разумеется, не являются числами в буквальном значении этого слова. Число настолько абстрагируется от чувственных характеристик какого-либо объекта, что приобретает несомненный мистический характер. "Число и математика могут рассматриваться в религиозном смысле. На место вопроса Ксенофана "что такое бог?" пифагорейцы поставили вопрос "что такое число?" (с.35).

Аристоксен впервые приписал пифагорейцам мысль о том, что вещи лишь подобны числам и создаются не из них, но согласно определенным числовым пропорциям. Вещи, таким образом, могут быть числами и в другом смысле. Числа окружают их, образуя пространственно расширенные геометрические единства. По мнению автора, эти воззрения появились в результате практического созерцания. Пифагорейцы пытались установить связь между арифметическими и геометрическими понятиями, вывести качество из количества, что было, полагает Шиблз, сродни искусству. Так, пифагорец Эврит, по преданию, изображал человека из 250 разноцветных камешков, а растение – из 360 (символами человека и растения были, следовательно, числа "250" и "360"). Существует множество способов употребления математических формулировок для количественного выражения качества (например, архитектурный принцип "золотого сечения"). Согласно Л.Витгенштейну, картина является моделью реальности. Она может представлять любую реальность, форма которой ей свойственна. "В своих ранних трудах Витгенштейн пытается выразить реальность через символику, весьма похожую на числовую. Пифагорейцы первыми попытались дать такое выражение. Математическая модель была одной из наиболее распространенных моделей в истории философии. Многие философы придавали ей особое значение, а кульминации своего употребления она достигает в теориях новейшей символической логики" (с.39).

В учении Гераклита Эфесского мир есть логос. Но его

философию нельзя интерпретировать буквально, этим можно извратить ее реальное содержание. Помимо логоса Гераклит делает упор на понятие вечного изменения. Простое движение является лишь подчиненным аспектом движения вообще. Последнее включает в себя также качественные изменения – рождение, смерть, переход из одного состояния в другое.

Каким образом, задает вопрос автор, понятие логоса как чистой мысли, управляющей миром, сочетается с вечным изменением? Решением является соединение противоположностей как в реальности, так и в изложении Гераклита, описывающем эту реальность. Лишь борьба противоположностей выступает как неизменный процесс. "Именно противоположением категорий, которое ввел Гераклит, он хотел избежать статичности понятий и языка" (с.44). Это противоположение понятий, по мысли Шиблза, лучше всего выражается метафорически, а именно решением поставленной перед Гераклитом задачи можно объяснить особенности его языка, где часто метафорически противопологаются буквальное значение слова и его скрытый смысл. Он замечает, что "модель" противоположения категорий в их единстве была впоследствии широко использована в философии, науке, поэзии, и приводит ряд примеров из современной литературы. Гераклит, таким образом, внес в философию понятия процесса, противоречия, показал подвижность языка в философском изложении.

Базовой "моделью" Парменида является "совершенно круглая сфера", идентичная тому, что есть, т.е. бытию. Бытие не изменяется, оно существует лишь в настоящем. Подобная схема устраняет понятие причинности и утверждает абсолютную стабильность мира. Небытие как самостоятельная сущность, противоположная бытию, у Парменида лишено смысла. Оно не может быть выражено ни мысленно, ни словом. Познаваемо только бытие. Из этого вытекает, что все, что в принципе можно себе представить, существует. "Мы, таким образом, встречаемся с ранней формой идеализма" (с.54). Логика

мысли Парменида приводит к признанию, что рассуждение и мышление – лучший ключ к познанию бытия, чем обманчивые чувства. Язык же создан для выражения мысли. "Размышления Парменида по поводу названий вещей и языка напоминают нам, что греки, так или иначе, сознавали важность языка в философии" (с.55).

Зенон Элейский в античной традиции предстает как основоположник диалектического метода. Аргументация его рассуждений заключается обычно в сведении какого-либо положения к абсурду и, следовательно, в оперировании противоположными утверждениями. Это касается его доказательств невозможности "множественного" бытия и невозможности движения. Зенон сводит к абсурду понятие бесконечности. Он, замечает автор, прежде всего не совсем хорошо представляет себе, что такое бесконечность, хотя использует это понятие как "модель". Ошибочно полагать, что деление материи соответствует бесконечности числового деления. Весьма любопытно, как Зенон оперирует понятиями бесконечность, время, пространство в доказательствах невозможности движения, когда должно пройти бесконечное число отрезков в конечное время, что невозможно. Главная ошибка Зенона, указывает Шиблз, состоит в смешении математики и реальности. Зенон признает в данном рассуждении время независимым от движения. Математические точки, через которые должно проходить тело, не являются теми же самыми, что и точки реального пространства. Ошибка Зенона заключается и в том, что он рассматривает место и пространство как самостоятельные сущности, неподвижность – как нахождение в "равном месте", тогда как неподвижность и движение определяются отношением одного предмета к другому в пространстве и времени, которые в свою очередь имеют смысл только при этом условии. Зенон напоминает человека, который "глядя из окна движущегося поезда, говорит, что движется окружающий ландшафт, а не поезд, так как последний все время занимает равное место" (с.69).

"Зенон демонстрирует концептуальные ошибки, свойственные нашему языку и абстрактным теориям. Мы полагаем, что понятия бесконечность, пространство, время дают название реальным вещам, и что положения, справедливые с точки зрения математики и геометрии, должны быть верны и для реального мира" (с.73).

В учении последнего представителя Элейской школы Мелисса Самосского бытие не имеет начала и конца: оно беспредельно. Оно существует вечно, ибо вечно может существовать только единое. Бытие у Мелисса своим существованием определяет время, но практически при вечном бытии время является, как замечает автор, бессмыслицей. Бытие Мелисса не имеет пустот, и в нем, следовательно, невозможно никакое движение. Так логика рассуждения приводит Мелисса к отрицанию движения вообще, что также делает невозможным существование времени. В заключение Мелисс изымает свое одно из сферы чувственного восприятия, как раньше изъясил из пространства и времени. "Мы оставлены лицом к лицу с чем-то, напоминающим чистое число, единицу, которую ни с чем нельзя соотнести и ничем нельзя выразить, даже цифрой (с.79).

Приступая к разбору учений атомистов, автор отмечает, что они в большинстве своем делали упор на чувственное восприятие, вплоть до отрицания рассуждения как источника знания. Характерно, однако, что к своим крайним выводам они пришли все же посредством рассуждения.

Четыре начала мира Эмпедокла – воздух, вода, огонь, земля – обладают качествами парменидовской сферы бытия, поскольку неделимы, вечны, неуничтожимы. Вещи суть сочетания различных количеств этих стихий. Растения и животные, согласно Эмпедоклу, произошли не целиком, но частями; части эти впоследствии соединились, отчего и появились целые тела. "Эта сюрреалистическая картина естественной эволюции была построена на основании факта, согласно которому существовали атомы, которые должны были сложиться и объединиться для

образования тел" (с.81). "Эмпедокл объяснял мир в целом и его содержание в категориях атомизма, привлекая антропоморфические аналогии любви и раздора" (с.82).

Анаксагор несколько изменил прежние концепции атомизма. Согласно его теории геометрий, каждая вещь состоит из миниатюрных частичек этой вещи. Шиблз видит в этой теории попытку объяснить разнообразие вещей наличием "качественных различий между субстанциями" (с.83). Анаксагор склоняется к мысли, что материя бесконечно делима. В таком случае, подчеркивает автор, атомы, или "семя" вещей уже не могут быть базовыми частицами. По-видимому, Анаксагор мог считать атом делимым единством. Этому соответствует другая его теория, по которой в каждой вещи есть частички любой другой вещи, за исключением Ума. Анаксагор "развивал метафору атома" (с.84). И лишь понятие ума оставалось в его системе столь же самостоятельным, сколь любви и раздора у Эмпедокла.

У Левкиппа и Демокрита теория атомизма становится более обоснованной. Атомы, имеющие различные размеры и формы, определяют различия между вещами. На природу вещей оказывает влияние также их расположение и сочетание. Атомистическая теория служит объяснением чувственного восприятия и возникновения мысли. Даже на различие вкусов оказывают влияние формы и размеры атомов. "Применение атомистических объяснений здесь не имеет предела". Атомизм в том или ином виде был воспринят Эпикуром, Лукрецием, позже — Гассенди. Таким образом, "материалистическая философия возникла, имея атомизм в качестве средства выражения своих мыслей" (с.87).

Платон в своем учении предстает как реалист в той мере, в какой его идеям присуще самостоятельное существование. По мнению Платона, философия не может быть выражена словами. Как же, в таком случае, мог Платон излагать свое учение? Решение этой проблемы, полагает Шиблз, в метафоричности платоновского языка. В диалоге "Кратил" Сократ утвер-

ждает, что реальность следует усматривать за пределами прозрачного изменяющего мира, так как невозможно познать вечно текучее и выразить его с помощью языка. Кратил в свою очередь настаивает на том, что, зная смысл и значение слов, можно получить адекватное представление о том, что эти слова обозначают, и что только таким путем можно познать реальность. Взгляд Кратила на способность языка к адекватной передаче смысла вещей ближе к истине, чем воззрения Сократа-Платона, так как утверждением неадекватности языка нельзя объяснить его подвижность. "То, к чему стремится Платон, это негераклитовская неизменная, сущностная реальность за изменчивым миром языка и чувств. Именно по данной причине он использует язык не буквально, а скорее метафорически" (с.92). Эта сущностная реальность, по Платону, и есть идеи. Несмотря на недоверие к языку Платон все же считает его способным адекватно передавать мысль в диалогах. Последнее также связывает теорию языка с теорией идей. Платон пришел к этой своей теории путем рассмотрения этических категорий, которые он мог взять как образец "модели" для объяснения мира. В этом на него большое влияние оказал Сократ, учивший, что добродетель есть знание, а злонаравие равносильно невежеству. Постигание идеи происходит в движении от частных земных ее проявлений к высшей универсальной реальности. Свою теорию идей Платон иллюстрирует хорошо известными примерами, где математические и этические категории мыслятся как абстрактные и ведут к теории абстрактных же идей. Эти примеры-анalogии представляют собой "платоновский метод метафорического рассуждения" (с.103). В диалоге "Парменид" ставится вопрос об отношении конкретной вещи к общей идее, олицетворяющей сущность всех подобных вещей, и о том, насколько каждая вещь характеризуется общей идеей. Платон обращает внимание "на важность наличия самых общих значений, что может быть достигнуто посредством идей" (с.105). Автор подчеркивает, что, по логике Платона, частные идеи долж-

ны входить в более общие, и это, как ему кажется, соответствует закономерностям речевого общения. Логика Платона носит явные следы влияния этических идей, так как она соотносится с человеческим опытом и ценностями; в то же время новейшую логику автор считает имперсональной и не более относящейся к человеческому опыту, чем высшая математика. Математика же, в частности, воззрения пифагорейцев, оказала на учение Платона довольно значительное влияние. Кратко излагая взгляды Платона на телеологическую природу идей и бессмертие души, автор полагает, что эти теории могут быть лучше поняты при метафорическом их истолковании. Не давая конечного ответа на все вопросы, "диалоги Платона, будучи метафорическими и мобильными, лишь указывают путь истинному знанию (хотя его может и не существовать вовсе)" (с. II4).

В учении Аристотеля делается попытка разрешить противоречие между чистой абстракцией и живой реальностью. Дух рассуждений Аристотеля потребовал создания средства для устранения возможных ошибок. Свою логику он рассматривал как инструмент для достижения точного знания. Его учение о категориях и силлогизме не учитывает однако, "что язык должен быть мобильным и гибким, так чтобы он мог использоваться в различных контекстах" (с. I23). По-видимому, Аристотель создал свою логику именно такой потому, что он пытался выразить частное в категориях неизменяемого универсума, объяснить изменяющееся содержание мира через парменидовскую сферу бытия; он считал, что логика следует процессу мысленного рассуждения, как это широко полагается и сейчас.

Суть силлогизма сводится лишь к установлению отношений подчинения, где частный класс суждений включается в более общий. Поскольку слово в силлогизме имеет одно, четко определенное значение, оно отделяется от живого языка, который использует слова метафорически. Живой язык приносится в жертву последовательности и логичности. В том и ошибоч-

ность силлогизма как метода логического рассуждения, а также всякой чистой логики, что они пытаются свести язык и мысль к системе статичных значений, используемых в одном и том же смысле, независимо от условий их употребления. Понятия и категории логики подходят, следовательно, только для нее самой. Конечный вывод силлогизма всегда так или иначе известен заранее; а поскольку для построения силлогизма нужно представить себе этот конечный вывод, силлогизм приобретает "круговой" характер и "не может служить методом рассуждения" (с.132).

Шиблз подчеркивает, что Аристотель признавал интуицию более верным способом постижения истины, чем силлогическую демонстрацию. Конечным принципом всякого знания является адекватное постижение значения и смысла, которые выражаются теми или иными терминами. Поэтому нет знания вне лингвистической ситуации. Однако Аристотеля не устраивают обычные множественные значения слов, и он дает точное определение слова в известном контексте, причем столь же четко фиксируется и сам этот контекст. Каждая из отраслей знания лексически сводилась к такому контексту. Для других же областей знания эти термины, или категории имели лишь метафизическое значение. Аристотель считал, что в этом смысле самым общим смысловым контекстом была метафизика – исследование бытия как такового, включавшая в себя все остальные отрасли знания. Что же касается самих отраслей знания, то деление знания на необходимое и случайное с последующим разделением необходимо на интуитивное научное, так же как и в теории логики, создает противоречие между четко фиксированными категориями и изменчивым миром, что объясняется влиянием парменидовского понятия сферы и попыткой примирить эту сферу с окружающей реальностью. Картина мира у Аристотеля построена под эгидой моделирующего положения о противоречивом единстве формы, получающей материальное содержание, и материи, наполняющей и получающей форму. Затруд-

нение автор находит в двусмысленности употребления этих терминов у Аристотеля, который он сам не сознает: 1) понятия формы и материи служат способом рассуждения о вещах вообще, 2) они расцениваются как реально существующие. "Философия Аристотеля может рассматриваться как попытка примирить парменидовскую сферу бытия с понятием процесса или изменения, принадлежащим Гераклиту и атомистам" (с.118).

А.С.Столяров

УЭСТ М.Л.
РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ВОСТОК

WEST M. L.
Early Greek philosophy and Orient.
Oxford, Clarendon press, 1971. XV, 256 p.
Bibliogr.: p. XIII-XV.

М.Л.Уэст (профессор Оксфордского университетского колледжа) путем углубленного исследования старых и привлечения новых источников стремится показать связь становления раннегреческой философской мысли с восточными идеями.

Две первые главы работы "Ферекид и его книга" посвящены выявлению элементов восточных теорий в учении создателя космогонической теории - Ферекида из Сирова. Согласно античной традиции, Ферекид считался учителем Пифагора, и между их взглядами существовало заметное сходство. Несколько легенд связывают имя Ферекида с Востоком. Возможно, он посещал некоторые восточные страны. Учение Ферекида, по данным папирологии, было известным и в римское время.

Согласно учению Ферекида, первоначально существовали три бога: Хронос (или Кронос) - Время, Дзас (так Ферекид называет Зевса) и Хтония, олицетворяющая начало Земли. Хаос, отождествляющийся и со стихией вод, также существовал извечно. Зевс и Хтония вступили в брак, и Зевс, создав одеяние,

украшенное изображениями земли, океана и т.п., подарил его Хтонии как свадебный подарок. Облекшись в него, Хтония, представлявшая до этого лишь Начало, сущность Земли, стала действительной богиней Земли и получила имя Ге. Хронос же из своего семени сам произвел потомство – огонь, ветер и воду. Эти начала, распределенные в пяти различных удаленных местах стали некоей первоначальной средой, где зарождались новые поколения богов. Однако полноценное бытие они получили лишь после брака Зевса и Хтонии. Следующим эпизодом теогонии было рождение Офioneя – бога-Змея и его борьба с Хроносом, в которой Офioneй потерпел поражение, а Хронос, одержав победу, увенчал себя венком и воцарился в качестве постоянного правителя мира, чем практически завершается описание прошлого у Ферекида.

Кроме прошлого, Ферекид дает описание и существующего мира. Известно, что он первый объявил человеческую душу бессмертной или, точнее, то, что душа переходит из одного тела в другое. Структура подземного мира, равно как некоторые элементы теогонии явным образом "следуют традициям Гомера и Гесиода" (с.26). Сражение между Хроносом и Офioneем может быть сопоставлено с ритуальными схватками спартанских эфебов (по сведениям Плутарха и Диогена Лаэртского, Ферекид бывал в Спарте и даже умер там).

На этом и кончается основное сходство с греческими представлениями. Все прочее заставляет предположить, что Ферекид "должен был черпать из чужеродных и глубоких источников..." (с.27): I Показательно, что сама идея Хроноса – бога Времени, всегда существовавшего и рождавшего потомство из собственного семени, не имеет прецедента в ранних греческих теогониях. Идея бога-Времени как мирового прародителя была в то же время широко распространена на Востоке. В подобном качестве Хронос упоминается в Сидонской космогонии. В Зороастрийской космогонии всему также предшествовал бо-

жественный творец—Время, породивший близнецов — Ормазда и Аримана. Уэст полагает, что это божество как теологическое понятие существовало уже в VI в. до н.э. По некоторым пахлавийским трактатам можно судить, что эта идея дошла в Иране без существенных изменений по крайней мере до IX в. н.э. Его индийская аналогия — Кала появляется в качестве космической и космогонической силы в Атхарваведе и поздних Упанишадах. Тот факт, что понятие прародителя—Времени появляется почти одновременно в столь различных по месту создания произведениях, заставляет предположить, что "оно не развивалось независимо от этих контекстов, но пришло в них из одного общего источника" (с.35). Первые шаги к этому понятию были сделаны в Месопотамии, насколько это можно усмотреть в шумерийских божественных генеалогиях. Вместе с тем египетские представления о боге Солнца—Ра, который наделялся чертами "повелителя вечности", могут быть с наименьшей вероятностью отнесены к числу источников Ферекида.

Столь же заметное сходство имеют с восточными теориями и другие эпизоды Ферекидовой космогонии и космологии. Созданным Хроносом стихиям — огню, ветру и воздуху аналогичны стихии манихейских легенд — свет, огонь, ветер, вода и воздух (по одной редакции) или огонь, ветер, вода (по другой). Следует учесть, что учение Мани вобрало в себя много элементов древнеиранских теорий. Поэтому возможно предположить наличие подобных стихий и в раннеиранских представлениях. Косвенно это предположение подтверждается упоминанием пяти стихий — огня, ветра, воды, земли, неба в индийской литературе (Махабхарата, Вишну, Пурана). Присутствие у Ферекида лишь трех стихий объясняется тем, что начала земли и неба выражались Зевсом и Хтонией.

Борьба Хроноса с Офионеем, самый облик Офионея—змеи и место его дальнейшего обитания могут быть лучше поняты из восточных мифов, которые населяли реки и Океан различны-

ми, часто змееобразными чудовищами. Подобные сказания существовали повсюду от Египта до Индии. Офионей Ферекида "настолько чужд любой из форм греческих мифов, существовавших в то время, что не может быть выведен из национальной традиции". Он должен был быть взят непосредственно из восточного источника" (с.49). Ферекид видел или сам сделал карту, на которой были показаны жилища Океана и Офионидов. Эта идея была новой для греков, но знакомой вавилонянам. По-видимому, лувийский бог погоды, отождествлявшийся греками с Зевсом и Гераклом, послужил Ферекиду прототипом для создания божества, которое своими качествами и именем напоминало Зевса. Обычай дарить на свадьбу расшитое одеяние также прослеживается в шумерских и аккадских мифах, а идея одеяния, скорее всего взята из восточной традиции. Некоторые фрагменты Ферекида дают основание для отождествления Хтони с "крылатым деревом", широко распространенным на Востоке, которое включало представление о 1) "мировом древе", пронизывающем все уровни небес и нисходящем до самых глубин подземных миров (сказания Вавилона); 2) о "древе судеб", каждый листок которого обозначал чью-либо судьбу (верования египтян и турок-осман); 3) о библейском "древе жизни" (аналогичном у минусинских татар и якутов) и "древе познания". Признавая, что следы этого комплекса представлений встречаются у Гомера и Гесиода, автор утверждает, что свое "древо" Ферекид взял с Востока. Понятие "древа жизни" тесно связано с идеей возможного избежания смерти. По Ферекиду, души умерших проходят ряд перевоплощений, напоминающих характерную для Индии теорию, появившуюся там приблизительно в III в. до н.э.

На Ферекида оказали влияние как греческие, так и восточные (преимущественно иранские) представления, и он построил "новый взгляд на мир из сочетания греческих и варварских традиций, подчинив их процессу всесокрушающего синкретизма" (с.52).

Третья глава посвящена изучению влияния восточных идей на учения Анаксимандра и Анаксимена. Анаксимандр выводит мир из некоего "начала, которое отождествляется с апейрон – вечно движущимся, бесконечным и неуничтожимым началом всего сущего. Миры, состоящие как бы из воздушной оболочки и ядра, происходят из бесконечного и, просуществовав положенное им, нисходит в него же. У Анаксимандра так же, как и у Ферекида, существование любого мира или вещи зависит от божественного Времени. Приводя в пример индийскую и иранскую космогонии, Уэст подчеркивает, что в них также существует представление, согласно которому "миры" исходят из бесконечного и исчезают в нем.

При создании сущего мира, по Анаксимандру, из бесконечного родилось единство холодного и теплого, породившего некую сферу пламени, которая облекала землю, как кора - дерево. Земля материализовалась в центре, и воздух, окружающая ее, скрывал в то же время огненные кольца, представлявшие собой соответственно Солнце, Луну и Звезды (последние были ближе всего к земле). Становление "космоса" у Анаксимандра можно сопоставить с иранскими представлениями о рождении Ормазда в виде огня – яркого, белого, круглого и видимого издалека. Описания "колец" (орбит солнца, луны и звезд) имеются в книге Иезекииля. Они выглядят так, как если бы были скопированы с некоей астрономической схемы, возможно, вавилонской, но скорее всего характерной для Востока вообще. С другой стороны, единственный в своем роде для греческой космологии порядок расположения светил у Анаксимандра полностью совпадает с присущим иранским теориям, где звезды находились ближе всего к земле, а за ними следовали соответственно луна и солнце.

Положение, согласно которому Ферекид воспринял многое из восточных и, в особенности, из иранских систем, "в наименьшей степени относится к Анаксимандру. И тогда как

по отношению к Ферекиду мы не чувствовали твердой уверенности в том, что заимствования были чисто иранскими, здесь мы, кажется, находимся на более устойчивой почве" (с.96). Впрочем, и собственно греческие представления не были для Анаксимандра совершенно чуждыми. Это касается его метеорологической теории, которая объясняет все атмосферные явления "испарениями" с земли, вызываемыми солнечным жаром. Вообще, "чем дальше удаляется Анаксимандр от нашей Земли, тем больше его объяснения становятся теологическими и негреческими по духу; чем ближе он к Земле, тем больше они носят физический характер и следуют национальным направлениям мысли" (с.97).

На учение Анаксимена оказала влияние не столько система Анаксимандра, сколько традиционная греческая космология; в то же время он самостоятельно воспринял ряд восточных идей. Все сущее Анаксимен выводит из единого начала воздуха. Здесь он следует греческой "традиции, изменяя ее, беря воздух как базовую субстанцию и придавая ей качества бесконечного Анаксимандра" (с.100). Воздуху присущи, следовательно, вечность, вездесущность, вечное движение, божественность. Он – средоточие дыхания и души, он столь же важен для мира, сколь душа для тела. Воздух породил Землю, плоскую и ровную, как стол, поддерживаемую снизу воздухом же. Земля послужила основанием для остального мира, и от нее пошли солнце, луна, звезды. Светила вследствие обширности Земли не могли проходить под ней, но, совершая свое обращение, скрывались за возвышением на севере. Возвышение или гора на севере вносит некоторое несоответствие в картину ровной и гладкой земной поверхности. По-видимому, на Анаксимена повлияла широко распространенная на Востоке идея "Мировой горы", которая обычно находилась в центре мира и имела ступенчатое строение. Уэст полагает, что вавилонские зиккураты и пагоды Дальнего Востока воспроизводили ее внешний вид. Упоминается подобная гора и в Авесте. Аналогии "воздуху" Анаксимена также существовали в Иране и в Индии.

"Анаксимандр и Анаксимен традиционно рассматривались как члены Милетской школы, характеризовавшейся помимо всего прочего монизмом. Мы убедились, что положение это ошибочно. Анаксимен был монистом, как и Фалес; Анаксимандр — ни в коем случае. Оба они испытывали сходные влияния национальной традиции материалистической метеорологии и физики и восточной традиции метафизической спекуляции. Но они резко отличались масштабами восприятия этих традиций" (с.110).

Неменьший интерес с точки зрения проблемы взаимодействия двух разнородных теорий представляет учение Гераклита Эфесского, которому посвящены следующие три главы. Присутствуя к рассмотрению учения Гераклита, Уэст реконструирует начальную последовательность фрагментов его книги "О природе" В I, В II4, В 2, В 89, В 30, В 31, В 90, В 60¹⁾, что позволяет иначе интерпретировать его учение о логосе. Термин "логос" у Гераклита употребляется чаще всего не в смысле некоего всемирного закона, но применительно к сочинению самого Гераклита за исключением тех случаев, когда он имеет явно буквальное или какое-либо прикладное значение. У Платона, Аристотеля, Диогена Лаэртского нет ни слова об "учении о Логосе". Упоминания о последнем применительно к теории Гераклита у Секста Эмпирика, Климента Александрийского, Марка Аврелия, Аэция являются интерполяциями этих авторов. Исходя из этих аргументов, автор приходит к заключению, что "Гераклит употребляет понятие логос лишь в обычных значениях этого слова, засвидетельствованных в У в. и ранее, и что это понятие может быть исключено из нашей интерпретации его философии... Действительно, было бы удивительным обнаружить, что ионийский философ объясняет мир в категориях метафизической сущности, которых никто до него

¹⁾ Нумерация воспроизводится по Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker; Griechisch und Deutsch. В., 1903. — прим.реф.

не слышал и которые ни один философ не употреблял еще добрых два столетия после него" (с.128-129). Между тем лишь в немногих работах, посвященных учению Гераклита, поднимается вопрос о его связи с восточными идеями и о степени автономности ранней греческой философии в целом. Связи между взглядами Гераклита и иранской мыслью очевидны. Диоген Лаэртский передает, что Дарий, заинтересовавшись учением Гераклита, даже приглашал его к своему двору. В системе зороастризма огонь имеет едва ли не большее значение, чем у Гераклита. Здесь так же, как и у Гераклита, "огонь служит связующим звеном между резко на первый взгляд разделенными частями мира..." (с.173). Рождение прочих элементов из огня и их взаимный переход также знакомы Востоку. Хотя подобные идеи и не зафиксированы в Иране, это не "исключает исторической связи между индийскими и гераклитовскими теориями" (с.175). "Небесные чаши" Гераклита соответствуют иранским алтарям, где огонь горел в чашеобразных углублениях. Гераклит, должно быть, видел магов у их алтарей, что, по всей видимости, навело его на мысль о заключении светил и огня в неких чашах. Идея циклической трансформации душ (вода-душа-вода) имеет параллели в индийской мысли, а загадочное выражение Гераклита "Психеи обоняют в Аиде" (В 98) становится понятным при сравнении с зороастрийской теорией, согласно которой душа грешника после его смерти избегает души праведника, которую она узнает по запаху. Понимание Гераклитом природы сна сходно с ее интерпретацией в Упанишадах. Восточные представления определенным образом повлияли на астрономические положения Гераклита, на некоторые его рассуждения о морали. Даже обстоятельства смерти Гераклита дают материал для определенного заключения. По преданию, Гераклит умер или (по другой версии) был растерзан собаками, когда, пытаясь излечиться от болезни, лежал на солнце. Автор предполагает здесь аналогию ирано-персидскому обычаю очищения от смертных грехов.

Подчеркивая значение восточных идей, автор замечает, что "одна лишь Брихадараньяка Упанишада проливает больше света на учение Гераклита, чем все фрагменты остальных до-сократиков, вместе взятых" (с.201). Связи между Грецией и Индией осуществлялись в то время через Персидскую империю. Этим и объясняется, что "соответственно прочные связи существовали между мыслью Гераклита и персидской религией, насколько мы знаем ее из ортодоксальной зороастрийской литературы" (с.202).

В заключительной главе ("Дар магов") Уэст дает обзор греческой космологии вплоть до конца VI в. до н.э., стремясь на более широком историческом фоне показать хронологические рамки различных восточных влияний. В период до 650 г. до н.э. лишь по поэме Гесиода можно было судить о состоянии греческой космологии. Однако интерес Гесиода к избранному предмету выражается только в создании генеалогической схемы без всякого объяснения того, каким образом появилось то или иное божество. "Гесиод писал в центральной Греции, в конце VIII в., на рубеже длительного периода культурной изоляции Греции. Некоторые из его мифов – восточного происхождения, но кажется более вероятным, что они достигли Греции в Микенскую эпоху, нежели появились вследствие возобновления восточных контактов в непосредственно предшествующее время" (с.205).

Скорее этот неориентальный элемент можно увидеть в мифах, относящихся к "Илиаде", которая была составлена на востоке Эгейского бассейна на два поколения позже, чем поэма Гесиода. Мифы "Илиады", обнаруживают влияние вавилонской космологии. Космология Алкмана (конец VII или начало VI в. до н.э.) также носит следы вавилонских и египетских представлений. Несомненно, что пара Океан и Тетис в "Илиаде" и Фетиды Алкмана аналогичны Апсу и Тиамат традиционной вавилонской космологии. Началом всего, по Алкману, была "пустыня вод". Фалес Милетский также утверждал, что вода является

началом всех начал. "Здесь, как у Алкмана, так и в вавилонских представлениях, присутствует первосушая вода, обладающая божественной силой" (с.213), персонификацией которой и были Апсу и Тиамат. Параллели этому представлению встречаются также в библейской "Книге бытия". В то же время нет сведений, по которым можно было бы судить о влиянии на Фалеса восточных астрономических или геометрических теорий. С течением времени положение меняется. Уже на примере Анаксимандра можно увидеть следы взаимодействия различных традиций – греческой материалистической и религиозно-мистической, вавилонской и иранской. У Ферекида и у Анаксимена иранские традиции прослеживаются еще более четко. Столь же сильны они в учении Пифагора, соединявшем в себе черты греческой и восточной мудрости, а также у Гераклита Эфесского. Даже Парменид, различавший мысленно постигаемое и чувственно воспринимаемое бытие, что было безусловным новшеством для греческой натурфилософии, не избежал чужеродных влияний. Одни элементы его учения (дуализм светлого и темного в кажущемся, чувственном мире) сходны с иранскими, другие (предположительно космологического характера) с индийскими теориями.

Таким образом, постоянные иранские влияния прослеживаются от Ферекида и Анаксимандра до Парменида и Гераклита Эфесского. Далее, в пятый век, восточные традиции практически не переходят. Одной из возможных причин, определяющих хронологические рамки прекращения основных связей с Востоком, были греко-персидские войны. "Был, однако, и другой фактор, возможно, самый влиятельный из всех: рост самостоятельности греческого рационализма. Наблюдения естественного мира все чаще побуждали к формулировкам (иногда скороспелым) общих принципов, предлагавших более подходящие решения космологических проблем, чем неэмпирические постулаты, которые только лишь и могла предложить мысль других стран" (с.227). Поэтому более поздние философы, к

числу которых относятся Ксенофан, Анаксагор, Эмпедокл, вся школа атомистов, строили свои теории на отечественной традиции. Активное проникновение иранских теорий с середины VI в. следует объяснять появлением в Ионии большого числа магов, в основном мидян, изгнанных со своей родины после завоевания ее Киром около 549 г. до н.э. Возможно, что и Ферекид имел к ним отношение. Средиземноморская прослойка магов не пополнялась в последующие десятилетия, и это послужило еще одной причиной упадка их влияния. Подчеркивая значение восточных теорий, Уэст замечает, "что именно вычурность восточной фантазии, освободив греков от ограничения очевидным, привела их к мысли о том, что за чувственным, за временем скрывается мир Бытия. Эти концепции, игравшие важную роль в античной философии, были даром магов" (с.242).

А.А.Столяров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ ДОСОКРАТИКОВ

Studies in presocratic philosophy.

Ed. by D.J.Furley and R.E.Allen.

Vol.1-2. L., Routledge a. Paul, 1970-1975.

(Intern. libr. of philosophy and sci method).

Vol.1. The beginnings of philosophy. 1970. X,429,11 p.

Vol.2. The eleatics and pluralists. 1975. VIII,440 p.

Данный сборник включает статьи по философии досократиков, написанные с 30-х до середины 60-х годов. Они посвящены в основном трем темам: 1) природа философии досократиков в целом; 2) источники по философии досократиков; 3) учения отдельных философов от Анаксимандра до Демокрита¹⁾. Авторами статей являются американские, английские и немецкие исследователи.

В статье "Сущность и значение философии досократиков" (1951) известный специалист по истории античной философии Г.Чернисс указывает на трудности, связанные с неудовлетворительным состоянием источников: Аристотель, а за ним и

¹⁾ В реферате опущены статьи, написанные до 1945 г., носящие преимущественно критико-историографический характер или представляющие узкоспециальный интерес.

позднейшие доксографы рассматривают ранние философские системы с точки зрения проблемы, которая не могла быть сформулирована раньше Платона. Это ведет к искажению мотивов и намерений авторов этих систем. Далее Чернисс переходит к характеристике отдельных философов. Фалеса следует относить скорее к числу легендарных мудрецов, чем собственно философов. Практически греческая философия начинается с Анаксимандра, который не определял свой апейрон в категориях качества, материи, изменения, но это не помешало Аристотелю и остальным доксографам превратить его в принцип всего бытия, в перво материю, в потенции содержащую все свои качества. Столь же мало оснований приписывать Анаксимандру утверждение о божественности апейрона. Концепция природы как всеохватывающей системы была важнейшим вкладом Анаксимандра в греческую философию. Нельзя считать, что Гераклит просто довел до логического завершения теорию Анаксимандра. В его системе начался переход от природы к человеку. Первое тяготение греческой мысли к идеализму было закреплено в положении, согласно которому суть мира открывается не внешнему, а внутреннему взору, в то время как душа представляет собой лучшую и совершеннейшую часть мирового порядка. Интроспекция провозглашалась главным методом познания реальности, а сам процесс познания приобретал этическую окраску. Возможно, что понятие геометрической пропорции, влияние которой чувствуется в системе Гераклита, было известно ему из какого-нибудь пифагорейского источника.

Пифагорейская теория была полной противоположностью гераклитовской, так как она вырывала душу из мирового порядка, замыкая ее в цикле последовательных превращений. Если теория превращений души лежала в стороне от основного направления развития греческой мысли, то учение о природе числа, декларировавшее скорее материализацию числа, чем математизацию природы, знаменовало первый шаг в математической физике, хотя и безрезультатный.

Согласно традиции, Парменид испытал сильное влияние пифагорейцев. Его система – это протест против всех теорий изменчивости и прежде всего против теории Гераклита. Теория Парменида бросала вызов движению и множеству, самому существованию материального мира. Парменидова логика определила дальнейшее развитие натурфилософии, которая пыталась "спасти мир природы, не выходя из рамок новой логики" (с.22). Четыре основных элемента, составлявших мир у Эмпедокла, были копиями неуничтожимого бытия Парменида. Будучи, как и это бытие, неподвижным, они нуждались в активном начале; поэтому Эмпедокл ввел любовь и раздор, соединявшие или разделявшие элементы. Анаксагор уточнил понятие "смеси" первоэлементов, полагая, что всякая вещь заключает в себе также и частички всех других вещей и что материя, следовательно, бесконечно делима. Движение у Эмпедокла и Анаксагора сводилось к перераспределению частей, не нарушавшему ни частей, ни целого, а потому и принципов парменидовой логики. Однако Мелисс показал, что движение не может быть без пустоты; отсюда следовало, что построения Эмпедокла и Анаксагора, косвенно подводящие к существованию пустоты, противоречили учению Парменида.

Частички материи у атомистов в отличие от Анаксагора не были бесконечно делимыми. Различия между вещами в их системе не имели самостоятельного характера, объясняясь разнообразием частиц–атомов и особенностями их расположения. Систему атомистов можно рассматривать как теорию Анаксимандра, освобожденную от неопределенности и усовершенствованную логикой Парменида и критикой Зенона и Мелисса. Несмотря на ясность и совершенство, она имела сравнительно незначительный эффект, так как атомисты, считает Чернисс, не могли хорошо обосновать существование разума.

С помощью элейской логики можно было свести к абсурду любую философскую систему. Этим свойством воспользовались софисты, которые обратили против нее ее же собственное ору-

жие. Хотя для софистов эта логика оставалась чисто формальным элементом, развивая ее, они готовили будущую диалектику Сократа, которая перешла затем в философию Платона. Последняя возвратила человека в мир, где нашли свое место Ум Анаксагора и бесконечное изменение Гераклита. "В "Тимее" доократическая философия обрела возрождение и преобразование, малозначащие части ее преисполнились значением в том целом, которое было гораздо большим, чем простое их сложение" (с.28).

Г.Властос (профессор философии Принстонского университета, США) в двух статьях касается вопросов, актуальных для раннегреческого мышления. Первая из них – "Равенство и справедливость в ранних греческих космологиях" (1947) показывает, что основатели греческой философии не отделяли справедливость от равенства: оно было ее гарантией. Такой взгляд на природу справедливости нашел свое отражение в большинстве областей греческой мысли.

Равенство мирообразующих элементов имело скорее эстетический, чем физический характер. Именно такое представление о равенстве было свойственно Анаксимандру. Противоположности, заключенные в апейроне, были потенциально равны. Если же в процессе миробразования одна из них возвышалась над другими, мир нисходил в апейрон, и вновь торжествовала справедливость.

Если у Гесиода и Симонида необходимость понималась иррационально, то уже у Парменида она приобретает черты рациональности и сливается со справедливостью. Это, по мнению Властоса, можно расценивать как выведение природного порядка из доступных постижению качеств самой природы. В переходный период происходит "натурализация понятия справедливости" (с.84), снявшая с него покров тайны и уничтожившая границы между людским и божественным, высшим и низшим. Новое понятие справедливости сыграло выдающуюся роль в истории греческой демократии.

Теории ионийцев продолжали жить в системе атомистов, считавших, что все в природе происходит по необходимости. Платон, а затем Аристотель окончательно разделили справедливость и судьбу. "Космическое равенство потеряло свое значение, так как космическая справедливость стала бессмыслицей" (с.90). Отныне справедливость — свойство человеческих поступков: она носит природный характер, но сама природа не справедлива.

В другой статье "Теология и философия в ранней греческой мысли" (1952) Властос полагает, что первые философы не признавали религии в общепринятом смысле, создавая в то же время свои религии для избранных. Их божества были божествами в полном смысле этого слова, а не просто персонификациями природных явлений. Властос считает, что основное различие между теологией Гесиода и религиозными идеями философов заключается не в "мифологическом" характере первой, а в том, что божество философов "не имеет прямой связи с общественным культом и... ставит под сомнение самое существование культовых божеств" (с.101), тогда как Гесиод опирался на культовые традиции.

Философы же от Гераклита до атомистов были, безусловно, свободны в своих отношениях к общественному культу. Их задачей было раскрыть тайны природы, поэтому они могли выразить в слове "бог" свое восхищение перед ее чудесами. Качества и функции богов приписываются сущности иного рода; более того, изменяются и сами эти функции, приобретая более естественный и объективный характер. Появляется новый тип верования. Новаторство досократиков заключалось в том, что они первыми не только в Греции, но и во всем Средиземноморье "осмелились перенести имя и функции божества в мир строгого естественного порядка, освобожденного поэтому от всяких чудес и магии" (с.110).

Сходную тему затрагивает Г.Э.Ллойд (Королевский колледж в Кембридже, Великобритания) в статье "Горячее и хо-

лодное, сухое и влажное в ранней греческой мысли" (1964). Эти пары противоположностей встречаются в космологических теориях, начиная с Анаксимандра, концепция которого знаменует собой "начало космологии как таковой в противоположность космогонии и теологии" (с.269). Греки отождествляли теплое с жизнью, радостью, а холодное – со смертью и страхом. Влажное соответствовало живому, а сухое – мертвому. Эти положения были выведены из практического опыта, хотя иногда пары противоположностей использовались чисто "теоретически". Основные пары противоположностей употреблялись наряду с другими: правое – левое, светлое – темное и т.д. Однако положительное или отрицательное значение того или иного компонента не было твердо установлено; пары противоположностей употреблялись в космологических и медицинских системах, которые подчеркивали их равновесие и постоянное взаимодействие.

Две статьи касаются проблемы научного открытия применительно к досократикам. Известный философ К.Поппер в статье "Назад к досократикам" (1963) утверждает, что поскольку основная задача философии познать мир, это сближает философию с космологией, а развитие досократической философии предстает как развитие науки. Особенности раннегреческой философии подтверждают его взгляд на природу научного метода и научного открытия: успехи космологии, по его мнению, были достигнуты не в результате наблюдений, а с помощью чистого теоретизирования и интуиции. Для досократиков был в высшей степени характерен зародившийся в Ионии дух рационализма, критической дискуссии, которая "представляет собой единственно реальный способ расширения нашего знания, разумеется, предположительного или гипотетического" (с.151). Значение же экспериментов и наблюдений зависит от того, насколько их можно "использовать для критики теорий" (с.151). В качестве доказательств автор приводит примеры научной прозорливости досократиков, не-

которые результаты которых предвосхищают современные достижения.

Отвечая К.Попперу в статье "Поппер о науке и досократиках", Г.С.Керк (профессор Иельского университета, США) указывает, что взгляд Поппера на природу и метод научного открытия содержит ряд существенных ошибок. Интуиция, которую Поппер рассматривает обособленно, не появляется сама по себе, а является результатом процессов мышления, неизбежно носящих индуктивный характер. Убеждение Поппера, что развитие философии досократиков превосходно иллюстрирует его положения, лишено основания. Можно доказать наличие эмпирического базиса для космологических теорий, например Фалеса и Анаксимандра, воззрения которых восходят к основанным на повседневном опыте мифам народов Востока, а также к наблюдениям этих философов. Даже абсолютная пифагорейская теория числа в известной мере обязана своим происхождением наблюдениям за колебаниями струны. Для Поппера, заключает Керк, характерен антиисторический подход к изучению досократиков: он больше интересуется тем, что мыслитель мог предположить, чем тем, что он думал в действительности.

Две работы посвящены источниковедческим проблемам. Дж.Б.Мак-Дайармид (Вашингтонский университет) подвергает сомнению свидетельства Аристотеля и Теофраста о досократиках. Суждения Теофраста принято считать более или менее непредвзятыми, в то время как Аристотеля заботило лишь, насколько мнения предшественников соответствуют его собственному мнению. Чтобы представить себе действительное положение вещей, следует выяснить, насколько и в чем Теофраст зависит от Аристотеля, как он использует и интерпретирует его фрагменты. Сравнивая фрагменты Теофраста с "Метафизикой", Мак-Дайармид приходит к выводу, что как в общем, так и в частности изложение Теофраста следует за Аристотелем, повторяя все его неточности и ошибки. Теофрасту свойственна значительная небрежность и в передаче различных мнений. Да-

же излагая оригинальные тексты досократиков, он не проявляет полной независимости. Свидетельства Теофраста "заслуживают даже меньшего доверия, чем свидетельства Аристотеля" (с.238).

Полемизируя с Мак-Дайармидом, У.К.Ч.Гатри (Кембриджский университет, Великобритания) в работе "Аристотель как историк" высказывает убеждение, что при такой постановке вопроса исчезли бы всякие критерии для определения степени достоверности того или иного свидетельства и изучение досократиков потеряло бы всякий смысл. Напротив, Аристотель, как никто, старался устранить из своих оценок всякую предвзятость. Дух строгого историзма и уважение к мнениям предшественников исключает всякое намеренное искажение их выводов. Аристотель искажал учения своих предшественников не больше, чем современные исследователи. Новейшие интерпретации досократиков сводятся именно к тому "досказыванию", в котором упрекают Аристотеля. Разумеется, его изложение не свободно от ошибок; но это еще не повод, чтобы отрицать его безусловную историческую добросовестность.

Остальные статьи сборника посвящены учениям отдельных мыслителей. В работе "Анаксимандр и истоки греческой философии" Уво Хельшер (Гейдельбергский университет, ФРГ) рассматривает теорию Анаксимандра в контексте философской традиции того времени (от Гомера и Гесиода через Фалеса, опиравшегося на восточную мифологию. Анаксимен, последователь Анаксимандра, испытал еще большее влияние Востока. Следовательно, первые греческие физические теории обязаны своим происхождением мифу, и теория Анаксимандра не является исключением. Устройство его небесной сферы и описание земной поверхности несомненно вавилонского происхождения. По-видимому, и апейрон не был плодом рассуждений; скорее всего это понятие имело корни в традиционной восточной космологии. Систему Анаксимандра отличают сравнительная теоретическая высота и сложность. Здесь сказались и способность гречес-

кого языка выделять абстрактное в прилагательных, и чуткость самого Анаксимандра. Греческая философия возникла из языка и мифа, а "безграничное" стало понятием, вообразившим значение вечности и способности в своей бесконечности облекать "конечные" элементы.

Г.С.Керк ("Некоторые проблемы учения Анаксимандра") затрагивает вопросы: 1) рассматривал ли Анаксимандр апейрон как "начало"; 2) включал ли Аристотель Анаксимандра в число философов, признававших существование промежуточной субстанции; 3) допускал ли Анаксимандр существование бесчисленных миров; 4) каковы были объем и тематика фрагментов его учения, известных Теофрасту. На эти вопросы он отвечает следующим образом:

1) Анаксимандр называл начало всех вещей апейроном. Следует учесть, что все первые философы стремились как-нибудь определить такое начало (Фалес считал началом воду, Анаксимен - воздух); 2) Аристотель, указывая на существование начала, благодаря которому выделяются элементы и которое служит поэтому как бы "посредником" между ними, чем-то стоящим к ним в определенном отношении, несомненно, имел в виду апейрон Анаксимандра; 3) идея отстоящих друг от друга в пространстве или времени миров была чуждой Анаксимандру, намеревавшемуся описать настоящее состояние мира. Свидетельства Аристотеля и Теофраста о многочисленных мирах относятся, полагает Керк, к постпарменидовским атомистическим системам; 4) судя по всему, Теофраст был знаком с фрагментами, касающимися астрономии, метеорологии и т.п. Апейрон, по-видимому, не представлял для него самостоятельного интереса.

Г.Властос в статье "О Гераклите" выясняет 1) подлинность некоторых фрагментов и их частей; 2) соотношение системы Гераклита с теориями его предшественников - Анаксимандра и Анаксимена. Некоторые метеорологические описания Гераклита свидетельствуют о его знакомстве с сочинениями

Анаксимандра и Анаксимена. Весьма схожи взгляды Гераклита и Анаксимандра на необходимость и справедливость. Стражем космической справедливости Гераклит делает огонь; он может трансформироваться в любую другую вещь и находится во всем. Вполне вероятно, что эта мысль возникла под влиянием теории Анаксимена, весь мир которого представлял собой дифференциацию одного начала; состав его должен был быть, как думал Анаксимен, идентичен составу человеческой души. Оба эти мотива нашли отражение в гераклитовском огне. Таким образом, идея, взятая у Анаксимена, была совмещена с концепцией справедливости, воспринятой от Анаксимандра.

Второй том сборника открывают работы, посвященные философии Парменида. В статье "Исследования о Пармениде" Г.Френкель (Стендфордский университет, США) дает обзор его философии. Поэтические средства Парменида в первой части поэмы напоминают Гесиода и Пиндара. Сравнивая фрагменты, затрагивающие природу человеческого познания, с "Одиссеей" и некоторыми местами из Архилоха, Френкель приходит к выводу, что Парменид изменил традиционный взгляд на зависимость человека от высших мировых сил, утверждая, что изменение внутреннего состояния человека ведет к тому, что для него изменяется весь мир. Парменид полагает, что соотношение света и тьмы, бытия и небытия в человеке меняется в соответствии с его способностью проникать в суть вещей. В заключение проводится параллель между теориями Парменида и Анаксимандра. Последний различал чувственный и сверхчувственный миры. Апейрон, начало мира, недоступен ощущениям, но из него происходят элементы, которые подвластны чувствам. В отличие от Анаксимандра Парменид делает свое бытие неподвижным и обладающим формой. Подобное массе правильной сферы, это бытие повсюду закончено; у него нет цели, оно свободно от становления.

Г.Э.Л.Оуэн (Кембриджский университет) хочет выяснить, действительно ли, как обычно считалось, Парменид написал

свою поэму, следуя традициям ионийской и италийской космологии. Исследование основывается на интерпретации фрагментов Парменида и Мелисса. Космология служит Пармениду исключительно как логико-диалектическое средство. Трудно предположить, чтобы для него в мире внешних явлений могла существовать хоть какая-нибудь реальность. Оуэн не видит оснований связывать бытие Парменида с космологией. Единственное обстоятельство, которое служит поддержкой мнению о традиционности космологических представлений Парменида — это предполагаемая сферическая форма его мира. Однако в системе Парменида отсутствие изменений во времени соответствует пространственной неподвижности, которая полностью исключает существование границ, способных отмечать "сферическое" пространство. Космология у Парменида не претендует на достоверность или реальность; ее предмет и положения не могли быть унаследованы от более ранних космологий. Парменид был прежде всего новатором в философии, выступавшим против традиций, и вполне логично, что он "не писал как космолог" (с.68).

Родственную тему затрагивает А.А. Лонг (Ливерпульский университет, Великобритания) в статье "Принципы космологии Парменида". Людям, говорит Парменид, свойственно отождествлять бытие и небытие, знать и не знать; путь их возвращается к своему началу — глухие и слепые, они не знают, куда идти. Это описание, предполагает Лонг, напоминает о "манере мышления, которая наиболее полно была выработана в космогонии" (с.86). Сходный смысл имеет заявление Парменида о недостоверности названий, которые люди дают вещам, так как названия разные, а истина одна. Таким образом, объяснение, построенное на чувственном восприятии, на смешении бытия и небытия, совершенно ошибочно. В целом космогонии основаны на ошибочных представлениях смертных, а потому в корне несостоятельны. Они предстают как пример того, что можно вывести из неверных предпосылок, который "демон-

стрирует ложность явлений, представляемых себе обычными людьми для того, чтобы наполнить реальность" (с.98).

Ряд статей о Зеноне открывает работа Г.Френкеля "Критика множества Зеноном Элейским", где анализируется положение Зенона, согласно которому между двумя вещами всегда можно поместить еще одну вещь. Элейская философия никогда не отрицала возможности непосредственного контакта между вещами. По-видимому, под делимостью Зенон подразумевал не только внешнее разделение, но и деление на части внутри целой вещи. Идею бесконечно уменьшающихся количеств он использует в "Дихотомии" и "Ахиллесе". Следовательно, если смотреть с точки зрения целого, число его частей должно быть бесконечным; если же смотреть с точки зрения самих частей — конечным. Таким образом, "здесь в простейшей форме ставится проблема бесконечной делимости конечного целого" (с.105), приложимая к пространственно-временным отношениям вообще. "Доказывая невозможность движения, он доказывает невозможность множества в одном из основных случаев его применения" (с.110).

По другому доказательству части какого-то целого должны быть одновременно бесконечно малы и не иметь пределов. Это доказательство основывается на допущении, что не имеющее величины не существует, а сущее имеет величину, которую никогда нельзя измерить до конца. Позднейшие комментаторы ошибочно считали, что Зенон говорил о бесконечно большой величине частей. На деле их величина бесконечна в том смысле, в каком бесконечна сумма убывающих величин.

Г.Э.Л.Оуэн ("Зенон и математики") доказывает несостоятельность мнения о благотворном влиянии идей Зенона на современную ему математику. Он считает, что задача Зенона как ученика Парменида состояла в том, чтобы, продумав все возможные способы деления вещей, показать абсурдность каждого из них. Сохранившиеся парадоксы направлены не столько против возможности движения, как это может показаться на

первый взгляд, сколько против существования множества. Анализируя их, автор приходит к выводу, что вся аргументация Зенона базируется на двух основных положениях: 1) деление не имеет конечной ступени; 2) избежать абсурда можно было бы лишь в том случае, если бы число ступеней было конечным. Самая же бесконечность деления вытекает из предположения, что не имеющее величины не существует, а имеющее хотя бы самую малую величину можно так или иначе разделить вновь.

Вряд ли можно считать, что в своих парадоксах Зенон намеревался вскрыть фундаментальные ошибки современной ему математики. Если бы Зенон обращал свою аргументацию против какой-либо определенной теории или школы, ему пришлось бы привести в систему все известные ему случаи делимости, в то время как на деле он рассматривает каждый пример вне всякой связи с другими. Зенон, следовательно, старался доказать, что ошибочен любой взгляд, допускающий существование более, чем одной вещи. Действительный кризис математики того времени заключался в открытии несоизмеримых величин, под влиянием которого многие математики отказались от концепции прямой, как суммы точечных единств, имевшей смысл лишь для старой теории пропорций. Зенон же никак не откликнулся на этот реальный кризис. Мнение, что понятие линии как движущейся точки появилось благодаря Зенону, представляется совершенно необоснованным. Влияние Зенона на математику отразилось лишь в Аристотелевой динамике.

Г. Властос разбирает парадоксы "Стрела" и "Дихотомия". В "Замечании о "Стреле" Зенона" он ставит вопрос об отношении к этому парадоксу следующего рассуждения: 1) движущееся тело движется а) в месте, где оно есть, б) в месте, где его нет; 2) оно не движется ни а) в месте, где оно есть, ни б) в месте, где его нет. Это положение (в форме, идентичной пункту 2) приводится у Диогена Лаэртского и Эпифания в связи со "Стрелой". Но оно отсутствует у Арис-

тотеля. Этот факт Властос объясняет тем, что Аристотель мог просто сократить аргументацию Зенона, подобно тому, как он сокращал другие доказательства.

Второй вопрос выясняет, что именно подразумевал Зенон, говоря, что в тот момент, когда вещь занимает равное ей место, она неподвижна. Зенон мог иметь в виду 1) определенный промежуток времени или 2) мгновение, лишенное длительности. Аристотель склоняется к первому предположению. Но, полагает Властос, тело может сохранять неподвижность в течение промежутка времени лишь в том случае, если оно находится в одном и том же месте, чего Зенон не утверждал. Естественно предположить, что Зенон имел в виду лишенное длительности мгновение. Стрела не движется уже потому, что у нее нет времени на движение, и, когда занимает равное ей место, недвижима. Ошибка Зенона состоит в том, что он распространяет это заключение на весь промежуток времени, включая данное мгновение.

В другой статье ("Беговая дорожка Зенона") Властос разбирает парадокс, где бегун, прежде чем преодолеть некоторое расстояние, должен сначала пробежать его половину и т.д. Искать ошибку Зенона следует, по мнению Властоса, в одном из двух предположений: он мог считать 1) что бесконечное число слагаемых даст бесконечную сумму, 2) что достижение финиша будет подразумевать логическое противоречие — нельзя достичь конца того, что не имеет конца. Властос склоняется ко второму предположению, полагая, что "оно больше подходит к имеющемуся доказательству" и "во всяком случае, наиболее интересно с философской точки зрения..." (с.204). Далее представляется ход рассуждений Зенона и предлагается решение, основывающееся на понятии предела суммы членов бесконечно убывающей геометрической прогрессии, которое не было известно Зенону. Рассуждение Зенона недостаточно обосновано: дихотомическая структура бега не соответствует реальным физическим действиям и

представляет собой лишь предположительную логическую схему. В приложении разбирается парадокс "Ахиллес и черепаха", который решается сходным образом. Сумма членов прогрессий, логически выражающих структуру бега, стремится к общему пределу - пункту, где Ахиллес неизбежно должен догнать черепаху.

Ф.Солмсен (Висконсинский университет, США) в статье "Любовь и раздор в космологии Эмпедокла" придерживается теории единой космологии, основываясь на фрагментах поэмы "О природе". Некоторые теории утверждают, что космос у Эмпедокла претерпевает две фазы изменений: 1) когда раздор создает из множества разрозненных элементов четыре основных и 2) когда любовь сочетает элементы и ведет их к полному слиянию. Тогда мир в его современном состоянии должен быть созданием раздора. Следует, однако, различать физические основы мира-космоса, созданные раздором, и живые существа, созданные любовью. Существующий мир не может характеризоваться преобладанием раздора, поскольку последний не наделен способностью создавать живые существа. Из этого вытекает очевидная невозможность существования двух миров, где все происходит в обратном порядке. Цикл, следовательно, заканчивается полным исчезновением раздора, в то время как растущая сила любви достигает апогея.

Разбирая основательность теории двойной космологии, автор обращает внимание на свидетельства Аристотеля, приписывающего космогонию любви. Однако он неправильно понял Эмпедокла. Вместе с тем любая "попытка определить детали двойной космологии встречается с затруднениями" (с.244).

Две статьи посвящены Анаксагору. Г.Властос ("Физическая теория Анаксагора") видит свою задачу в том, чтобы реконструировать его систему прежде всего "путем сравнения с современными ей теориями, в особенности с учением Эмпедокла" (с.323). Большинство понятий теории Анаксагора - смесь, выделение и т.п. - типичны для традиционной гречес-

кой космологии. Единственное нововведение – это семя. Необоснованно придавать этому понятию нематериальный, метафорический смысл. Говоря о семени всякого рода, существовавшем в первоначальной смеси, Анаксагор имеет в виду, что порожденные ею вещи уже существовали в том, что им предшествовало, как, например, все части дерева содержатся в его семенах. Эту теорию он переносит из биологии в космологию. Развиваясь от Анаксимандра к Эмпедоклу, идея появления всего сущего из первоначальной смеси была облечена в законченную формулу, отрицавшую рождение и гибель и признававшую только вечное смешение элементов. Но в то время как у Эмпедокла все происходит от смешения четырех основных элементов, Анаксагор не оставил ни одного элемента, который не мог бы превращаться в другой. "Бытие – уже больше не привилегия четырех божественных элементов, а общее достояние всех вещей" (с.327). Бытие и смесь стали синонимами.

Логика мысли Анаксагора приводит его к утверждению, что всякая вещь, появившаяся в результате космогонического процесса, содержит бесконечное количество разнообразных вещей и семян. Вещь в потенции и вещь реализованная сохраняют свою сущность и структуру: возникая из смеси, остаются смесью "все вещи вместе". Но как может неограниченное существовать в ограниченном? Анаксагор отвечает: сколь бы мала ни была частичка материи, всегда найдется еще меньшая.

Качества семени зависят от пропорции, в которой оно содержит те или иные силы-противоположности. Поэтому не может быть двух совершенно одинаковых вещей, двух совершенно непохожих, так как каждое семя содержит все силы. Из всего сказанного вытекает, что вещь однородна в каждой своей части, сколь бы мала эта часть ни была. В этом и заключается принцип подобочаения, хотя в таком законченном виде он и не формулируется Анаксагором. Таким образом, теория Анаксагора построена на традиционном понятии сил-противоположностей и

оригинальном понятии семени, которые соединяются с принципом отсутствия наименьшей частицы.

Анализируя доксографическую традицию, Властос находит, что она сильно искажает приведенные выше положения. Качества вещей и семян выводятся не из пропорции сил в семени, а из пропорции семян в вещи. Самое понятие семени искажается, а иногда не упоминается вообще. К противоречию приводится и принцип подобочастия. Аристотель, например, неправильно представлял себе соотношение семян и сил, считая, что они противостоят друг другу. Властос следующим образом объясняет связь между семенами и силами: каждое семя заключает в себе тот же набор сил, но в разных пропорциях; отсюда следует, что каждое семя содержит в себе все ингредиенты других семян, но в гораздо меньших пропорциях. Это хорошо показывает, каким образом мясо, будучи мясом в любой самой маленькой своей части, может содержать кости, волосы и пр. Волосы же происходят из мяса, костей и прочего, как только освобождаются в надлежащей пропорции ингредиенты волос. Короче, всякая субстанция происходит только из своих частиц, но в то же время порождается всеми другими субстанциями. Эта гипотеза, по мнению Властоса, удовлетворительнее прочих объясняет систему Анаксагора.

Те же проблемы затрагивает К.Стрэнг (Ньюкаслский университет, Великобритания) в статье "Физическая теория Анаксагора". Суть анаксагорской физики выражается в трех основных положениях: 1) во всем есть часть всего; 2) каждая часть материи бесконечно делима; 3) качества вещества зависят от того, какая составная часть преобладает. Согласно пунктам 1) и 3) золото является золотом потому, что ингредиент золота в нем преобладает. Но что определяет природу самого ингредиента? Соответственно преобладающие частицы, природа которых в свою очередь определяется преобладанием еще меньших частиц и т.д., согласно пункту 2).

Таким образом, то, с помощью чего можно определить природу золота как такового, исчезает в бесконечности.

Чтобы преодолеть это затруднение, Стрэнг вводит два понятия вещества применительно к системе Анаксагора: I) вещество в обычном смысле слова как явление, доступное чувствам; вещество как первоэлемент, не имеющий ингредиентов и недоступный чувственному восприятию. Во всем находятся частицы вещества второго рода. Пропорции его содержания в определенном веществе всегда одни и те же в сколь-угодно малой его части. В мире Анаксагора нет ни смерти, ни рождения; есть только постоянное перераспределение первоэлементов вещества, концентрация или разрежение которых в том или ином месте приводит к изменениям в мире обычных веществ. Лишь для ума различие между этими видами не имеет значения.

Стрэнг согласен с Властосом и другими, что качества противоположности в системе Анаксагора действуют как субстанции. Они родственны первоэлементам веществ и наряду с ними находятся во всех обычных веществах, но не могут определять их сущность, так как это привело бы к феноменализации холодного, теплого и т.п. в чистом виде. Всякое обычное вещество, полагает Стрэнг, присутствовало в первоначальной смеси в виде элемента, т.е. ему соответствовало определенное первовещество.

А.А.Столяров

ФИНДЛЕЙ ДЖ.Н.
ПЛАТОН. УСТНОЕ И ПИСЬМЕННОЕ УЧЕНИЕ

FINDLAY J.N.

Plato. The written and unwritten doctrines.
L., Routledge a. Pual, 1974. XIV, 484 p.
(Intern. libr. of philosophy and sci. method).

Дж.Н.Финдлей (профессор Бостонского университета) исходит из убеждения, что всестороннее осмысление платонизма должно брать в расчет также и устное его учение, сведения о котором сохранились у прямых и у позднейших последователей Академии, а также в трудах Аристотеля.

Устное учение значительно полнее отражает тенденцию математизации, не всегда отчетливо звучащую в письменных сочинениях, но тем не менее продолжающую намеченную в них линию развития. Оно позволяет увидеть очертания программы исследований ряда идеальных понятий в их родовом единстве как основы реальности, сведение этих идеальных родов к принципу их существования и "выведение самого принципа из последней основы бытия, мистического предела" (с.20). Тот факт, что это учение осталось в значительной мере нефиксированным, по-видимому, объясняется незавершенностью системы вследствие неосуществимости грандиозной задачи - "свести все смыслы к одному". Возможно, здесь сказалось и осо-

бое предпочтение, которое Платон с течением времени стал оказывать устному рассуждению перед письменным, поскольку первое всегда открыто для критических замечаний и предполагает участие аудитории в разработке тех или иных положений.

Реконструкция платонизма осложняется еще и тем, что письменное учение далеко не во всем согласуется с устным: числовые основания — главные категории последнего — трудно связать с множеством понятий диалогов. Сказывается и недостаточное понимание этой стороны платонизма у Аристотеля, отвергавшего математизацию как основную его тенденцию, хотя и принимавшего отдельные результаты применения этого метода.

Вводная глава монографии характеризует основные периоды жизни и философской деятельности Платона и указывает источники формирования его системы. Затем дается очерк эйдетики и ее "арифметизирующего" направления. Хотя эйдос открывается нашему пониманию прежде всего как словесно-понятийная структура, он отнюдь не простая абстракция, а, напротив, единственный носитель полноты истинного бытия — и субстанция, и пластическая его форма одновременно. Область эйдетического бытия всецело определяет собой существующий в пространственно-временном измерении и чувственно воспринимаемый мир вещей, которые относятся к эйдосам как крайне несовершенное воспроизведение к идеальному первообразу. Это важнейшее положение Платона вызвало впоследствии критику Аристотеля, видевшего в самостоятельном существовании идеальных значений лишь незаконное удвоение мира явлений, который он в полную противоположность своему учителю считал единственно сущим. На этом толковании основывались все последующие интерпретации платонизма как дуалистической системы, с которыми полемизирует Дж.Финдлей.

Эйдетическое бытие выступает как причина зависимого бытия вещей, в той или иной мере "причастного", но никогда не тождественного своей причине. Важнейшим моментом эйдети-

ческой теории было неразрывное единство дескриптивного и оценочного значений эйдосов. Для Платона субстанциональное тождество абсолютного бытия и абсолютного блага, или добродетели в сократовском смысле, было, по-видимому, само собой разумеющимся, и он не мыслил их раздельно. Но это не означало, что эйдетическим достоинством обладают лишь те значения, которые связаны с областью превосходного и совершенного. Согласно Платону, все значения, в том числе и прямо противоположные, должны мыслиться в эйдетическом аспекте и в аспекте чувственной реальности. С учетом этой двойственности идеальной сферы постулируются три уровня эйдетического бытия, включающие противоположные и промежуточные значения как теоретически возможные, но отнюдь не обязательные отклонения от эйдосов блага и добродетели.

Следующим этапом развития эйдетической теории было постулирование принципа родового единства, приводящего все многообразие эйдосов к первичным по отношению к ним (и в онтологическом, и в субстанциальном смысле) родам. Отсюда выводилась возможность раскрыть высшие понятия или "принципы", определяющие собой структуру идеальных значений в ее внутри и межродовых связях. Иерархическая структура эйдетического мира пронизывает весь идеальный космос Платона и выступает как причина несовершенного вещественного космоса.

Математизация эйдосов была логическим развитием заметной уже в ранних диалогах тенденции к замене понятий, основанных на чувственном опыте и затруднявших исследование истинно сущего бытия числами и числовыми соотношениями. Пифагорейские принципы предела и беспредельного, порождающие число, у Платона обозначены соответственно как "единое" и "большое и малое" Сведение эйдосов к различным числовым отношениям получает, как и другие аспекты теории идей, космическое звучание, поскольку в соответствии с божествен-

ным замыслом вещи создаются из первичной материи по образу чисел и геометрических форм.

Управляющие эйдосами принципы действуют и в мире вещей, приводя беспредельность пространства к подобию бытия через выраженное в математических объектах единое. Эти производные от эйдетически-числовых отношений математические объекты – натуральные числа, геометрические фигуры и тела, – сохраняющие множественность чувственных образов, но лишённые чувственного содержания, занимают промежуточное положение между эйдосами и вещами.

В следующей главе рассматриваются так называемые "сократические" диалоги. "Гипсий", "Ион", "Хармид", "Лакхез", "Лисий", "Протагор", "Горгий", где в имплицитном виде содержится теория идеальных значений. Несмотря на очевидное влияние принципов и приемов сократовской диалектики, их нужно рассматривать как выражение раннего платонизма, включая и первые проявления математизации: 1) устное учение Сократа определяет здесь метод выявления общей основы во множестве частных определений предмета и в убеждении, что сформулированные таким образом концепции блага и добродетели направляют человеческую жизнь в соответствии с космическим порядком; 2) воздействие этого учения сказывается в односторонне-недиалектическом определении понятия через отождествление, тогда как диалектическое определение позволило бы не только свести множество к единому, но и обнаружить это единое во множестве его проявлений. Этот односторонний взгляд, в основе которого лежит полная отделенность вещей от ее идеи, постепенно преодолевается в диалогах среднего и позднего периодов.

Далее рассматриваются "идеологические", т.е. непосредственно связанные с учением об идеях диалоги среднего периода ("Менон", "Федон", "Пир", "Федр" и "Государство"), где окончательно утверждается онтологический статус идеальных значений и отчетливее прослеживается тенденция математиза-

ции всех концептов, без учета которой важнейшие из этих диалогов остаются непонятными. Уже в "Меноне" онтологизация производится на основе изучения геометрических фигур, моделирующих возможность бесконечного множества воплощений в области чувственной реальности, и выявления стоящих за ними идеальных значений, абсолютная реальность которых несомненна. В "Федоне" полностью онтологизированные эйдосы жизни и неотделимой от нее мысли выступают как принципы структурного единства космоса и отрицание распада и уничтожимости. Иерархическая структура эйдетической сферы раскрыта в учении о любви как последовательном восхождении от телесно-предметных и прочих проявлений красоты (законов, наук) к их эйдосам, а от этих последних к идее самоотжественной красоты ("Пир"). Наконец, в диалоге "Федр" душа в своем моделирующем телесный мир созерцании идей имеет дело только с предельно онтологизированными и выражающими различные грани неосязаемой сущности эйдосами высших отвлеченных понятий – справедливости, блага, знания как таковых.

Введенная учением о душе картина взаимодействия идеального и телесного становится более многосторонней: 1) душа-посредница выступает здесь как самодостаточная причина и принцип всякого движения; 2) признается возможность адекватного определения сущности предмета во всех его отношениях единства и раздельности с помощью основанной на "эйдетической интуиции" философской диалектики. В этом, по мнению автора, проявляется "коренное различие между платоновской онтологией, основанной на убеждении в объективной реальности всех стоящих за логическими связями отношений, и современной логикой с ее схемами межсущностных отношений, не всегда мотивированных внутренней сущностью включенных в них элементов" (с.156–157).

В "Государстве" универсализм эйдосов проявляет себя диалектически. И в деятельности определяющей поведение людей души, и в идеально функционирующем общественном орга-

низме видна одна и та же онтологическая основа – функционально-различные, но приходящие во взаимодействии к структурному единству эйдетические силы. Но следует все время помнить, замечает Дж.Финдлей, что "Платона интересуют в первую очередь не души и государства, а божественные образцы, которые те воплощают и которые одни только и дают им смысл и субстанцию" (с.177). Сопоставляя отдельные положения "Государства" и развитие их в свидетельствах об устном учении Платона, автор показывает уровень математизации эйдетической теории в период создания диалога. Элементы математизации, выраженные в "Государстве" и в свидетельствах об устном учении этого времени, нагляднее, чем в других "идеологических" сочинениях, проявляются: 1) в концепции знания, обуславливающей познание сущности, или идеальной формы, постижением противоположной ей "великой бесформенности" (неопределенная диада или большое и малое устного учения); 2) в осмыслении абсолютного блага как познающего себя последнего предела; 3) в построении иерархии математических наук, в разной мере раскрывающих идеальный прообраз телесного мира; 4) в определении диалектики как метода постулирования основ всех наук и в обосновании необходимости этих постулатов поисками принципов, из которых все они выведены.

Более поздние "стойкееологические" диалоги – "Кратил", "Теэтет", "Парменид", "Софист", "Политик", "Филеб" – уже вплотную исследуют элементы, или принципы идей, обосновывая содержащиеся в некоторых диалогах предыдущей группы (например, в "Пире" и "Государстве") представления о высшем эйдосе и его числовых основаниях.

Платоновское учение об элементах ясно отражает важнейшую наряду с математической тенденцию к преодолению все еще значительного онтологического разрыва между эйдосом и воплощающими его вещами, равно как и направленной на него познавательной деятельностью. Автор видит здесь попытку своеобразного синтеза элеатского и гераклитовского учений:

1) все многообразие эйдосов оказывается простой дифференциацией высшего единства, 2) в область идеальных значений вносятся силы смещения, движения и непостоянства, уравнивающие ее с телесным миром. Обе тенденции, по-видимому, вызвали резкую критику со стороны приверженцев ранней версии эйдетической теории в Академии.

Первые софистологические диалоги "Кратил" и "Теэтет" содержат критику релятивизма в учении о языке и в эпистемологии. Изучение предмета в объективно-существующих связях тождества и различия выдвигается здесь как главный метод определения и познания. В "Пармениде", наиболее полно выражающем данный этап философского развития Платона, поставлен и отрицательно разрешен вопрос о возможности изолированного существования эйдосов. Поскольку одно без иного есть непознаваемое ничто, лишенное тождества и различия, а отсутствие одного исключает и понятие иного как множественности, то обе категории признаются взаимоопределяемыми, а отсюда выводится главный принцип каждого эйдоса и всей эйдетической сферы - единство противоположностей. В свете этого эйдетическая сфера предстает не как набор изолированных и независимых друг от друга сущностей, а как "смысловой континуум единого абсолютного бытия с взаимосвязанными элементами, специфика которых зависит от их положения в континууме и от характеризуемого этим положением модуса континуума" (с.246). Из диалектики одного и иного следует, что 1) эйдосы противоположности абсолютному бытию и всякой неполноты утрачивают свой промежуточный паразитический статус и становятся одним из равновозможных модусов единого, создавая отношения распада и противоречия только в чувственном мире; 2) отношения взаимодействия и противоположности, признававшиеся прежде всего лишь применительно к области низшего бытия вещей, распространены теперь и на область идеальных значений. Различие между идеей и вещью как истинным и отраженным бытием остается, но действие внутри обеих сфер одно-

родных процессов снимает непреодолимый разлад между ними. Разработанные в диалоге "Софист" пять категорий диалектики одного и иного (бытие, покой, движение, тождество, различие), применяются для исследования действующих в эйдетической сфере сил сцепления, отталкивания и приведения к единству. Отношения взаимодействия этих противоположных категорий и объединяемых в них эйдосов друг к другу следует понимать лишь в смысле равного их участия в абсолютном бытии.

Диалог "Политик", хотя и причисляемый к стойхейологическим и тематически, и по методу рассуждения, стоит гораздо ближе к "Государству". Диалектика единого и иного здесь лишь слабо намечена в понятии среднего числа, управляющего пределом и беспредельным и делающего их способными к порождению. Наконец, "Филес" ясно определяет фундаментальные принципы платоновской стойхейологии – принцип предела, отождествляемый с благом, истиной, мерой, и принцип бесконечности, бесконечно увеличивающегося и уменьшающегося, лишнего строя и меры континуума. Вводятся еще два принципа бытия: смешение и причина. Усиливающаяся тенденция к сближению эйдетического и телесного мира вследствие одинаковости пронизывающих их существование принципов определяет в "Филебе" ход эпистемологических рассуждений, а также данную здесь классификацию наук по степени приближения их к чистому эйдетическому знанию как таковому.

В восьмой главе на основе поздних диалогов "Тимей", "Критий", "Законы" и "Послезаконие" рассматривается платоновская философия конкретной реальности, зависящей от эйдетического первообраза и не обладающей самодостаточным бытием. Диалоги этой группы показывают практическое значение сведения эйдосов к числовым соотношениям. Основное место в этих произведениях занимает не столько философско-онтологическая, сколько натурфилософская и дидактико-политическая проблематика. В "Тимее" ум стойхейологических диалогов отождествляется с высшим всеблагим божеством – Демигургом, устроившим эйдетический космос и по его образцу с помощью подчи-

ненной ему мировой души – космос вещественный. Ум – Демиург есть порождение единого и относится к нему как мысленное родовое обобщение всех его возможностей. Здесь выдвигается понятие "живого в себе", т.е. существующего в уме как таковом непротиворечивое соединение всех возможностей жизни и бытия в виде идеального эйдетического порядка или эйдоса жизни, служащего моделью для Демиурга.

Причастность мировой души идеальному и телеоному создается действующими внутри абсолютного бытия силами упорядочивания и разъединения. В этой связи особое значение имеет дополнение учения о душе идеей тройного синтеза "взаимных расстояний", в котором гармонически соединяются характеристики сущности, тождества и различия, присущие и эйдосам, и воплощающим их вещам. Этот синтез лежит в основе всех явлений, вещей и элементов порождаемого душой чувственного мира, который с полным основанием можно рассматривать как соединение идеального и телесного. В связи с этим Финдлей уделяет особое внимание платоновскому рассуждению о числах как стихии и постоянному фону манипуляций мировой души в ее порождающей функции (числа 2 и 3 и ряд производных от них значений).

"Критий", "Законы", "Послезаконие", затрагивая нравственно-политические вопросы, исследуют возможность построения государства и общества на основе идеальной нормы, приспособленной к требованиям реальности. В "Критии" представлен пример осуществления такого государства в древнейших Афинах и полной его противоположности – в легендарной Атлантиде. "Законы", по мнению автора, отражают глубокий творческий кризис Платона (связанный, возможно, и с обстоятельствами его жизни, и с преклонным возрастом). Диалог представляет собой "бесконечный набор политических рекомендаций", лишенных философского значения, и имеет мало общего с предыдущими произведениями, в том числе и с тематически близким ему "Государством" (например, числовые зна-

чения лишены здесь космического и онтологического статуса и сохраняют сугубо вспомогательное значение). Некоторый интерес представляет лишь десятая книга с ее неожиданной и, по мнению Финдлея, "недостаточно обоснованной концепцией злой души мира, существующей отдельно от его доброй души" (с.341).

"Послезаконие", написанное либо самим Платоном, либо его учеником, является более интересным с философской точки зрения продолжением "Законов", в котором выясняется природа мудрости. Здесь она сводится к познанию универсально трактуемых чисел на основе астрономических наблюдений.

Заключительная глава содержит общую оценку учения и его места в истории философии. Дж.Финдлей считает платонизм "плодотворным и правомочным мировоззрением, хотя это и не дает оснований для исключительного предпочтения его всем остальным философским системам" (с.358). Величайшей заслугой платонизма является рассмотрение мира как разумной, законосообразной и познаваемой целокупности, внутри которой возможна ценностная ориентация. По мнению автора, все философские системы, содержащие идею единого во многом, независимо от характера и содержания обобщаемых явлений и от отношения к онтологизации родовых понятий, в той или иной мере восходят к платонизму. Поэтому единственной последовательной альтернативой ему будут агностицизм, плюрализм и доводящий до логического завершения основную их тенденцию механистический материализм, которые не оставляют места для осмысленной, основанной на адекватном знании о мире и ценностном подходе к его явлениям жизнедеятельности. Подтверждением этой оценки является судьба философского наследия Платона в разные эпохи. Характеризуя отношение Аристотеля к идеям его учителя, Дж.Финдлей, вопреки традиционному мнению, доказывает отсутствие в аристотелизме принципиально противоположных им положений.

Рецепция платонизма и огромная его роль в последующей

истории философии связывается в первую очередь с интерпретацией и развитием его глубинных тенденций у неоплатоников. Учение Плотина о трех онтологических субстанциях, или ипостасях, диалектически разрабатывает платоновскую триаду единого, ума и души и придает ей космологическое значение. Здесь значительно усилено трансцендентное переживание единого или блага (первой ипостаси) как всеобщей потенции и универсальной энергии, в которой соединяются все количественные, качественные, пространственно-временные и психоментальные модусы бытия и которая есть в то же время основа и стержень всякого отдельного тождества и сущности. Но в отличие от своего предшественника Плотин не придавал должного значения сведению эйдосов к числам и игнорировал возможность применения платоновских категорий самодостаточности, противоположности и относительности к области идеальных значений. Из нее были удалены понятия зла, ущербности и т.п., которым Плотин отводил место лишь в телесном мире. Их место занимает промежуточная "мыслимая материя" – субстрат эйдетического бытия. Осмысление мира как дифференциации высшего единства и блага реабилитировало тварный мир и было противовесом дуалистическому взгляду на него как на стихию зла.

Дж.Финдлей говорит далее об особом значении платонизма и неоплатонизма с их уникальной открытостью для интерпретации в духе иудео-христианского монотеизма. Рассматривается рецепция платонизма в патристическом богословии, в божественной космологии Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота. Автор останавливается на томистской теологии, которая является "истинно платонической".

В философском развитии нового времени и современности автор выделяет преимущественно те явления, в которых видит развитие духа, а не буквы платонизма. Так, он считает, что, не говоря уже о В.Лейбнице и Р.Декарте, элементы платонизирующего мировоззрения можно обнаружить в учениях Ф.Бэкона,

Т.Гоббса, Б.Спинозы и даже в самом крайнем эмпиризме ХУП в. в той мере, в какой все они оперируют общими категориями идей, родов и т.д. и выявляют единство сознания во множественности отраженной в нем чувственной реальности. В немецкой классической философии влияние платонизма прослеживается и в идеях И.Канта о "необходимости взаимоаккомодации всех форм субъективного и объективного", близких платоновской теории соответствия определенных способностей ума разным уровням изучаемого бытия, и в шеллинговском абсолюте. Понятийные структуры и философские категории Гегеля, которого Финдлей считает "верховным продолжателем эйдетического учения" (с.400) есть в то же время и само содержание бытия во всех его внешних и глубинных аспектах. Гегельянство более последовательно, чем платонизм, осмысливает единое как само бытие, которое полностью и безусловно включает в себя инобытие, переходя в него не во времени (в котором у Платона осуществляется порождение космоса), а во вневременном акте самоотчуждения. Тем самым окончательно преодолевается сохраняющаяся в классическом платонизме и неоплатонизме онтологическая отделенность конкретной реальности от идеального бытия.

Последние крупные достижения платонизирующей философской мысли в конце XIX – первой трети XX в. автор связывает с развитием теории "самонаправляемого" сознания, рассматриваемого в его отношении к объектам (Ф.Брентано, Э.Гуссерль) и с разработкой на основе дедуктивного метода категорий рационального познания, продолжающего традиции платоновской математизации ("кембриджские платоники", Б.Рассел, Дж.Э.Мур, А.Н.Уайтхед).

В книге имеются приложения: 1) подборка античных свидетельств об устном учении Платона; 2) полемика с историком античной философии Г.Ф.Черниссом относительно устного учения Платона.

О.А.Мурашко

ВАСИЛЬЕВА Т.В.
НЕПИСАННАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА
(Обзор)

1. Krämer H.J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen ontologie, Heidelberg, Winter, 1959. 600 S.
2. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, Klett, 1963. XII,573 S.
3. Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Hrg. von Jg.Wippern. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1972. XLVIII,475 S. (Wiss. Buchges. Wege der Forschung. Bd 186). Bibliogr.: S.449-464.
4. Findlay J.N. Plato. The written and unwritten doctrines. L., Routledge a. Paul, 1974. XIV,484 p. (Intern. libr. of philosophy and sci. method)
5. Dönt E. Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons "ungeschriebenen Lehre" und zu Epinomis des Philipp von Opus. Wien, 1967. 84 S.

Тема устного (эзотерического) учения Платона начиная с 60-х годов XX в. не сходит со страниц западноевропейских

работ по античной философии классического периода. Оценивая это явление научной литературы, критики часто говорят о революции в платоноведении, связывая начало этого процесса с выходом в свет книги Г.-И.Крэмера "Arete у Платона и Аристотеля" (1) и К.Гайзера "Неписаное учение Платона"(2), написанных как диссертации, подготовленные в Тюбингенском университете.

Г.-И.Крэмер стремится развернуть "платоновскую концепцию бытия из понятия ценности (Arete), и таким образом обрисовать историческую постановку проблемы у самого Платона; проследить соотношение между благом и сущим и представить вытекающие отсюда последствия" (I, с.37). Понятие ценности выступает для него центральным понятием платоновской философии. Отождествление сущего и блага автор находит в единой традиции платонизма, проходящей через внутриакадемическую деятельность Платона и наиболее ранние экзотерические диалоги Аристотеля. Материалы для реконструкции этой традиции Г.-И.Крэмер извлекает как из диалогов Платона, так и из сохранившихся непрямых свидетельств относительно платоновских лекций "О благе", которые включали учение о принципах, об идеях-числах в целом и систематическое изложение того, что было "истинной" философией Платона.

Проблема экзотерической философии Платона стала объектом оживленного обсуждения среди специалистов и определила как лицо книги Г.-И.Крэмера, так и ее место в истории платоновских исследований. Книга, ставшая впоследствии манифестом целого направления в исследовании Платона, и была решена автором как манифест: основные выводы изложены уже во введении, исходные принципы и конечные цели подаются в тесном взаимопереплетении, проблема неписаной философии Платона очерчивается как история постепенного восхождения платоноведения к признанию самоочевидных истин.

Истины эти в представлении автора таковы: в заключительном эпизоде "Федра" Г.-И.Крәмер находит платоновское указание на то, что подлинные глубины и высоты мудрости недоступны литературному выражению. Реплика Сократа, в которой он называет даже самого серьезного писателя лишь любомудром (философом), имя мудреца оставляя богу, поставлена эпиграфом к книге Г.-И.Крәмера. Ту же мысль о неизреченности истин, достигаемых человеком на высших ступенях познания, находит автор в седьмом письме, которое он признает не только подлинным, но едва ли не основным платоновским документом, во всяком случае важнейшим источником для понимания академического учения Платона. Это высшее, неписаное и неизреченное, указывает, по мнению автора, на тайное содержание внутриакадемических лекций "О благе", которые, согласно сообщениям древних доксосграфов, трактовали о двух принципах сущего, о единице и неопределенной двойце, следы которых в филологических сочинениях Платона проследить не удается (I, с.26-27).

Данные об эзотерическом учении Платона дополняют и проливают верный свет на материалы диалогов; указания на особое неписаное учение, разрабатываемое перед узким кругом посвященных, имеются во многих диалогах, например в "Тимее", "Государстве", "Софисте", "Политике", "Федре" и др. Это позволяет сделать важный в эвристическом отношении вывод о том, что ко времени составления первых диалогов Платон уже представлял себе существенное содержание позднейших сочинений, однако намеренно его не развивал. То, что было конципировано одновременно, в литературной разработке должно было быть выведено одно за другим. Например, вряд ли Платон стал разрабатывать вопросы натурфилософии только в последние годы, т.е. когда он писал "Тимей", но частично они уже были подготовлены в диалогах "Федон", "Пир", "Государство", "Софист". Последователь-

ность диалогов получает, таким образом, в частности и в целом контуры некоего дидактического плана.

Следствием этой концепции было освобождение диалогических сочинений от собственно философской нагрузки. Только теперь, по мнению автора, диалоги могут быть по-настоящему поняты в качестве литературных произведений. Если до сих пор исследователи ломали голову над тем, что в них сказано, то ныне можно вполне сосредоточить критические усилия на рассмотрении того, как выражается здесь то, что мы уже можем считать известным, т.е. на "тайном" учении Платона, которое есть отождествление бытия, идеи, единого, блага в первом принципе и небытия, материи, множественности и зла во втором принципе. Таким образом, автор видит в Платоне продолжателя досократической традиции мышления о первоначалах. Платоновские диалоги Г.-И.Крэмер сравнивает с "цепью горных вершин, позади которых возвышается превосходящий ее массив лекций "О благе", превосходящий также и скалистое плато аристотелевской "Метафизики", равно как и низменности эллинизма. "О благе" – это недостижимая вершина греческого спекулятивного мышления о сущности, если не считать возникшего, как ее позднейшее продолжение, неоплатонизма Плотина" (I, с.379).

Выраженная в работе Г.-И.Крэмера концепция эзотерической философии Платона получила развитие в книге Конрада Гайзера "Неписаное учение Платона" (2) где, с одной стороны, исследуется систематическое и историческое обоснование наук в платоновской школе, а с другой – впервые представляется наиболее полное собрание фрагментов и свидетельств, в которых так или иначе упоминается внутриакадемическая деятельность Платона (исключая диалоги самого Платона и приписываемые ему письма). "Платоновские свидетельства (так озаглавлен этот раздел книги) приводятся на языке подлинников, но сопровождаются содержательным комментарием, отражающим современное состояние научно-критичес-

кой литературы по затронутым в каждом из фрагментов проблемам.

Цель работы автор полагает в том, чтобы дать общий очерк платоновского неписаного учения, который мог бы стать отправным пунктом для последующих частных изысканий.

Платоновская деятельность по обоснованию наук получила научное подтверждение в работах многих ученых, большинство из которых опиралось только, или преимущественно на материалы диалогических сочинений. К. Гайзер исходит из предпосылки, что рассмотрение отдельных явлений и проблем в диалогах носило предварительный характер, систематическое и фундаментальное изложение они получали только внутри эзотерического учения академии. Реконструкцию внутриакадемического учения Платона К. Гайзер проводит в пространном и принципиально важном для всей работы введении.

"Как недвусмысленно свидетельствуют источники, Платон перед учениками и друзьями в Академии вновь и вновь приводил доказательства того, что все вещи — явления, равно как и идеи в конечном счете могут быть сведены к одной существенной паре противоположных принципов и, с другой стороны, из этих же противоположных принципов могут быть выведены. В таком методическом подходе, несомненно, лежит требование возможно более полной систематизации реальности. Два этих основных принципа, чье соотношение противоположности должно было конструировать здание и взаимозависимость сущего, Платон в своей школе обозначил как "единое", или "высшее, благо" и как "неопределенную двойцу", или великое-и-малое".

Это означает вместе с тем, что при систематической редукции продолжает существовать некий логический неснимаемый дуализм или противоречие. Коль скоро для систематического мышления свобода противоречия бывает конструктивной, то здесь проявляется еще одна обусловленность система-

тического логоса: система стоит открыто в некотором довольно широком горизонте, который самим логосом уже не может восприниматься" (2, с.9-10).

Через систематическое исследование и сопоставление философ приходит не непосредственно к целому реальности и не к самим принципам бытия, но всегда лишь к предварительному приближению: к аналогиям, к аспектам, гипотетическим проектам.

Отсюда вытекают для Платона существенные выводы:

1) требование возможно более строгой, последовательной и полной систематизации отдельных знаний, поскольку тем самым можно все же получить некий аналогичный образ бытия;

2) сознание того, что абсолютное и окончательное не может быть достигнуто посредством этого способа удостоверения" (2, с.11).

Ценность неписаного учения Платона (более высокую по сравнению с его диалогами) К.Гайзер видит в том, что здесь осуществляется как бы некоторое посредничество, которое путем тщательного "приготовления" ведет человека к непосредственному "синопсису" (интуитивно-мистическому опыту), и дает усмотрению принципов возможно более точный отчет. В соответствии с этой концепцией автор выстраивает следующую трехступенчатую структуру: литературные диалоги – устные учебные лекции – интуитивное познание, признавая, однако, невозможность четкого разграничения этих ступеней.

"Граница между экзотерией и эзотерией проходит не просто там, где разделяются литературные писания и устные лекции. Скорее, диалоги проникают в область "школы", тогда как платоновские учебные лекции должны рассматриваться не как замкнутое, но как открытое предприятие" (2, с.5). Данное утверждение иллюстрируется схемой (всего в книге имеется около семидесяти чертежей, схем и таблиц), изображающей соотношение различных областей философской и просветительской деятельности Платона и ранней Академии.

Первая часть книги посвящена рассмотрению математического и онтологического аспектов учения Платона о размерной последовательности (число—линия—плоскость—тело), о середине и особой ее ценности, о составе мировой души, о душе как принципе движения. Здесь исследуется ряд специально математических задач. Важнейшим лейтмотивом остается утверждение об "аналогии между специфически математической аксиоматикой и универсально-онтологическими принципами" (2, с.36) и о внутреннем соответствии структуры души как построению мира идей, так и взаимосвязи всех вещей (2, с.46).

Во второй части рассматриваются проблемы, относящиеся к динамическому составу космоса, к связи круговращения и прогрессивного развития, а также культурно-исторические представления Платона, основанные на аналогии между космосом, полисом и человеком, на концепции взаимодействия противоположных принципов восхождения и распада, развития и кругообращения. Автор склонен приурочивать ко времени внутриакадемической деятельности Платона начальное осознание историчности философской, как и всякой иной деятельности человека. "Платоновское рассмотрение истории связано с учением о принципах и может быть понято только из него" (2, с.30). Опосредующим узлом взаимодействия противоположных сил выступает в этом учении душа. Причем "платоновское учение о принципах, даже в его эзотерически-устной форме, не предлагает совершенного мировобъяснения, но систематически ведет к одной-единственной, все включающей парадоксии. И это значит, что учение Платона внутри школы тоже могло быть всего лишь "философией", а не окончательной "софией" (2, с.201).

После опубликования работ Г.-И.Крэмера и К.Гайзера проблемы, связанные с внутриакадемической деятельностью Платона и его "неписаным" учением, стали предметом оживлен-

ного обсуждения на страницах научной периодики. С 1961 по 1968 г. журналы напечатали в общей сложности около полусотни рецензий, в которых не только рассматривались тезисы и аргументы рецензируемых книг, но и предлагались дополнительные соображения относительно возможной реконструкции системы платоновской философии в наиболее полном виде.

Представление о том, как проходило это обсуждение и что теперь в результате споров и многих исследований можно понимать под термином "неписаная" философия Платона, дает сборник "Проблема неписаного учения Платона", изданный в 1972 г. под редакцией и с введением Юргена Випперна (3) В книге собраны опубликованные в разное время статьи, авторы которых так или иначе касаются вынесенной в заглавие сборника проблемы: избранная библиография в конце книги указывает относящиеся к теме работы (начиная с 1900 г.) и неформальные рецензии на них.

Во введении Ю. Випперн показывает отношение к неписаному учению Платона в историко-философской мысли, начиная от Ф.-А.Тренделенбурга и Ф.Шлейермахера, не придававшего значения косвенным свидетельствам относительно эзотерического учения Платона. Пренебрежительное отношение к античным сообщениям, касающимся внутриакадемического учения о принципах, сохранялось вплоть до нашего столетия как в ортодоксальной, так и в модифицированной форме. И только в XX в. А.Робэну, Дж.Барнету, В.Егеру, А.Е.Тейлору, Ю.Штенцелю, С.Д.Россу, Г.Гомперцу, О.Бекеру, К.де Фогель удалось подтвердить существование неписаного учения Платона и перенести его датировку вперед ко времени составления "Парменида". Поэтому Г.-И.Крэмер и К.Гайзер сделали лишь последний шаг, определенный разворачиванием исследований, когда привлекли сочинения среднего периода и даже ранние диалоги к реконструкции платоновского учения о принципах, а последние, в свою очередь, для понимания философии Платона в целом. В их подходе была скрыта своего рода "революционизирующая сила",

и вокруг этой как бы неоплатонической интерпретации среди специалистов вспыхнула зачастую жестокая борьба, конца которой пока еще не видно.

Критика этого новейшего поворота в исследовании Платона распадается на три направления: 1) относит учение о принципах и лекции "О благе" исключительно к позднему периоду деятельности Платона (К.-Г.Илтинг, Ф.Мерлан и др.); 2) оспаривает возможность соотнесения реконструируемого учения о принципах с платоновской философией (В.Брекер, Г.Кун); 3) отрицает существование какого-либо платоновского учения о принципах в том смысле, в каком сообщает об этом Аристотель (Ф.П.Хагер, следуя концепции Г.Чернисса).

Причину столь бурной критической реакции Ю.Вишперн видит в том, что новое понимание Платона как продолжателя досократической традиции, ставившей вопрос о первоначалах, противоречит представлению, поддерживаемому философией жизни и экзистенциализмом о Платоне как о философе, сформировавшемся под влиянием Сократа, как о мыслителе, который постоянно всего лишь "в пути". Однако новый образ Платона не может снять такие существенные достижения платоноведов со времени Шлейермахера, как диалогический, генетический и апоретический аспекты рассмотрения его мышления. Во всяком случае, дискуссия относительно заново открытого неписаного учения Платона получила новое значение после того, как Г.Чернисс в работах, посвященных взаимоотношениям Аристотеля и академического платонизма, предпринял попытку лишить доверия свод непрямо́й традиции о Платоне и его учении о принципах более радикально, чем в свое время это сделали Ф.Шлейермахер и Э.Целлер.

Далее Ю.Вишперн дает обобщенный очерк неписаного учения Платона в тех его чертах, относительно которых достигнуто согласие среди многочисленных интерпретаторов. Речь идет об учении относительно двух взаимопротивоположных прин-

ципов, оснований или элементов, из связи которых происходит совокупность сущего на разных ступенях действительности, а также о некоторой "системе выведения" (Г.Гомперц) с иерархической архитектоникой. Соответственно этому философский анализ продвигается к этим последним кирпичикам реальности, сводя каждый пласт бытия, исходя от чувственно воспринимаемых явлений, к его причинно-предопределенной, ближайшей по высоте формации. В последней общности оказывается также в качестве позитивного принципа единое, действующее как единотворящий, ограничивающе-оформляющий и меру задающий принцип и в качестве материального противопринципа – неопределенная двоица, которая выступает причиной множественности и движения и которую Платон по ее особенно важной форме действия обозначает также как великое и малое.

В аксиологическом аспекте эти принципы в дальнейшем участвуют как причины добра и, соответственно, зла. Если мы станем нисходить обратно в процессе дедукции, то мысленное фундаментальное предшествование в конституции этой динамической деривационной системы можно характеризовать, с новой точки зрения, как непрерывный переход в иной род. Одновременно обнаруживается разобщение между идеей и ее явлениями как отдельный случай онтологической дифференциации, которая существует между каждой ступенью деривации и подчиненной ей ипостасью. Таким образом, вертикальный дуализм так называемого учения о двух мирах снимается в некотором одновременно горизонтальном дуализме принципов, когда оба они на каждой ступени последовательного выведения (как в интеллигибельном мире, так и в мире явлений) равно действительны, хотя бы и в различной пропорциональности. Например, неопределенная двоица как интеллигибельная материя конструирует множественность идей, тогда как единое делает то, что каждая идея как таковая представляет собой единство.

Внутри космоса идей, в свою очередь, иерархическая структура выражается в своем диалектическом членении аналогично некоторой универсальной пирамиде понятий: высшие ступени диалектики причастны также на более высоком уровне к единому, как нижние и подчиненные. Поскольку далеко не все предшествующие ступени конструирования вплоть до последних частных могут быть верифицированы, то вообще позволительно утверждать, что между соответствующими ступенями интеллигибельного и чувственного миров господствует жесткая аналогия. Поэтому интеллигибельные процессы конституируют соответствующие синтезы чувственно воспринимаемого мира, так что, исходя из этого мира, можно делать заключения относительно того. Таким образом, математически структурированной душевной субстанции чувственно воспринимаемого мира соответствует внутри интеллигибельного космоса некий божественный интеллект, в котором противоположность субъекта и объекта оказывается снятой. К сожалению, вследствие отрывочности и неясности сообщений античных авторитетов не удается отчетливо реконструировать первый шаг выведения десяти идеальных чисел из принципов, несмотря на прилагавшиеся до сих пор многочисленные усилия. Все же основополагающий мотив платоновского мышления, благодаря которому математизирующая философия Платона существенно отличалась, скажем, от каббалистической числовой спекуляции, становится достаточно ясным уже теперь. Он состоит в намерении свести всю совокупность действительности к возможно меньшим и простейшим структурным рациональным законам.

Вслед за Г.-Г.Гадамером автор склонен усматривать в жестком схематизме подобного учения причину того, что Платон счел письменную его фиксацию нецелесообразной. Обозначение платоновской эзотерии как тайного, или собственного, учения Ю.Випперн называет претенциозным, высказывая предположение, что между диалогами зрелого и позднего периода и внутриакадемическим философствованием могло существовать

то отношение, которое со всей ясностью Платон определил через понятие отражения и прообраза.

Таким образом, не следует приписывать Платону тайное учение, девальвировать его письменные сочинения или догматизировать его философию, которая не снимает идею развития, а лишь ее ограничивает. Не может быть речи также и о снятии экзистенциально-диалогического момента, который становится истинно действительным лишь для области устного учения. Вместе с тем изучение непрямой платоновской традиции позволяет лучше понять платоновские записанные работы; расширить панораму платоновской философии за пределы его письменных сочинений; постигнуть более высокую степень единства платоновской философии и т.п.

В каждом из последующих разделов сборника статьи расположены в хронологическом порядке, который отражает также и важнейшие стадии формирования нового образа Платона.

В статье Г.Чернисса "Спевсипп, Ксенократ и полемический метод Аристотеля" обрисована научно-исследовательская ситуация, реакцией на которую было обращение ученых к непрямой платоновской традиции. Анализируя античные сообщения относительно ранней Академии, автор замечает, что среди непосредственных преемников Платона имели место разногласия по поводу существенных аспектов его мышления; между тем то, что Аристотель приписывает Платону как определенное учение, бывает зачастую искажением данных платоновских диалогов в угоду теориям других платоников, в особенности Ксенократа. Значение абсолютной единицы, идеи единого не должно подвергаться сомнению. Каждая идея есть неизменная и неделимая единица, в "Филебе" идеи обозначаются как генеды, монады и как единицы.

"Сообщение в "Софисте" показывает, что Платон не имел перед глазами никакой диалектической схемы, которая должна была бы выразить онтологическую иерархию идей, а также и то, что он вообще не мыслил мир идей как иерархию. Идеи

бытия, тождества и различия столь же отличны друг от друга, сколь и равно всеобъемлющи; они находятся между собой и с каждой другой идеей в коммуникации, и ни одна из них не может выступать как род для двух других или иметь перед ними в каком-либо смысле преимущество" (З,с.35). Главенство идеи единого, а также тождество идеи единого и идеи бытия есть заключение Аристотеля, основанное на его собственной гипотезе относительно того, что идеи должны соотноситься друг с другом, как роды и виды. Такое же происхождение имеет много раз обсуждавшееся тождество единого и блага.

В заключение Г.Чернисс делает два важных вывода. Первый касается полемического метода Аристотеля, следуя которому тот, желая опровергнуть тезисы своих противников, опровергал как правило те следствия их утверждения, которые они упустили из виду. Второй вывод говорит о том, что "Платон", которого в разнообразных искажениях отражает критика Аристотеля или гетеродоксические системы Спевсиппа и Ксенократа, не есть гипотетический "Платон с кафедры" или "Платон на семинаре", но Платон диалогов, сохраненных для нас к тому же в полном объеме" (З,с.40).

Корнелия де Фогель в статье "Проблемы позднейшей философии Платона" прослеживает своеобразную традицию скептического отношения к литературному наследию Платона в работах Дж.Барнета, А.Робэна и Ю.Штенцеля, а также противоположную ей тенденцию недоверия к сообщениям Аристотеля, проявившуюся в исследованиях XIX и XX вв. и нашедшую выражение в концепции Г.Чернисса. Комментируя тезисы и аргументы последнего, К.де Фогель настаивает на необходимости детального изучения материалов непрямой платоновской традиции, независимо от содержания диалогов, поскольку большинство сообщений указывает на одно и то же учение об идеях-числах, которое имплицитно содержится в "Государстве", "Филебе" и "Тимее" (в частности, автор напоминает о наличии иерархического принципа в конце шестой книги "Государства"). От-

казываясь от свидетельства Аристотеля, мы не сможем достичь правильного понимания сочинений Платона и дать им достаточно корректную интерпретацию.

Статья Э.Берти "Об отношении между литературными сочинениями и неписанным учением Платона в свете новейших исследований" представляет собой отклик на работы Г.-И.Крэмера. Автор считает, что оценить соотношение письменных и устных сочинений Платона можно лишь в свете правильного понимания платоновской диалектики. "Если платоновская философия и в самом деле есть диалектика, как это признает Крэммер, то она не может быть отождествлена с абсолютным знанием. Диалектика, правда, совпадает с учением об идеях, но каково это учение? Представляет ли оно совершенное обладание метафизическим принципом или лишь требование, то есть необходимость того, чтобы был какой-то принцип? (3, с.93). Автор не сомневается в том, что диалоги, при всей их близости к живой диалектической беседе, не дают точного выражения истинному знанию (поэтому заявления в "Федре" и в седьмом письме о бессилии литературы справедливо относятся к диалогам), однако диалог и не претендует на адекватность и сознает свою ограниченность, тогда как систематическое изложение, которое, по мнению Э.Берти, и сам Платон ставил выше диалогов, претендуя на нее, однако этой адекватности не достигает. "Неизреченность", о которой говорится в седьмом письме, есть интуитивное осознание невозможности овладеть абсолютным образом истины, сознание ценности поиска и проблематического вопрошания, указывающих на необходимость принципа, превышающего человеческую способность постижения.

"Итак, кто же есть истинный Платон?" – спрашивает Э.Берти и отвечает: "С исторической точки зрения этот вопрос не имеет смысла. Если фактически оба подхода могут быть доказаны, они заслуживают внимания. Однако с точки зрения

предметного содержания этот вопрос встает тогда, когда имеется некоторый философский принцип, с помощью которого можно понять и оценить платоновскую философию. Так, для Аристотеля вопреки очевидности истинным Платоном, т.е. тем, кого он мог бы признать своим учителем, был не Платон устного учения, которого он подробно излагал и критиковал, но Платон диалогов, которого он действительно воспринял и развивал. Однако чтобы подтвердить этот тезис, следует, не ограничиваясь исследованием внешних свидетельств относительно эзотерического Платона, досконально изучить содержание его учения" (3, с.94).

Автор статьи "Демифологизированный Платон" К.Элер утверждает, что ориентированный исключительно на диалогические сочинения образ Платона, представляющий его политиком, воспитателем, художником, экзистенциальным мыслителем, не может оставаться в силе после того, как исследованиями недавних лет был открыт Платон академических бесед. Платон радикальных вопросов и законченных ответов, чья философская концепция содержательно и методически превосходит то, что передают диалоги. К.Элер присоединяется к мнению Г.-Г.Гадамера, утверждавшего, что одного Платона нельзя противопоставлять другому, поскольку и устное учение, и диалогические писания имеют общий исток в академической сократической беседе. Чтобы осмыслить проблемы, поставленные многолетней дискуссией, развернувшейся вокруг эзотерического Платона, автор обращается к истории.

Уже в XVIII в. ученые пытались интерпретировать философию Платона как систему, пользуясь при этом методом компоновки догматического содержания, по капле выжатого из отдельных диалогов. Однако это была попытка с негодными средствами. История нового исследования Платона начинается с опубликования работ Ф.Шлейермахера, для которого внешняя литературная форма диалога была в то же время внутренней формой диалектического движения мысли. Вместе с ростом

влияния романтизма возрастал интерес к исторической индивидуальности Платона. Сочинения Платона понимались уже не как более или менее оторванное от своего создателя сооружение, но как выражение духовной судьбы великой личности. Идею развития впервые ввел в исследование Платона К.Ф.Германн, который с помощью предложенного им лингво-статистического метода пытался проследить его отдельные фазы. В последующих работах, посвященных Платону, было проведено фундаментальное исследование хронологии платоновских сочинений, в результате которого были выделены так называемые ранний, средний и поздний периоды его творчества.

Распространение влияния неокантианства ориентировало платоноведение на логической, методологической и теоретико-познавательной проблематике (П.Наторп, Н.Гартман). Однако интерпретация философии Платона марбургской школой, перегруженная собственной школьной терминологией, стала препятствием на пути к лучшему пониманию существа их работ. Поставленные неокантианством проблемы нашли подобающее разрешение лишь тогда, когда Ю.Штенцель соединил философские и филологические методы, которые помогли понять учение Платона как развитие в единстве. Кроме того, Ю.Штенцель обратил внимание на эзотерическую философию Платона и тем самым определил характерное направление исследований в современной историко-философской литературе (в частности, в работах Л.Робэна, В.Егера, Ф.Мерлана, П.Вильперта, К.де Фогель. Г.-И.Крэмера, К.Гайзера). Работы Г.-И.Крэмера и К.Гайзера помогли понять, что помимо сочинений Платона существуют важные античные документы, касающиеся платоновской философии, еще и сегодня недостаточно известные философам. Изучение этих текстов показывает, что все диалоги содержательно пронизывает единая концепция, хотя она отличается от учебного содержания диалогов. Название внутриакадемических лекций "О благе" – это тема всей философии Платона.

Учение Платона о принципах, к которым он сводит действительность и из которых, в свою очередь, выводит многообразие мира, с полным правом можно назвать системой. Платон был систематическим философом, и только отвращение к системе, инспирированное С.Кьеркегором и Ф.Ницше, мешало изучению платоновской философии в этом аспекте. Исследование истории греческой философии пришло, наконец, ныне в движение, какого не было за последние 20 лет. На этот феномен следует смотреть как на эпифеномен новой эпохи, в которой историк философии, если только он знает, что делает, непременно будет системаналитиком.

Второй раздел сборника открывается работой Г.Лейзенганга "Диайресис идей и чисел у Платона в толковании Юлиуса Штенцеля". Основным достижением Ю.Штенцеля автор считает выявление того, что развитие платоновского мышления шло "не от понятия к идее, но от идей к понятию" (З, с.133). Выделяя в творчестве Платона два периода, отмеченных разными познавательными интересами, автор считает, что в первый период этико-практических интересов платоновский эйдос выступает как идея добра; во второй период теоретико-натурфилософских изысканий идея выступает как "субстрат постоянства видов в натурфилософском царстве классов". Для этого периода характерен поиск "метода расщепления понятий" (диайресис) ради достижения понимания отдельных вещей. При всей значительности этих обобщающих положений Ю.Штенцеля, автор считает более важными достижениями его отдельные наблюдения над текстами и тщательную их интерпретацию.

Исходя из сообщений о внутриакадемических лекциях Платона "О благе", а также признавая подлинность седьмого письма Г.Гомперц строит то, что он условно обозначает как философскую "систему" Платона, понимая под ней сведение и выведение многообразия как чувственных вещей, так и идей из противоположности двух первопринципов, в одном из которых отождествляются устойчивость, порядок, разумность, оп-

ределенность, гармония, единое и благо, а в другом (в неопределенной двойце) – зло, неустойчивость, неопределенность, диссонанс и беспорядок. Происхождение этой системы автор датирует мегарским периодом жизни Платона (399–384 гг. до н.э.), хотя ее окончательное формирование относится лишь ко времени написания "Парменида", "Софиста" и "Политика" (370–360 гг. до н.э.).

Статья П. Вильперта "Новые фрагменты лекций "О благе", послужившая отправным пунктом последующего изучения этого сочинения Платона, дает возможность ознакомиться с проблемами, стоящими перед филологической критикой в связи с реконструкцией внутриакадемического учения Платона. В частности, известные трудности проистекают из того обстоятельства, что античные источники сообщают также и об аристотелевском сочинении того же названия; некоторые сообщения об учении пифагорейцев автор считает возможным отнести к неписаной философии Платона.

В статье "Поздняя фаза платоновской философии и ее интерпретация у Леона Робэна" К. де Фогель возвращается к незаслуженно отвергнутой в свое время гипотезе Л. Робэна относительно действия иерархического принципа в мире идеальных чисел и показывает, что многие моменты робэновской интерпретации прошли проверку временем и теперь могут считаться неоспоримыми.

Ю. Штенцель ("Диалектика платоновского понятия бытия") в центр своего рассмотрения ставит диалог "Парменид" с его учением об идеях, о бытии и о едином, соединяя уточненный филологический подход с новейшим пониманием философии Платона в контексте современного научного мышления (в особенности математических наук) и в свете экзистенциалистского мировосприятия. Итог такого соединения сконцентрирован в заключительной фразе статьи: "При ближайшем рассмотрении не остается сомнений в том, что бытие единого

Платон определял применительно к способу бытия познающего, чувственно-конечного человека" (З, с. 315).

П. Вильперт в статье "Учение об элементах в платоновском "Филебе" "намечает поворот платоноведения от абсолютизации произведений среднего периода ("Пир", "Государство", "Федон", "Федр") и трактовки поздней философии Платона как "стариковского шутовства" (З, с. 316) к более серьезному рассмотрению последних сочинений Платона в связи с сообщениями Аристотеля и позднейших комментаторов об устных платоновских лекциях в Академии. Характерное для этого периода сближение философии Платона с пифагорейзмом рассматривается здесь как естественная необходимость внутреннего развития самого Платона. Автор стремится показать на примере "Филеба", знаменующего, по его мнению, этот новый этап платоновского мышления, что постановка проблем диалектики единого и многого приводит Платона к учению об элементах и о диадрессе.

В статье "Платоновский "Менон" и Академия" К. Гайзер, анализируя те примеры из области математических наук, которыми оперирует Платон в "Меноне", утверждает, что уже ко времени составления этого диалога он стремился развить пифагорейское учение о пределе и беспредельном, соединить это учение с усвоенной от Сократа проблемой блага. Платон, по убеждению автора, следил за успехами математики (разработка планиметрии и стереометрии, учение о пропорциях, классификация иррациональных величин и т.д.) и рассматривал ее как модель, позволяющую изучить отношения между единством и множественностью, соразмерностью и несоразмерностью, определенностью и неопределенностью. В трактовке "Менона" К. Гайзер также прибегает к концепции неписаного учения Платона как фона его литературной деятельности.

Из этой же концепции исходит и Г.-И. Крэммер в статье "Относительно связи учения о принципах и диалектики у Платона". Разбирая содержащееся в седьмой книге "Государства"

определение диалектики и обсуждая связь затронутых здесь понятий диалектики, сущности каждой вещи, идеи блага и др., Г.-И.Крэмер полагает, что ключом к разгадке этого эпизода должна стать проекция его на систему внутриакадемического учения Платона. С этой целью рассматриваются многообразные трактовки содержания развернутых в "Государстве" платоновских теорий и свидетельства о системе школьного платонизма. Причем первоначально взятый узкий предмет рассмотрения сопровождается колоссальным количеством примечаний библиографического, эпистемологического, источниковедческого, общеметодического характера, а также содержательными экскурсами в область традиционных проблем филологического анализа. Автор считает Платона философом, последовательным в развитии систематической и метафизической концепции, литератором, трезво рассчитывающим меру досказанности и недосказанности своих писаний, и воспитателем, убежденным в плодотворности академических уроков. Рассмотрение философского содержания платоновских сочинений в отрыве от учения Академии Г.-И.Крэмер называет неисторическим, и долг платоноведения видит в том, чтобы впредь окончательно от такого рассмотрения отказаться (3, с.444).

В результате дискуссии, развернувшейся вокруг работ Г.-И.Крэмера и К.Гайзера, неписаная философия Платона стала законным предметом историко-философских дисциплин наряду с платоновской этикой, эстетикой, психологией и т.п. Волна крайних формулировок спала, пришло время будничной работы как для горячих приверженцев Тюбингенской школы, так и для ее противников или для трезвых скептиков.

Примером практического усвоения достижений дискуссии и применения их к нуждам университетского преподавания может служить книга Дж.Н.Финдлея "Платон. Устное и письменное учение" (4). Автор считает, что "диалоги Платона указывают по ту сторону себя самих, не выходя за их пределы, их невозможно понять" (4, с. IX). Изучение Платона,

ограничивающееся буквой диалогов, привело к тому, что Платон лишился философской значительности, его представляли нам как блестящего, но в основании своем пустого автора, с полуоформившимися, неустойчивыми понятиями и методами; оставалось без объяснения мнение о нем как о глубоком мыслителе, которому мы обязаны важными и последовательно разработанными аспектами мировоззрения. Наличие платоновских элементов в неоплатонизме, томизме и многих современных движениях позволяет понять единство платоновской философии, своеобразие платонизма как типа мировоззрения, его историческое место.

Книга представляет собой путеводитель по сочинениям Платона. Первые две главы отмечают главные вехи жизни и деятельности Платона, те влияния, которые сформировали его взгляды. В дальнейшем рассматриваются один за другим платоновские диалоги, распределенные в три больших категории: "сократические" (ранние), "идеологические" (излагающие учение об идеях) и "стойхейологические" (разрабатывающие платоновское учение о многосложности и принципах сущего). Поздние сочинения Платона ("Тимей", "Критий", "Законы" и "Послезаконие") автор объединяет общей рубрикой "Платоновская философия конкретного". Заключительная глава посвящена оценке платонизма и его влияния.

Изложение платонизма, которое можно найти в первой книге "Метафизики" Аристотеля и в других источниках, представляет собой учение, усвоенное Аристотелем в первые дни его пребывания в Академии (т.е. ок. 367 г.). Это учение сложилось, вероятно, к концу платоновской работы над "Государством" и было базисом деятельности Платона в Академии. Незаписанным оно осталось не потому, что оно мыслилось слишком высоким или слишком глубоким для того, чтобы его можно было сообщить толпе, но потому, что оно никогда не было более чем программой, вдохновлявшей усилия Платона, но

не находившей исполнения. Аристотель никогда не понимал программы Платона и высказывал как устно, так и письменно многочисленные возражения на нее, однако Академия не была тем местом, где такие расхождения были бы нежелательны.

Иначе оценивается взаимоотношение платоновской и аристотелевской философских концепций в книге Эугена Дёнта "Поздняя философия Платона и Академия" (5), где рассматриваются последние диалоги Платона, примыкающее к ним сочинение одного из первых платоников "Послезаконие", а также дошедшие до нас от имени Платона письма, подлинность которых автор защищает. Диалог "Парменид", по его мнению, отмечает поворотный пункт в мышлении Платона; если в предшествующих диалогах разворачивалась преимущественно теория идей, выявлялся образительный характер чувственного и соотносённость его с первообразом, то, начиная с "Парменида", обнаруживается некоторое сближение платоновской философии с аристотелевской концепцией имманентности и с учением о "непосредственно усматриваемой внятности и цельности эмпирически данного" (5, с.76). Принципиальное различие в исходных предпосылках и в структуре философствования этих мыслителей в последние годы жизни Платона минимально, и Аристотель ведет и задает тон в отношениях их систем. Обращаясь к проблемам неписаного учения Платона, Э.Дёнт, соглашаясь в основном с Г.-И.Крэмером и К.Гайзером, настаивает на более тщательном изучении античных источников - "Платоновских свидетельств" с тем, чтобы отделить в них платоновское от чуждого, внесенного позднейшими продолжателями и модификаторами его учения.

КРОКЕВИЧ А.
АРИСТОТЕЛЬ, ПИРРОН И ПЛОТИН
KROKIEWICZ A.
Aristoteles, Pirron i Plotyn.
W-wa, "Pax", 1974. 275 с.

Реферлируемая работа состоит из трех разделов, посвященных анализу философских взглядов Аристотеля, Пиррона и Плотина, которые, по мнению автора, больше, чем кто-либо из остальных греческих философов, способствовали становлению неоплатоновского учения о сверхсознании.

В первом разделе исследуются две проблемы, поставленные Аристотелем: 1) Концепция о двух типах силлогизмов — дедуктивном и индуктивном. Аристотель связывал дедукцию с индукцией, которую понимал как путь, ведущий к образованию общих понятий, а через них — к дедуктивным аксиомам. Общие понятия выводятся им из способности чувственного восприятия. Аристотель находит с помощью понятий рода и вида словесный переход от индукции к дедукции. Эти понятия рассматриваются им в качестве милостивого дара его родовой природы. 2) Учение о двух Умах, присущих человеку. Один из них принадлежит его телу, т.е. обладает смертной природой (так называемый пассивный Ум), а второй имеет божественное происхождение и дается человеку извне: он отделен от человеческого тела и бессмертен (активный Ум). Автор рассматривает это

учение в связи с идеей о человеческом сверхсознании, которая была основной для древнегреческой философии, и в частности, для философии Стагирита. Положения, изложенные Аристотелем в "Никомаховой этике", гласят: если Ум является чем-то божественным по сравнению с человеком, то и его жизнь, согласная с Умом, божественна по сравнению с обыкновенной человеческой жизнью. Следовательно, ошибаются те, кто советует мыслить по-человечески, поскольку мы только люди, и о вещах смертных, поскольку мы смертны. Нужно "культивировать" в себе то, что бессмертно, и делать все, чтобы подняться на уровень наилучшего в человеке. Эти мысли Аристотеля относятся к характеристике активного Ума, который делает для человека возможным созерцание трансцендентного бога. Аристотель верил в существование вечных и совершенных богов, которые обладали знанием тайн чувственного мира, что равносильно, по Аристотелю, знанию о трансцендентном. Но если созерцание богов было всеобщим и непрерывным, то человеческое созерцание присуще только немногим индивидам и длится недолго: человек может говорить только о "бессмертных мгновениях в своей смертной жизни". Все это указывает на то, что Аристотель сначала разработал концепцию человеческого созерцания и лишь затем, опираясь на нее, концепцию созерцательной деятельности богов.

Согласно Аристотелю, человек обладает пятью внешними чувствами (зрение, слух и т.д.) и одним центральным внутренним чувством, которое контролирует, разделяет и сопоставляет непосредственные восприятия внешних чувств и которое расположено в сердце человека. В сердце также находится местопребывание смертного пассивного Ума. Смертный Ум человека в момент созерцания оказывается, с одной стороны, пассивным, когда воспринимает извне знание о мыслительных тайнах природы чувственного мира, а с другой – снова активным, так как, наделяя человека этим знанием, не только делает его счастливым, но также и объявляет ему бога. В

этой связи можно говорить только об одном смертном пассивном Уме, который в момент человеческого созерцания становится чем-то вроде связующего элемента между вечным богом и смертным человеком. В этом случае пассивный ум выполняет две функции: 1) возвращает человеку всемогущество и доброту бога (активная функция); 2) делает его таким образом счастливым (пассивная функция).

Если Платон, описывая свой индивидуальный дар сверхсознания, не предпринимал попыток его научного объяснения, то именно в этом и состоит попытка Аристотеля. Не ограничиваясь констатацией своих (и чужих) моментов бессмертия в смертной жизни человека, он пытался научно обосновать их существование и специфику с помощью доктрины о двух человеческих умах. В целом научная физика Аристотеля имеет религиозный характер, объявляя людям трансцендентного бога, благодаря деятельности которого создается мир, доступный восприятию человеческих чувств. Это использовали в средние века крупные христианские философы: Фома Аквинский согласовал, насколько это позволяли возможности, заключенные в произведениях Аристотеля так называемые человеческие истины с истинами откровения католической церкви.

Аристотель был сторонником точки зрения, согласно которой человек в состоянии познать абсолютную истину на пути дедуктивного понимания. Но уже Теофраст обращал внимание на трудности теологии, или "первой философии" учителя, а Стратон (следующий за Теофрастом схолярх) полностью ее отбросил. Возможно, что споры крупных философов оказались в известной степени причиной возникновения так называемого эпохе — воздержания от всяких суждений о чем бы то ни было. После провозглашения этого лозунга Пирроном из Элиды греческие философы разделились на сторонников и противников этого лозунга или на скептиков и догматиков.

Во втором разделе автор исследует скептическую позицию Пиррона в отношении к современной ему догматической гре-

ческой философии. Согласно Пиррону, человек лишен сверхсознания и, обладая только нормальным и неопределенным сознанием, должен воздерживаться от однозначных суждений, всегда помня о возможности ошибки.

Задача философии, по Пиррону, заключается в достижении счастливой жизни: тот же, кто стремится ее достигнуть, должен ответить себе на следующие вопросы: 1) как возник и каков по своей природе мир вещей; 2) каковым должно быть наше отношение к этому миру; 3) какую пользу можно извлечь из этого отношения. Следовательно, исходный пункт скептической позиции Пиррона обладает по своей природе практическим характером. Отвечая на первый вопрос, можно сделать вывод, что в своей сущности мир вещей недоступен познанию, так как все явления его противоречивы и любому утверждению можно одновременно противопоставить его отрицание. Поэтому нужно исходить из скептического отношения к миру вещей. Поэтому следует воздерживаться от суждений о чем-либо. Это и есть ответ на второй вопрос, ибо каждое суждение остается субъективным актом. Отсюда выводится ответ на третий вопрос: если хочешь получить какую-то пользу от жизни в мире вещей, будь невозмутимым и бесстрастным, стремись достичь "атараксии" как наивысшего и единственно возможного для человека счастья.

Важнейшую задачу философии Пиррон видел в критике человеческого знания, в доказательстве того, что оно невозможно: даже если существует "истина" вещей, то для человеческого познания она недоступна, и потому всякое умственное усилие в этой области бесполезно и должно ограничиваться исключительно сферой субъективных мнений. Даже собственную теорию Пиррон рассматривал не как безусловно истинную, а только как правдоподобную.

Свою гносеологическую позицию Пиррон обосновывает логическим анализом суждений. Каждому утверждению можно противопоставить противоположное, которое не более и не

менее достоверно, вероятно или ложно, чем первое: результатом этой критики был принцип изостении, или равносильности суждений. Отрицая как неопределенные любые научные суждения, Пиррон утверждал правомерность суждений о явлениях: для отдельного индивида то или иное действующее на него явление несомненно, но наука касается не явлений, а их реального основания.

Учеником Пиррона был Тимон из Флиунты (ок.315—ок. 225 г. до н.э.), который облек в систематическую форму теоретическую концепцию своего учителя. Из работ Тимона особое место занимает диалог "Пифон", в котором передается разговор между Пифоном и Пирроном по пути в Дельфы, где Тимон выступает как решительный скептик. Любое провозглашенное суждение оказывается только субъективным представлением, которое не дает познания действительности, так как последняя не имеет с ним ничего общего. Единственно истинной позицией может быть только молчание и воздержание от высказывания суждений, что удерживает человека от желаний и придает ему силы в его борьбе со страстями, обеспечивая внутренний покой и скептически разумное безразличие. Пирроновский скептицизм достигает своего апогея именно у Тимона и ненадолго переживает его. Но почти одновременно с деятельностью Тимона скептицизм появляется в Академии, когда во главе ее становится Аркезилай, несомненное влияние на формирование взглядов которого оказали мегарцы и последователи Пиррона.

Третий раздел делится на три части. В первой части исследуется деятельность так называемой скептической (средней) академии Аркезилая и Карнеада вплоть до Аниоха из Аскалона и среднего платонизма; во второй части автор анализирует скептицизм Энезидема и Секста Эмпирика; третья часть посвящена неоплатонизму Плотина, который провозгласил принцип человеческого сверхсознания и, соединив в своих рядах академиков, перипатетиков и стоиков, вытеснил из сферы философской деятельности эпикуреизм и скептицизм.

Аркезилай из Питаны (ок.316-ок.241 гг. до н.э.) исходя из принципа воздержания от суждений (изостении) не написал ни одного трактата, ограничиваясь устным изложением своих концепций. Данные восприятий и представлений могут быть столь же очевидны для одних, сколь и неочевидны для других, так как очевидность, так же, как и определенность, не является чем-то непосредственно известным. Если же неопределенность содержится уже в самих чувственных впечатлениях, то тем более она присуща и всякому зависящему от них рациональному познавательному акту. А потому не существует безусловно определенного познания, но только "скепсис" как способ исследования. Вероятностный характер знания, однако, не лишает человека возможности активной жизнедеятельности. Здесь достаточно представления, для того чтобы привести в движение волю и перейти к действию. Нормой морали Аркезилай считает поведение, согласное с правилами благоразумия и не нуждающееся в безусловных принципах. Таким образом, Аркезилай формулирует скептическую этическую позицию, опирающуюся на то, что в вероятностном отношении истинно, и напоминающую с незначительными поправками аристотелевскую концепцию "золотой середины".

После смерти Аркезилая происходит существенное снижение интеллектуального уровня представителей средней Академии, который затем резко повышается благодаря деятельности Карнеада из Кирены (ок.213-ок.129 гг. до н.э.). В спорах со стоическим и эпикурейским догматизмом Карнеад превращает скептицизм в позитивную доктринальную систему вероятности, разрабатывая ее принципы и гносеологические предпосылки. Негативная сторона скептицизма Карнеада проявляется в критике современных ему стоических телеологических концепций в области космогонии и космологии, а также стоической и традиционной морали. Исходя из скептичес-

кого тезиса о невозможности познания Карнеад показывает несостоятельность догматических критериев истины.

Клитомах из Карфагена (ок.175–ок.110 гг. до н.э.) занимался разъяснением взглядов Карнеада в области негативного скептицизма, обходя молчанием позитивные элементы концепции своего учителя. Позитивный скептицизм Карнеада в это же время разрабатывает Филон из Лариссы (ок.159–ок. 86 гг. до н.э.). Придерживаясь вначале взглядов Карнеада, Филон впоследствии отходит от его радикального скептицизма, пытаясь создать собственную теорию вероятности на основе понятия "очевидности". Филон считает несостоятельным важнейший догмат Платона – его тезис о сознании и сверхсознании человека. Антиох из Аскалона выступил против Филона в защиту Платона, в чем ему оказывали помощь два известных стоика и сторонника Платона – Панэций (ок.180–110 гг. до н.э.) и Посидоний (ок.131–51 гг. до н.э.). Антиох искал опору в стоической эмпирии, подготовив тем самым дорогу, которой в течение трех веков шло преобразование платонизма в неоплатонизм. Главным тезисом Академии, руководимой Антиохом, был разработанный Аристотелем тезис Платона о "сознании и сверхсознании человека", который Антиох обнаруживает также и в учении стоиков.

Афинская скептическая мысль, развиваемая Карнеадом и его последователями, прекращает свое существование вместе со смертью Филона из Лариссы. Возрождение пирронизма происходит в Александрии, где в I в. до н.э. читает лекции по "Введению в пирронизм" Энезидем Кносский, благодаря деятельности которого возникает неоскептицизм, просуществовавший вплоть до позднего периода Римской империи. Следуя Пиррону, Энезидем в то же время опирается на тезис Гераклита о постоянной изменчивости вещей, а также учитывает изменчивость объекта и субъекта человеческого познания. Скептическая традиция приписывает Энезидему открытие и обоснова-

ние десяти тропов, которыми человек должен руководствоваться при формулировке суждений о чем-либо.

Второй крупный представитель последнего периода греческого скептицизма – Секст Эмпирик (конец II – начало III в. н.э.), так же как и так называемые младшие скептики (Агриппа, Фаворин, Менодот), опирается на работы Энезидема, считая, однако, его "гераклитизм" уступкой догматическому типу философствования. Заслуга Секста Эмпирика – прежде всего в синтезе и систематизации аргументов и направлений скептицизма.

В "пятой" Академии, основанной Антиохом из Аскалона, формируется тенденция введения платонизма в ортодоксальные школьные границы, а вместе с ней – сильная оппозиция стоическому материализму. Истинное учение Платона на основе его работ и школьной традиции пытаются "восстановить" так называемые средние платоники, принятие которыми ряда идей неопифагореизма значительно облегчило победу неоплатонизма Плотина (204–269 гг.), различавшего абсолют, бестелесный мир ума и телесный мир чувств. Только мир ума существует в точном значении этого слова, обладая оптическим бытием. Мир чувств не существует, а только становится, обладая гннетическим бытием. Вечность обоих миров имеет свой источник в вечности абсолюта, который вместе с миром ума и миром чувств образует иерархическую трехплановую систему, где абсолют возвышается над миром ума и относится к нему так, как последний к миру чувств. На этих уровнях и происходит главное действие драмы – взлет человеческой личности к абсолюту.

Учение Плотина об абсолютe не теоретично, оно опирается на индивидуальный опыт философа: трансцендентный по отношению к нормальному сознанию человека, абсолют каким-то таинственным способом становится доступным ему в момент экстаза, и последний оказывается конечной целью, в которой "мистерия" его учения достигает вершины.

Познавая несовершенно, но только "образно" абсолют, ум в совершенстве познает самого себя, когда мыслит и осознает себя непосредственно. Плотин устанавливает для ума категории: 1) субстанциального бытия; 2) покоя; 3) движения; 4) тождества; 5) различия. Как абсолют связан с добром, так ум — с красотой и полнотой существования. Согласно Плотину, чем прекрасней вещь, тем интенсивней она существует: в целом же ум должен не только обладать наиболее интенсивным существованием, но и быть наипрекраснейшим.

Если все положения Плотина об уме ясны и определены, то его учение о мире чувств значительно труднее для понимания. Будучи объединенным множеством, мир чувств есть как бы третье и самое низкое единое, состоящее из души и тела. Душа остается в связи с умом и через него с абсолют, а тело стремится к материи и к небытию. Душа в соединении с телом делится на собственно душу и на так называемую природу мира.

Душа постоянно ищет ум вместе с его миром, что требует от нее огромной творческой силы. На ней кончается процесс эманации, так что судьба души совпадает с судьбой мира, или с материей. Далее мы имеем дело с самой трудной частью учения Плотина. Нетелесная душа раздваивается. Следуя уму и стремясь иметь собственный мир, она сама творит себе его тело из собственного света и просветленной им темной материи. Результат ее творчества — низшее и другие "Я", т.е. не душа, а природа. В противоположность уму и его миру, душа и тело мира чувств находятся на различных уровнях, душа господствует над этим телом, как и над связанной с ним и с нею природой". Душа, всматривающаяся в ум", ничего не знает о теле мира и о деятельности природы. От созерцания (души) автоматически отделяется низшая "действительность телесного мира чувств. Природа является как бы усыпленной душой и творит свой мир подобно отдающему сонным грезам человеку, но ее грезы столь сильны, что

обладают объективным (телесным) бытием, из чего можно заключить, как велика должна быть мощь собственно души и ее созерцания. Плотин делает упор на то, что природе присущ в отличие от души некоторый мрак бессознательности. Тем не менее мир чувств творит не душа, а ум.

Прежде чем объяснять процесс творения, автор анализирует платиновские понятия эманации и материи. Закон эманации предполагает ступенчатое уменьшение интенсивности бытия и добра, в тесной связи с которой находится понятие материи: полное ослабление бытия и добра, их отсутствие является абстракцией, означающей отсутствие всякого творчества и бытия и называемой Плотинем материей. Это ослабление достигает своего предела в сфере телесного мира, но и здесь присутствуют последние элементы активности, бытия и творческого добра. Следовательно, материя не противопоставляет абсолюту: нет ни атрибутов, ни множества, ни зла, ни абсолютной пассивности, ибо всякий атрибут – это ослабленная субстанция, всякое множество – ослабленное единство, всякое зло – ослабленное добро, а всякая пассивность – ослабленная активность. Таким способом Плотин преодолевает извечный дуализм бытия–добра, – с одной стороны, и зла–небытия, – с другой. Если для гностиков, представителей дуализма в эпоху Плотина, бытие–добро и небытие–зло – два врага, обладающие одинаковой мощью, то в монистическом учении Плотина зло–небытие находится ниже бытия–добра как его последний образ.

Подобно чувственному миру, человек состоит из души и организованного природой тела (макрокосмос–микрокосм). Индивидуальные души не являются частями души мира, которая постоянно пребывает в мире ума, но внутренне тождественны ей (и между собой), хотя и помещены в низшем чувственном мире. В теле пребывает не сама душа, а только ее лучезарный призрак. Падение души с одной стороны, доброволь-

но, с другой – необходимо: падшая душа возвращается к уму, причем конечной целью ее стремления ввысь является доброе-единое-абсолют. Обратный путь души человека начинается отказом от чувственности. Первый этап стремления ввысь – гражданские добродетели, второй – очищающие добродетели, благодаря которым человеческая личность соединяется с умом. Если душа освободится даже от этого видения, если вся станет стремлением ввысь, то она может вознестись до добра и соединиться с ним. Аналогично собственно душе и природе мира Плотин различает высшее "Я" и низшее "Я" человека, которое служит связи души с живым телом и которое оставляет его в момент смерти. Высшее "Я" является "опекающим демоном" по отношению к низшему, подобно тому, как для души демон – ум, а для ума – абсолют. Низшее "Я" является субъектом обычного, дискурсивно мыслящего человеческого сознания. "Я" и душа не только ищут мир ума, но и познают его.

Согласно Плотину, этика и характер более важны, чем ученость, которая может помочь личности очиститься, но после этого ученость отпадает и остается только великодушный характер вместе с интеллектуальной интуицией и личность-душа соединяется с умом в благом созерцании этого удивительного мира. Любовь, играющая в философии Плотина творческий, героический характер платоновского Эроса, ведет сначала "вниз" и обнаруживает телесное множество, но затем спасает из этого мрака человеческую личность и, верная своей сущности, конечной целью которой является единое, отождествляет на обратном пути личность с душой, умом и, в высшем экстазе, с абсолютном.

Эвдемонистический монизм Плотина оказывается, как отмечает автор, творческим синтезом греческой философии и мистики: Плотин использует идеи Платона, Аристотеля и стоиков, осуждая взгляды Эпикура и противопоставляя свое уче-

ние скептицизму. Августин называет его "воскресшим Платоном", хотя постулат экстатического соединения с абсолютom имеет свой основной источник не в платонизме, а в греческих мистериях и прежде всего в личных переживаниях Плотина. Плотин, опираясь в основном на Платона, использует также взгляды Аристотеля (идею пассивного и активного ума), стоиков и неопифагорейцев. По сути дела, Плотин создает новую философскую религию. Познание чувственного мира с целью господства над ним не было основной целью философии Плотина. Ее основная цель – освобождение мысли из рабства "выражающего" ее языка и из пространственно-временных уз: другими словами, замена обыденного дискурсивного мышления (нормального сознания) более совершенным сверхсознанием (интеллектуальной интуицией), которое способно сделать человека более счастливым.

А.А.Асаров

РАДЕВ Р.
ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИЗМА

РАДЕВ Р.
Философията на елинизма. С., "Наука и изкуство",
1973. ЗІІ с. Библиогр.: с.303-306.

Книга известного болгарского философа Ради Радева состоит из предисловия и шести глав.

В первой главе содержится краткая характеристика эллинизма, периода, в который происходит не только распространение греческой философии и культуры на Восток, но наблюдается также влияние восточных народов на философское наследие эллинов. Обозначаются примерные хронологические рамки эллинизма (последние три века до н.э.) и даются основные хронологические вехи этого периода. Греческая культура оказала благотворное влияние на восточную. Она способствовала изживанию остатков родового строя, внесла в восточную культуру оптимистичное начало. Высокоразвитые на Востоке отрасли знания – математика, астрономия и медицина, в свою очередь, обогатили естественнонаучные представления греков.

Автор спорит с исследователями, считавшими эллинизм периодом упадка античной философии. Он считает, что "эл-

линизм представляет собой весьма важный этап духовного развития и философской мысли античной Греции" (с.35). При разнообразии школ эллинистической философии для них характерны и общие тенденции. Преобладающей среди них является отказ от обобщения естественнонаучных фактов и стремление к философской спекуляции. Лишь небольшая группа философов более тесно связана с естествознанием. Особое внимание представители различных школ уделяют вопросам этики, ставшей одной из главных проблем эллинистической философии, что объясняется историческими условиями, ломкой старых норм, обычаев и традиций. Философы стремятся компенсировать безусловную социально-экономическую и политическую зависимость человека некоей "духовной свободой". Счастье как высшее благо, учат они, зависит не от материальных условий, а только от внутренней сущности индивида. Меняется само представление о мыслителе. Он не должен принадлежать к какой-либо политической группировке или быть представителем государства. Он гражданин мира, космополит и в этом качестве должен быть законодателем общественно-политических институтов, норм морали, утверждающих равенство всех людей, их право на счастье. Утверждаются идеи крайнего индивидуализма и скептицизма. В период эллинизма не прекращалась борьба материалистического направления в философии (эпикурейцы, стоики, часть перипатетиков) с идеалистическим (последователи Платона и умеренные идеалисты-перипатетики).

Глава вторая посвящена истории Академии, идеи которой непосредственно связаны с философской системой Платона, хотя за сравнительно долгий период ее существования они претерпевали значительные изменения. "Начало Академии совпадает с концом философской деятельности Платона... Он ищет соответствующее место для числа и прибегает к пифагорейству, которое в учении Филолая приобретает единую, общую, завершенную систему. Первые непосредственные последовате-

ли Платона фактически отталкиваются от того, что он сделал. В их философских учениях понятие числа играет важную роль" (с.47).

Далее рассматривается философское учение Спевсиппа (409–339 г. до н.э.), жизнь которого хронологически предшествует эллинистическому периоду, но его идеи во многих отношениях подготовили принципы академической философии периода эллинизма, а именно – ее пифагорейские объективно-идеалистические тенденции. Спевсипп большое внимание уделял классификации наук и продолжал "математизировать" философию. Но если Платон рассматривал математику как средство, с помощью которого он постигал метафизику бытия, Спевсипп видоизменил его положение о субстанции, отнеся к ней не только идеи, но и чисто математические субстанции. Учение Спевсиппа о числе сравнивается с теорией Платона об идее. Если в философии Платона идеи носят качественные характеристики, то в учении Спевсиппа преобладает количественный подход: утверждается своеобразный и в известной степени непоследовательный дуализм: 1) речь идет об единстве всего сущего; 2) материальный принцип для него является неопределенной диадой или материей, которая включает "большое" и "малое". Важное место в учении Спевсиппа занимают противоположности, берущие начало в диалектике Платона, которые проецируются как соотношение между добром и злом. "В области гносеологии Спевсипп корректирует психологический дуализм платонизма в духе пифагорейства. Это проявляется при определении сущности познавательной способности. Душа рассматривается как сущность, которая проникает во все в соответствии с принципом числа и осуществляет гармонию в мире. В этом качестве живой силы она "управляет" миром" (с.54).

В философии другого крупного представителя Академии – Ксенократа (ок.395–315 гг. до н.э.) совместились "взгляды платонизма, пифагорейства и отчасти аристотелизма" (с.56).

Большой интерес для него представляют математические науки, через которые и постигается истинная философия. В своей онтологической части Ксенократ обнаруживает более умеренный метафизический подход, чем философия Платона. Ксенократ вводит в свое учение три вида сущности, которые, взятые вместе и последовательно, образуют восходящий ряд явлений: 1) умопостигаемая, или разумная сущность (соответствует миру идей Платона); 2) мир чувственных явлений; 3) представляемая сущность, или предмет мнения (число). Идеалистическая направленность философии Ксенократа проявилась в его учении о душе. Познавательную способность он определяет как нетелесное "нечто", как особенную природу. Душа — бессмертная сущность, находящаяся в теле, но она является не идеей, как учил Платон, а пифагорейским числом, которое способно к действию само по себе. Другие представители старой Академии не отличались особенной оригинальностью взглядов. К середине III в. до н.э. в Академии намечается новая тенденция — скептическая, которая господствует в течение последующих двух веков.

Далее рассматривается эклектическое направление в Академии. С учения Филона (ок. 140–77 гг. до н.э.) начинается новый этап в развитии академической философии: поиски компромисса между принципами старой и скептическими идеями средней Академии. Он становится на путь пробабиллизма, приобщая его отчасти к догматической философии. Большое значение Филон придает практической морали и житейским предписаниям. "Игнорируя в большой степени различия между учениями отдельных академиков, он встает на позиции эклектизма. Но его эклектизм, как и его пробабиллизм, не абсолютен. Субъективно Филон стремился смягчить противоречия между академиками, противоположности между их учениями" (с.63).

Антиох (ок.124–69 гг. до н.э.) полностью отступает от скептицизма и направляет свои усилия на бесплодный эклек-

тизм. Его интересуют не различия в отдельных философских системах, а то общее, что в них имеется. Так, например, "физика" Антиоха, направленная против материалистического атомизма, сочетает стоические принципы бытия и некоторые положения натурфилософии Аристотеля. В области гносеологии взгляды Антиоха варьируются между идеями Аристотеля и стоиков. После Антиоха сколько-нибудь значительной величины в Академии не было.

Третья глава посвящена перипатетизму. Первый период его расцвета относится именно к эллинизму, когда перипатетизм имел относительно прогрессивный характер. В перипатетизме важное место занимали социально-этические проблемы. Эта философия была тесно связана с политикой. "Ее этика со своими умеренными нормами подкрепляла идейную политику эллинистических государств" (с.71-72). Считая себя подлинными искателями истины, представители этого течения проделали большую и весьма полезную работу по систематизации наук, особенно большое значение придавая математике и физике. В перипатетизме эллинистического периода обозначаются три основных тенденции: 1) наиболее близкая к философии Аристотеля (теофраст); 2) тяготеющая к идеалистической стороне аристотелизма (Эвдем); 3) значительно отклоняющаяся от метафизики Аристотеля по направлению к материализму (Стратон и Дикеарх).

Значительное место отведено изложению учения Теофраста (между 372 и 370 г. до н.э. — ок. 287 г. до н.э.), одного из учеников Аристотеля. Как и другие перипатетики, Теофраст придерживается аристотелевского подразделения философии на две части — теоретическую и практическую. "В так называемой физической части своей философии Теофраст в противоположность Зенону защищал идею Аристотеля о вечности мира. Отрицая пустое пространство атомистов, он видел во Вселенной единую систему, в которой нет начала и конца" (с.77). Отграничивая физику от метафизики, Теофраст считал

физику (исследование природы) непостоянной в своем объекте, поскольку этот объект включает изменение природных вещей и явлений, а метафизику (исследование принципов) – более определенной, так как она изучает "интеллигибельные реальности", которые неподвижны и неизменны. На философскую концепцию Теофраста наложило отпечаток его положительное отношение к платонизму.

Теофраст не мог дать удовлетворительный ответ на вопрос о соотношении чувственного и интеллигибельного миров. Решение, к которому он приходит, не ново, оно в духе аристотелевского телеологизма. Для перипатетика отношение между этими двумя мирами осуществляется благодаря желанию, непреодолимому стремлению, общему, хотя и в различной степени, всем формам бытия – подражать и постигать первый принцип. Это – их объективная характеристика, трансцендентная, заложенная в них идея. В этом – идеалистическая суть философии Теофраста. Для него, как и для перипатетизма вообще, основные принципы бытия – материя и форма, субстрат и действие не отличаются от определений Аристотеля. Природа формы, по Теофрасту, проявляется как наличие духовной сущности. Идеалистическая точка зрения Теофраста "об отношении между духовным и материальным является предпосылкой для геоцентрического рассмотрения отношения между небесным и земным. В самой философии Теофраста закономерности чувственных предметов выводятся из зависимости от небесных тел и их особого движения, поскольку они являются истинным воплощением, интеллигибельной реальности" (с.88).

Те же непоследовательность и колебания характерны для учения Теофраста о познании. Фиксируя единичное в качестве известной цели знания, Теофраст проявляет реалистичность. Он признает понимание исходным пунктом знания. "Однако Теофраст не в состоянии сделать соответствующие выводы из этого правильного исходного положения. Рационалистическое

направление в его гносеологии заставляет его определить место мышления. И как можно ожидать в этом последнем случае, перипатетик впадает в другую крайность – весьма приемлемым для него средством для определения общих принципов знания является дедукция" (с.95). Теофраст придерживается мысли Аристотеля о существовании двух интеллектов – пассивного и активного, которому присуща познавательная способность. Оба философа считают, что активный разум принадлежит, с одной стороны, человеку, а с другой – определяет его как нечто бессмертное и вечное.

К крупнейшим представителям течения, в котором усиливается материалистическое начало, относятся Аристоксен (род.ок.360 г. до н.э.), Дикеарх (ок.347–287 гг. до н.э.) и Стратон (род. между 34–330 г. до н.э.), на философских взглядах которого Радев останавливается более подробно. Основой всего сущего Стратон считал природу: сила, которая содержится в природе, – причина многообразия, она действует без сознания и рефлексии, она источник движения. "В учении Стратона выявляется новая тенденция в развитии перипатетизма к усилению физики, к подчинению ей в отдельных случаях метафизики. Его физика проникнута духом и проблемами метафизики и поэтому, если говорить точнее, предстает перед нами как единая натурфилософия" (с.105). Он признает объективную закономерность в природе, в его учении содержится принцип атомизма (что особенно выразилось в его учении о пустотах). В основу философского исследования он кладет качественный принцип, придавая большое значение таким качествам, как "тепло" и "холод". Стратон поправляет Аристотелево определение времени, считая его беспредельным, с одной стороны, с другой – существенным атрибутом бытия. Он связывает время с движением, которое также бесконечно. Стратон критикует также идею Аристотеля о первоначальном двигателе и утверждает мысль об естественном существовании и развитии вещей. Хотя в учении Стратона вопрос о боге не пос-

тавлен, оно имеет материалистический характер, что видно хотя бы на примере отрицания бессмертной души. Стратон – защитник сенсуализма, но в отличие от Эпикура его сенсуализм носит более умеренный характер. Источником познания он считает логическое познание на основе чувственных данных. После Стратона перипатетическая школа начинает терять свое значение и все более эволюционирует к эклектизму.

Четвертая глава посвящена эпикурейству. "В своем целостном виде философия Эпикура – прогрессивная материалистическая система. Она антипод идеалистического и религиозного мировоззрения. Ее содержание направлено против незнания и предрассудков, против темных сил времени, земных и неземных стихий и утверждает непоколебимую веру в человека, в его возможности" (с.126). Автор доказывает, что, хотя философия Эпикура обнаруживает влияние Демокрита и Киренской школы, она является самостоятельной философской системой.

Философия эпикурейства прежде всего реалистична: Эпикур стремился найти связь между теоретическими положениями и практическими нуждами индивида. Другая особенность эпикурейства – его демократический характер. Философия Эпикура – строго систематична. Он делит философию на три части: физику (мир в его целостности), канонику (учение о познании), этику (цель которой – поиски нравственного идеала).

"Естественнонаучное исследование Эпикура подчинено главной цели – обосновать возможность изучения природных явлений без апелляции к сверхъестественным силам" (с.137). Физика Эпикура имеет исходным началом ионийский принцип, утверждающий постоянное изменение всего сущего, возникновение всего от реального, невозможность превращения вещей в ничто, сохранение материального принципа. Все происходит из материи, и в нее же превращается при своей гибели, мир – вечен. По Эпикуру, материальная субстанция состоит из тел, одни из которых – простые, другие – сложные, составные.

Первые и есть атомы, которые не могут возникать из ничего и уничтожаться. Это – элементарные, простые, неделимые элементы. Многообразие качеств и предметов Эпикур объясняет формой, величиной тяжестью атомов, которые также вечны. Понятие пустоты в философской системе Эпикура – означает небытие, где отсутствует атом. Не бытие также бескрайне. Оно средство, путем которого утверждается бытие, условие его движения. Время, по Эпикуру, не существует само по себе, а проявляется через качество других предметов. Это – универсальная характеристика, не существующая без движения, представляющего собой атрибут материи, ее компонент. Эпикур насчитывает три формы движения атомов: 1) связанное с тяжестью атомов, 2) связанное с их столкновением, 3) спонтанное отклонение. Своим учением об объективно-детерминированном отклонении атомов Эпикур подчеркивает объективность случайности, определяя ее только как частный случай необходимости. С этим связан и этический постулат эпикурейской философии – свобода воли, где свобода есть особенное проявление детерминированности, причинно обусловленное. Цель этики Эпикура – освободить человека от фатализма, обосновать возможность счастья, утвердить человека как личность. Пропагандируемый им принцип самоограничения – это такое действие воли, при котором человек осознает собственные возможности и, имея в виду нравственный идеал, ограничивает свои желания.

В натурфилософии Эпикур подтверждает материалистическую идею о том, что мир возник в результате естественного движения атомов, появившихся из других миров и пространств, и отрицает роль божественного провидения. Космическое пространство, считает он, не имеет границ, и любая точка может быть условно принята за его центр. Наш мир – не единственный, во Вселенной их много. Ограничение Вселенной во времени носит пространственный характер.

Эпикур признавал существование богов, в которое верил народ, но считал их существами, не имеющими отношения к то-

му, что происходит на земле или в мире вообще. Здесь в известной степени проявилась непоследовательность материализма Эпикура. Но это не дает основания отрицать атеизм Эпикура. Больше того, его философия освобождала человека от божественного промысла, от мистицизма и страха, от фатализма и суеверия.

Основным предназначением эпикурейской гносеологии является формулировка нормы и критерия истины. "Не случайно гносеологическая сторона эпикурейской философии носит название каноника" (с.174). Гносеология Эпикура – непоследовательно материалистична. Хотя она признает познаваемость мира, для нее характерен сенсуализм – субъект объявляется простым регистратором внешних воздействий в процессе познания. Далее рассматривается природа качества у Эпикура (качество предметов в основном является следствием качества атомов), отношение между объектом и субъектом в процессе познания, роль образов в процессе познания (Эпикур – приверженец непосредственного "проникновения" образов в органы чувств), атомистическое определение чувственного познания и логическое познание в эпикурейской гносеологии.

Глава пятая посвящена стоической философии. Направляя внимание на внутренний мир человека, стоики пытались найти удовлетворение, которого не давала действительность. Рассматриваются концепции Древней, Средней и Поздней Стои.

Древние стоики, стремясь найти соотношение между материальным и идеальным, называли активным началом качество (разум или бог), а пассивным – материю, имеющую своими компонентами такие элементы как огонь, воздух и землю. Принципы, по их мнению, – неразрушимы, вечны, взаимосвязаны, а элементы – разрушимы. Толкование стоиками природы представляет собой вариант циклической теории. В учении стоиков содержится утверждение о делимости материи, о взаимопроникновении частиц, о бескрайней пустоте, о движении как главном атрибуте природы, о материальном характере всего существую-

шего. Стоики допускали господство всемогущей силы, перед которой народ бессилён. Нередко они отождествляли судьбу с разумом, с активным началом, видели в ней универсальный закон, с которым связывали причинную обусловленность явлений. Фатализм стоиков не представляет свободы действий индивидам, хотя Хрисипп, например, допускает существование "нечто", которое зависит от человека (другая тенденция в философии стоиков – оптимистическая, но она не главная). Стоики не только обосновывают идею судьбы, но и признают "народные верования" и существование богов. Они приписывают природным законам божественный характер, обожествляют природу и натурализуют богов.

Логика является важнейшей чертой стоической философии, определяемой как словесное выражение, как успешное опровержение тезисов противника и доказательство своих определений. В то же время логика – инструмент открытия истины. Их логика включает в себя риторику и диалектику. "К риторике стоики причисляют грамматику, поэтику и теорию музыки. К диалектике – учение о критерии истины. К диалектике принадлежит также теория познания, поскольку познание стало словом, обозначающим учение о критерии истины, которое является главной стороной стоической гносеологии" (с.221–222). В содержание логики включаются также и вопросы об отношении между общим и единичным.

В философии Древней Стои гносеология и психология ясно не разграничивались. Все психические и вместе с тем гносеологические явления они считали особым проявлением телесной сущности – души, которая является их материальным субстратом. Будучи материалистами в теории бытия, стоики подчеркивали приоритет объекта познания, имеющего моменты: 1) простого восприятия, когда человек просто воспринимает единичные свойства предметов; 2) одобрения или согласия, при котором демонстрируется отношение к познавательному

объекту; 3) понимания. "Наиболее общим определением логического познания является логос. Это понятие в гносеологии, взятое в его статичном значении, представляет целую совокупность естественных понятий, которая возникает на высшей ступени познавательного процесса" (с.229). В процессе активного отношения субъекта к предмету познания древние стоики различают моменты: 1) внешний предмет; 2) звук, которым он обозначается; 3) смысловая сторона слова - лектон (нечто нематериальное, промежуточное звено в познавательной деятельности между внешним предметом и разумной способностью). И в этом тоже проявилась противоречивость философии стоиков, их номинализм.

"Номинализм древних стоиков не позволяет им ясно и обстоятельно обосновать проблему логической необходимости в условных суждениях, которые представляют центр их логики" (с.239). Заклучая раздел о древних стоиках, Р.Радев отмечает, что их философия может быть охарактеризована как непосредовательный материализм с ярко выраженными чертами пантеизма. Это не столько механический, сколько динамический материализм.

Представители Средней Стои строго не придерживались определений древних стоиков. В их философии усилились идеалистические положения стоицизма и эклектизм; они приближались в своих философских воззрениях к Академии и перипатетикам.

Шестая глава книги посвящена скептической философии. В период эллинизма оформляются две главные формы эллинизма: пирронизм и академический скептицизм. Основные принципы пирронизма: 1) воздержание от суждения или сомнение; 2) индифферентность к окружающему нас миру и полное душевное спокойствие, "многократно постулируемые, выступают в форме определенных философских догм (с.248-249).

Исходный пункт пирронизма - понятие "явление" имеет два основных значения: 1) выражает телесную природу вещей,

совпадает с ней; 2) является чувственным фактом, который сводится к представлению, зафиксированному в сознании. Пиррон, признавая объективную сущность явления, не имеет достаточно точного представления о его определяющей роли в процессе познания. Согласно пирронистскому определению, всякое положение в такой же степени истина, в какой и неистина. Тем самым пирронисты выступают против догматизма философского мышления. Но они впадают в крайность, демонстрируя свою индифферентность к истине.

Крайним моментом изостенни является воздержание от суждения как цели всякого исследования. Однако, по мнению пирронистов, сомнение абсолютно, поскольку оно относится к сущности явления, но относительно, поскольку относится к чисто субъективной деятельности. С этим связано учение пирронистов о нравственном идеале, который они видят в полной независимости от условий, в абсолютном спокойствии. И хотя теоретически пирронизм отрицает всякую деятельность, практически он вынужден признать ту деятельность, которая соответствует законам той или иной страны. Таким образом, "античный скептицизм представляет одну из главных теоретических предпосылок безразличия к социальным проблемам рабовладельческого общества. Объективно скептицизм вопреки нигилистическому отношению его представителей к социальным вопросам достаточно прочно служил классовым интересам и целям рабовладельческого класса" (с.246).

Критикуя предшествующие философские концепции за догматизм, пирронизм в известном смысле являлся выражением бессилия старой философской мысли успешно решить возникающие проблемы. Ибо само сомнение пирронистами постулируется догматично, их учение также имеет догматическую окраску. Невозможность познания в пирронизме вытекает из отсутствия критерия истины, который относится ими к миру непостижимого. Пирронисты попадают в порочный круг: отсутствие критерия

истины они обосновывают предположением о невозможности истины, а недостижимость истины – отсутствием соответствующего критерия. Но они все же вынуждены признать в качестве такого критерия естественную необходимость. Пирронизм считает истинным только то, что дается чувственным восприятием. Пиррон выдвигает в качестве основы своего учения "видимость" которая "управляет" всеми областями жизни. Отрицание объективной истины – вот основа пирронизма.

Виднейшими представителями академического скептицизма были Аркесилай (ок.318–240 гг. до н.э.), в учении которого эклектически соединяются черты платонизма, Мегарской школы и пирронизма, и Карнеад (ок.217–132 гг. до н.э.), скептицизм которого носил более умеренный характер. Академический скептицизм содержал мощный критический заряд, подвергая сомнению опорные точки старых философских школ. Философское учение академических скептиков сводилось к поиску возможностей и предположений. Критикуя существовавшие в прежних философских системах критерии истины, "академические скептики непоследовательны в отношении теории о критерии истины. Они остаются противоречивыми в этой теории, так как на практике с целью смягчить крайности пирронизма, опять-таки ищут такой элемент познавательной деятельности, который может служить предпосылкой практического поведения индивида и служить отправным моментом познания" (с.289). Карнеад, например, в качестве такого критерия называет представления, которые: 1) несомненны; 2) очевидны; 3) убедительно представительны. Путем таких представлений и устанавливается, по его мнению, достоверность.

Скептицизм Аркесилая и Карнеада, как и пирронизм, отрицает существование объективной истины. Для них истина, если можно говорить о таковой, – субъективная убежденность индивида. Именно на этой убежденности основывается вероятность. Пробабализм исследует не столько внешние факты, сколь

ко психологические предпосылки истины. "Воздержание от суждения у античных скептиков – естественное состояние познавательной способности. Но если в пирронизме оно естественное и постоянное состояние, в философии академических скептиков оно весьма относительно. Оно является чистой негативностью, которая ведет к определенным результатам. В своей наивысшей форме это состояние проявляется, по Карнеаду, как вероятность" (с.298). Однако античный скептицизм не следует отождествлять с агностицизмом, который утверждает непознаваемость мира, а не просто фиксирует сомнение.

А.А.Попова

РЕАЛЕ ДЖ.
ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ,
СИСТЕМЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

REALE G.

Storia della filosofia antica. 3.

I sistemi dell'età ellenistica.

Milano, Publ. della univ. cattolica, 1976. XX, 571 p.

(Vita e pensiero).

Эллинистическая философия теряет спекулятивную силу, что выразилось прежде всего в утрате чувства трансцендентного, метафизического, духовного, в господстве имманентистских, физических и материалистических категорий. Но она имеет большие "экстенсивные" завоевания. Философия приобретает значение для неизмеримо большего числа людей. "Решая проблему жизни, философы этой эпохи выступали как творцы чего-то подлинно грандиозного и исключительного: эпикуреизм, стоицизм и скептицизм показывали образцы, которыми люди вдохновлялись в течение более чем полутысячелетия и которые навсегда остались истинными духовными парадигмами" (с.13). Общим духовным знаменателем эллинистических систем было сократовское убеждение, что философом является прежде всего тот, кто умеет жить и умереть в соот-

ветствии со своими взглядами. Только такой философ может считаться мудрецом и способен достичь счастья.

Для Сократа природа человека совпадала с его душой, понимаемой как разум и совесть. Соответственно наука и культура являются выражением базисных устремлений человека. Для Диогена науки предстают как бесполезные и не необходимые. Абсурдными являются и метафизические конструкции, в частности, не существуют платоновские идеи, так как они не удостоверяются чувствами и опытом. Нет потребности и в диалектике, рациональном рассуждении – средством выражения является способ поведения.

Правила поведения в жизни выводятся Диогеном из элементарных потребностей животного существования. Подобное "животное поведение", осмысленное разумом, показывает, что все, что человек делает и к чему стремится, определено социальными убеждениями и, соответственно, неестественно и излишне. Жизнь как реализация естественных потребностей является счастливой и свободной, поскольку у Диогена природа и свобода "парадоксально совпадают". "Жизнь самодостаточна: эту весть люди эллинистической эпохи восприняли от Диогена и различным образом видоизменяли и углубляли. И в имперскую эпоху она продолжала утешать души" (с.37).

Подчеркивание самодостаточности и безмятежности как важнейших условий мудрости и счастья стало основной темой эллинистической мысли.

Выразив ряд существенных устремлений эпохи, кинизм тем не менее продемонстрировал меньшую жизнеспособность по сравнению со стоицизмом, эпикуреизмом и скептицизмом. Причины заключаются в базисном противоречии кинизма и в его объективной духовной бедности. "Основное противоречие кинизма заключено в следующем. Человек в конечном счете сводится к животному, в нем признаются лишь потребности примитивного человека. Но в то же время для реализации подобного

образа жизни от мудреца требуется духовная энергия, которая выходит за рамки чистой животности...

Духовная ницета кинизма состоит не только в отказе от науки и культуры, но и в неспособности спекулятивно оправдать себя. Эмоциональная убежденность в значимости собственной вести – истинное и единственное основание кинизма" (с.54).

Первые ученики основателя киренайской школы Аристиппа лишь углубили и систематизировали его учение. "Поздние киренаики разрушили единство учения и даже пришли к отрицанию самого принципа, на котором основывалась школа" (с.56). Учение Аристиппа заключалось в следующих основных моментах: 1) благо есть удовольствие; 2) удовольствие состоит в позитивном наслаждении, а не просто в отсутствии боли; 3) удовольствие носит моментальный характер. Феодор оспаривает третий тезис, Гегезий – второй, а Анницерид не согласен даже с первым тезисом. Основная идея киренайков была подхвачена Эпикуром, который придал гедонизму столь оригинальное и глубокое обоснование, что заслонил все предшествующие гедонистические теории.

Мегарская школа занималась преимущественно диалектикой. В сфере моральной философии ее представителям не удалось создать чего-либо значительного и оригинального. Теоретические усилия мегарцев представляют собой своеобразную "элеатическую реакцию". Мегарцы были убеждены в неоспоримом превосходстве элеатской онтологии и диалектики. "Не следует поэтому удивляться, что мегарцы вели полемику прежде всего против Платона и Аристотеля, а именно против тех моментов их учения, которые представляли собой радикальное преодоление элеатской онтологии. Этими моментами были платоновская теория идей и аристотелевское учение о потенции. Они обосновывали соответственно множественность и становление...: " (с.66). Эта полемика вытекала из двух основных "спе-

кулятивных принципов" мегарцев: 1) не существует множественности (ни эмпирической, ни метафизической множественности платоновского мира идей); 2) не существует какого-либо движения и вообще становления. "Этические программы, энергично и эффективно проповедовавшиеся новыми эллинистическими школами, заслонили мегаризм, а скептицизм гораздо более последовательно осуществлял критику и разрабатывал диалектику, которыми славились мегарцы" (с.78).

Элидо-эретрейская школа не внесла существенного вклада в развитие философской мысли. "Она представляет интерес лишь для истории распространения идей, выработанных в сократических кругах, и для истории распространения философской культуры вообще" (с.82).

Академия после смерти Платона не смогла удержаться на прежнем уровне. Последователи Платона не только не были в состоянии развить творчество учителя, но даже не смогли сохранить его. Мистико-религиозные интересы получают иную направленность, чем у Платона. Метафизические и диалектические интересы быстро выродились в пустую схоластику, а затем совсем угасли. Интерес к этическим проблемам сохранился, но результаты не были оригинальными. Быстро угас и интерес к математическим и астрономическим наукам. "Недоверие, которое Платон питал к Евдоксу Книдскому, оправдалось: ученый Евдокс не понял философа Платона" (с.93). Философия Геркалида Понтийского не только не связана с учением об интеллигибельной реальности, но и исключает подобную реальность.

Спевсипп не признавал существования идей и сводил весь платоновский интеллигибельный мир к математическим сущностям. Отличие позиции Спевсиппа от Платона четко видно в предлагаемой им иерархизации реальности, где он различает четыре плана: 1) числа (математические); 2) величины (геометрические); 3) душа; 4) чувственные вещи. Ксенократ ввел трехчленное деление философии на физику, этику и диалекти-

ку. "Тот факт, что Ксенократ включил в физику без разбора учение о природе, о первых принципах, о божественном и о душе, свидетельствует, что он, как и Спевсипп, никогда не мог адекватно понять смысл платоновской "второй навигации", что сверхчувственное смешивалось с досократовской физикой и, наконец, что теперь не понятен стал смысл учения о нематериальном" (с.109).

После смерти Ксенократа Академия управлялась тремя мыслителями, которые придали ей новый духовный облик, так что "древняя Академия Платона стала почти неузнаваемой" (с.116). В творчестве и поведении Полимона, Кратета и Крантора уже чувствуются веяния новой эпохи, "и то, что в них осталось от Платона, деформируется новыми идеями" (с.116).

В определенном аспекте у Платона и Аристотеля была одинаковая судьба. "Платон был предан своими последователями в Академии, и Аристотель был предан своими последователями в перипатетической школе" (с.127). Теофраст стремился к эмпиристскому, механицистскому и имманентистскому способу решения философских проблем. Несмотря на обширность знаний и успехи в области наук, Теофраст "не смог понять подлинно философский и спекулятивный аспект учения Аристотеля" (с.153). Ученик Теофраста Стратон из Лампсака, сменивший его на посту руководителя школы, ограничил область исследований физикой. Последователи Стратона посвятили себя эмпирическим наукам.

Возникновение школы Эпикура было "началом духовной революции" (с.162). Эпикур не признавал ни один из аспектов учения Платона. "Такое же четко выраженное неприятие" проявлялось и по отношению к Аристотелю, которого он считал по сути платоником. Эпикур стремится подорвать самые основы спекулятивных построений Платона. "Прежде всего он не только отрицает, что ощущение скрывает вещи и вводит душу в заблуждение, но и утверждает, что ощущение является наиболее достоверным критерием истины и "улавливает бытие" (с.165).

Рассуждения и доказательства ни к чему не ведут, так как удаляют от вещей. Платоновские метаэмпирические рассуждения и диалектика являются обманом, мешающим прислушиваться к "голосу" вещей.

Отвергнув платоновско-аристотелевские построения, Эпикур обращается к досократовскому понятию реальности. Досократики не определяли это понятие в категориях чувственного-сверхчувственного, материального-нематериального, телесного-бестелесного. Но после Платона и Аристотеля определение реальности в этих категориях становится необходимым, независимо от отношения к позициям этих мыслителей. "Таким образом, предлагаемое Эпикуром видение реальности становится подлинным и истинным "материализмом" в силу четкого отрицания сверхчувственного, бестелесного и нематериального. Эпикур в определенном смысле является первым материалистом, который теоретически сознательно сформулировал материализм" (с.167). Досократики не могли сделать этого, так как не знали измерения нематериального, а младшие сократики остановились на полпути. Они отрицали существование платоновских идей, но не сделали из этого нужных выводов, так как их интересы были сосредоточены исключительно на сфере этического. Обратившись к досократикам, Эпикур неизбежно должен был выбрать учение атомистов как наиболее материалистическое. Атомизм был ответом на апории элеатизма, был попыткой примирить логос элеатов и опыт. Это объясняет наличие многих элеатических суждений в учении Эпикура.

Для эллинистической философии характерно обращение к Сократу и сократизму. В равной мере это относится и к Эпикуру. Сократизм воспринимается Эпикуром через материалистический фильтр: Эпикур не мог признать за душой более высокого статуса, поскольку материализм обязывал считать душу и тело однородными по природе. На формирование философии Эпикура оказали влияние и младшие сократики: в первую оче-

редь учение киренайков о наслаждении. Влияние кириков сказалось в отказе от излишних потребностей, от участия в политической жизни и в утверждении независимости, самодостаточности отдельного человека.

"От Сократа (и сократиков) Эпикур отличается пониманием философии как системы, как собрания разработанных и доказанных догм... Именно поэтому Эпикур разрабатывал "канонику" и "физику". Вероятно, он хотел дать этике не только антропологическое, но и онтологическое обоснование, потому что представление о человеке может быть обосновано только в рамках представления о космосе и бытии, частью которых является человек" (с.170). Подтвердив необходимость онтологии как основы этики, Эпикур, однако, переворачивает платоновско-аристотелевскую иерархию и утверждает превосходство этики над онтологией. Главной проблемой для Эпикура является проблема жизни не только как теоретическая, но и как практическая. Лишь практически-жизненное ее осуществление имеет значение.

Моральная философия Сократа, Платона, Аристотеля опиралась на полисный этос, предполагала человека-гражданина. Новый этос опирается на частного, обособленного человека, предполагает индивида. Эпикур оспаривает отождествление человека с гражданином.

Автор резюмирует содержание эпикурейского учения в следующих положениях: 1) реальность доступна человеку и постижима его разумом; 2) в реальности есть место для счастья человека; 3) счастье есть отсутствие боли и тревоги, есть спокойствие духа; 4) для достижения этого счастья и мира человек нуждается лишь в самом себе; 5) человеку не нужны полис, государственные институты, богатства, не нужны вещи и даже не нужны боги: человек совершенно автономен.

У эпикуреизма не было истории в смысле эволюции мышления, в смысле развития основных положений учения, выработ-

ки новых понятий и т.п. "Последователи Эпикура ограничивались повторением или разъяснением слов учителя или, в лучшем случае, углубляли и дополняли определенные аспекты... Основные положения Эпикура стали догмами, подлежащими изучению и защите: подобно истине религии" (с.269). Этим объясняется отсутствие фаз развития в эпикуреизме. Во второй половине I в. до н.э. афинский сад был практически мертв.

Эпикуреизм сумел обрести вторую родину в Риме, в первую очередь, в лице Лукреция. Кроме Амафиния, занимавшегося в основном популяризацией эпикуреизма на римской почве, в Риме в I в. до н.э. возник кружок Филодема. Этот кружок носил подчеркнуто аристократический характер. "Вклад Филодема, по крайней мере в некоторых моментах оригинальный, заключался в углубленном понимании логических операций человеческого разума, и в первую очередь индуктивного вывода, основанного на аналогии" (с.277). Филодем занимался проблемами религии, смерти. Круг его интересов включал вопросы искусства, риторики и даже экономики. Лукреций придал положениям эпикуреизма поэтическую форму. Вероятно, это было сделано с целью добиться большей доходчивости. "Если сопоставить утверждения Эпикура и соответствующие места поэмы Лукреция, то различие всегда следующее: философ говорит языком логоса, поэт добавляет теплоту чувства, окрашивает логос интуицией, соединяет понятие с образом. В общем, новизна и магическая сила искусства присовокупляется к философии, видоизменяет ее и делает доступной не только для ума, но и для сердца" (с.286).

Зенон, основатель стоицизма, занял решительную материалистическую позицию. Он отрицал не только трансцендентное существование платоновских идей, но и тот онтологический статус, который сохранил за ними Аристотель, также отрицавший трансцендентность идей. Для Зенона и стоиков идеи являются мыслями человеческого разума. Зенон также отрицал

духовность души, отличной от тела, отрицал нематериальность и трансцендентность платоновского демиурга и аристотелевского недвижимого двигателя. "Зенон и Стоя не только утверждали, что бытие есть тело, но и доводили утверждение до крайностей, когда указывали, что все без исключения есть тело, в том числе и разум, наука, добродетель..." (с.311). Центральной идеей стоической онтологии становится гераклитовский огонь, который есть *фюзис*, логос, бог. Разумеется, эта гераклитовская идея не могла сохранить досократовское значение и подверглась переработке в свете новых философских идей. Гераклитовский принцип включил в себя виталистские, гилозоистические, органицистские и пантеистические представления.

Основной принцип стоицизма обозначается как логос. "Знаменательно, что стоики для обозначения этого принципа имманентной духовности и рациональности, лежащего в основании их системы, не избрали термин нус, т.е. мышление или разум, который обладал славной историей... Они избрали гераклитовский термин логос, так как он обладал множеством значений, объединял моменты объективный и субъективный, антропологический и космический, гносеологический и онтологический и мог служить общим знаменателем для субъективного и объективного" (с.321). В своей многозначности логос предстал как солидное основание трехчленной структуры философии: логос есть принцип истины в логике, творческий принцип космоса в физике и нормативный принцип в этике.

Основатели эпикуреизма и стоицизма стремились онтологически или "физически" обосновать свое видение жизни. Основатель скептицизма Пиррон "отрицает физику и метафизику, отрицает любую форму онтологии как таковой" (с.474). Путь онтологии лежит от явлений к бытию. Пиррон решительно отрицает бытие и признает только явления. Платоновская идея и аристотелевская форма обосновывают природу вещей, их интеллигибельность и познаваемость. Соответственно, может быть

обоснована стабильность и вечность ценностей. В платоновско-аристотелевской онтологии все вещи, таким образом обладают "стабильностью через сущность" и объективно различимы. Для Пиррона же вещи не имеют ни различия, ни меры. Вещи предстают как явления не в свете дуализма явлений и вещей в себе, а скорее в противоположность "природе божественного и благого". Они кажутся нереальными и неразличимыми. "Если это так, то нельзя отрицать религиозной подосновы пирроновского скептицизма. Пропась, которую он вырыл между "природой божественного и благого" и остальными вещами, предполагает почти мистическое видение вещей и строящую оценку жизни. Вероятно, именно потому он не признает за вещами мира самостоятельного значения, что признает реальность божественного и благого" (с.484-485). Это объясняет, почему Цицерон считал Пиррона не скептиком, а моралистом, проповедовавшим экстремистское учение, в соответствии с которым добродетель — единственное благо, а все остальное недостойно внимания.

По отношению к неразличимым, неизмеримым, безразличным вещам мудрец воздерживается от всякого суждения, от всякой склонности, т.е. остается безразлично-безмятежным. "Пирроновская апатия есть бесчувственность" (с.491). Радикальное отличие учения Пиррона от других учений, в том числе и эллинистических, заключалось именно в убеждении, что можно вести счастливую жизнь, не обладая истинами и ценностями.

Среди последователей Пиррона автор упоминает Наусифона и Тимона. Первый из них согласно некоторым источникам был учителем Эпикура, так что возможно предположить влияние Пиррона на основателя эпикуреизма. Второму принадлежит заслуга письменной фиксации и систематизации воззрений учителя. "Если бы не Тимон, история скептицизма не была бы такой, какой она была, и наследие Пиррона было бы в значительной мере утрачено" (с.498). По некоторым источникам, школа заканчивается Тимоном и умолкает до I в. до н.э. Другие ис-

точники приводят перечень имен, свидетельствующих о непрерывности школы вплоть до Секста Эмпирика и Сатурнина. "Но даже если бы это было так, представители школы после Тимона вплоть до Энесидема предстают лишь как пустые имена, лишенные содержания" (с.498).

Платоновская Академия, начиная с Аркесилая, "является идеальным связующим звеном между первым и вторым пирроновским скептицизмом и продолжает дело скептицизма даже тогда, когда пирронизм временно молчит" (с.499). Скептицизм Аркесилая отличается от пирроновского и по мотивам своего возникновения и по содержанию. Если скептицизм Пиррона стремился решить проблему жизни, проблему счастья, то академический скептицизм Аркесилая лишен подобной смысловой нагрузки. "По сути, скептицизм Аркесилая сводится к попытке опровергнуть догматы стоицизма. Он не в состоянии предложить какие-либо позитивные альтернативы" (с.509).

Дальнейшее развитие скептицизм Академии получает у Карнеада. Скептицизм Карнеада также лишен конструктивности, его главная цель – разрушение учения стоиков. "Почти исключительно диалектический характер этого скептицизма, видевшего цель в опровержении догматов Стои, приводит фатальным образом к тому, что он исчерпывает себя в этой работе разрушения. После Карнеада Академия не только остается с пустыми руками, так как ей не во что верить, но и лишается средств реконструкции какого-либо содержания, потому, что разрушение стоицизма было достигнуто логическими средствами самого стоицизма" (с.518).

Во II в. до н.э. все большее значение приобретает электическая философия, "которая становится господствующей в I в. до н.э." (с.523). Автор указывает несколько причин этого: I) во II-I вв. до н.э. главные эллинистические школы утрачивают творческую энергию, в этих условиях они не только не могут противостоять проникновению чуждых идей,

но и стремятся к определенным новациям за счет заимствований; 2) однотипные этические устремления – при все большем подчеркивании вспомогательной роли логики и физики – делают различия между школами менее ощутимыми; 3) скептицизм свел все системы к общему знаменателю неистинности; но так как все неистинно, то все в равной мере является приемлемым; 4) категория возможного была готовой платформой для конструирования эклектизма; 5) важную роль сыграли условия распространения философии в Риме. "В Риме философия воспринималась только в той мере, в какой она могла служить практическим и воспитательным целям, т.е. в той мере, в какой она могла завершить духовное формирование человека" (с.526). Наилучшим образом этим целям соответствовала философия, которая объединяла элементы различных школ. Поскольку причины, приведшие к эклектизму, были не случайными, а "структурными", им оказались затронутыми все школы. "Логично, что именно Академия стала трибуной эклектизма: уже Аркесилай отказался от ее духовного наследия... Диалектический скептицизм в своем развитии фатально шел к эклектическим результатам" (с.527–528).

Уже древние указывали на отличие позиций Филона и Антиоха от позиций Аркесилая и Карнеада и считали Филона из Лариссы основателем четвертой Академии, а Антиоха из Аскалона – пятой. Филон считает, что нельзя отказываться полностью от истины и признает различие истинного и ложного. Мы не достигаем объективной истины, но приближаемся к ней посредством вероятной достоверности. "Филон понимал, что без признания существования истины признание существования вероятного также бессмысленно" (с.533). Признав существование истины, Филон не признал безоговорочно ее познаваемость человеком и подменил достоверность "позитивной вероятностью". Его ученик Антиох "сделал решительный шаг и завершил историю скептической Академии тем, что не только признал существование истины, но и признал ее познаваемость

и на место вероятности поставил достоверность" (с.537). Типичным представителем римского эклектизма был Цицерон. По сравнению с Филоном и Антиохом его творчество не содержало "никакой новизны" (с.543). Оно представляет скорее культурный, нежели спекулятивный интерес.

В заключительной части книги автор предпринимает попытку выявить и устранить предрассудки относительно античной философии эпохи эллинизма, а также установить ее значение.

Относительно античных философских концепций, чей расцвет пришелся на период с похода Александра Македонского до появления неоплатонизма, по мнению автора, долгое время господствовали различного рода предрассудки, мешавшие их пониманию и должной оценке. Их негативно обозначали как совокупность "послеаристотелевских философий". С точки зрения спекулятивных высот, достигнутых Аристотелем, они представляли как философия эпигонов, как философия значительно более низкого порядка. Эллинистическая философия рассматривалась как продукт уставшего духа и уставшей культуры, как выражение упадка. Всячески умалялась ее оригинальность, подчеркивались ее внутренние противоречия и слабости. Важнейшей причиной указанных предрассудков является скудость сохранившихся источников. Историографические реконструкции, выполненные на приемлемом уровне, были осуществлены большей частью лишь в нашем столетии. Мы очень медленно избавляемся от некритического убеждения, что если до нас дошли целиком лишь произведения Платона, Аристотеля и Плотина, а не произведения эпикурейцев, стоиков, скептиков, то это связано с их внутренней ценностью, а не со случаем. Со скудностью свидетельств тесным образом связан "теоретический" предрассудок, в соответствии с которым эллинистическая философия оценивается лишь с точки зрения параметров платоновско-аристотелевской философии. Так как и досократики рассматривались лишь с этой точки зрения, то философия Платона и Арис-

тотеля представляла как единственное средство дешифровки греческой философии. На самом деле, влияние Платона и Аристотеля в Греции отнюдь не было таким же, как в первые века нашей эры, в средние века, в эпоху Возрождения и в новое время. Неизмеримо большим влиянием на духовную жизнь греков пользовались эллинистические школы. Это влияние длилось без перерыва около полутысячелетия. В этой связи является исторически неправильным понимание античной философии исключительно через платоновско-аристотелевскую призму. Эллинистическая философия, рассмотренная в правильной перспективе, предстает гораздо более богатой и живой, чем это считалось в течение многих веков.

Автор отмечает "классицистский" предрассудок, который долгое время препятствовал правильному, непредвзятому подходу к эллинистической философии. Несомненно, для греческого духа классической эпохи было характерно исключительное чувство гармонии, предела и меры. Также несомненно, что это чувство претерпевает в эллинистическую эпоху изменения, которые означали определенный разрыв с классикой. Кроме того, эллинистическая философия была открыта для восточных влияний. "Но эллинистическая мысль достигла своего равновесия, своей меры в силу почти что безграничной веры в логос" (с.564). Наконец, философов эллинистической эпохи упрекали в чрезмерной зависимости от досократиков, младших сократиков, в меньшей степени от академиков и перипатетиков. Но заимствования послужили, по мнению автора, лишь основой для оригинальных и плодотворных прозрений, которые трансформировали заимствованные элементы.

Философия эллинистических школ была философией, стремившейся научить искусству жить. Соответственно, в этих системах этика первенствует над физикой и логикой. В количественном отношении это выражается в преимущественном интересе к этике, в качественном – в большей свободе, в боль-

шей новизне, в более яркой гениальности по отношению к логико-онтологическим предпосылкам. В этих системах этика не выводима непосредственно из логических и онтологических догм. Она "выводится из первичного проникновения в смысл и значение жизни. Говоря современной терминологией, в основе эллинистических систем лежит непосредственное чувство жизни, непосредственное видение, которое интуитивно постигается и затем рационально развертывается и обосновывается" (с.566-567). Эллинистическая философия "обладает силой и мощью мирской веры, имманентной веры, это формы веры, связанной с природой, отрицающей сверхъестественное... Это объясняет, почему все основатели школы уподоблялись богам их приверженцами. Они - святые мирской веры, воплощенные парадигмы совершенной жизни, дающей полное счастье" (с.568). "Человек, чтобы быть счастливым, не нуждается ни в божестве, помогающем ему сверху, ни в бессмертной душе и потусторонней жизни, ни в политически организованном обществе, опекающем его, ни в вещах (включая богатства), ни даже в тех или иных физических достоинствах. Человек нуждается лишь в своем разуме, в разуме, который правильно рассуждает и указывает путь к спокойствию духа, являющемуся истинным счастьем. Этот путь заключается в отказе, насколько возможно, от всего, что не зависит от нас, и в опоре на то, что зависит от нас, в опоре на непреодолимую мощь нашего разума" (с.570). Ценность вещей определяется лишь мнением, которое мы формируем о них. Таким образом, Я, понимаемое как логос, как правильный разум, есть истинный абсолют эллинистической философии.

Эллинистическая философия сохраняет свое значение и для сегодняшнего, современного человека, который надеялся покорить мир посредством науки и дал поработить себя вещами и вещными законами. В этих условиях актуален принцип эллинистической философии о том, что подлинное господство есть господство над самим собой, а не господство над миром и вещами.

ЙОАХИМОВИЧ Л.
ГРЕЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ

JOACHIMOWICZ L.

Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia.
W-wa, "Wiedza powszechna", 1972. 270 s.
(Myśli i ludzie.

Filosofia starożytna i średniowieczna).

Bibliogr.: s.264-268.

Реферлируемая работа состоит из двух частей – исторической и проблемной. Историческая часть представляет собой монографический очерк, исследующий следующие темы: 1) предшественники греческого скептицизма (элеаты Парменид и Ксенофан, атомисты Левкипп и Демокрит, софисты Протагор и Горгий, а также Сократ и Платон); 2) пирроновский скептицизм (Пиррон из Элиды, Тимон из Флиунта); 3) академический скептицизм (Аркезилай, Карнеад, Филон из Лариссы, Антиох из Аскалона); 4) возрожденный пирроновский скептицизм (Энезидем, Секст Эмпирик). Реконструируются биографии и взгляды скептиков, их отношения к другим философским направлениям. Вторая, доксографическая часть посвящена изложению характерных проблем скептической философии – логики (критерий истины и его типы, истина, доказательство, обозначение), физики (критика догматической теологии, целое и части, реальность тел, мес-

то, движение, состояние покоя, число, время, возникновение и уничтожение, причина), этики (проблема морального добра и зла).

Хотя большинство философов нового времени считает основателем скептицизма Пиррона, сами древнегреческие скептики в поисках своих предшественников обращались к более отдаленному прошлому: как свидетельствует Диоген Лаэртский, некоторые скептики указывали в качестве своих родоначальников на Гомера, на семь мудрецов, Архилоха, Ксенофана, Гераклита, Зенона Элейского, Эмпедокла, Гиппократ, Демокрита, Еврипида, Платона. Цицерон добавляет к ним также Парменида, Анаксагора, Метродора Хиосского, Сократа, стоиков и киренаиков. Наиболее выразительно предпосылки скептицизма выступают в противоположных друг другу философских системах – элеатов и Гераклита при анализе проблемы становления и бытия.

Согласно учению элеатов, единственной действительностью и предметом истинного познания является бытие-недвижимое, неуничтожимое, бесконечное, вечное, идентичное с мыслью. Все, что представляется существующим вне этой единственной действительности, есть иллюзия; все, что не связано с этой единственной истиной, – только мнение смертных, не содержащее в себе никакой гарантии истинности. отождествляя мышление с предметом мышления, а в категориях истины и лжи противопоставляя абстрактное единство существования конкретному множеству становления, элеаты устанавливают невозможность взаимного соответствия понятийного единства и материальной множественности. Подтверждение исторической связи элейской философии со скептицизмом автор видит и в том, что один из известных софистов – Горгий выводит из нее свои нигилистические тезисы и подвергает критике понятие причинности, отвергнутое позже скептиком Энезидемом. С другой стороны, Тимон из Флиунта, высмеивая учения всех догматических

философов, падит лишь основателя скептицизма Пиррона, а также элеатов, сделав Ксенофана основным действующим лицом своих диалогов.

Придерживаясь противоположных позиций в понимании бытия и становления, Гераклит согласуется с элеатами в непризнании объективной познавательной ценности данных чувственного опыта. По разным причинам для вторых явления изменения и движения, для первого состояние покоя оказываются самообманом. Определенное значение имеет и тот факт, что предшественник скептицизма Протагор был сторонником учения Гераклита о вечной текучести вещей и о единстве противоположностей, а радикальный скептик Энезидем считал философию Гераклита наилучшим из всех относительно правдоподобных толкований мира.

Исходные принципы материалистической философии Демокрита не в меньшей мере, чем гераклитовское учение, содержат в себе возможность скептического взгляда на мир и на способности человеческого познания. Естественной реальностью, согласно Демокриту, являются атомы (и пустота), не имеющие вторичных качеств, а потому недоступные познанию при помощи органов чувств. Следовательно только разумное познание обладает объективной ценностью; истина — привилегия разума; чувственное познание субъективно, зависит от актуальной диспропорции чувств и, соответственно, иллюзорно. Последователи Демокрита углубили и акцентировали внимание на скептических элементах его системы, сомневаясь в объективной ценности как чувственного, так и рационального познания.

Большой материал для развития греческого скептицизма дала софистика. Вытеснение космологических проблем антропологическими, постановка в центр исследования человека и его деятельности необходимо привели от спекуляций общего характера к последовательному анализу, от теоретических по-

ложений к практическим обоснованиям, от космологии и физики к теории познания и этике.

Интересно, что античная традиция создала цикл связей, замыкающихся на Демокрита. Скептицизм был связан с ним через его последователей (Метродора из Хиоса, Диогена из Смирны, Анаксарха, Пиррона); эпикуреизм – через ученика Пиррона и одновременно учителя Эпикура Навсифана, софистика – через непосредственного ученика Демокрита и известнейшего из софистов Протагора. Однако взгляды Протагора, отмечает автор, можно также вывести из учения Гераклита (о чем говорит Платон в "Театете") о текучести вещей и единстве противоположностей. Исходя из понимания человека не как рода, а как индивида, Протагор обосновывает субъективизм познания и релятивизм истины в известной формуле: человек есть мера всех вещей, ставшей исходным пунктом всех рассуждений скептических философов. С позиций субъективизма и релятивизма Протагор первым провозгласил принцип изостении – равноценности двух противоположных суждений, играющий огромную роль в построениях скептиков. Скептическую позицию занимает Протагор и относительно религии, отмечая, что о богах он утверждать не может ничего в силу неясности самого вопроса и краткости человеческой жизни.

Другой известный софист – Горгий обосновывает свои нигилистические взгляды учением элеатов, выдвигая в работе "О небытии, или о природе" три известных тезиса: 1) ничего не существует; 2) даже если бы что-то существовало, то его нельзя было бы познать; 3) если бы даже что-то можно было познать, то этого невозможно было бы передать кому-либо другому. Для Протагора каждое мнение обладает относительной истиной, для Горгия ни одно суждение не обладает даже относительной истиной.

Оценивая Протагора с позиций скептицизма, Секст Эмпирик находит много общего между ним и Пирроном, считая в то же время Протагора догматиком, поскольку последний исходил

из безусловного признания текучей субстанции. Принципиальная разница между скептиком и софистом состоит в том, что скептик ничего не знает и во всем сомневается, тогда как софист знает все, а сомнение используется им лишь как тактический прием: в этом смысле софистика есть не что иное, как проявление гибкости, энергичности и молодости греческого гения, тогда как пирронизм — свидетельство окостенения и старости.

Несомненно, хотя и парадоксально, что догматик Сократ имел так много общих со своими противниками—софистами элементов, что уже при жизни некоторые (например Аристотель) попросту причисляли его к софистам. Для Сократа фундаментальным принципом было неразрывное единство теоретического познания и этической деятельности, реализуя которое он становится творцом логики и этики. Принимая подобно софистам за исходный пункт субъективную рефлексию, Сократ считает в противоположность им возможным открытие на ее основе объективной истины и общих норм деятельности: мерой вещей и для него является человек, но как род, а не индивид. При этом Сократ пользуется теми же, что и софисты, методами постановки и критики проблем. Аристотель приписывает ему две основные заслуги в истории греческой философии — индуктивный метод и определение общих понятий. Но наряду с догматизмом во взглядах Сократа явственна и скептическая нота (например, когда он говорит о бесполезности исследования природы, недоступной человеческому познанию, или о том, что истинным знанием обладает только божество и т.п.). Скептические элементы сократовского учения развиваются его последователями в таких сократических школах, как мегарская и киренская.

Основателем скептицизма как учения является Пиррон из Элиды (ок.365—275 гг. до н.э.), сведения о жизни и учении которого отрывочны, неясны и противоречивы. С опреде-

ленностью можно заключить относительно формирования его философских взглядов следующее: 1) первыми учителями Пиррона были представители элидо-эретрийской школы, тесно связанные со школой мегарской; 2) через Федона из Элиды или кого-либо из других учеников Евклида учение Пиррона опосредованно связано с Сократом (поэтому поздняя традиция считает Пиррона одним из сократиков, а сами скептики часто называют себя сократиками). Подобно Сократу Пиррон, не заботясь о теории, делает упор на практическую сторону философии, стараясь разгадать тайну человеческого счастья и также, как Сократ, служит для многих идеалом мудреца и образцом для подражания. Но в отличие от Сократа, верившего в ценность знания, Пиррон исходит из абсолютного сомнения как необходимой предпосылки эвдемонизма и атараксии, стремление к которым рассматривается как цель философствования. В последнем несомненно влияние еще одного учителя Пиррона, последователя Демокрита — Анаксарха из Абдеры. Недаром демокритовское "спокойствие разума" имеет много общего с апатией и атараксией Пиррона. В общем виде все проблемы философствования, согласно Пиррону, связаны с решением вопросов: 1) какова природа вещей; 2) каким должно быть наше отношение к ним; 3) какие выводы морального порядка из этого следуют. Обоснование и выводы из первого вопроса, использующие сугубо скептическую терминологию (понятия акаталепсии, афазии, эпохе, изостении, антилогии и т.д.), позволяют считать Пиррона основателем скептицизма как оригинального философского направления. Ответы на второй и третий вопросы прямо связаны с решением первого: невозможность познания природы вещей обусловлено наше безразличие по отношению к ним и, соответственно, отрицание морального смысла мира. Наивысшим благом и целью жизни становятся безразличие (адиафора), свобода от волнений и страстей (апатейя), покой души (атараксия). Но скептицизм Пиррона, негативный и деструктивный в области

познания, вносит творческий элемент в деятельность, направленную на достижение человеческого счастья.

Из учеников Пиррона следует отметить Тимона из Флиунта, историческая заслуга которого заключается в придании скептицизму Пиррона систематической формы: особенно важны его знаменитые "Силлы", в которых осуществлен как глубокий анализ догматических учений (первая книга "Силл"), так и персональная критика философов (вторая и третья книги). Синтетическая оценка Тимона, подчеркивает автор работы, трудно осуществима, хотя можно безошибочно выделить две, характерные для его жизни и учения, черты: 1) подобно Пиррону, он считает философию делом и проблемой жизни, а этику — единственным путем достижения счастья; 2) активное жизнелюбие Тимона не позволяет ему в такой мере, как Пиррону, практически осуществлять идеал скептического мудреца с его адиафорой, апатией и атараксией как неотъемлемыми характеристиками.

Проблема проникновения скептицизма в платоновскую Академию связывается автором с выявлением скептических элементов в философской системе Платона: а) противоположность между миром истинного бытия идей и миром явлений (материей), с одной стороны, и имеющими их предметом познания наукой (эпистема) и мнением (докса), с другой; б) сохранение в способе мышления и в академической традиции скептического духа сократовской диалектики.

Ослабление веры в реальность идей и тем самым в силу познавательных возможностей науки способствовало возникновению скептического направления внутри Академии, основателем которого был Аркезилай из Питаны (315—241 гг. до н.э.), слушавший, по некоторым данным, лекции Пиррона. Утверждения Аркезилая сформулированы в духе пирроновского скептицизма, хотя Цицерон и Диоген Лаэртский отдают ему пальму первенства в области разработки скептицизма в следующем: 1) отсрочка суждения в случае наличия противо-

положных аргументов; 2) применение метода "за и против"; 3) осуществление изменений в философии Платона в смысле придания методу вопросов и ответов диалектического и эвристического характера. Большинство античных комментаторов считает, что для Аркезилая скептицизм был своего рода философской пропедевтикой, или экзетерической философией, а эзотерической философией для него оставалась догматическая система Платона. Скептицизм Аркезилая, отмечает автор работы, несет на себе отпечаток эрудиции всесторонне образованного человека, владеющего искусством диалектики, тогда как Пиррон и Тимон представляют определенный примитивизм и негативное отношение к философии вообще и к диалектике, в частности.

Другим видным представителем академического скептицизма был Карнеад из Кирены (214–129 гг. до н.э.). Основатель третьей Академии, он принимает за исходный пункт философии фундаментальный скептический тезис: "невозможно познать ничего". Оригинальность скептической мысли Карнеада, отмечаемая Секстом Эмпириком, заключается в том, что он подверг критике все известные ему критерии истины, доказывая, что истина не имеет критерия ни в данных чувствах, ни в представлениях, ни в суждениях разума. Однако, исходя из того, что для достижения счастья необходимы правила и нормы поведения, хотя бы и не обладающие достоверностью, Карнеад говорит о представлениях различной степени вероятности, выделяя; 1) вероятное само по себе; 2) вероятное и непротиворечивое; 3) вероятное, непротиворечивое и проверенное.

Последняя фаза античного скептицизма – неопирронизм, источниками становления которого автор работы называет 1) эмпирическую медицину; 2) учение Пиррона; 3) академический скептицизм. Эта фаза представлена Энезидемом и Секстом Эмпириком. Ориентировочно Энезидем жил в первой половине I в. до н.э. (Сохранились только названия его сочинений:

"Пирроновы очерки", "О мудрости" и "Восемь книг Пирроновых речей"; содержание последних известно в изложении Фотия). Энезидеом подвергнуты критике понятия истины и обозначения, проанализированы принципы причинности и разработаны 10 "тропов" (теоретико-познавательных аргументов против догматизма рациональных обоснований морали), которые автор называет квинтэссенцией скептицизма. Исторической заслугой другого известного неопиррониста – Секста Эмпирика (конец II – начало III вв. н.э.) является, по мнению автора работы, синтез частей, элементов, аргументов и направлений скептицизма в определенном образом скомпонованную систему. Источниками, из которых Секст Эмпирик мог черпать материал для своих работ: "Против математиков" и "Три книги Пирроновых положений", были труды Энезида, академических философов (Карнеада, Клитомаха и Антиоха), врачей-эмпириков. Секст Эмпирик противопоставляет пирроновский скептицизм всем направлениям, имеющим что-либо общее с пирронизмом, подвергая их глубокой и всесторонней критике.

Вторая часть работы посвящена изложению скептических доводов, построенному на работах Секста Эмпирика. Первый раздел ("Против логиков") начинается анализом проблемы критерия истины, который определяется как то, при помощи чего судят о существовании и несуществовании, скептики различают употребление критерия в трех смыслах: общем, частном и частнейшем (логический критерий истины). В свою очередь, логический критерий истины также можно употреблять в трех смыслах: "кем" (человек), "чем" (чувство или мышление) и "сообразно с чем" (представление, сообразно с которым человек собирается судить о чем-либо). По вопросу о критерии истины философы, как утверждают скептики, делятся на два лагеря: одни признают его, другие не признают. Признающие критерий истины, в свою очередь, делятся на три группы: первые за критерий истины и лжи признают разум,

вторые – чувства, третьи – совместно разум и чувства. Категорически отрицают критерий истины такие философы, как Ксенофан, Анахарсис, Протагор, Анаксарх, Горгий, Метродор.

Понятие критерия истины предполагает ее существование. Даже если предположить существование критерия истины, говорят скептики, то он окажется беспредметным, не имея применения, так как проблематично само существование истины. Одни философы отрицают существование истины (Ксениад, Моним-киник), другие признают ее существование и доступность познанию. Догматические утверждения о существовании истины скептики разрушают путем критического анализа дилеммы аргумента (бездоказательность или основанность на доводе, требующем, в свою очередь, доказательства), трилеммы очевидности (истина очевидная, неочевидная, частично очевидная), квадрилеммы бытия (предмет либо истинен, либо ложен, либо истинен и ложен одновременно, либо неистинен и неложен), полилеммы Энезидема (если истина существует то она есть вещь либо чувственная, либо разумная, либо одновременно и та и другая, либо ни та, ни другая), дилеммы независимости и отношения (если истина существует, то она либо имеет существование, независимое от ее природы, либо есть только отношение), трилеммы субъекта.

Далее излагается критика скептиками догматического учения об указывающих знаках. Стойки, определяющие знак как "суждение, руководящее правильной связью и обнаруживающее заключение", исходят из того, что вещи бывают очевидные и неочевидные, а среди неочевидных – одни неочевидны раз навсегда, другие временно, третьи по природе; вполне очевидные вещи и неочевидные раз навсегда не пуждаются в знаке, неочевидные временно и неочевидные по природе воспринимаются путем знаков (неочевидные временно – путем наминающих знаков, неочевидные по природе – путем указывающих). Секст Эмпирик дал критику стоической концепции

указывающих знаков. Исходя из принципа изостении, Секст Эмпирик обосновывает и противоположное суждение, показывая необходимость воздержания от суждения о знаках. Но если мы воздержимся от суждения о знаке, а доказательство есть некоторый знак, то необходимо воздерживаться и от суждения о доказательстве, так как оно существует по отношению к чему-нибудь и обнаруживает вывод (т.е. к нему применимо все то, что говорилось о существовании и несуществовании указывающих знаков).

Второй раздел этой части ("Против физиков") посвящен изложению взглядов скептиков по проблемам существования богов, целого и части, места, движения, времени, числа, причины и т.д. Поскольку центральной проблемой физики, или философии природы, у догматиков был бог, как наивысшая сущность и наиболее деятельная причина, скептики разрушают доказательство существования бога, показывая невозможность его логического и чувственного познания, несостоятельность аргументов, основанных на вере в бога, на разумности и гармонии мира и т.п. Невозможно само представление бога, так как приписывание богу каких-либо качеств и чувств ведет к неразрешимым противоречиям, а нечто бескачественное мы воспринять не можем. Не поддается опровержению и выдвинутая скептиками антиномия всемогущества и всеблагости бога: если бог всемогущ, то как причина зла он не всеблаг и обратно; если он не причина зла, то он не всемогущ; в случае же, если он и благ и всемогущ, то существование зла необъяснимо.

Сомневаясь в существовании бога, скептики критикуют понятие причинности вообще, показывая несостоятельность как дедуктивной, так и индуктивной аргументации, позволяющей подтвердить лишь идентичность или, в лучшем случае, эквивалентность тех или иных процессов, между которыми, по мнению догматиков, существует причинно-следственная связь.

Скептики стоят на позиции воздержания (эпохе) от суждения о существовании причины, так как нет общепризнанных знаков, критериев и доказательств ее существования. В вопросе о движении скептики анализируют и подвергают сомнению каждый из шести видов движения (по классификации Аристотеля): перемещение в пространстве, физическое изменение, увеличение, уменьшение, происхождение и уничтожение.

Они показывают также несостоятельность различных догматических определений места: стоическое понимание места как пространства, занятого существующим и равного тому, что его занимает; перипатетическое – место как граница окружающего, поскольку оно окружает. Место, согласно скептикам, мыслится по отношению к телу, местом которого оно является: рассуждение же о существовании тела затруднительно; следовательно, затруднительно и рассуждение о месте. То же самое наблюдается, утверждают скептики, и в исследовании времени: судя по явлениям, время кажется чем-то существующим, судя же по тому, что говорится о нем, оно кажется несуществующим. В свою очередь, так как некоторые (Платон) признают время числом находящегося в движении прежнего и следующего, скептики доказывают, что если число не созерцаемо само по себе и не имеет существования в числимом, то оно не существует.

Третий раздел ("Против этиков") посвящен изложению скептического понимания таких проблем, как существование богов, провидение, прорицание, судьба. Хотя скептицизм и считал целью философствования достижение счастья, этика выступает в нем как область теоретического познания, а не как практическая наука, а поэтому при анализе таких понятий, как добро, зло, польза и т.д., скептики пользуются теми же доводами, что и в области теоретического познания, не различая познавательные и ценностные суждения. Поэтому проблема бога применительно к этике решается скептиками так же, как и применительно к философии природы: путем ря-

да аргументов скептики подводят к необходимости либо придания богу атрибута вечности, но без жизни, либо атрибута жизни, но без вечности; в любом случае бог отрицается как законодатель человеческой жизни. Далее скептики систематически опровергают теорию провидения, увенчивающую стоическую теологию, показывая несостоятельность оптимизма и веры во всемогущество мудреца, следующего законам провидения. Обусловленность всего происходящего действием законов провидения ведет, как показывают скептики, к стоическому фатализму, отрицающему свободу человеческой воли и деятельности, а тем самым и всякую этику вообще, так как строгий детерминизм стоического провидения освобождает человека от моральной ответственности за свои поступки.

В заключение перечисляются тропы, являющиеся в системе скептиков как бы квинтэссенцией всей их аргументации против догматиков. К десяти "тропам воздержания" "Энезидама" были добавлены неопирроником Агриппой еще пять: 1) о противоречии, 2) об удалении в бесконечность, 3) об относительности, 4) о предположении, 5) о взаимной доказуемости. Фактически они являются результатом редукции тропов Энезидама. Еще позже скептики свели все тропы к двум основным: 1) ничто не может быть воспринято само из себя, 2) ничто не может быть воспринято из другого. Опираясь на тропы, скептики доказывали необходимость воздержания от суждений о каких-либо вещах, явлениях и поступках, как исходном условии достижения бесстрастия и атараксии, характеризующих стоического мудреца.

В.С.Гаевой,
В.Т.Ганжин

СИДОРОВ А.И.
СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ГНОСТИЦИЗМУ

(Критико-аналитический обзор)

Для исследований гностицизма последних лет характерна тенденция как более детального изучения источников, так и синтетического обобщения конкретных изысканий. Для удобства обзора работы, посвященные гностицизму, можно разделить по следующим темам: 1) общие и частные проблемы; 2) гностицизм и раннехристианская теология; 3) гностицизм и греческая философия; 4) гностицизм и восточные религии. Подобное разделение имеет условный характер, подчеркивающий лишь основную направленность исследований, и ни в коей мере не исчерпывает собой многообразия поставленных в них проблем.

I. Общие и частные проблемы гностицизма прежде всего связаны с определением социальных основ, объясняющих особенности мировоззрения и философских идей гностиков. Социология гностицизма является наименее разработанным аспектом этого течения позднеантичной культуры, поэтому работы, посвященные этой проблеме, представляют значительный интерес. Г.Киппенберг в статье "Опыт социологического определения античного гностицизма" (I) исходит из методологической пред-

посылки, что социологический анализ религиозных текстов возможен лишь в том случае, если высказывания о боге и мире рассматривать как проекцию человеческих представлений; "посредством такой аналогии человек соотносит чуждое и угрожающее ему с известным и близким" (I, с.213). Указывая на аполитичную тенденцию гностицизма, Киппенберг видит его отличие от других мировоззрений в негативной оценке политической власти (I, с.215), наиболее полно отражающейся в гностической концепции Демиурга, олицетворяющего принудительную и чуждую человеку силу. Социологически интерпретируемый античный гностицизм есть, по Киппенбергу, реакция прослойки интеллектуалов на лишение политической самостоятельности восточных средиземноморских государств, завоеванных Римом во II-I вв. до н.э. Власть и господство воспринимаются как насилие, человеческий разум – как начало бессильное. Противоположность власти и разума является лейтмотивом интерпретации космоса. Отсюда противоположность гностицизма и среднего платонизма, где "владеющий нус является упорядочивающим принципом в хаосе мира" (I, с.229). Целью гностиков было разрушение ложной иллюзии о том, что политический строй есть основанный на разуме порядок. В целом гностицизм отражал не активную, а пассивную реакцию элиты на потерю политической власти.

Критикуя Киппенберга П.Мунц (2) указывает, что его метафизические спекуляции представляются как "простые дубликаты каждодневного человеческого опыта" (2, с.42). Но этот подход неправилен, ибо между опытом и метафизическим учением вклинивается миф. Поэтому "метафизическая доктрина, являясь концептуализацией мифа, не может быть непосредственно редуцирована к опыту" (2, с.43). Неверно, что центральным понятием гностицизма является признание Демиурга, творящего зло. Неубедительно и определение гностицизма Киппенбергом как идеологии узкого круга интеллектуалов восточ-

ных окраин Римской империи, ибо гностицизм имел много общего с ранним христианством. Переходя к положительным результатам своей критики, П.Мунц видит в человеческом теле связующее звено между политико-социальным опытом и метафизико-религиозной верой. В заключение П.Мунц указывает на более широкую социальную базу гностицизма. Бесспорно, критика Мунцем основных положений Киппенберга имеет некоторые основания. Киппенберг опирается на вульгаризированную форму марксизма, его взгляды страдают определенным примитивизмом. Акцентируя внимание на эзотеризме гностиков, он прямолинейно оценивает их учение как идеологию интеллектуальной элиты. На самом деле наряду с тенденцией к эзотеризму, которая ярко проявляется в трихотомическом делении людей на духовных, душевных и материальных, где только духовные обладают высшим знанием, в гностицизме сосуществует и стремление противоположного характера. Косвенное свидетельство последнему состоит в том, что утонченный духовный аристократ Плотин третирует учение гностиков как мужицкое, рассчитанное на завоевание популярности у масс. Сведения, сообщаемые им, позволяют думать, что гностикам не были чужды мотивы отрицательного отношения к социальному и имущественному неравенству¹⁾. Примечательно в этом плане сообщение Климента Александрийского об Епифане, который в своем сочинении "О справедливости", известном по выдержкам, приведенным Климентом, писал: "Божественная справедливость есть общность людей, основанная на равенстве. Бог не различает богатых от бедных, простых смертных от власть имущих, глушцов от умных, мужчин от женщин, рабов от господ"²⁾.

1) Plotinus. Plotini opera. Ed. P. Henry et A. Schwyzer. Vol. 1. Paris-Bruxelles, 1951, p. 235.

2) Clemens Alexandrinus. Gesamtausgabe. Hrsg. von O. Stahlin. In 3-er Aufl. neuhrsg. von L. Früchtel, Bd 2. Stromata, Buch 3, 2. B., 1960, S. 197-198.

Сам эзотерический "гносис" гностиков в основе есть напряженное стремление человека разорвать узы индивидуальности, обособленности, пробить стену отчуждения, отделяющую его от мира и общества. Конечно, путь от реального бытия к умозрению весьма труден, поэтому историку духовной культуры, чтобы пройти этот путь в обратном направлении, следует соблюдать максимальную научную осторожность. В этой связи большое значение приобретает исследование роли мифологического мышления для периода поздней античности, когда оно сближается с философией, так что они почти сливаются. Это отчетливо видно на примере неоплатонизма и гностицизма.

Если в неоплатонизме, как показал А.Ф.Лосев, мифология становится диалектикой (3), то в гностицизме диалектика превращается в мифологию. Правда, в научной литературе долго дискутировался вопрос, в каком направлении развивался гностицизм – от философии к мифологии или от мифологии к философии¹⁾. Недавно этот вопрос вновь поднял известный исследователь гностицизма Г.Квиспел. В своей статье, озаглавленной "От мифа к логосу" (4), он рассматривает влияние гностицизма на философию Плотина и учение Оригена. Так, фундаментальная для философии Плотина теория эманации "не имеет параллелей в классической греческой философии", и ближайший ее исток Квиспел видит "в учении гностика Валентина" (4, с.326–327). Последователь Валентина – Гераклеон

1) Наиболее яркие представители противоположных точек зрения – Э.Фей и Г.Ионас. Э.Фей утверждал, что первые гностики (Валентин, Василид и др.) были философами в духе Платона, затем наступила эра эпигонов с преобладанием буйной и безудержной мифологической фантазии. См. Faye E. *Gnostiques et gnosticisme*. P., 1925, с.346–347. Г.Ионас, применяя феноменологический метод Гуссерля к исследованию гностицизма, пришел к обратному выводу. См. Jonas H. *Gnosis und spätantike Geist*. T.1. Die mythologische Gnosis. Göttingen, 1954, S.84–86.

оказал "сильное влияние на учение о троице Оригена и на его эволюционную концепцию космически-исторического процесса" (4, с.334-339).

Конечно, влияние гностицизма на Плотина и Оригена бесспорно. Но при этом большое методологическое значение имеет вопрос не только о влиянии духовных течений на того или иного мыслителя, но и о внутренних тенденциях развития его учения. Несмотря на взаимовлияние и тесное соприкосновение неоплатонизм, христианство и гностицизм были самостоятельными духовными образованиями, что доказывается их взаимным отталкиванием. Между тем, само название статьи Квиспела, определяющее внутренний ее подтекст, есть своеобразный трюк мысли, который поисками внешнего влияния заменяет анализ внутреннего развития, в результате чего возникает схема движения их мысли – от мифа к логосу. Однако остается весьма проблематичной зависимость логосного содержания философии Плотина и учения Оригена от влияния гностицизма. К тому же, оставаясь в рамках гностицизма, нельзя проследить тенденцию, соответствующую указанной схеме – от мифа к логосу, или обратной схеме – от логоса к мифу. На этом пути возникают серьезные препятствия: 1) мы не можем восстановить в силу противоречивой и скудной информации источников **детальную** историю развития гностицизма: намечаются лишь очень приблизительные и гипотетичные контуры этой истории; 2) учения различных гностических сект и школ представляют собой богатую гамму оттенков между философией и мифологией; но при этом даже наиболее "философичные" гностические системы суть не что иное как мифология. Происхождение мира, его становление трактуется как результат серии соитий и порождений мифологических умопостигаемых сущностей (Праотец и Молчание рождает Нус и Истину и т.д.¹⁾ Поэтому внут-

¹⁾ Sagnard F. La gnose valentinienne. P., 1947, p.31-50.

реннее развитие гностицизма нельзя однозначно втиснуть в схему "от философии к мифологии", или от "мифологии к философии".

Однако эта схема имеет определенный смысл, если рассматривать гностицизм в контексте истории античной духовной культуры, ибо мифология гностиков не является уже первоначально данной античной мифологией. Она имеет за собой более чем пятивековой опыт развития греческой философии, опыт понятийного мышления. Поэтому она выступает как рефлексирующая мифология. Гностицизм можно было бы назвать, как это ни парадоксально звучит, философией, мыслящей образами, так же как неоплатонизм – мифологией, мыслящей понятиями. Два разнородных течения – философия и мифология, в поздней античности близко соприкасаются, но не сливаются. Поэтому общая схема развития духовной жизни этого периода неоднотипна: происходит как бы непрерывный челночный процесс – от мифа к логосу и от логоса к мифу.

Пытаясь дать широкий мировоззренческий синтез, гностики не только творили новые мифы, но и инкорпорировали в свое учение древние мифы как эллинские, так и восточные, аллегорически интерпретируя их. Соприкосновению гностицизма с культами мистерий посвящена монография К.Трёгера "Мистериальная вера и гносис в *Corpus Hermeticum XIII* (5), где анализируется один из интереснейших герметических трактатов, принадлежащий к гностическо-дуалистической группе. Трёгер считает, что мифология составляет "сущность гностицизма, а не является лишь фазой его развития" (5, с.151). Сущность гностицизма Трёгер видит в следующем: 1) родина для гностика не есть этот мир, который он рассматривает как нечто чуждое; 2) по происхождению и природе своей гностик – божественен; 3) воспринимая мир как чуждое и свое тело как темницу, он может обрести спасение от мира; 4) познание себя соотносится с познанием бога, подлинное и гнос-

тика идентично по своей субстанции богу; 5) через это знание ("гносис") открывается путь к тому, чтобы вновь стать богом; 6) обретение этого пути осуществляется не посредством напряженной работы мысли, а через призыв извне ("пробуждение") посредством "дарующего откровение Спасителя" и т.д. (5, с.165).

К.Трёгер констатирует, что авторы герметических трактатов употребляют для изложения своего учения элементы мистерий, оставаясь при этом на позициях гностицизма. Но если в мистериях человек субстанционально изменяется, то в гностицизме субстанция человека неизменна — он просто возвращается к самому себе. Что касается собственно герметизма, то он вырос на почве египетских мистериальных общин. В дальнейшем, когда в Египте широко распространился гностицизм, герметизм "гностицизировался". "В результате гностической обработки старых герметических текстов и появились герметическо-гностические трактаты, дошедшие до нас" (5, с.170).

Вопрос об объеме понятия гностицизм затрагивает в своей статье "От гносиса к гностицизму" известный исследователь Р.М.Уилсон (6). Ученых, занимающихся историей этого духовного течения, Р.М.Уилсон разделяет на две группы: мыслящих в рамках понятия гностицизм и тех, кто предпочитает говорить о гносисе, причем лишь немногие из них находятся на противоположных краях этого спектра. Отталкиваясь от результатов коллоквиума¹⁾ в Мессине (1966) Уилсон считает, что для выяснения соотношения этих двух понятий, необходимо принимать в расчет следующие методологические предпосылки: "1) тексты должны интерпретироваться в свете знаний того периода, когда они написаны, а не с точки

¹⁾ Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina. Leiden, 1967.

зрения последующих столетий; 2) не принимать за само собой разумеющееся то, чего нет в этих текстах; 3) наибольшее внимание следует уделять хронологии и исторической обстановке" (6, с.426). Автор считает, что тенденция к чрезмерному расширению понятия гностицизм, характерная для современной науки, — лишь переходящая ступень ее развития. По мере дальнейшего углубления исследований станет ясным, что в близких к гностицизму течениях было действительно внутренне родственным ему, а что служило лишь сырым материалом для формирования его мировоззрения.

Принимая критику Уилсоном в адрес участников симпозиума в Мессине, разводящих понятия гносиса и гностицизма следует подчеркнуть, что отказ от системы двух терминов поможет преодолеть представление о дуализме мышления и бытия, ликвидировать отрыв исторических элементов гностицизма от тех реальных проблем, которые выдвигает любой сколько-нибудь значительный феномен культуры. Бесспорно, более целесообразным представляется мыслить в рамках единого понятия гностицизм, которое должно отражать динамику самого исторического явления. Ядром его безусловно является классический христианский гностицизм II—III вв. н.э., истоки которого можно обнаружить в некоторых сочинениях Нового завета.

Хотя до возникновения христианства, говорить о гностицизме вряд ли возможно, сам факт одновременного возникновения этих движений не служит достаточным основанием для утверждения зависимости гностицизма от христианства. Вполне вероятно, что гностицизм возник "около" христианства, порожденный одними и теми же историческими условиями. По мере развития и расширения гностицизм осваивает новые области духовной культуры. Возникает так называемый "языческий гностицизм" (герметизм, "халдейские оракулы" и т.д.), мандеизм, манихейство. Последнее, являясь второй широкой волной гностицизма и распространившись от Атлантического океана до Ки-

тая, возводит гностицизм практически в ранг мировой религии¹⁾. Наконец, третья волна этого движения — средневековые ереси павликиан, богомилов, катаров генетически связаны с манихейством.

В сборнике работ А.Нока, изданном в 1972 г. (7), гностицизму посвящены две статьи, которые выявляют его культурный фон. Акцент делается на эллинизированном иудействе как субстрате и условия развития гностицизма; большое внимание уделяется и предьстории гностицизма в эллинской философско-религиозной мысли. Обращаясь к находкам рукописей в Наг-Хаммади (1945), А.Нок считает, что они полностью подтверждают традиционный взгляд на гностицизм как на христианскую ересь с корнями в спекулятивном мышлении. Он возник, когда христианская ортодоксия еще не оформилась, и первоначально вращался вокруг различных течений в иудаизме и вокруг реакции на иудаизм. Влияние же иранской религии на гностицизм представляется минимальным.

А.Нок считает, что метод "горизонтального" и "вертикального" исследования (А.Гарнак, Э.Фей и др.) гностицизма одинаково приемлемы. На самом деле данная стадия развития науки требует их синтеза, ибо и тот, и другой, обладая несомненными достоинствами, страдают и серьезными недостатками. Философски-систематический метод Г.Йонаса, опирающегося на феноменологию Э.Гуссерля и культурфилософию О.Шпенглера, слишком часто грешит беспардонным отношением к истории. С другой стороны, генетически-исторический подход А.Нока и

¹⁾ О манихействе как "первозданном гностицизме" говорил еще К.Кесслер (см. Kessler K. *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*. Bd 1. В., 1889, S. XIV), а также А.Пюэш Puech H. *Le manichéisme*. P., 1949, p. 69-70.

уже с ним не всегда способен дать цельную картину этого движения. Например, для А.Нока гностицизм есть "совокупность серий индивидуалистических ответов на религиозную ситуацию" (7, с.954), т.е. для него гностицизм распадается на ряд дискретных духовных атомов, лишь чисто механически связанных друг с другом; за пестротой и мозаичностью явлений не улавливается глубинная сущность, цементирующая все эти явления.

Среди исследований частных проблем гностицизма наибольший интерес представляет статья Р.Финнештада "Космогоническое падение в "Евангелии истины" (8). Мотив космогонического "падения", играющий и в других религиях значительную роль, выступает в гностицизме с наибольшей полнотой и отчетливостью. Это происходит благодаря систематическому видению мира гностиками: 1) мифологические элементы образуют здесь связанную теологическую доктрину; 2) мифы излагаются ими логично и выражаются в философских понятиях. Космогоническое "падение" является не просто метафизическим учением, но отражает ощущение человеком своей удаленности от бога. Собственно, сам миф о падении и творении мира есть описание человека, он базируется на осознании им своей дуальности. Космическое существование знаменует собой разрыв с божественным "пред-существованием", хотя и связано с ним, и "падение" есть символ этого парадокса. Но в то же время "падение" детерминирует телеологическую задачу космоса. До него бог не познавал себя, ибо не было разделения на субъект и объект. Поэтому весь космогонический процесс есть как бы первый шаг к этому акту самопознания бога. В результате творение мира предстает перед нами как необходимое негативное условие "истинного творения, творение через знание, гносис воссоединения бога с самим собой" (8, с.47).

Наконец, в заключение этой части нашего обзора необходимо сказать несколько слов о книге "Гносис и гностицизм",

изданной К.Рудольфом в 1975 г. (9), представляющей собой сборник 30 статей и выдержек из трудов, посвященных общим проблемам гностицизма и написанных в промежутки между 1833 и 1968 г. Эта книга очень своевременна и имеет большое значение: практически она дает сжатый компендиум историографии гностицизма.

II. Проблеме связи гностицизма и раннехристианской теологии посвящена монография С.Лилла "Климент Александрийский. Исследование в области христианского платонизма и гностицизма" (10). Наиболее четко связь учения Климента с агностицизмом проявляется в концепции гносиса, которая, как показывает Лилла, "играет ведущую роль в философии Климента" (10, с.118) и тесно сплетается с его учением о вере. Различаются две стадии в теории гносиса Климента: человек может обладать гносисом во время своего пребывания на земле, но кульминация, высшая точка гносиса, обретается после смерти тела, когда душа гностика, взлетев к небесной отчизне и став богом, наслаждается вечным покоем, созерцая божество лицом к лицу. Для теории гносиса Климента характерны символизм, эзотеризм, опора на тайную традицию. Все это сближает философию Климента, в первую очередь – с гностицизмом, но также и с платонизмом, и с учением Филона Александрийского. Образцом такого сближения служит учение о логосе – Христе Климента. Для него Христос прежде всего гностический учитель, который сошел на землю, дабы возвести немногих избранных к высшему знанию своего отца. "Идея Христа, спасшего человечество самопожертвованием, заменяется в философской системе Климента эзотерической идеей гносиса" (10, с.159). В учении о небесном путешествии души и ее обожествлении у Климента мы находим явный синтез платонизма и гностицизма. Единственное отличие Климента от гностицизма в этом отношении состоит в том, что если в гностицизме архонты – злые силы, находящиеся под юрисдикцией низшего Демиурга материального

мира, то Климент рассматривает их как благих ангелов, которые получили задание от бога следить за вознесением душ. Наконец, близость к гностицизму прослеживается в учении Климента о трансцендентности бога и его непознаваемости.

С.Лилла заключает, что система Климента Александрийского есть точка пересечения трех различных течений – иудейско-александрийской философии, платоновской традиции (как среднего платонизма, так и неоплатонизма) и гностицизма. Ни одна часть этой системы не может быть адекватно понята, если должным образом не принимать во внимание указанные три фактора.

В целом работа С.Лилла обладает несомненной ценностью. Но, на наш взгляд, он впал в крайность, противоположную крайности В.Фёлкера: если последний акцентирует момент различия учения Климента от современных ему философских и религиозных течений, то С.Лилла, как нам кажется, делает чрезмерный упор на момент их тождества. Действительно, для Климента характерен широкий синкретизм. Интеллектуальные богатства народов являются для него пропедевтикой христианского учения. Особенно восприимчив Климент к греческой философии. Но все же она для Климента не содержит всей истины, хотя и расчищает путь к ней. Более того, эллинистские философы – "воры и разбойники", ибо заимствовали у еврейских пророков части истины и присвоили их себе. Еще более острым момент "отталкивания" от гностицизма. Это особенно остро чувствуется в концепции веры Климента. Для него вера выше научного знания и является его критерием; "знание – верушке, вера – знающа". Поэтому для правильной оценки как философии Климента, так и всей духовной культуры этого периода необходимо учитывать значение этого "отталкивающего момента". Без его учета не может быть понята вся сложная диалектика духовной жизни этого периода.

В ином плане освещает вопрос об отношении гностицизма к христианству монография К.Байшлага "Симон Маг и хрис-

гианский Гносис" (II). Симониановский гностицизм служит "религиозно-исторической школе" и школе Р.Бультмана в качестве одной из несущих конструкций возводимого ими здания мифологического "дохристианского гностицизма". Не отвергая положительных моментов метода этих школ, Х.Байшлаг показывает, что те элементы симонианизма, которые не были приняты во внимание их адептами, являются для него конституирующими: это платонизирующая ипостатика наряду с прочими философскими рудиментами содержит и христианско-гностические компоненты. Поэтому его нельзя считать исходной точкой развития гностицизма, наоборот, он наряду с маркионизмом и манихейством является конечным пунктом этого развития. Возник он примерно в первой половине II в. н.э. в районе Сирии и Самарии. В целом гностицизм нужно рассматривать как явление, вторичное по отношению к христианству" (II, с.219).

Проблеме дохристианского гностицизма посвящена книга Э.Ямаучи (I2). Автор приводит различные точки зрения на эту проблему, группируя материал по видам источников, на которые опираются концепции дохристианского гностицизма (Новый Завет, свидетельства отцов церкви, герметика, иранские, сирийские, коптские источники и т.д.). Сам Э.Ямаучи редко высказывает свое мнение; в целом он примыкает к Р.М.Уилсону, который проводит различие между "прогностическими элементами и собственно гностицизмом" (I2, с.19). Но уже само содержание этой книги показывает, насколько шаткой и неустойчивой является гипотеза дохристианского гностицизма.

Различные аспекты взаимоотношения христианства и гностицизма рассматриваются в статьях юбилейного сборника, изданного в честь А.Ш.Пюэша (I3). Так, А.Жобер, рассматривая гностические элементы "Евангелия от Иоанна", приходит к выводу, что они подчинены широкому синтезу иудейской традиции и противоречивых религиозных исканий окружающего мира.

III. Связь гностицизма и греческой философии рассматривается в книге Х.Эльзаса "Неоплатоновское и гностическое отвержение мира в школе Плотина" (I4). Свою задачу автор видит в том, чтобы обогатить историческим аспектом феноменологию Г.Йонаса, заслугу которого в исследовании гностицизма он высоко оценивает. Трактат Плотина, направленный непосредственно против гностиков (II,9), представляет по мнению Эльзаса, неразрывное единство с тремя другими, предшествующими ему в хронологическом ряду сочинениями философа. Эльзас прослеживает развертывание мысли Плотина в этих трактатах, дает культурно-исторический фон его полемики. Основную часть работы занимает непосредственный анализ учения оппонентов Плотина. Причем все основные пункты этого учения даются в сравнении с современными ему религиозно-философскими течениями: учением "новых людей" Арнобия, герметизмом, "халдейскими оракулами", христианским гностицизмом, философией Нумения, Амелия, Порфирия. Особенно ценным представляется сближение мировоззрения Плотина и учения философа II в. н.э. Нумения, являющегося предтечей неоплатонизма. Но Эльзас видит и моменты существенного различия. Опираясь на религиозно-социологическую типологию М.Вебера, он видит их основное различие в форме аскезы и формы мистики. "Если в гностицизме это - "монистическая" мистика, где индивидуальная душа идентична с той духовной мощью, которая стоит за всем, то мистику Плотина можно назвать "теистической", здесь индивидуальная душа стремится к соединению с трансцендентным богом, но не идентична с ним" (I4, с.257).

Однако, несмотря на коренные различия, философия Плотина и Нумения (как и ряд других учений) имеют одну общую с гностицизмом черту: в них имеются метафизические формы выражения той мысли, что ценностная иррациональность бытия должна преодолеваться посредством вертикальной оценки.

Они стремятся преодолеть зло в мире через схему трехфазного ритма спасения: верх-низ-верх, ибо в этой схеме зло постигается как переходящий этап на пути к конечной реализации спасения. "Расматриваемый в этих рамках гностицизм служил скорее негативным, чем позитивным условием развития неоплатонизма" (IЗ, с.264). Наконец, Эльзас останавливается на той роли, которую сыграла полемика с гностицизмом в формировании метафизики Плотина.

В целом, работа Х.Эльзаса при всем изобилии интересных наблюдений и замечаний вызывает сомнение своими методологическими посылками. Богатство, многообразие и сложность отношений позднего платонизма, гностицизма и других смежных течений позднеантичной духовной жизни втискиваются в надуманную и произвольно-субъективистскую схему различных типов аскезы и мистики социологии религии. М.Вебера. С таким же успехом можно придумать и десятки других схем, но ведь задача исследователя состоит не в том, чтобы подвергать вивисекции живой организм культуры, рассекая его вдоль и поперек, как вздумается, но в том, чтобы сохранить и показать целостность данного организма. Разве, например, различие Плотина и гностиков можно свести только к одноплановому противопоставлению различных форм мистики? Сомнительно уже само причисление философии родоначальника неоплатонизма к мистике. Безусловно, Плотин — мыслитель чрезвычайно сложный и многоликий, интуитивные озарения соседствуют у него с детально-дотошными логическими выкладками. Но от взгляда Х.Эльзаса (как, впрочем, и многих других западных исследователей) остается скрытой глубоко рациональная диалектика, составляющая ядро его философии. По сути дела, противопоставление рационализма и интуитивизма достаточно примитивно. Подлинный рационализм интуитивен, а интуиция рациональна (блестящий пример тому в наше время — А.Эйнштейн). И философия Плотина — яркий образец синтеза этих элементов. С другой стороны, уж так ли мистичны учения гностиков? То время, ког-

да эти учения считали призрачными фантасмагориями слегка свихнувшихся фантазеров, — уже давно пройденный этап науки. Видные представители гностицизма (Валентин, Василид и др.) были мыслящими и глубоко образованными людьми своей эпохи, остро чувствующими насущные потребности времени. Методу оскудевавшей в плоской рассудочности античной философии они противопоставили метод художественного осмысления действительности, результатом которого и явилось их многообразное, сложное и богатое мифотворчество. И то, что за внешне иррациональной формой гностических мифов мы не всегда можем уловить их рациональную суть, говорит скорее о недостатке нашей рациональности, чем об иррационализме и мистицизме гностицизма. С равным успехом можно включить в число мистиков и таких выдающихся художников нашего времени, как Т.Манн и Г.Гессе.

Проблеме взаимоотношения гностицизма и греческой философии посвящены работы Ж.Занде (15,16), где прослеживается влияние платонизма и стоицизма на учение Сильвана, принадлежность которого к гностицизму, правда, сомнительна.

Различные примеры, иллюстрирующие влияние эллинской культуры и философии на мировоззрение авторов рукописей из Наг-Хаммади, приводит А.Бёлиг в маленькой статье "Греческая школа и библиотека из Наг-Хаммади" (17). М.Мартин в работе "Антифилософская полемика и гностическая сотериология в "Трактате о воскресении" (18) указывает, что философия для греков есть диалектика, ставящая себе целью доказательство или обнаружение того, что уже онтологически присутствует в человеке. В той мере, в какой гностицизм ищет истинную природу духовного Я внутри, он является философией. Но греческая философия противостоит откровению, основополагающему для библейской мысли. В той мере, в какой гностицизм базируется на концепции гносиса как откровения, он не является философией. Поэтому гностицизм становится в полемическое отношение к философии в силу своей схожести с ней. Далее

Мартин показывает, что именно антикосмизм автора трактата приводит его в столкновение с философией. Вера ставится им выше убеждения, спасение должно искать и находить не внутри космоса — оно даруется надкосмическим божеством.

IV. Соотношение гностицизма и восточных религий исследуется в монографии Э.Ямаучи "Гностическая этика и мандейские историки" (19), где он показывает, что мандеизм (оригинальная гностическая секта, возникшая примерно в III в.н.э., единственная из всех, сумевшая выжить и сохраниться до наших дней (представляет собой синтез гностической теологии (космогонии) и негностической этики, осуществившийся в результате перемещения гностических групп в Месопотамию. По существу, мандеизм представляет собой гностическую интерпретацию местных месопотамских культов. Для этики мандеев характерна положительная оценка брака и рождения детей, что резко отличает ее от аскетизма и либертинизма гностиков. Именно в этике, а не в теологии и мифологии, Ямаучи видит сущность мандеизма. Что касается иудейских элементов в мандеизме, то он предпочитает говорить не о их "единокровности, а лишь о смежности" (18, с.66). В своей книге "Дохристианский гностицизм" (см.12), на которой мы уже останавливались, он разграничивает западные и восточные "протомандейские" компоненты. Предтечи мандеизма не были иудеями, они жили в Трансиордании, говорили на арамейском диалекте и имели поверхностное знание Ветхого завета. На рубеже I-II вв. н.э. они восприняли учение гностика Менандра, а затем под давлением христианства и иудаизма постепенно переселились в Месопотамию.

Иную концепцию в отношении мандеизма выдвигает К.Квиспел в статье "Иудейский гносис и мандейский гностицизм" (20), посвященной анализу трактата из Наг-Хаммади "Гром, или совершенный ум". Автор прослеживает параллели учению этого трактата в иудейской традиции, констатируя несомненное влия-

ние на него египетской религии. Мандеизм рассматривается как результат внутреннего процесса развития иудаизма. Мандеи являются наследниками секты иудейских гностиков – магхариев. Впоследствии они инкорпорировали в свое учение ритуал элкаситов. "В целом мандеизм представляет собой стадию в развитии иудейского гностицизма, поэтому он является важным связующим звеном между религией Израиля и мистическим движением внутри иудаизма во II тысячелетии н.э. (20, с.121-122).

Д.Бертран (21) проводит сравнительный анализ "Парафразы Сефа", которую приводит в своем ерисиологическом сочинении христианский писатель Ипполит, с "Парафразой Сефа" – одним из трактатов библиотеки Наг-Хаммади и приходит к выводу, что эти произведения имеют общий источник. "Парафраза Сефа" стоит ближе к этому источнику и отражает более архаичную стадию развития гностицизма – дохристианского иудейского гностицизма, который радикально переосмысляет ветхозаветную традицию.

В статье Ж.П.Мае "Значение сексуальных символов в некоторых герметических и гностических текстах" (22) исследуется эротическая символика в трактате "Асклепий". Мае гипотетически признает близость "Асклепия", как и других трактатов "оптимистической" группы, к предположительно египетским истокам герметизма. Трактаты "гностической" группы сравнительно более позднего происхождения. Поэтому эволюция герметизма представляет собой его постепенную гностизацию.

Наконец, Г.Шодем в небольшой работе "Пересмотр значения понятий Ялдабаоф" (23) вновь возвращается к загадочному имени, часто встречающемуся в гностических сочинениях, смысл которого ученые не раз пытались разгадать. Шодем считает, что "Ялдабаоф обозначает не сына Хаоса, как считают, но его родоначальника" (23, с.415). Еретики – иудеи из лагеря гностиков сознательно выдумали тайное имя, согласно обычаю иудейских эзотерических кругов. В дальнейшем, по ме-

ре проникновения гностицизма в эллинизованную среду, значение данного термина было забыто и смысл его стал непонятен.

Как видим, в литературе, посвященной взаимоотношению гностицизма и восточных религий, акцентируется связь с иудаизмом, что отражает ту основную тенденцию западной науки о гностицизме, которую можно было бы назвать "паниудаизмом". Наиболее четко она прослеживается в вопросе о происхождении гностицизма. Большинство современных исследователей гностицизма (Р.М.Уилсон, Р.М.Грант, Г.Квиспел, К.Рудольф и др.) являются сторонниками теории его иудейского происхождения, впервые сформулированной М.Фридлиндером¹⁾. Эта теория имеет различные оттенки: колыбелью гностицизма считают либо эллинизованное, либо гетеродоксальное иудейство. Она встречает и серьезный отпор со стороны некоторых ученых²⁾. На наш взгляд, этот "паниудаизм" столь же далек от истины как "панавилонизм" или "паниранизм" религиозно-исторической школы. Действительно, реминисценции иудейской религии достаточно сильны в гностицизме, особенно в некоторых системах (наассены, ператы, гностик Юстин и т.д.). Но столь же, если не более, сильна в нем антииудейская тенденция, которая позволила, например, Г.Йонасу даже назвать гностицизм "разновидностью метафизического антисемитизма".

По нашему мнению, вопрос о происхождении гностицизма, не должен подменять собой вопрос о его сущности, что имеет первостепенное значение. Если даже признать концепцию иу-

1) Friedländer M. Der vorechristlicher jüdische Gnostizismus. Göttingen, 1898.

2) См. Unnik W. von. Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis. - In: Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt, 1975, S.479-494; Drijvers H. Die Ursprünge des Gnostizismus als Religionsgeschichtliche Problem. - Ibid., S.797-837.

дейского происхождения гностицизма, это еще не означает, что гностицизм есть проявление иудаизма. Гностицизм проделал ту же эволюция, что и христианство, которое выросло из иудаизма, но стало христианством как таковым только потому, что сумело оттолкнуть и преодолеть иудаизм. Генетически-эволюционистский метод подхода к явлениям духовной культуры не учитывает диалектику рождения нового качества, хотя противоположный ему систематически-феноменологический метод (например, в работах Г.Йонаса) абсолютизирует это "новое", отрывая его от реальной исторической почвы.

Сторонники "паниудаизма" забывают, что гностицизм есть явление позднеантичной культуры, поэтому оно должно быть включено в более фундаментальную проблему "Запад-Восток", которая остро встала как раз в эпоху поздней античности. Известен факт тотального проникновения в греко-римский мир в это время восточных религий и культов, часто говорится об его "ориентализации" и т.п. Но при этом почти всегда забывают, что инородные компоненты воспринимаются той или иной культурой лишь тогда, когда в ней самой созрела потребность, рожденная внутренним развитием этой культуры принять и ассимилировать их. Ассимиляция культурой этих компонентов превращает их инородность в ее органическую часть. Применяя эти общие соображения к гностицизму, можно сказать, что концепция "света с Востока", разновидностью которой является "паниудаизм", "паниранизм" и т.п. глубоко ошибочна в фундаментальных предпосылках: она: 1) опирается на метафизическое противопоставление Запада и Востока, тогда как в истории человечества они неразрывно связаны, находятся в постоянном контакте и взаимообогащении; 2) не учитывает того обстоятельства, что гностицизм по своей сущности есть духовное образование, порожденное кризисом античной культуры (как следствия социально-экономического кризиса античного мира вообще) и прежде всего должно рассматриваться именно в этом аспекте.

1. Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus. "Numen", Leiden, 1970, vol. 17, N 2, S. 211-231.
2. Munz P. The problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus". "Numen", Leiden, 1973, vol. 19, N 1, p. 41-51.
3. Лосев А.Ф.: Неоплатонизм. - Философская энциклопедия. т.4. М., 1967, с.45.
4. Quispel G. From mythos to Logos. - In: Eranos-Jahrbuch. Hrsg. von A.Portman, R.Ritsema. 1970. Vol. 39. Leiden, 1973, p. 323-340.
5. Trüger K.W. Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum 13. B.Akad-Verl. 1971. XVIII, 186 S.
6. Wilson R.M. From Gnosis to gnosticism. - In: Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech. P. Press univ. de France 1974, p. 423-431.
7. Nock A.D. Essays on Religion and the Ancient World. Cambridge (Mass.), Harvard univ. press, 1972. 1.XVII, 515 p.; 2.XVII, 516-1029 p. Bibliogr. p. 966-986.
8. Finnestad R.B. The cosmogonic fall in Evangelium Veritatis. "Temenos", Helsinki, 1971, vol. 7, p. 38-49.
9. Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. von K.Rudolph. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1975. XVIII, 862 S. (Wege der Forschung. Bd. 257). Bibliograph.: S. 843-847.
10. Lilla S. Clement of Alexandria. A study in christian platonism and gnosticism. L., Oxford univ. press, 1971, XIV, 266 p. (Oxford theol. monogr.). Bibliogr.: p. 235-245.
11. Beyschlag K. Simon Magus und christliche Gnosis. Tübingen, Mohr, 1974. VII, 249 S. (Wiss. Untersuchungen zum Neuen Testament, 16).
12. Yamauchi E. Pre-Christian gnosticism. A survey of the proposal evidences. Grand Rapids, Eerdmans, 1973. 208 p.
13. Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech. Sous le patronage et avec le concours du

Collège de France et de la Sect. des sciences religieuses de l'École des hautes études. P., 1974. 655 p.

14. Elsas Ch. Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. B.-N.Y., De Gruyter, 1975, XV, 356 S.
15. Zandee J. "Les Enseignement de Silvanos" et Philon d'Alexandrie. - In: Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech..., P. 1974, p. 337-347.
16. Zandee J. "Les enseignements de Silvanos" et la platonisme. In: Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'histoire des religions (Strassbourg. 23-25 oct. 1974). Ed. par J.-E. Menard, Leiden, 1975, p. 315-325.
17. Böhling A. Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi. Ibid. p. 41-44.
18. Martin L. The antiphilosophical polemic and gnostic soteriology in "The treatise on the resurrection" (CG 1,3), - "Numen", Leiden, 1973, vol. 20, N 1, p. 31-38.
19. Yamauchi E. Gnostic ethics and mandaeen origins. Cambridge, Harvard univ. press, 1970. 102 p. Bibliogr.: p. 94-102.
20. Quispel G. Jewish Gnosis and mandaeen gnosticism. - In: Les textes de Nag Hammadi..., Leiden, 1975, p. 82-122.
21. Bertrand D. "Paraphrase de Sem" et "Paraphrase de Seth". Ibid., p. 150-157.
22. Mahe J.P. Le sens des symboles sexuelles dans quelques textes hermetiques et gnostiques. - Ibid., p. 124-145.
23. Scholem G. Jaldabaoth reconsidered. - In: Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech..., P. 1974, p. 405-423.

УОЛЛИС Р.Т.
НЕОПЛАТОНИЗМ

WALLIS R.T.
Neoplatonism.

L., Duckworth, 1972. XII, 212 p.
(Classical life and letters).

Bibliogr.: p.198-212.

Книга начинается исследованием целей и истоков неоплатонизма. В послеплотиновском неоплатонизме намечается три периода: 1) учение Порфирия и Амелия, 2) Сирийская и Пергамская школы, берущие истоки в учении Ямвлиха, 3) Александрийская и Афинская школы V-VI вв. н.э. Метафизические принципы, на которых покоится неоплатонизм, очерчены Проклом в "Элементах теологии": 1) структура и само существование чего-либо зависит от его единства, 2) причина всегда более совершенна, чем следствие), извлечены из предшествующей греческой мысли.

В трактовке религиозного опыта Плотин транспонировал греческую философию в новый ключ, отождествляя метафизические сущности с состояниями сознания. Его три "ипостаси" могут толковаться и статично как "объективно существующие реальности, и динамично с точки зрения индивидуальной внутренней жизни. Это отождествление принимали и другие неоплатоники. Поэтому неоплатонизм не отрицает греческий рационализм,

но "приспосабливает категории греческой мысли к миру внутреннего опыта" (с.6). В своем стремлении обрести реальность, обратив взор внутрь, неоплатонизм отражает характерную черту всех современных течений – возрастающую обращенность к "иным мирам".

Другой симптом времени, отраженный неоплатонизмом, – усиливающееся почтение к мудрецам Востока и древности. Однако не следует смешивать неоплатонизм с этими течениями. Неправомерно как включение неоплатоников вместе с еврейскими и христианскими мыслителями (Филон, Клемент Александрийский, Ориген) в единые рамки Александрийской школы, так и определение его как одного из видов гностицизма. Проблема "ориентализма" неоплатоников выдвигает вопросы: 1) отрицает ли неоплатонизм рациональную и критическую мысль; 2) какие из его доктрин имеют восточное происхождение; 3) в какой мере отличие неоплатонизма от предшествующих учений греческой философии обязано влиянию Востока. В целом все же можно сказать, что неоплатонизм должен трактоваться как эволюция предшествующей греческой традиции.

Неоплатоники реставрировали учение Платона выборочно. Особенно большое внимание на них оказал "Парменид", на примере которого можно видеть отличие трактовки платоновского наследия Плотинем от подхода его преемников. Плотин не пытается интерпретировать текст целиком, он ограничивается небольшим количеством наиболее известных мест диалога. Отличается Плотин от своих последователей и отношением к Аристотелю. С одной стороны, он принимает некоторые его принципы (например, концепцию ума), с другой, – подвергает их критике. Последующим неоплатоникам такое отношение к Аристотелю казалось слишком суровым. Впоследствии имелись также различия в подходе: Афинская школа была более сдержанна в отношении к Аристотелю, чем Александрийская.

Влияние стоиков на Плотина ограничено. Оно наиболее заметно в его учении о чувственном мире как живом организ-

ме, развивающемся из сперматических начал в мировой душе, и в виталийской концепции умопостигаемого мира. Более сильным было влияние скептиков (особенно Карнеада), что проявилось в отношении знания к своему объекту, в учении о бесстрастии и в разделении божественной и человеческой мудрости.

Большое внимание уделялось в школе Плотина изучению многочисленных комментаторов Платона и Аристотеля, живущих во II в. н.э. Из перипатетиков наиболее влиятельным был Александр Афродизийский. Отрицание им стоического учения о том, что душа пространственно присутствует в теле, нашло отклик у Плотина. Четкая формулировка Александром доктрины о тождестве ума и его объекта сыграла большую роль в формировании платиновской концепции умопостигаемого мира.

Оценка влияния "среднего платонизма" на Плотина затрудняется утерей многих сочинений представителей этого течения. Из философов, чьи сочинения дошли до нас, следует указать Альбина, который хотя и находился под сильным влиянием Аристотеля, тем не менее предвосхитил некоторые моменты учения неоплатонизма: невыразимость высшего божества, отрицание того, что мир имеет начало во времени и т.д. В противоположность Альбину Атик был главой антиаристотеликов в "среднем платонизме", и некоторые аспекты его критики Аристотеля идентичны с платиновскими.

Следующей влиятельной школой в первые века н.э. был неопифагореизм. Неопифагореец Модерат предвосхищает Плотина в рассмотрении материи как создания бога, в учении о трех первосущностях и в том, что эти моменты он вывел из "Парменида" Платона. Наиболее ярким представителем неопифагореизма и предтечей неоплатонизма был Нумений из Анамеи, с его концепцией трех божественных сущностей и отождествлением второй и третьей из них с двумя различными ступенями умственной деятельности: интуитивной и дискурсивной. К концу II в. н.э. платонизм остался единственным течением

античной философии, способным ответить на духовные запросы своего времени. Плотин обеспечил ему прочный интеллектуальный базис. Поэтому история греческой философии с III по VI вв н.э. есть история неоплатонизма.

Далее рассматриваются жизнь и деятельность Плотина (по Порфирию), а также его учение.

Фундаментальный принцип неоплатонизма, что реальность состоит из иерархии степеней единства, есть систематизация пифагорейско-платоновской традиции отождествления блага и порядка с формой, мерой и пределом. Но абсолютным единством для Плотина является единое, которое есть не повторение и удвоение умпостигаемого космоса, но исток его. Здесь Плотин в выражениях, шокирующих традиционное греческое мышление, доказывает, что единое, будучи источником формы, меры и предела, само должно быть бесформенным, безмерным и беспредельным. В определении единого философ следует фундаментальному принципу отрицательной теологии о том, что слова могут выразить только то, что не есть единое, но никогда то, что оно есть. Но не следует смешивать негации, применяемые к материи и единому, этим противоположным концам школы бытия, хотя они и весьма подобны в своей абсолютной простоте. Негативность материи состоит в полной лишенности всякой формы, совершенная же самодостаточность единого не имеет нужды в какой-либо форме. Всякое теоретическое определение единого неадекватно, его истинная природа обнаруживается только в мистическом соединении с ним. Единое есть каждая вещь и ни одна из них. Оно — причина всего, но причинные связи между единым и его продуктом не являются взаимными.

Происхождение бытия из единого неоплатоники описывают как эманацию. При этом Плотин часто употребляет для этого сравнение с солнцем, испускающим свет и др., указывая, однако, на неадекватность этих сравнений (солнце есть физическое тело, единое — нематериально и непространственно).

Происхождение бытия на каждой его ступени является результатом энергии созерцания. Не сознающая природа обладает "спящим созерцанием", тогда как единое в силу своего "сверхсозерцания" обращается внутрь себя. Поскольку процесс эманации продолжается столь долго, сколько существует его источник, он не имеет ни начала, ни конца во времени. Для неоплатоников "духовные существа" не порождены внешним по отношению к ним создателем помимо их воли. Они пришли из своего источника добровольно и самооформили себя.

В тесной связи с концепцией эманации стоит учение Плотина о логосе, который не является самостоятельной сущностью, но выражает отношение какой-либо сущности к своему источнику, к своим произведениям, или же к тому и другому. Как правило, он применяется на уровне души, что естественно с точки зрения его психологического значения как мысли дискурсивной в противоположность мысли интуитивной. Но он также применяется для выражения отношения ума к единому и т.д. Отражая отношение ипостаси к своим произведениям, логос обычно означает "формирующий принцип", управляющий развитием низших сущностей.

Как и многие его современники, Плотин верил в предуготовленную гармонию, царящую в мире, и разделял учение стоиков о "космической симпатии". Но магия и теурия как логическое следствие этого учения играла в его философии, по сравнению с последующими неоплатониками, ограниченную роль.

Душа, согласно Плотину, определяет собой континуум, в котором нельзя провести четких разграничительных линий, ибо всякое ее подразделение произвольно. Связь души с телом влечет невольную связанность с ним, побуждающая душу концентрировать на нем внимание, а не на мире в целом. Поэтому душа может забыть умопостижимое и обречь себя на бесконечные возрождения до тех пор, пока философия не освободит ее. Для Плотина истинное самопознание души состоит в отказе от успокаивающей твердости обыденного сознания.

Погрузившись в интуитивное созерцание умопостигаемого мира, душа не сохраняет воспоминание о чем-либо в мире здешнем и не помнит себя как отдельную сущность. Она познает себя через это созерцание, в котором она тождественна с умом. Поэтому ее самосознание есть одновременно знание всего, что содержит ум.

Познавая себя, мы познаем единое, ибо оно — наш источник. Созерцая единое, мы должны "снять с себя все", убрать всякую инаковость, множественность и все то, что отличает нас от него. И так же как для восхождения к умопостигаемому миру требуется покинуть все чувственные формы, для постижения бесформенного единого требуется, чтобы душа уничтожила дистинкции ума и утратила форму. Мы можем достичь единое, пройдя через умопостигаемый мир. Оказавшись в нем, мы должны стремиться превзойти дуальность субъекта-объекта и слиться со светом, который озаряет их. Духовные сущности не отделены друг от друга: как высшая часть их души тесно соприкасается с умом, так и высшая часть последнего находится в постоянном мистическом соединении с единым. Достигнув этой высшей части ума, душа должна только спокойно и терпеливо ожидать, когда единое явится перед ней, или же "внезапно вознесясь на волне ума, она вдруг узрит, хотя и не зная как".

Мистицизм Плотина отличается от христианского тем, что в нем нет ощущения греховности и потребности в спасении. Для Плотина наше истинное Я спасено в вечности, и все, что требуется, это разбудить данность. Этот процесс требует самодисциплины, но он — в возможностях человеческой души. Плотин отрицает любовь единого к своим созданиям, что фундаментально отличает его как от христианского, так и любого теистического мистицизма, который признает большое значение любви между субъектом и объектом единения.

Противоречия философии Плотина определили тенденции последующего развития неоплатонизма: I) усиливающийся ак-

цент на теургии; 2) возрастающий схоластицизм, проявляющийся, с одной стороны, в ригористической установке на логическом доказательстве и концептуальной точности, с другой, — в приверженности к тексту. И хотя Плотин был величайшим философом поздней античности, он никогда не стал высшим авторитетом для последующих неоплатоников.

В следующей главе рассматриваются идеи учеников Плотина. Амелий известен своей идеей о бесконечности эйдосов и учении об эйдосе зла. Влияние другого ученика Плотина — Порфирия было особенно ощутимо на латинском Западе (Макробий, Августин). Дошедшие до нас сочинения Порфирия показывают его как популяризатора философии Плотина, комментатора и моралиста. Менее известен он был как конструктивный метафизик. Фрагменты его труда "Исходные принципы постижения умопостигаемого" показывают, что его подход к метафизике состоит в стремлении выразить мысли Плотина в жестких формулах. Влияние Ямвлиха было наиболее сильным в грекоязычной части Империи. Долгое время его рассматривали как мыслителя, жертвующего философией ради суеверий, но в настоящее время лишь немногие признают эту оценку правильной.

Антихристианская полемика неоплатоников ярче всего выражена в сочинении Порфирия. В целом критика неоплатоников была направлена против иррациональности христианства. Для них, считающих мир результатом эманации умопостигаемого, была неприемлема концепция антропоморфного творца. В противоположность христианам они считали, что бессмертие души внутренне присуще ей, а не даровано божественной благодатью. Абсурдным казалось им и учение о Христе.

Чтобы как-то нейтрализовать священное писание, неоплатонисты обратились к "Халдейским оракулам", собранию напыщенных и малопонятных прорицаний, собранных в эпоху Марка Аврелия. Порфирий написал к ним комментарий, гармонизирующий их с неоплатонизмом; для Ямвлиха и Афинской школы они стали высшим авторитетом. Особенное значение для неоплатониз

ма имел тот факт, что "Оракулы" указывали путь к спасению души через теургию. Исходя из учения о космической симпатии, неоплатоники рассматривали теургию как средство к достижению мистического соединения с умопостижимым. Различие между теургией неоплатоников и сакраментализмом христианства заключается в том, что теургия рассматривалась как наука, использующая естественные силы, основанные на закономерности строя Вселенной, а не на сверхъестественном божественном вмешательстве. Поражение неоплатоников в конкуренции с христианством можно скорее объяснить тем фактором, что их ритуалы имели практически антикварный интерес, а вовсе не тем, что они капитулировали перед суевериями.

Учение Порфирия менее монистично, чем это представляется некоторым исследователям. Это видно и из анонимного комментария к "Пармениду", который, если и не принадлежит самому Порфирию, то находится под сильным его влиянием. В комментарии можно проследить черты положительного понятия единого, контрбалансирующего негативную теологию, хотя последняя и доминирует. Здесь можно четко уловить и другие противоречия в концепции единого: с одной стороны, утверждается нереальность всего вне единого, с другой, — единое рассматривается как простая часть ума, упраздняется его трансцендентность. Эти противоречия отражают противоречивость неоплатонического понятия единого. Альтернатива — акосмизм (отрицающий реальность помимо реальности единого), или имманентный пантеизм — имеет в равной мере роковое значение для неоплатонического учения о ступенчатой метафизической иерархии.

Что касается Ямвлиха, то он не просто реставрировал платоновский статус единого, но пошел дальше и постулировал высший принцип, превышающий даже единое, который он именовал "невыразимое". Для строго иерархичного мира Ямвлиха характерно, что душа не может покинуть своего разряда. Наша душа может достичь "ангелического" разряда только посредством доброй воли богов. Путь к этому — теургия, которая

превыше философии. Ритуалы ее вызывают деятельность богов только благодаря добровольному дарованию божественной силы. Боги очищают поклонящихся и возносят их к умопостигаемому.

Метафизика поздних неоплатоников покоится на нескольких принципах: 1) принцип соответствия ("все во всем") применяется как вертикально, где каждая сущность выражает целокупность бытия на свой собственный лад, так и горизонтально, когда каждый член отдельной сущности отражает ее целостность; 2) принцип логического реализма, основополагающий для всего греческого рационализма, в котором объекты мысли первичны и независимы от мышления; здесь логические определения подразумевают онтологические; но поскольку мир умопостигаемый основан на порядке логической последовательности, возникает необходимость различения онтологического статуса между частями этого мира. Учение Ямвлиха является крайним реализмом. Для него эйдосы в противоположность умеренному реализму Аристотеля не есть принципы, действующие внутри вещей, но самодостаточные субстанции, благодаря которым существуют отдельные вещи; 3) принцип триадичности и закон среднего термина, на котором он базируется, гласит, что два несхожих термина должны быть связаны средним, имеющим нечто общее с каждым из них; в своем метафизическом аспекте закон идентичен принципу непрерывности, который отрицает резкий переход от одной стадии бытия к другой. Но средний термин Ямвлиха, обеспечивая связь между двумя крайностями, одновременно выполняет и противоположную роль — прочно удерживает их отдельно друг от друга. Его функция — сохранить божественную трансцендентность, но в то же время помешать тому, чтобы пропасть между богом и человеком стала непроходимой.

Основная структура триады Ямвлиха—Прокла, детерминированная законом среднего термина, следующая: А—АВ—В, или АВ не есть ни А, ни В (А не есть В и В не есть А). Принцип триадичности может также применяться как горизонтально, так и вертикально. Структура метафизики неоплатонизма основана на

Прокле (ибо от метафизики Ямвлиха сохранились только фрагменты), но, очевидно, она развивает принципы последнего.

Далее исследуется развитие неоплатонизма в Афинах и Александрии. Между Афинской и Александрийской школами можно заметить ряд отличий: 1) Александрийскую школу характеризует более научная, чем философская тенденция; 2) она никогда не была столь бескомпромиссно языческой, как Афинская. Но связи между школами всегда были достаточно тесными (что выразилось даже в заключении браков). Многие философы преподавали в обоих городах или учились в одном, перед тем как ехать обучать в другой. В целом александрийские ученые молчаливо принимали систему афинского неоплатонизма. Основное достижение Александрийской школы заключается в продолжении ассимиляции аристотелевского учения, особенно его логики. Тем самым они способствовали передаче этого учения средневековой культуре. В сфере метафизики более плодотворной была Афинская школа и особенно ее виднейший представитель – Прокл, учение которого синтезирует ее характерные черты.

Единственное положение Ямвлиха, отвергнутое Проклом (хотя и принятое позднее Дамаскием), было возвышение "невыразимого принципа" над единым. В остальном представители Афинской школы видели свою задачу в развитии основ учения Ямвлиха и в заполнении пробелов его метафизической иерархии. Для этой цели в систему иерархии были введены так называемые генады (единицы), связывающие низшую реальность с единым. Генады суть не просто аспекты или атрибуты первопричины, но субстанциональные сущности, происшедшие от единого и зависимые от него. Они выполняли двойную функцию: метафизическую (перекидывая мост между единством и множеством) и религиозную (обеспечивая место традиционным богам в учении неоплатонизма). В последней функции генады играли роль проводников и исполнителей божественной провиденции. Как и другие сущности, генады иерархически организованы, являясь как бы прообразами структуры низших стадий вселенско-

го строя. Таким образом, неоплатонизм Ямвлиха был доведен в Афинской школе до своего логического завершения и представлял собой стройную систему, в которой каждая сущность заняла строго фиксированное место. В силу того, что следствия возвращаются к своей причине, сущности могли соприкасаться с высшими уровнями бытия через посредников. Это сильно ограничивалось той аксиомой, что члены высших сущностей, будучи ближе к единому, должны быть количественно меньше, хотя и более мощными по силе, чем члены низших. Без единства ничто не может существовать, и в силу принципа "подобное познается подобным", через единство (или генаду), имеющееся в человеческой душе, достигается мистическое соединение с единым. В этом плане интересна и концепция эроса Прокла. Он различает два вида любви: нормальный, платоновский восходящий вид, побуждающий низшие сущности стремиться к высшим, и вид нисходящий, или провиденциальный, побуждающий высшие сущности заботиться о низших. Здесь хорошо виден акцент поздних неоплатоников на божественной милости. К этому присовокупляется неоплатоническая идея о вере, как верховном моменте по отношению к рациональному познанию, ведущем к единению с благом.

Другие нововведения Афинской школы также характеризуют соединение воедино метафизических, религиозных и экзегетических целей. Таково учение о том, что каузальная действительность высших сущностей простирается дальше, чем действительность низших. Отсюда положение, что материя есть создание только единого. Поэтому отождествление Плотинем материи и абсолютного зла было неприемлемо для афинских неоплатоников. Согласно Проклу, зло есть просто отсутствие блага, побочный продукт или искажение всеобщего стремления к нему; оно "не обладает подлинным существованием" (с. 157).

Влияние неоплатонизма можно проследить на развитии византийской мысли. Плотин наложил сильный отпечаток на каппадокийских отцов церкви: Григория Назианзина, Василия Великого и Григория Нисского. Но особенно сильным было влия-

ние неоплатонизма на Псевдо-Дионисия Ареопагита. Его ан-геология весьма напоминает упорядоченность богов Афинской школы. Бог Псевдо-Дионисия имеет тенденцию стать просто высшим термином в метафизической иерархии, который действует на материальный мир через посредников. Сочинения Псевдо-Дионисия в переводе Иоанна Скота Эриугены и других во многом определили развитие средневековой западноевропейской теологии. Изучение языческих неоплатоников в Византии возрождается в XI в. в школе Михаила Пселла, которому однако не удалось совместить свое увлечение языческой философией с религией откровения.

Мусульманский мир получил в наследство иную версию неоплатонизма. Ее основной компонент – неоплатонизированный аристотелизм, который являлся продолжением философской традиции Александрийской школы. Основную роль в трансформации неоплатонизма в арабскую средневековую мысль сыграла так называемая "Теология Аристотеля", которая состоит из выдержек IV–VI "Энеад" Плотина с добавлением объяснений, извлеченных, по-видимому, из утерянного комментария Порфирия. В противоположность ситуации внутри христианства неоплатонизм играл незначительную роль в ортодоксальной мусульманской теологии вплоть до эпохи Аль-Газали (1058–1111). И хотя один из первых видных мусульманских перипатетиков Аль-Кинди пытался согласовать свою философию с откровением, среди его последователей (Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Рушд) превалировала противоположная тенденция. Для них характерно учение "о двойной истине", отвергающее совместимость разума и откровения, каждое из которых истинны в своей сфере.

По сравнению с арабскими философами влияние неоплатонизма на раннесредневековую западноевропейскую мысль незначительно. Оно в основном ограничивается Марием Викторином (и через него Августином) и Боэцием. Перевод Эриугеной Псевдо-Дионисия и позднейшие переводы философских трактатов с арабского знаменуют важную ступень в усвоении Запа-

дом неоплатонизма. Канонизация Аристотеля не только не помешала этому процессу, но даже стимулировала его. Несмотря на критику Фомой Аквинским некоторых основных положений неоплатонизма (теории эманации и т.д.), Псевдо-Дионисий, Августин, Боэций и Прокл наложили сильный отпечаток на его учение.

Дальнейшее влияние неоплатонизма можно проследить через А.Данте и Мейстера Экхарта на Николая Кузанского. Последнего особенно стимулировала философия Прокла. Основной принцип Николая Кузанского – совпадение противоположностей в боге, зависит от идейного наследия Прокла. Неоплатонизм оказал влияние и на других философов Возрождения: Марсилио Фичино, Джордано Бруно, Пико делла Мирандолу. Заслуга флорентийских платоников состоит в том, что они сделали доступными для Запада произведения тех древних философов, которые были известны только косвенно.

Влияние неоплатонизма на посткартезианскую западную философию также ощутимо. В Англии оно проявляется в учении Кембриджских платоников XVII в. В Европе монизм Б.Спинозы и монадизм Г.Лейбница представляют собой различные виды эволюции неоплатоновского субстрата. В XIX в. философия Ф.Шеллинга с сильным платоновским акцентом противостоит более прокловской системе Гегеля. Общая черта немецких идеалистов XIX в. есть приспособление неоплатоновской схемы к исторической эволюции мира. Эту тенденцию продолжил в XX в. А.Бергсон, который пытался реставрировать учение Платона о душе в терминах современной науки.

Учение неоплатонизма имеет значение и для наших дней. В философском аспекте оно представляет собой оппозицию англо-американской философии "здорового смысла". В религиозном аспекте неоплатонизм дает пример подхода к проблеме места разума в духовной жизни. Успехи и неудачи неоплатоников в этой сфере могут многому научить нас и окажут помощь в достижении должного равновесия, от которого зависит будущее нашей цивилизации.

А.И.Сидоров

ГРАЗЕР А.
ПЛОТИН И СТОИКИ

GRAESER A.

Plotinus and the stoics. A preliminary study.

Leiden, Brill, 1972. XVI, 145 p.

(Philosophia antiqua. A ser. of monogr.
on ancient philosophy. Vol. 22).

Bibliogr.: p. 138-141.

Книга посвящена исследованию границ влияния стоицизма на учение Плотина. Во введении намечаются принципы анализа. Плотин стремился восстановить истины, открытые Платоном. Поэтому он рассматривал все позднейшие философские школы, особенно перипатетиков и стоиков, как еретические, хотя и принимал, подвергнув изменениям, некоторые аспекты их учения. Практически невозможно привести полный список проблем, возникающих из анализа влияния философии стоиков на Плотина. Тем не менее, необходимо указать те вопросы, которые касаются существенного и формального подхода к исследованию источников. Так, когда Плотин использует идею, которую можно идентифицировать с воззрениями стоиков, трудно найти указания на какого-либо конкретного философа. Нельзя также сказать, цитирует ли он определенные места. Метод работы Плотина характеризуется к тому же неисторическим под-

ходом, воспринятым в некоторой степени всеми неоплатониками. Неясно также, в какой мере космология Плотина обязана взглядам, которых придерживался Посидоний.

Многие из тех аргументов, присущих для "стоизирующей теодицеи", которые употребляет Плотин, весьма напоминают размышления Филона. Но они, даже во время Цицерона, были уже общими местами, восходя скорее к Хризиппу. Поэтому влияние Филона мало вероятно. Плотин читал многие произведения представителей позднейшей Стои (Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия, Герокла), поэтому можно сказать, что "в сфере античной мысли субъективизм стоиков ... есть предвосхищение идеализма Плотина" (с.9).

В исследовании о "родах сущего" Плотин пытается дать связную онтологическую структуру как чувственного, так и умопостигаемого миров, тогда как стоики и Аристотель трактуют систему категорий, имеющую применение только к чувственному миру.

Критика Платином стоиков прослеживается по ряду пунктов: в отношении понятия "нечто", которое рассматривается как "общий род во всем", возражения Плотина концентрируются не только на том, что термин сам по себе непонятен, но что он не может быть применен к телесным и нетелесным сущностям. Далее Плотин атакует представление стоиков о боге. Основываясь на концепции "потенции" и "осуществленной действительности" Аристотеля он обвиняет стоиков в запутывании естественной шкалы онтологического приоритета. По его мнению, точка зрения стоиков неприемлема, ибо непостижимо, чтобы нечто, могущее рассматриваться только как потенциальное бытие, можно было бы поместить в начале всего сущего. Сама материя, будучи бескачественной, не может произвести форму, т.е. нечто, обладающее качеством. Божество стоиков, поскольку оно есть тело и, следовательно, соединение материи и формы, должно явиться, как считает Плотин, позже материи. Резюмируя замечания, Плотин указывает, что стоики

делают началом всего бесформенное, претерпевающее, темное и неразумное.

Плотин утверждает также, что многие неправильные представления стоиков объясняются их опорой только на ощущения и рассмотрением этих ощущений как критерия истины. По поводу категории "качества" Плотин указывает: если "качество" имеет отношение к тому, что принадлежит иному классу, чем "субстрат", то оно должно быть простым, т.е. несоставным. "Качества" должны были бы рассматриваться как нематериальные сущности и как силы, действующие на субстрат. Если же эти характеристики неприменимы к "качеству", то ошибочно включение "качеств" в тот же разряд бытия, что и "субстрат". В категории "модальности" стоиков Плотин видит перипатетические идеи (за исключением категорий "сущности" и "отношения").

В целом точка зрения Плотина на то, что категории стоиков следуют друг за другом в строгом порядке и что они соотносятся друг с другом, причем каждая предшествующая содержится в последующей и обуславливается ею, по существу, правильна. Но многие его аргументы вряд ли могут быть приняты, поскольку Плотин сплошь и рядом пользуется понятиями, которые не употребляют сами стоики. Поэтому он постоянно отклоняется от учения стоиков, защищая, например, платоновско-аристотелевскую дистинкцию между материей и формой, тогда как стоики считают материю и качество нераздельными. Или же, обвиняя стоиков в смешении естественной шкалы онтологического приоритета, Плотин мыслит в понятиях, нефилозимых к их представлениям. Многие возражения против системы категорий бытия стоиков понятны только тому, кто придерживается аристотелевской онтологии. Это отношение интересно еще и потому, что Плотин, критикуя аристотелевские категории, занимает в некоем роде номиналистическую позицию в логике, противоположную реализму Стагирита.

Есть нечто "стоическое", как это ни парадоксально звучит, в способе дифференциации всей совокупности бытия Плотином: соединение дуализма и монизма. Следуя определенному методу интерпретации платоновской философии, Плотин выбирает из всеподдерживающей сферы единого два "мира", чьи модусы существования несовместимы и отличаются друг от друга оценочными утверждениями, применяемыми к ним. Тем не менее, пытаясь соотнести земную сферу с умопостигаемым образцом, Плотин "анти-гностицизируя", преследует две цели: 1) старается перекинуть мост через пропасть, разделяющую идеальный мир и его эмпирическое подобие; 2) желает согласовать тождественность и различие, единство и множество как по горизонтальной, так и по вертикальной шкале. Таким образом он пытается примирить дуализм и монизм в некоем роде "диалектического баланса".

Единое Плотина, являясь родственным неподвижному двигателю Аристотеля, не определяет законы, по которым развивается естественный процесс. Находясь по ту сторону сущего, единое определяет логико-метафизические законы, не будучи вовлечено само в бытие. От него как от причины и начала зависят первосущие (трансцендентные) идеи, которые также не вовлечены в пространственно-временной процесс. Для этого космического процесса Плотин выдвигает два типа причин: 1) "психические", которые превосходят сами по себе любой из внутрикосмических процессов, обусловленных физическими причинами; но хотя эти причины и трансцендентны, они функционируют как имманентный принцип возникновения мира; детерминирующие "вещи вокруг нас" и препятствующие "психическим" причинам.

Предлагая свою систему причинности, Плотин колеблется в определении специфической функции "эймармене" (судьбы). Отожествляя этот стоический термин с тем, что он называет физическими причинами, он считает его эквивалентом той необходимости, о которой высказывается Платон в "Тимее", ког-

да он говорит, что космос есть смесь ума и необходимости. Если для Плотина, как и для других платоников "эймармене" равно необходимости, то провидения и логос представляют собой то, что стоики рассматривают как законодательство природы.

Плотин, присоединяясь подобно стоикам к метафоре "Закона", приписывает законодательные функции уму, который учреждает логико-метафизические зависимости, содержащиеся в едином. Исполнительная роль возлагается на душу, хотя Плотин иногда и говорит, что ум действует через душу. Природа является имманентным аспектом души как трансцендентной сущности. Поскольку, по Плотину, почти все сопричастно рациональной первосиле мира и душа есть имманентный аспект ума, т.е. его логос, то большинство внутрикосмических процессов предпочтительно объясняются как происходящие, согласно логосу. Некий род метафизической сдержанности заставляет Плотина колебаться в принятии перипатетического отождествления естественного и предопределенного. Для него, как и для других неоплатоников, закон природы не может быть понят из самого себя независимо от трансцендентных принципов. Во всяком случае Плотин ясно различает судьбу и провиденцию. Последняя — царство психических причин. В его системе природа не относится к уровню судьбы.

Вне сомнения, Плотин, как и стоики, не рассматривает эмпирическое Я человека в качестве конечного принципа его действий. Плотин и стоики, утверждая, что человеческая воля должна быть в согласии и соответствии с внешним разумом, едины в предположении: человек должен быть свободен в том смысле, что не должно быть препятствий в достижении им подлинного блага. Другими словами, для Плотина и стоиков свобода как обладание способностью выбора и способностью независимого действия представляет некий род категорического императива, который находит выражение в максиме: человек должен действовать в соответствии с принципами рационального строя бытия.

Но есть некоторые существенные отличия в подходе Плотина к данной проблеме. Для Плотина метафизическое Я (употребляя кантовский термин) не выражает себя на уровне практической жизни, как эмпирическое Я. Различие двух Я, подобное различию умопостигаемого и чувственного миров, проливает свет на своеобразную антиномию самодетерминизации человека. Предписывая подлинному Я функцию созерцания, Плотин считает невозможным мыслить человека как существо, чья действительная свобода может быть описана в терминах "действие", "способность выбора" и т.д. Кроме того, Плотин придерживается мнения, что стоики не только не дают адекватного объяснения проблемам, возникающим из предпосылок, подписываться под которыми могут единственно платоники, но и искажают предмет. По его мнению, стоики включают человека в процесс внешней причинности и, поступая так, не оставляют места его свободной воле.

Плотин, как и Аристотель, считает, что действие является добровольным, если оно 1) совершается без внешнего принуждения; 2) действующее лицо обладает знанием того, что оно делает. Причем для Плотина в отличие от Аристотеля это знание — универсально, т.е. всегда и при всех обстоятельствах правильно. Что касается уровня (действия), то Плотин придерживается мнения, что здесь не может быть речи об автономии человека, о его полной независимости. Действительно, полностью зависит от него как субъекта выбора только качество его действия. Для Плотина человеческая душа, чтобы функционировать в качестве независимого принципа, должна опережать все предшествующие события, которые детерминирует судьба. Плотин тем самым старается сделать метафизическое Я независимой причиной "архе", предшествующим онтологическому уровню судьбы.

В целом для Плотина проблема свободной воли должна рассматриваться на двух уровнях, которые соотносятся примерно так же, как подлинный (умопостигаемый) мир и его копия (мир

чувственный). Предполагая, что действие в этическом смысле невозможно без предшествующего мышления о бытии, он считает качество целенаправленного добродетельного деяния эмпирическим выражением метафизического сознания человека. Эта идея является предвосхищением мысли И.Канта, который, зная, что его "добрая воля" есть идеал, хотя реально существующий в разуме, но с трудом инкорпорирующийся в рассудок так, чтобы определять моральное поведение, считает ее выражением умопостигаемого акта. Проводя такие сравнения, нельзя переоценивать их из-за различия предпосылок Канта и Плотина, касающихся "реальности этого мира" и морального требования, которое он налагает на своих обитателей. Тем не менее есть сходство в подходе к вопросу об автономии человека с концептуальной точки зрения. То же самое верно и в отношении Плотина и стоиков: вне зависимости от их различий "стоические" элементы концепции Плотина о моральной автономии человека не должны выпасть из поля зрения.

В свете современных исследований можно предположить, что концепция Плотина о мыслящем себя уме, где рефлексивная деятельность сознания превращает субъект в объект своего собственного непосредственного познания, является основой для последующих теорий философского самосознания, таких как теории Р.Декарта и Э.Гуссерля.

Термин самоощущение (*synaesthesia*) впервые встречается у Аристотеля, где он применяется в смысле, близком к своему исконному значению. У поздних стоиков (Эпиктета, Гирекла), он, хотя и, выражая более или менее рефлексивное осознание субъективных состояний и действий, касается, в основном, отношений, существующих между судящим субъектом и его различными действиями.

Плотин этот термин употребляет при рассмотрении следующих вопросов: I) обсуждая проблему "мыслящего себя" ума, Плотин указывает, что ум как единственный объект своего мышления не только мыслит себя, но и осознает это свое само-

мышление. Акт самопостижения сопровождается "самоощущением". Нет оснований для предположения, что Плотин, вследствие особенностей своих метафизических и эпистемологических позиций, должен был бы избегать этот термин. Употребляя это понятие, Плотин исходил из необходимости сказать что-то о природе божественных сущностей. Опираясь на "Софиста" Платона, он утверждает, что умопостигаемый мир не есть нечто "ужасное и святое, затвердевшее и неподвижное", наоборот, он — живой и подвижный. То же самое можно сказать и об едином, которое не есть "неощущающее" в том смысле, как это говорится о неорганической природе. Даже оно может иметь как бы самоощущение; 2) Плотин дважды применяет данный термин к единому применительно к нисхождению нуса из единого. Обращаясь к самому себе, единое как бы самоощущает собственную мощь. Причем это самоощущение не является экстернализацией его, а как бы мгновенным рефлексом его интроверсии и наоборот; 3) душа, олицетворяющая эмпирическое Я, не может достигнуть подлинного самопознания. Оно достижимо для человека только тогда, когда он перемещается в сферу нуса. Но душа, как утверждает Плотин, может обладать внутренним ощущением психофизических феноменов; 4) природа, по Плотину, есть безмолвно созерцающая душа. Ее сознание напоминает бессознательное самовосприятие спящего человека. Таким образом, Плотин приписывает миру некий вид "самоощущения", весьма близкий в некоторых характерных чертах своих к "самоощущению" единого.

А.И.Сидоров

О'МЕАРА Д.ДЖ.

ИЕРАРХИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

O'MEARA D.J.

Structures hierarchiques dans la pensée de Plotin.

Étude historique et interprétative.

Leiden, Brill, 1975. VIII, 137 p.

(Philosophia antiqua. Vol. 27).

Bibliogr.: p. 129-134.

Книга состоит из введения, пяти глав и заключения. Термин "иерархия" (прилагательное "иерархический") в философском смысле впервые ввел в обиход Псевдо-Дионисий Ареопагит. У предшествующих ему неоплатоников эквивалентом было понятие "строй", "порядок", выражавшее упорядоченность как горизонтальную, так и вертикальную. Для обозначения иерархических структур неоплатоники употребляли также выражения "предшествующий" и "последующий", "лучший" и "худший", "верх" и "низ".

Иерархическое отношение умопостигаемого и чувственного миров у Плотина имело истоки как в предшествующем ему платонизме, так и в учении самого Платона. В устной традиции учения Платона встречается идея каузального и онтологического предшествования-последования, в том числе идея онтологического предшествования надбытийного единого, играющая большую роль в философии Плотина. Кроме того, у

Платона прослеживается иерархическая структура: "идеи-математические сущности-чувственные объекты, оказавшая значительное влияние на последующий платонизм.

В платонизме II в. наличествует то же, что и в философии Платона, иерархическое отношение между подлинным бытием идей и преходящим подражательным бытием чувственных объектов. Реальный мир для них двойственен: с одной стороны – умопостигаемый космос, с другой – космос чувственный, как отражение первого. Например, у Альбина чувственный мир состоит из материи и формы, соотношение двух миров является иерархическим в том смысле, что совокупность материи и формы соответствует определенным образом идеям. Во II в. наблюдался также и повышенный интерес к теологическим связям между божественной умопостигаемой областью и здешним миром, к посредствующим демонологическим сущностям, обеспечивающим иерархическую преемственность между богом и людьми.

В истолковании первопричин мира и отношений между ними выделяются две тенденции: 1) признание идей как мыслей бога и установление тесной связи между ними; 2) бог как благо платоновского "Государства" располагался в каузальном и онтологическом плане над идеями. Платоники II в. не развили устную традицию учения Платона и у них можно обнаружить лишь эскиз иерархического отношения между богом и идеями. Однако у Альбина и Нумения можно найти специфическую космологию, где бог и идеи резко отличаются в своем онтологическом совершенстве от демиурга. Функцию последнего выполняет второстепенный принцип, чья деятельность протекает в онтологически низшей сфере и реализует в материи чувственный космос.

В первых трактатах Плотина единое предшествует с точки зрения каузальности умопостигаемому, которое понимается как ноэтическое единство ума и бытия. Это предшествование

есть также и онтологическое предшествование единого по отношению к уму. С другой стороны, душа, исполняющая свою демиургическую функцию в отношении чувственного, находится на низшем онтологическом уровне. Таким образом, возникает как бы ряд онтологических уровней, непрерывность которого обеспечивается каузальным движением, где бытие каждого уровня зависит от более высокого уровня и является его образом. Это каузальное движение распространяется от души вплоть до последнего уровня — матери.

Данная иерархическая структура примыкает в некоторых своих аспектах к платоновской традиции, которую Плотин углубляет и развивает. Например, идея каузального предшествования и ее онтологические следствия восходят через средний платонизм к устному учению Платона и к аристотелевской концепции умопостигаемого (как единства ума и бытия), появляющейся у Альбина. В отношении теории души можно обнаружить определенные усилия, направленные на интерпретацию и систематизацию традиции: тот особый умопостигаемый уровень, который занимает душа, отражает одновременно как ее умопостигаемую природу, так и ее каузальную функцию в отношении чувственного.

Трактаты, написанные в зрелый период творчества Плотина, содержат более глубокое изложение его учения. Их анализ показывает широкое использование Плотинем иерархических серий в отношении души (разнообразие функций ее), в отношении чувственного (служащие также для объяснения многообразия форм присутствия в нем души), в отношении одушевленности чувственного космоса (выражающие завершенное соотношение души и чувственного). Здесь вырисовывается более разветвленное отношение чувственного и умопостигаемого миров. Тенденция к их сближению увеличивается стоической теорией космической симпатии, подразумевающей интимное отношение души и чувственного, которое, не упраздняя трансцендентности умопостигаемого, упорядочивает и придает цен-

ность чувственному. Соотношение их четко выступает в контексте антигностической полемики, где Плотин показывает, что презрительное отношение его оппонентов к космосу, базируется на непонимании иерархического отношения умопостигаемого и чувственного миров, ибо последний есть прекрасный образ и подобие первого.

Динамический аспект мира в трактатах УІ, 4 – 5 имплицитно в себе происхождение бытия. Ориентация чувственного на умопостигаемое вызывает соответствующую каузальность, в которой можно обнаружить идею "сближения" материи и идеи, посредством чего реализуются чувственные формы. Далее прослеживается развитие темы происхождения бытия. Критически пересматривая функцию демиурга в платоновской космологии, Плотин пытается устранить из умопостигаемого "неестественные" процессы. Для этого он прежде всего унифицирует его онтологические и каузальные аспекты, выраженные в идее непрерывности, объединяющей мир через иерархию созерцания; в идее образования всего из единого. Душа предстает здесь как одна из стадий в каузальной иерархической серии, в то время как другие серии (в умопостигаемом и в чувственном мирах) составляют также дифференцированные континуумы, служащие для установления зависимости второго от первого.

Помимо иерархических структур, соотносящих умопостигаемое с чувственным, в этих трактатах затрагивается вопрос о структуре умопостигаемого мира вне его соотнесенности с чувственным, выражающей либо статус и функцию числа в умопостигаемом, либо расположение той объединенной множественности, которую представляет собой умопостигаемое бытие в видах и родах.

Последние трактаты Плотина содержат в основном этическую проблематику (проблема блаженства, божественного провидения, зла и др.), которая решается им не в узкоэтическом плане, но в рамках более широкого философского подхода, где наличествует вместе с тем и проблема иерархий-

ной упорядоченности мира. Обсуждая вопрос о блаженстве, Плотин устанавливает иерархическое соотношение между блаженством и жизнью: первое превосходит вторую, ибо находится на иерархическом уровне ума. Иерархическая структура чувственного интегрирует в себе определенные аспекты зла в этом мире в том смысле, что содержит в себе качественное неравенство. Учение о логосе играет примерно такую же роль, ибо логос представляет собой ту каузальную стадию в умопостигаемом мире, на которую возложена задача примирения провиденциальной функции умопостигаемого (как источника и закона) по отношению к чувственному.

Таким образом, Плотин устанавливает иерархические отношения между умопостигаемым и чувственным, единым и умом, умом и душой, образующие единую иерархическую структуру, которая охватывает все бытие – от единого вплоть до материи. Эта структура в определенных контекстах предстает как единообразное развертывание всего реально существующего. Это особенно ощутимо там, где Плотин применяет "генеологию" в анализе реальности, задача которой состоит в том, чтобы соотнести бытие вещей с принципом единства, обуславливающим их существование как чего-то индивидуального и особого. Структура реальности предстает как последовательность этапов в постепенном развитии от абсолютного единства к множественности. Это развитие соответствует движению отпочкования всего существующего от единого. Автор говорит о двух аспектах платиновской иерархии: "формальном" и "динамическом", как этапах единого научного поиска, один из которых продолжает, уточняет и завершает то, что наличествует во втором.

В заключение выявляется сходство платиновских структур и иерархических структур современности. В философской и научной мысли нового времени выделяются два течения, в которых наличествует иерархическое упорядочение бытия:

1) эволюционистские концепции (среди них философия Тейя-ра де-Шардена и др.); 2) эклектические концепции, включающие в себя аспекты понятия иерархичности. Сама иерархическая структура представляет собой определенную двойственность: 1) ее компоненты объединяются "горизонтально" по своему рангу и положению, 2) они разъединяются "вертикально", составляя ряд уровней. В этой дуальности отношений и полярности направлений "уровни" играют определяющую роль. Понятие "уровень" занимает центральное место в лингвистике, (Э.Бенвенист), в философии биологии (Ф.Жако), в психологии (Ж.Пиже) и т.д. В современных иерархических теориях два существенных аспекта иерархической структуры аналогичны платоновской: "формальный" и "динамический", а также эпистемологическая функция этой структуры. Именно эта последняя позволяет выявить то общее, что сближает иерархическую структуру Платона и современные структуры, а также установить философскую ценность самого этого понятия. Выражая отношение единства и множества, целого и части, тождества и различия, непрерывности и дробности, эта структура есть особая конфигурация этих отношений, отличающаяся от других концептуальных систем, призванных объяснить всю сложность бытия.

А.И.Сидоров

ЖОЛИ Р.

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ. ЭТЮДЫ О ЮСТИНЕ
И ГРЕЧЕСКИХ АПОЛОГЕТАХ ВТОРОГО ВЕКА

JOLY R.

Christianism et philosophie.

Etudes sur Justin et les apologistes
grecs du deuxième siècle.

Bruxelles, Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 1973. 250 p.

(Univ. libre de Bruxelles.

Fac. de philosophie et lettres 52).

Bibliogr.: p.227-234.

Философский багаж христианской литературы был заимствован из эллинизированного иудейства, либо из общей культуры того времени. Благодаря Юстину впервые сравнение между философией и христианством стало сознательным объектом систематического изложения. Юстин был философом до своего обращения в христианство, но и после обращения он продолжал носить плащ философа.

В "Диалоге с Трифоном" Юстин, вначале сурово осуждающий греческую философию, затем обнаруживает благосклонность к платонизму. Он пытается здесь защищать христианскую интерпретацию Ветхого завета в противоположность иудейской и в то же время оградить себя от упреков в излишней приверженности к греческой философии. Конфликт между "простодуш-

ными" и эллинизированными интеллектуалами в христианстве начинается, возможно, именно здесь.

В "Диалоге" прослеживается влияние Антиоха из Аскалона, для которого философия древних мужей есть абсолютно истинная философия "золотого века". Но для обращенного в христианство Юстина эта философия древних хотя и превосходит современную ему философию, однако уступает истинной философии пророков Ветхого завета. Отсутствие внутренней рыхлости в доктрине Юстина позволяет думать, что она внушена если не чтением самого Антиоха, то, по крайней мере, источника, точно следующего ему. Подобная концепция эволюции греческой философии предвосхищает учение Климента Александрийского, однако не идентична ему. У Юстина нет того "восточного миража" Климента, который представлял возникновение "первофилософии" на Востоке раньше, чем в Греции. Юстин подвергает критике различные философские школы. Однако напрасно было бы искать у него критику платонизма: его посвящение в учение Платона эффективно, заманчиво и не заканчивается резким разрывом с ней.

Дискуссия между старцем и Юстином, которая ведется в диалоге, имеет философский план. Это следует подчеркнуть, ибо старец, отвергающий греческую философию, в ходе дискуссии тем не менее черпает аргументы из багажа различных философских школ, в частности, перипатетизма. В то время когда Юстин писал свой "Диалог", он был в принципе на стороне старца-христианина против себя-платоника. Тем важнее отметить, насколько Юстин-платоник одерживает верх над старцем: он заставляет его постоянно менять позиции.

Старец говорит как греческий философ, но сохраняет верность доктрине первоначального христианства о воскрешении избранных. Но эта доктрина достаточно эллинизирована: она находится на полпути между верованием первохристиан и учением греков о бессмертии души. Большой интерес имеет характеристика современного Юстину платонизма. Так, мы узнаем,

что по вопросу о том, порожден мир, или нет, мнения платоников расходились. Юстин здесь на стороне Плутарха и Аттिका, дающих утвердительный ответ. Что касается души, то эта проблема волновала представителей "среднего платонизма" значительно меньше, чем проблема космоса. Платоники, утверждающие, что мир не порожден (Альбин и Тавр), повторяют то же самое и относительно души. Аттик, признавая начало мира во времени, в то же время согласен с бессмертием и божественностью души. Для Плутарха же человеческая душа порождается в гармонии с телом. Юстин занимает позицию, близкую Плутарху, хотя между ними существует и различие: Плутарх считает душу частью бога, что неприемлемо для Юстина. Старец утверждает, что душа не есть жизнь, но только причастна к ней. Вряд ли этот аргумент направлен против платонизма в целом. Скорее, он спорит с учением "Федра" и следующего за ним учения Альбина, но согласен с интерпретацией "Тимея" средними платониками.

Подлинная противоположность между христианством и платонизмом, признаваемая Юстином, касается видения бога. Здесь христианство вводит специфическое понятие благодати. Но не следует преувеличивать расстояние, разделяющее в этом плане христианство и платонизм. Принимая во внимание ту форму платонизма, где бессмертие души является даром, мы можем констатировать, что концепция видения бога, развиваемая в "Диалоге", не есть чистое отрицание платонизма, а скорее ретушировка его, продельваемая с целью придать ему большую связность. Кроме того, учитывая популярность в эту эпоху веры в индивидуальную провиденцию, можно подчеркнуть, что позиции платонизма и христианства не столь противоположны, как это часто считают. Например, Плутарх в некоторых своих положениях близко подходит к учению христианства.

Юстин стремится противопоставить платонизм и христианство, тогда как в действительности сущностное содержание его позиции вписывается в рамки "среднего платонизма". Юс-

тин, конечно, не принадлежит к ортодоксальному большинству платоников, он скорее примыкает к Аттику и еще более — к Плутарху. Если исключить эсхатологию старца, то основное содержание их спора можно представить как серию вариаций по поводу "Тимея".

Концепция Юстина в "Апологиях" есть развитие учения "среднего платонизма" в сторону его христианизации. Основная мысль "Апологий" достаточно проста: сперматический логос вкладывает в каждое человеческое существо семя, благодаря которому оно частично причастно логосу, т.е. истине. Употребляя здесь стоический термин, Юстин использует его в ином контексте, а именно: в этическом и гносеологическом в противоположность физическому и космологическому контексту стоиков. Его теория весьма напоминает учение Максима Тирского о "семенах", хотя между ними существуют и следующие различия: "семена" у Максима Тирского вечны, как и душа, тогда как у Юстина они посеяны логосом в душу сотворенную; у Максима "семена" употребляются во множественном числе, у Юстина — в единственном, поскольку Юстин не посвящает себя эпистемологии вообще, но исследует основную философско-религиозную истину; у Максима "семена" предназначены развиваться, тогда как точка зрения Юстина статична, что является результатом христианизации; ведь если "семя" полностью развивается вплоть до созревания, то можно было бы сказать, что христианином можно стать исключительно естественным путем, что было неприемлемо для христианства.

В отличие от Юстина Татиан враждебен всему греческому и особенно греческой философии. Однако это не мешает ему испытывать влияние "среднего платонизма" и кинизма. Отличие Юстина от Татиана проявляется во внешне схожих доктринах сперматического логоса и "искры" (Татиан). В то время как Юстин подчеркивает позитивный и всеобщий характер сопричастия логосу, Татиан показывает, что искра духа, хра-

нящаяся в душе, бессильна без помощи бога (преимущество, предоставляемое лишь немногим в силу их заслуг). Отношение Афинагора к философии более близко к отношению Юстина, чем Татиана. Но оно не столь четко: он признает, что язычники обладают частичным познанием истины, но этому признанию далеко до точности и рельефности юстиновского учения о "сперматическом логосе". Что касается Феофила, то он, ближе к Татиану, чем к Юстину и Афинагору. Греческие философы, по его мнению, не просто заимствуют учение иудейских пророков, но прямо крадут его.

Глава вторая посвящена проблеме рациональности христианства. Размышления Юстина несут печать рационализма, но не в современном его понимании: "доказательства" Юстина были для его современников значительно более рациональными, чем они кажутся нам. Например, реализация Иисусом пророчеств, чудеса его, были для Юстина аргументом факта. Превосходство христианства как раз и заключалось для него в основательности и обилии доказательств, которое оно могло привести к защите своего столь парадоксального с первого взгляда учения. Видное место в системе Юстина занимает доказательство по аналогии (например, сравнение божественного логоса, созданного богом, со словом, произносимым человеком, игравшее в античности куда более значительную роль, чем сейчас). Более требовательная рациональность заставляет нас помещать аналогию на самую низкую ступень шкалы доказательств. В античности она даже среди ученых занимала почетное место: основная масса объяснений в биологии основана на аналогии — тому свидетельство Гиппократ и Аристотель.

Рационализм Юстина проявляется и в понимании понятия благодати, игравшего в его учении определенную роль. В теологическом значении он употреблял это понятие редко, он не пытался дать связное изложение учения о благодати. Для него благодать была милостью, дарованной богом для ис-

тинного познания Священного писания, т.е. для полностью рационального типологического познания. При этом разум и благодать не находятся в гармоническом равновесии: разум занимает первое место, благодать остается в тени.

В произведениях Юстина подчеркивается взаимосвязь веры и убеждения. По его мнению, убеждение не только предшествует вере, но сам приход к ней невозможен иначе, чем посредством разума. Бог нас ведет, но путь лежит через свободу и разум человека. Это – строгая параллель тому, что было сказано в отношении благодати: бог дарует ее, но она осеняет христианина благодаря рациональности познания. Юстин не противопоставляет познание благодатью и рациональное познание. У него противопоставлены разум, истина и вера, с одной стороны, страсти и мнения, с другой. Вера, согласно Юстину, не есть некое специфическое и трансцендентное знание, она – рационально обоснованное доверие. Столь же мало противостоят рациональное познание бога и познание через откровение.

Нельзя, конечно, представлять Юстина чистым рационалистом, как это делали либеральные немецкие критики в прошлом, но столь же далека от истины и тенденция некоторых современных ученых видеть в нем мистика. Для Юстина только пророки могли быть названы мистиками в строгом смысле слова. Мистический опыт берет начало от них, но Юстин уповает на разум. Хотя нельзя отрицать наличие элементов мистицизма в философии Юстина все же при более близком рассмотрении они выглядят сомнительными, тогда как элементы рационализма весьма обильны.

Аристид, первый апологет, чье произведение нам известно, стремится рационалистически обосновать превосходство христианства. Истинный бог может быть открыт лишь посредством разума в процессе созерцания мира. Его отношение к проблемам благодати и веры аналогично подходу Юстина. Та-

тиан также акцентирует рациональные обоснования веры, ее понимание разумом. При этом он идет дальше своего учителя Юстина: концепция единой и неделимой истины заставляет его противопоставлять философию и христианство. Как Афинагор, так и Мелитон дают типологию христианства, близкую концепции Юстина; Афинагор доказывает рациональным путем существование бога. У Мелитона вера имеет рациональное основание. Он часто употребляет термин таинство, но его смысл не имеет того мистического оттенка, который он приобрел ныне.

Что касается Феофила из Антиохии, то по своим темам, по обращению к разуму как окончательному критерию, Феофил является по существу апологетом. Несмотря на второстепенные различия, поразительна преемственность рационального христианства от Аристида до Феофила.

Негативное отношение Тертуллиана к философии заставляет многих ученых чрезмерно преувеличивать его иррационализм. Но Тертуллиан часто апеллирует к разуму. Он признает "естественные средства" для познания бога: космологическое доказательство и свидетельство души. Воскресение тел как раз является для него чем-то иррациональным, как сам человек, так и мир свидетельствует об этом достаточно ясно и т.д.

После сочинения "К Диогнету" среди христианских писателей акцентируются иные моменты, чем у апологетов II в. Например, для Ириня вера занимает первое место по сравнению с разумом. Хотя у него мы не встречаем теологической разработки этого понятия, частое употребление термина и некоторые тексты ясно показывают первостепенное значение, которое оно имело в его глазах.

Рационализм апологетов объясняется влиянием эллинизма, в частности платонизма, который играл ведущую роль в формировании их мировоззрения. Вероятно, борьба против

гностицизма способствовала проявлению рациональности апологетов. Алогичный, недиалектический характер "знания" гностиков вызвал в христианстве реакцию, которая нашла опору в традиционном эллинизме.

Далее рассматриваются проблемы веротерпимости и этики. В современной литературе Юстин односторонне изображается как кроткий и терпимый мыслитель, что искажает объективную картину. Подвергавшееся преследованиям христианство не выработало учения о веротерпимости, несмотря на то что оно находилось в обстоятельствах, весьма способствующих этому. Юстин хотя и не касался прямо вопроса о религиозной терпимости, тяготел более к нетерпимости. Примерно то же самое можно сказать и о других апологетах. Характерна в этом отношении одержимость Юстина идеей ада как вечной кары для тех, кто не желает идти праведным путем. Если кто и заслуживает эпитет "кроткий" среди апологетов, так это — Афинагор. Близок к нему и Мелитон. Противоположную тенденцию представляют Татиан, Феофил, "К Диогнету", Гермий и Псевдо-Юстин. Юстин как бы занимает промежуточное положение: его отношение к греческой философии компенсирует до некоторой степени ядовитость и суровость по поводу других пунктов.

Не слишком милосердная идея о том, что избранные созерцают с радостью и со святым гневом вечные мучения преданных проклятию прослеживается во всей христианской традиции. Она берет истоки в иудаизме и ее следы можно обнаружить даже в ХУП в. Вместе с тем в апокрифических текстах можно обнаружить и противоположную тенденцию: жалость к грешникам, подвергшимся проклятию. В античной литературе (например, у Платона в "Горгии" и "Государстве") встречаются схожие сюжеты, но в отличие от христианской традиции зрелище мук грешников имеет моральную и воспитательную цель. Кроме того, зрители здесь не "блаженные", которые не могут извлечь пользы из лицемерия этих мук, но те,

кто побывал в чистилище, был наказан и очищен, и кому еще предстоит другая земная жизнь. Особое место в языческой эсхатологии занимает Плутарх, у которого четко выражен близкий христианству мотив удовлетворения "блаженных" при виде кары, постигшей их преследователей. Но между Плутархом и христианством есть и существенное отличие: муки, которым подвергаются у Плутарха злодеи, не вечны. В целом, можно сказать, что тема вечных адских мук не пользовалась популярностью в античном мире. Первые христиане, размышлявшие над проблемой этики, не считали, что Иисус принес новую мораль, отличающуюся как от иудейства, так и от языческой морали. Для них христианское милосердие не было радикальным новшеством — утверждение столь любезное сердцу теологов XX в. Специфическая особенность этики апологетов заключается в трех существенных мотивах; это этика: 1) свободной воли, 2) нового "легализма", 3) воздаяния. Она по существу своему рациональна и показывает, что христианские мыслители, получившие эллинское воспитание, реагировали весьма отрицательно на мистическую этику некоторых форм примитивного христианства.

В заключение исследуются философские аспекты глав V—VI сочинения "К Диогнету", которые единодушно признаются перлами патристики. Философский фон этих глав составляет учение платонизма о душе, имеющее истоки в орфико-пифагорейской традиции. Понятие космос не имеет здесь "макрокосмического" оттенка, оно относится не к миру физическому, а к людям, к человеческому обществу. Говоря о христианах как о "душе мира" автор "К Диогнету" не оригинален. Он транспонирует тему, широко распространенную в платонизме и в других философских течениях античности, где выражение "душа мира" применяется по отношению к правителям и философам. Автор "К Диогнету" всего лишь применяет к христианам идею, созревшую в эллинской культуре.

БИБЛИОГРАФИЯ (1970-1976)

1. Ancient logic and its modern interpretations. Proc. of the Buffalo symposium on modernist interpretations of ancient logic, 21 and 22 Apr., 1972. Ed. by J. Corcoran. Dordrecht-Boston, Reidel, 1974. X, 211 p. (Synthese hist. libr. Vol. 9).
2. Andersson T.J. Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic. /Göteborg, 1971/. 263 p. (Acta Univ. gothoburgensis. Studia graeca et lat. gothoburgensis. 30). Bibliogr.: 253-260.
3. Antológia z diel filozof. Ved. red. I. Hrusovský. Zost. J. Marinka. 1. Predsokratici a Platón. Br., "Epocha", 1970. 542 s. Bibliogr.: s. 537-542.
4. Articles on Aristotle. Ed. By J. Barnes e.a. 1. Science. L., Duckworth, 1975. XII, 224 p. Bibliogr.: 194-205.
5. Babut D. La religion des philosophes grecs de Thalès aux stoiciens. P., Presses univ. de France, 1974. 215 p. (Coll. Sup. Littératures anciennes. 4). Bibliogr.: p. 209-213.
6. Banu I. Platon heracliticul. Contributie la istoria dialecticii. Buc., Ed. Acad. RSR, 1972. 341 p.
7. Barrow R. Plato, utilitarianism and education. London-Boston, Routledge & Paul, 1975. IX, 211 p. (Intern. Libr. of the philosophy of education). Bibliogr.: p. 202-203.

8. Bärthlein K. Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. T. 1. Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. B.-N.Y., de Gruyter, 1972. VIII, 415 S. Bibliogr.: S. 407-411.
9. Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus. Frankfurt a. M., Klostermann, 1972. VIII, 228 S. (Philos. Abh. Bd. 40). Bibliogr.: S. 215-219.
10. Bernhard J. Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'ame-harmonie dans la philosophie de Platon. P., Payot, 1971. 241 p. (Bibl. sci. Coll. "Science de l'homme"). Bibliogr.: p. 235.
11. Berti E. Studi aristotelici. L'Aquila, Japadre, 1975. 363 p. (Methodos. Coll. di studi filos. 7).
12. Beyschlag K. Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen, Mohr, 1974, VII, 249 S. (Wiss. Untersuchungen zum neuen Testament. 16).
13. Bien C. Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg-München, 1973. 402 S. (Alber Broschur Philosophie). Bibliogr.: S. 369-393.
14. Bloos L. Probleme der stoischen Physik. Hamburg, Buske, 1973. 159 S. (Hamburger Studien zur Philosophie. 4). Bibliogr.: S. 152-159.
15. Bluck R.S. Plato's "Sophist". A comment by R.S. Bluck. Ed. by G.C. Neal. Manchester, Manchester univ. press, 1975. VI, 182 p. (Publ. of the Fac. of arts of the Univ. of Manchester. N 20). Bibliogr.: p. 173-175.
16. Böhme G. Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt a. M., Klostermann, 1974. VII, 281 S. (Philosophische Abh. Bd. 45). Bibliogr.: S. 277-281.
17. Bonforte J. Epictetus. A dialogue in common sense. N.Y., Philos. Libr., 1974. 178 p.
18. Bormann K. Platon. Freiburg-München, Alber, 1973. 192 S. mit Sch. (Kolleg Philosophie). Bibliogr.: S. 181-188.
19. Bos A.P. On the elements. Aristotle's early cosmology. Assen, Van Gorcum, 1973. 77, 154 p. (Bijdragen tot de filosofie). Bibliogr.: p. 142-150.

20. Bosley R. Aspects of aristotelian logos. Assen, Van Gorcum, 1975. 5, 137 p. Bibliogr.: p. 137.
21. Boyancé P. Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses. P., De Boccard, 1972. 397 p. (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome. Fasc. 141).
22. Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique de "Timée" de Platon. Un comment. systématique du "Timée" de Platon. P., Klincksieck, 1974. 589 p. (Publ. de l'Univ. de Paris X Nanterre. Lettres et sciences humaines Sér. A: Theses et travaux. N 23). Bibliogr.: 531-548.
23. Brumbaugh R.S. Plato on the one. The hypotheses in the Parmenides. Port Washington (N.Y.)-London, Kennikat press, 1973. XV, 364 p. Bibliogr.: p. XI-XIII. Текст на англ. и греч.яз.
24. Capozzi G. Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele. Napoli, Ed. sci. ital., 1974. 347 p. (Saggi: "Cultura". 3).
25. Carbonara Naddei M. Scienza e metafisica nei primi filosofi greci. Napoli, "Il Tripode", 1974. 197 p.
26. Cavarnos C. Plato's theory of fine art. Athens, "Astir", (Al. & E.Papadementriou), 1973. 98 p.
27. Chambliss J.J. Imagination and reason in Plato, Aristotle, Vico, Rousseau, and Keats. An essay on the philosophy of experience. The Hague, Nijhoff, 1974. VII, 76 p. Bibliogr.: p. 72-74.
28. Chroust A.H. Aristotle. New light on his life and on some of his lost works. Vol. 1. Some novel interpretations of the man and his life. L., Routledge & Paul, 1973, XXVI, 437 p.
29. Conche M. Pyrrhon ou l'apparence. Villers sur Mer, Ed. de Mégare, 1973. 169 p. (La mort et l'apparence). Bibliogr.: p. 157-161.
30. Courcelle P. "Connais-toi même" de Socrate à Saint Bernard. /2/. P., 1975. /8/, 295-530 p. Etudes Augustiniennes.
31. Damska I. Dwa studia o Platonie. Wrocław etc., "Osolineum", 1972. 88 s.; 2 ark. il. (Polska akad. nauk. Oddz. w Krakowie. Prace Kom. folologii klasycznej. N 12). Bibliogr.: s. 81-86.

32. Dancy R.M. Sense and contradiction: a study in Aristotle. Dordrecht-Boston, Reidel, 1975. XII, 184 p. (Synthese hist. libr. Texts and studies in the history of logic and philosophy. Vol. 14). Bibliogr.: p. 166-174.
33. De Cecchi Duso G. L'interpretazione Heideggeriana dei presocratici, Padova, CEDAM (Milani), 1970. 146 p. (Pubbl. della Scuola di perfezionamento in filosofia dell' Univ. di Padova. 14).
34. Detel W. Platons Beschreibung des falschen Satzes im "Theätet" und "Sophistes". Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 114 S. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben. H. 36). Bibliogr.: S. 110-114.
35. Diès A. Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire. 12-me tirage revu et corr. P., "Les belles lettres", 1972. XVI, 617 p. (Coll. d'études anc.).
36. Dodds E.R. The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief. Oxford, Clarendon press, 1973. VII, 218 p.
37. Dolezal J.P. Aristoteles und die Demokratie. Eine Untersuchung des aristotelischen Demokratiebegriffes unter besonderer Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und historischen Grundlagen. Frankfurt a.M., Akad. Verl.-Ges., 1974. /4/, 254 S. (Studienr. Humanitas. Studien zur Politikwiss., Anglistik. Germanistik. Romanistik. Philosophie. Geschichte).
38. Dumont J.-P. Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme. P., Libr. philos. Vrin, 1972. 256 p. (Bibl. d'histoire de la philosophie). Bibliogr.: p. 241-246.
39. Ebert T. Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum "Charmides", "Menon" und "Statat". B.-N.Y., De Gruyter, 1974. X, 234 S. Bibliogr.: S. 214-218.
40. Egger P. Studien zur Grundlegung der Logik und der logischen Interpretationsmittel. Mit besonderer Berücksichtigung von Texten griechischer Denker. Hamburg, Meiner, 1973. VII, 207 S.
41. Eriksen T.B. Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea I. 6-9, Oslo, 1974. 289 p. (Inst. for filosofi). Bibliogr.: p. 271-289.

42. Erickson K.V. Aristotle's Rhetoric: five centuries of philological research. Comp. with an introd. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1975. VIII, 187 p.
43. Ethik und Politik des Aristoteles. Hrg. von F.-P.Hager. Darmstadt, Wiss. Buchges. 1972. XXXIII, 442 S. (Wege der Forschung. Bd. 208).
44. Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos. Ed. by E.N.Lee e.a. N.Y., Humanities press, 1973. XVIII, 452 p. (Phronesis 1973. Suppl. vol. 1). Bibliogr.; p. 433-437.
45. Ferguson J. Philosophy under the early empire, Milton, Open univ. press., 1974, 63 p. Bibliogr.: p. 61.
46. Festugière A.-J. Les trois "protreptiques" de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis. P., Libr. Vrin, 1973. 212 p. (Bibl. d'histoire de la philosophie).
47. Fortenbaugh W.W. Aristotle on emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics. L., Duckworth, 1975. 101 p.
48. Fraisse J.-C. Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Thèse... P., Libr. Vrin, 1974. 504 p. (Univ. de Paris 4). Bibliogr.: p. 479-489.
49. Frede M. Die stoische Logik. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. 224 S. (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen. Philol. - hist. Kl 3.P. N 88).
50. Fritz K von. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.-N.Y., De Gruyter, 1971. XXXVI, 759 S.
51. Froidefond Chr. Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. Thèse... /P./., 1971, 403 p. (Univ. de Paris). Bibliogr.: p. 359-388.
52. Frühschriften des Aristoteles. Hrg. von Paul Maryux. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1975. XXVIII, 366 S. (Wege der Forschung. Bd 224). Bibliogr.: S. 351-359.
53. Gadamer H.-G. Kleine Schriften. 3. Idee und Sprache. Platon, Husserl. Heidegger. Tübingen, Mohr, 1972. 271 S. Bibliogr.: S. 261-271.
54. Garbarino G. Roma, e, la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C. Raccolta di testi. Torino e.a., Paravia, 1973. (Il pensiero antico).

- Historica, politica, philosophica. Studi e testi.
6). 1. Introduzione e testi. XXIII, 217 p. Bibliogr.:
p. XI-XXIII. 2. Commento e indici. 218-641 p.
55. Gauthier R.-A. La morale d'Aristote. 3e éd. rev. et corr.
P., Presses univ. de France, 1973. 143 p. (Coll.
SUP. Le philosophe.. 34). Bibliogr.: p. 139-142.
56. Giele M., Steenberghen F. Van, Bazán B. Trois commen-
taires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote.
Louvain, Publ. univ.; P., Béatrice-Nauwelaerts,
1971, 527 p. (Centre de Wulf-Mansion. Philosophes
médiévaux. T. 11). Bibliogr.: p. 521-525.
57. Gigon O. Studien zur antiken Philosophie. B.-N.Y., De
Gruyter, 1972. /5/, 442 S. Bibliogr.: S. 432.
58. Gosling J.C.B. Plato. London-Boston, Routledge & Paul,
1973. VIII, 319 p. (The arguments of the philoso-
phers). Bibliogr. p. 311.
59. Grayeff F. Aristotle and his school. An inquiry into
the history of the Peripatos with a comment on "Me-
taphysics" Z, H, A and Q. L., Duckworth, 1974.
230 p. Bibliogr.: p. 213-217.
60. Grimaldi W.M.A. Studies in the philosophy of Aristot-
le's Rhetoric. Wiesbaden, Steiner, 1972. /7/, 151 p.
(Hermes. Z. für klassische Philologie. Einzelschr.
H25).
61. Guazzoni Foà V. Ricerche sull'etica delle scuole elle-
nistiche. Genova, 1976. 147 p. (Univ. di Genova.
Fac. di lettere. Pubbl. dell'Ist. di filologia
classica e medievale. 44).
62. Gundert H. Dialog und Dialektik. Zur Struktur des pla-
tonischen Dialogs. Amsterdam, Grüner, 1971. /7/,
166 S. (Studien zur antiken Philosophie. Bd I).
Bibliogr.: S. 160-161.
63. Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy. Cambridge
e.a., Cambridge univ. press, 1975. Vol. 4. Plato.
The Man and his dialogues: earlier period. XVIII,
603 p. Bibliogr.: p. 562-581.
64. Guzzoni V. Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum
aristotelischen Verständnis der ontologischen Grün-
de. Meisenheim am Glan, Hain, 1975. /5/, 208 S.
(Monographien zur Philos. Forschung. Bd 135). Bib-
liogr.: 200-206.

65. Happ H. Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. B.-N.Y., De Gruyter, 1971. XV, 953 S. Bibliogr.: S. 816-824.
66. Hegel et la pensée grecque. /Aut./: P.Aubenque, J.Delhomme, M. de Gandillac e.a. Publié sous la dir. de J.d'Hondt. /P./, Presses univ. de France, 1974. 184 p.
67. Heitsch E. Die Entdeckung der Homonymie. Mainz, 1972. 91 S. (Akad. der Wiss. und der Literatur Abh. der geistes- und sozialwiss. Kl.Jg. 1972. N 11. S. 497-587).
68. Hellwig A. Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 374 S. (Hypomnemata. H.38). Bibliogr.: S. 11-17.
69. Hentschke A.B. Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der "Nomoi" im Platonischen Gesamtwerk und die politische. Theorie des Aristoteles. Frankfurt a.M., Klostermann, 1971. X, 493 S. (Frankfurter wiss. Beitr. Kulturwiss. R.Bd 13). Bibliogr.: S. 431-446.
70. Hermann A. Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedoné. Ein Beitrag zum Verständnis der platonischen Tugendbegriffes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 80 S. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben. H. 35). Bibliogr.: S. 79-80.
71. Hirsch W. Platons Weg zum Mythos. B.-N.Y., De Gruyter, 1971. XX, 399 S. Bibliogr.: S. 395-399.
72. Höffe O. Praktische Philosophie: das Modell des Aristoteles. München-Salzburg, Pustet, 1971. 208 S. (Epimelia. Beitr. zur Philosophie. Bd 18). Bibliogr.: S. 199-205.
73. Hovon J.R. Stoicisme et stoiciens face au problème de l'au-delà, P., "Les belles lettres". 1971. 179 p. (Bibl. de la Fac de philosophie et lettres de l'Univ. de Liège. Fasc. 197). Bibliogr.: p. 13-24.
74. Hussey E. The presocratics. N.Y., Scibner, 1972. XI, 168 p. (Classical life a. letters. SL 500).
75. Islamic philosophy and the classical traditions. Essays pres. by his friends and pupils to Richard Walzer on

his 70th birthday. Ed. S.M.Stern e.a. Columbia (S.C.), Univ. of South Carolina press, 1973. VIII, 549 p. (Oriental studies. 5).

76. Joly H. Le renversement platonicien: logos, episteme, polis. Thèse... P., Libr. Vrin, 1974. 405 p. (Bibl. d'histoire de la philosophie). Bibliogr.: p. 385-398.
77. Jüres F. Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern. B., Akad.-Verl., 1976. 136 S. (Akad. der Wiss. der DDR. Zentralinst, für Alte Geschichte u. Archäologie. Schriften zur Geschichte u. Kultur der Antike. 14). Bibliogr.: S. 128-131.
78. Krämer H.J. Platonismus und hellenistische Philosophie. B.-N.Y., De Gruyter, 1971. /9/, 396 S. Bibliogr.: S. 363-371.
79. Krafft F. Geschichte der Naturwissenschaft. 1. Die Begründung einer Wissenschaft von der Natur durch die Griechen. Freiburg, 1971. 370 S. (Rombach Hochschul Paperback. Bd 23). Bibliogr.: S. 357-358.
80. Kullmann W. Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. B.-N.Y., De Gruyter, 1974. X, 419 S. Bibliogr.: S. 357-364.
81. Larkin M.Th. Language in the philosophy of Aristotle. The Hague-P., Mouton, 1971. 113 p. (Janua linguarum. Studia mem. Nicolai van Wijk dedicata. Ser. minor. 87). Bibliogr.: p. 105-108.
82. León-Portilla M. La filosofía nahuatl. Estudiada en sus fuentes. Prol. de A.M.Garibay. K.4-a ed. México, 1974. XXIII, 411 p. (Univ. nac. autonoma de México. Inst. de investigaciones hist. Ser. de cultura náhuatl. Monogr. 10). Bibliogr.: p. 397-404.
83. Leśniak K. Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej. W-wa, "Wiedza powszechna", 1972. 287 s. (Myśli i ludzie).
84. Linares F. Der Philosoph und die Politik. Meisenheim-a.-Glan, Hain, 1972. /10/, 127 S. (Monogr. zur philos. Forschung Bd. 91).
85. Long A.A. Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. L., Duckworth, 1974. X, 262 p. (Classical life and letters). Bibliogr.: p. 249-256.

86. Lot-Borodine M. La déification de l'homme. Selon la doctrine des Pères grecs. Préf. par J. Daniélou. P., Ed. du Cerf, 1970. 290 p. (Bibl. oecuménique). Bibliogr.: 279-286.
87. Lotz J.B. Die Stufen der Liebe. Eros, Philis, Agape. Frankfurt a.M., Knecht, 1971. 241 S.
88. Ludwig H. Materialismus und Metaphysik. Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus. Köln., Hanstein, 1976. XI, 258 S. (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie. Bd.26). Bibliogr.: S. 241-258.
89. Lynch J.P. Aristotle's school. A study of a Greek educational institution. Berkeley e.a., Univ. of California press, 1972. XIV, 247 p. Bibliogr.: p. 219-224.
90. Maddoli G. Cronologia e storia. Studi comparati sull' "Athenaion Politeia" di Aristotele. Perugia, 1975. 122 p. (Pubbl. degli Ist. di storia, della Fac. di lettere e filosofia).
91. Manuwald B. Das Buch H der aristotelischen "Physik". Eine Untersuchung zur Einheit und Echtheit. Meisenheim-a.-Glan, Hain, 1971. /6/, 153 S. (Beitr. zur klassischen Philologie. H. 36). Bibliogr.: S. 141-146.
92. Martin G. Platons Ideenlehre. B.-N.Y., De Gruyter, 1973. /3/, 296 S. Bibliogr.: S. 273-284.
93. Marx W. Einführung in Aristoteles's Theorie vom Seien-den. Freiburg, 1972. 90 S. (Rombach Hochschul paperback. 54). Bibliogr.: S. 84-86.
94. Masi G. Il problema aristotelico. Vol. 1. Bologna, Coop. libr. univ. ed. 1974. 273 p. Bibliogr.: p. 7-10.
95. Maula E. Studies in Plato's theory of forms in the Timaeus. Helsinki, 1970. 31 p. (Suomalainen tiedekat. Suomalaisen tiedekat. toim. Sar. B. Nide 169, 1). Bibliogr.: p. 27-31.
96. Maula E. On the Semantics of time in Plato's Timaeus. Abo, 1970. 37 p. (Acta Acad. aboensis. Ser. A Humaniora. Vol. 38. N 3).

97. Meijering E.P. God being history. Studies in Patristic philosophy. Amsterdam-Oxford, North-Holland publ. co., N.Y., Amer. Elsevier, 1975. X, 185 p.
98. Meunier M. Apollonius de Tyane ou le séjour a'un dieu parmi les hommes. Suivi de "Les vers d'or" de Pythagore. /P./, Laffont, 1974. 283 p. (Coll. "Les grands initiés").
99. Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. B.-N.Y., De Gruyter, Bd. 1. Die Renaissance des Aristotelismus im 1 jh. v. Chr. 1973, XX, 535 S. (Peripatoi. Philol.-hist. Studien zum Aristotelismus Bd. 5).
100. Die Naturphilosophie des Aristoteles. Hrg. von G.A. Seeck. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1975. XXIII, 426 S. (Wege der Forschung. Bd. 225). "Bibliogr. zur Naturphilosophie des Aristoteles". Zugest. von G.A. Seeck: S. 401-419.
101. Ničev A. L'enigme de la catharsis tragique dans Aristote. Sofia, Ed. de l'Acad. bulg. des sciences, 1970, 252 p. (Acad. bulg. des sciences. Inst. de lit.).
102. Noussan-Letry L. Spekulative Denken in Platons Frühschriften. Apologie und Kriton. Freiburg-München, 1974. 246 S. (Alber-Broschur Philosophie). Bibliogr.: S. 234.
103. Oates Wh.J. Plato's view of art. N.Y., Scribner, 1972. 81 p.
104. Oresme N. Le livre de politiques d'Aristote, Publ. from text of the Avranches manuscript 223. With a critical introd. and notes by A.D. Menut. Philadelphia, 1970. 293 p. (Transactions of the American philos. soc. N.S. Vol. 60. P. 6). Bibliogr.: p. 381-386. Текст на англ. и франц.яз.
105. Paquet L. Platon. La méditation du regard. Essai d'interprétation. Leiden, Brill, 1973. VII, 484 p. Bibliogr.: p. 464-477.
106. Patterns in Plato's thought. Papers arising out of the 1971 West coast Greek philosophy conference. Ed. by J.M. E. Moravcsik. Dordrecht-Boston, Reidel, 1973. VIII, 212 p. (Synthese hist. libr.).

107. Patterson Ch.H. Plato's Euthyphro, Apology, Crito & Phaedo: notes. Cons. ed, J.L.Roberts. Lincoln (Neb.)., Cliffs notes, 1975. 61 p. Bibliogr.: p.60-61.
108. Perls H. Lexikon der Platonischen Begriffe. Bern-München, Francke, 1973. 408 S.
109. Pham Van Hien D. La pensee confucéenne et platonicienne fur la politique. Zürich, 1974. 146 p.
110. Piérart M. Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Canstitution des "Lois", Bruxelles, 1974. XV, 536 p. (Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des lettres, Coll. in-8°. 2e sér. T.62. Fasc. 3). Bibliogr.: p. 519-525.
111. Plessner M. Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text u. Inhalt der Turba philosophorum. Nach dem Manuskript ed. von F.Klein-Francke. Wiesbaden, Steiner, 1975. XII, 142 S. (Boethius Texte u. Abh. zur Geschichte der exakten Wiss. Bd. 4).
112. Praechter K. Kleine Schriften. Hrag. von H.Dörrie. Hildesheim, Olms, 1973. XXIII, 474 S. (Collectanea. 7).
113. Préaux C. La lune dans la pensée grecque. Bruxelles, 1970. 393 p. (Acad. royale de Belgique. Mém. de la Cl. des lettres. Coll. in-8°. Sér 2. T. 61. Fasc. 4). Bibliogr.: p. 317-348.
114. The pre-Socratics. A collection of critical essays. Ed. by A.P.D. Mourelatos. Garden City (N.Y.), 1974. XV, 560 p. (A Doubleday Anchor orig. APO-21. Mod. studies in philosophy). Bibliogr.: p. 527-542.
115. The progress of Plato's progress. Ed. by R.Freis. Berkeley (Cal.), 1970. VII, 75 p.
116. Quasten J. Patrology. Vol. 1. The beginnings of Patristic literature. Utrecht-Antwerp, Spectrum, 1975. XVIII, 349 p.
117. Recherches sur l'"Organon". Sous la dir. de Ath. Joja. Buc., Ed. de l'Akad. de la République Socialiste de Roumanie, 1971. /3/, 173 p.
118. Rolke K.-H. Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios. Hildesheim-

- New York, Olms, 1975. VII, 531 S. (Spudasmata. Studien zur Klassischen Philologie u. ihren Grenzgebieten. Bd. 32). Bibliogr.: S. 515-519.
119. Roloff D. Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos Heidelberg, Winter, 1975. VI, 422 S. (Bibl. der klassischen Altertumswiss. N.F.R. 2. Bd 54).
 120. Romano F. Logos e mythos nella psicologia di Platone. Padova, CEDAM, 1974. VIII, 245 p. Bibliogr.: p. 235-237.
 121. Sansen R. Doctrine de l'amitié chez Cicéron Exposé, source, critique, influence. Thèse., Lille, 1975, IV, 558 p. (Univ. de Lille 3. Service de reprod. des thèses). Bibliogr.: p. 542-558.
 122. Saunders T.J. Notes on the Laws of Plato. L., 1972. XVII, 148 p. (Univ. of London. Inst. of classical studies. Bull. Suppl. N 28).
 123. Schian R. Untersuchungen über des "argumentum e consensu omnium". Hildesheim-New York, Olms, 1973. /9/, 201 S. (Spudasmata. Studien zur klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten. Bd 28). Bibliogr.: S. 195-197.
 124. Schmidt W. Theorie der Induktion. Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles. München. Fink, 1974. 239 S. (Humanistische Bibl. R. 1. Abh. Bd 12 12). Bibliogr.: S. 224-226.
 125. Schriften zu den Politika des Aristoteles. Hrg. von P. Steinmetz. Hildesheim.-New York, 1973. VIII, 439 S. (Olms Studien. Bd 6). ТОКСТ НА НЕМ., ОНЕМ. I. ОУМНН. ЯЗ.
 126. Schweizer H. Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles. Freiburg-München, Alber, 1971. 262 S. (Symposion. Philos. Schr.-R. 36). Bibliogr.: S. 244-254.
 127. Seligman P. Being and not-being. An introduction to Plato's "Sophist". The Hague, Nijhoff, 1974. VIII, 120 p. Bibliogr.: p. 119-120.
 128. Shiner R.A. Knowledge and reality in Plato's "Philebus". Assen, Van Gorcum, 1974. 79 p. Bibliogr.: p. 72-73.
 129. Sorabji R. Aristotle on memory. Providence, Brown univ. press, /1972/. X, 122 p. Bibliogr.: p. 117-118.

130. Spanneut M. Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux. Gembloux, Duculot, 1973. 416 p. Bibliogr.: p. 391-399.
131. Stachowiak H. Rationalismus im Ursprung. Die Genesis des axiomatischer Denkens. Wien-Vew York, Springer - Verl., 1971. XVI, 348 S. (Library of exact philosophy. 4).
132. Stokes M.C. One and many in Presocratic philosophy. Wash., 1971. IX, 355 p. (Publ. of the Center for Hellenic studies). Bibliogr.: p. 259-266.
133. Striker G. Kriterion tēs ālētheias. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. 110 S. (Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. I. Philol. - hist. Kl. Jg 1974. N 2).
134. Studia platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974. Hrg. von K.Döringu. W.Kullmann. Amsterdam. Grdher, 1973. VIII, 304 S.
135. Sweeney L. Infinity in the presocratics: a bibliographical and philosophical study. Forew. by J.Owens. The Hague, Nijhoff, 1972. XXXIII, 222 p. Bibliogr.: p. 185-205.
136. Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971). P., Presses univ. de France, 1973. 189 p. (Bibl. des centres d'études supérieures spéc. Travaux du Centre d'études supérieures spéc. d'histoire des religions de Strasbourg. Univ. de Strasbourg 2. Univ. de Besancon).
137. Tiffou B. Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses "Prologues". Montréal, Presses de l'Univ. de Montréal: P., Klincksieck, /1973/. 612 p. (Coll. "Études et comment." 83). Bibliogr.: p. 585-595.
138. Traina A. Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca. Bologna, Pàtron, 1974. 187 p. (Coll. "Testi e manuali per l'insegnamento univ. del lat." 11). Bibliogr.: p. 131-157.
139. Tsekourakis D. Studies in the terminology of early Stoic ethics. Wiesbaden, Steiner, 1974. XIII, 140 p. (Hermes. Z. für klassische Philologie, Einzelschriften. H. 32). Bibliogr.: p. 139-140.

140. Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29 Aug. 1969). Hrsg. von P. Moraux und D. Harlfinger. B., De Gruyter, 1971. X, 317 S. (Peripatoi Philol.-hist. Studien Zum Aristotelismus. Bd 1). Текст также на англ. и франц.яз.
141. Valentin P. L'idée des limites du savoir humain chez Heraclite, Parménide et Platon. Thèse... Lille, 1971. /3/, 406 p. (Univ. de Lille 3. Service de reprod. des thèses). Bibliogr.: p. 388-402.
142. Veatch H.B. Aristotle: a contemporary appreciation. Bloomington-London, Indiana univ. press, 1974. 214 p. (A Midland book. MB-174). Bibliogr.: p. 200-203.
143. Vlăduțescu G. Experiența și inducție la Aristotel. Buc., Ed. ști. și encicl., 1975. 119 p. Рез. на франц., нем. и рус.яз.
144. Vlastos G. Platonic studies. Princeton (N.Y.), Princeton univ. press, 1973. XVI, 437 p. Bibliogr.: p. 404-412.
145. Voelke A.-J. L'idée de volonté dans le stoïcisme. P., Presses univ. de France, 1973. 216 p. (Bibl. de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale). Bibliogr.: p. 203-208.
146. Vries G.J. de. Miscellaneous notes on Plato. Amsterdam-Oxford, North-Holland publ. co., 1975. 44 p. (Meded. der knkl. Nederlandse akad. van wet., afd. letterkunde. N.R. D. 38. N 1).
147. Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie des Antike zugest. von K. Bartels. München, Heimeran, 1975. 109 S. (Dialog mit der Antike. Bd. 4). Bibliogr.: S. 104-105.
148. Weingartner R.H. The unity of the Platonic dialogue. The Cratylus, the Protagoras, the Parmenides. Indianapolis - N.Y., Bobbs-Merrill, 1973. X, 205 p. (The libr. of liberal arts).
149. Weizsäcker C.F. von. Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 25 S. (Veröff. der Joachim Jungius-Ges. der Wiss.).

150. Wiplinger F. Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg-München, Alber; Wien, Herder, 1971, XV, 552 S. Bibliogr.: S. 547-552.
151. Wróblewski W. Arystokratyzm Platona. Warszawa-Poznań, Państw. wyd-wo nauk., Oddz. w Poznaniu, 1972. 124 s. (Т-two nauk. w Toruniu. Prace Wyzd. filol.-filozof. T. 23. Zesz. I). Bibliogr.: s. 116-118. Рез. на нем.яз.

СОВРЕМЕННЫЕ ЗАРУБЕЖНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Реферативный сборник

Технический редактор Галанчева Н.А.
Корректоры Чеботарева В.И, Рябова Л.И.,
Карпова В.А., Левитанская С.А.

А-01709

Сдано в набор 7/УП-77 г. Подписано к печати 21/ХП-77 г.
Формат 60x84/16

Печ.л. 15

Уч.-изд.л. 10,6

Тираж 2000 экз.

Заказ № 271

© ИНИОН АН СССР, Москва, ул.Красикова, д.28/45.
Отпечатано в ПИК ВНИИТН, г.Люберцы, Октябрьский пр.,403.

042(02)9