

**Т.Ю. Бородай**

**Рождение философского понятия.**

**Бог и материя в диалогах Платона**

Москва  
Издатель Савин С.А.  
2008

УДК 141.1 (38)  
ББК 87.3  
Б 82

*Работа выполнена и издана при поддержке  
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ)  
Проект № 05-03-16105 д*

**Бородай Т.Ю.**  
Б 82      Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах  
Платона. — М., Изд. Савин С.А., 2008. — 284 с.

ISBN 978-5-902121-17-6

Книга посвящена творчеству древнегреческого философа Платона. В его диалогах, по-видимому, впервые в европейской культуре вырабатывается философское понятие и специальный язык науки. Как именно это делается? — Автор пытается дать ответ на примере двух платоновских понятий — бога-демиурга и материи.

Предмет второй части книги — рецепция понятия материи у позднеантичных платоников.

Самая интересная часть книги — комментированный перевод трактата платоника Прокла о материи и зле, никогда прежде не переводившегося на русский язык.

ISBN 978-5-902121-17-6

© Савин С.А., 2008

## Введение

Диалоги Платона (427—347 до н.э.) — своеобразная лаборатория, в которой на глазах читателя рождается, впервые в истории Европы, философский язык. Мифологические образы и поэтические метафоры переплавляются в понятия еще не конституированной науки диалектики, или метафизики; бытовая, профессиональная и поэтическая лексика превращается в философскую терминологию. Предшественники Платона, судя по сохранившимся фрагментам, еще не говорят на специальном языке; ученик Платона Аристотель пользуется уже строгой и систематизированной терминологией. Творчество Платона — поворотный момент в способе философствования; зафиксированный в текстах процесс становления философского языка и понятий, которые будут ключевыми для европейских мыслителей вплоть до наших дней, таких понятий, как «идея», «материя», пространство», «бесконечность», «дух», «душа», «природа», «творчество». Задача настоящего исследования — проанализировать этот процесс и выявить, насколько возможно, первоначальный смысл понятий, механизм их формирования и мотивы, побудившие философа к их созданию. Для этого необходимо, во-первых, рассмотреть каждое понятие в системе платоновской философии, учитывая все его корреляты и оппозиции. Во-вторых, уточнить дофилософское значение слова, используемого Платоном для обозначения нового понятия и становящегося специальным термином: для этого нужно выяснить все его возможные контекстуальные значения, прежде всего, в самих платоновских диалогах, а также у более ранних авторов (преимущественно у Гомера, трагиков и философов-досократиков) и выявить его образно-метафорический потенциал. В-третьих, необходимо ответить на вопрос, зачем понадобилось Платону именно такое понятие: в ряде случаев его введения будет требовать конструируемая Платоном рациональная система, в других — метафорическая логика так называемых «платоновских мифов»,

а иногда — полемика с другими философскими школами. Наконец, в четвертых, надо иметь в виду последующую судьбу введенного Платоном понятия-термина, прежде всего у Аристотеля, впервые окончательно фиксировавшего и систематизировавшего философскую терминологию, а также у позднейших платоников: Плотина, Прокла и средневековых мыслителей — вплоть до Декарта и Спинозы.

\* \* \*

История философии и филология двух последних столетий рассматривала диалоги Платона в свете главным образом двух определяющих тенденций: гегелевской и кантианской. Если вся история человечества есть процесс развития Мирового Духа, то каждая большая эпоха получает особое значение как очередная ступень становления абсолюта. Философия и искусство представляют наиболее значимые свидетельства поступательного движения истории. Творчество Платона, в частности, есть манифестация перехода от Мифа к Логосу, от органически-целостной нерасчлененности к рациональности, рефлексии, анализу, самосознанию. Пожалуй, без большой натяжки можно сказать, что после раздвоения абсолюта (начало истории) история знала два самых важных момента: эпоху Платона, когда возникла философия, и эпоху самого Гегеля, когда философия достигла наивысшего расцвета и история развития духа в общем закончилась.

В бесчисленных трудах XIX и XX веков на тему «От мифа к логосу» творчество Платона занимает центральное место. Платон рассматривается как «творец понятийной логики»; понятийности как таковой; его «идея» толкуется как «понятие понятия», как особая логическая конструкция, структура которой, будучи вскрыта и проанализирована, даст ключ к пониманию сути платоновской философии и толкованию всех ее загадочных мест, вызывающих споры на протяжении двадцати пяти столетий.

То обстоятельство, что у Платона строгая доказательность чередуется с мифом и метафорикой, трактуется как черта, свойственная данному этапу поступательного движения духа. Оценка при этом может быть различна. Для Гегеля и традиционных гегельянцев, как Э. Целлер или Э. Гофман, миф и поэзия у Платона — признак «недоразвитости», пережиток; особая стадия развития рациональности — «архаическая логика». Для бунтарей против традиционной метафизики, как Ницше или Хайдеггер, напротив, стремление к терминологической и понятийной строгости, к систематичности и однозначности — признак упадка, деградации, болезни «метафизики».

Во второй половине XX века исследователей больше всего привлекает в платоновском творчестве его «переходный характер». Это фило-



софия *in statu nascendi*; препарируя платоновскую логику, можно выявить структуру философского мышления как такового в его отличии от всякого другого вида человеческой деятельности.

Диалоги Платона написаны не так, как пишутся современные диссертации и книги по философии: иной способ изложения, иной язык — не потому, что древнегреческий, а потому, что иной принцип формирования понятия. Наш философский и вообще научный язык завещан нам схоластикой; от способа определения понятий до членения текста на разделы, главы и параграфы. Он настолько формализован и настолько привычен, «стерт», что провоцирует уже не столько вникание в смысл, сколько манипуляцию словами. От этого, по убеждению, например, Ясперса или Гадамера, спасает именно платоновское философствование, самый строй языка которого призван пробуждать внимание, удивление, взламывать привычные штампы и прочищать «замыленные» глаза нашего ума. Мартин Хайдеггер же пытается проделать то же, что и Платон, на практике: «взломать» рутинный язык философствования.

\* \* \*

О языке Платона много писали уже в античности. Аристотель говорил, что «образ речи Платона — средний между поэзией и прозой». Прокл находил в платоновских диалогах два различных стиля изложения: аподиктический и апофантический. Первый — рациональный, доказательный, однозначный; второй — образный, не обозначающий предмет мысли, а лишь указывающий к нему путь с помощью картин, метафор, мифов, загадок. Первый Прокл связывает с влиянием на Платона пифагорейцев, второй — Сократа. Все отмечают, что у Платона предельная ясность высказывания соседствует с «непроглядной темнотой». Эту вторую, темную, мифо-поэтическую сторону платоновского творчества античность объясняет по-разному. Многие, как Диоген Лаэртский или Плотин, считают, что Платон намеренно писал непонятно для непосвященных; для того ли, чтобы оградить неопытных в философии от соблазна, дабы они, усвоив неправильное понятие о Боге, не пошли по неверному пути, на котором погубят свои души; или под влиянием «темного» Гераклита, чей высокомерный снобизм по отношению к профанам аристократ Платон вполне разделял. Однако большинство признает Платона «божественным» в том смысле, в каком сам Платон называет «божественными» поэтов, разбирая в «Ионе» процесс поэтического творчества. Поэт творит в состоянии одержимости божеством, «энтузиазма» — боговдохновенного исступления и безумия. Подлинная поэзия сродни пророчеству. Пророк не тот, кто предсказывает будущие собы-

тия, а тот, кто проникает в самую суть вещей, видимую одним лишь богам (а потому может также предсказать и будущее). Поэтический текст темен не потому, что поэт не умеет выразиться ясно или намеренно напускает в него туман: в поэзии как понимает ее Платон, вообще нет ничего преднамеренного; вдохновенный поэт сам не знает, что говорит; он лишь медиум; его устами вещает бог — бог именно с маленькой буквы — какой-нибудь бог. Если это мелкое божество, поэзия не всегда будет хороша, в особенности для юношества; если высокое божество — она будет истинна и прекрасна. Поклонники Платона полагали, что его собственное вдохновение — самой высшей пробы: устами Платона говорит главный, трансцендентный Бог, описанный им самим в «Государстве» и «Пармениде» как Благо и Единое. Поэзия темна и требует толкования потому, согласно Платону, что слово несовершенно. Слово — «логос» — это и речь и мысль как «разговор души с самой собой». Совершенное слово, каким оно должно быть, доступно лишь богам: язык богов обозначает словами самую суть вещей. Поэтому для богов назвать вещь и создать ее или овладеть ею — одно и то же. Человеческий язык несовершенен: подлинное бытие, суть сущего, невыразима нашими словами и недоступна нашей внутренней речи — дискурсивному мышлению. Человеческое слово условно и относительно; оно именуется свой предмет метонимически, по какому-нибудь одному, часто совсем не важному признаку (со времен Потебни эта особенность слова называется «внутренней формой»). Дискурсивное мышление мыслит предмет через множественность: через его отличие от других предметов, отграничение от них, «определение», в то время как подлинно сущее всегда просто и едино. Путь познания, по Платону, ведет от усвоения имени вещи и наглядного представления к определению («логосу»), а от него — к умозрению, созерцанию сути, идеи, вещи в ее единстве. Вот это последнее и есть для Платона настоящее знание, наука («эпистеме»); но словами знание не передаваемо. Предмет знания — «идея» — выше дискурсии. Словами можно лишь указать путь, но не «создать», не выразить предмет знания. Познать идею справедливости, объясняет Платон в «Государстве», нельзя, если не пережить «поворот сердца»; чтобы понять, что такое справедливость, «увидеть» ее идею, нужно стать справедливым.

Однако природа слова двойственна. С одной стороны, слово «не достигает» идеального мира, не может «схватить» и заключить в себе идею, так как идея, подлинное бытие, больше слова; с другой стороны, способность человека к речи, к мышлению и суждению, обнаруживает в нем существо отчасти идеального мира. В самом деле, всякое слово, например, «стол» или «чаша» — это сведение в простое единство бесчисленного множества разных индивидуумов, подходящих под данный вид,

и бесчисленного множества свойств каждого из индивидуумов. Слово переносит вещь из дольного мира становления и тления в горний мир, умопостигаемый и вечный. Оно извлекает из хаоса земного существования божественные ядра вещей: единую и вечную «стольность» всех столов, какие были есть и будут, и «чашность» всех чаш.

Итак, подлинная реальность, о которой стремится поведать Платон, словами не вырази́ма. Но словами можно указать к ней путь. В каждом слове присутствует легко поддающаяся анализу множественность и относительность, и одновременно «темная и непроглядная» часть, обеспечивающая, собственно, «словесность» слова — видовое единство. Отсюда и двойственность Платоновского языка. Философия, по Платону, должна указывать путь к тому, что невыразимо только словами. Философ должен как бы описывать круги вокруг своего предмета, все уже и уже, пока не приблизится к нему насколько возможно. Первый, приблизительный, самый широкий круг — та самая «проза», «аподиктика», ясное и понятное изложение. Однако понятность — иллюзия; читателю кажется, что он все понял, в то время как он «схватил» не бытие, не сам предмет, а «только слова» (*λόγοι μόνον*) в их взаимном сцеплении, то, что мы называем «системой» философии. От того, кто стремится к познанию, требуются все новые душевные усилия к пониманию, и для этого иллюзию понятности надо разбить. На смену систематическому рациональному изложению приходит миф, метафора, другая система, не совместимая с первой, так что чем больше вы читаете Платона, тем меньше понимаете. Это сократический прием майевтики: постижение философии начинается с «удивления», с осознания, что мы вовсе не понимаем того, что казалось нам вполне понятным.

\* \* \*

Структура мироздания, как она предстает в диалогах Платона, представляет собой иерархию, в которой каждая высшая ступень служит причиной бытия для каждой низшей. Как видимые и осязаемые вещи являются источником бытия для своих теней и отражений, так вечные умопостигаемые прообразы служат причиной бытия для эмпирических вещей. Умопостигаемые вещи существуют по-настоящему, реально, так как они неизменны и всегда тождественны себе, а в чувственном «дольном» мире мы имеем дело лишь с кажимостями, мимолетными явлениями — «феноменами». Однако и подлинное идеальное бытие не есть *causa sui*; у него тоже есть причина — трансцендентная «идея блага», источник бытия для всего, каким-либо образом причастного существованию. Сама она — «по ту сторону» бытия и умозрения («Государство» 505 а — 510 b). Низшую ступень онтологической лестницы

занимает у Платона начало, которое принято называть «платоновской материей» — то, в чем отражаются идеи и являются их отражения — мимолетные феномены, субстрат эмпирического мира. Оно тоже «по ту сторону» всякого бытия и становления, но не вверх, а вниз. Это начало небытия, необходимости распада и разложения всего временного («Тимей», 47 e — 52 d). Итак, четырехступенчатая схема такова: Бог — «бытие» — «становление» — материя.

Примерно такая схема предлагается практически в каждом исследовании платоновской философии. Проблема же состоит в том, что в каждом из диалогов схема нарушается, причем в каком-нибудь существенном пункте. Например, в диалоге «Тимей», где вводится понятие материи, нет и речи о трансцендентном божестве — Благе; там материи противостоит Ум — Бог-Творец, созерцающий идеи и создающий вселенную как подобие умопостигаемого мира. В диалоге «Парменид» Бог и материя предстают как «Единое» и «иное», но «иное» — не субстрат становления, не подкладка (*τὸ ὑποκείμενον*) чувственного мира, не пространство-«хора»; оно перенесено в саму божественную область, где взаимодействует с Единым и обеспечивает бытие «многого» — самого умопостигаемого мира. В диалоге «Филеб» мироздание — «все бытие» — представлено как результат взаимодействия «предела» и «беспределного» (в диалоге «Политик» точно так же противопоставлены «подобие» и «древняя природа», «бездонная пучина» «неподобия»), причем оба не доступны никакому виду познания и находятся в метафизически трансцендентных областях — выше и ниже бытия. Наконец, в «Законах» божественное начало выступает как разум Мировой Души, разумная «Природа», а противостоящее начало энтропии и всякой материальности — как иррациональная составляющая Мировой Души.

На первый взгляд, общая метафизическая схема здесь одна: противостояние высшего начала единства, простоты и определенности низшему началу бесконечной раздробленности, инаковости, континууму и хаосу. Реальный мир в обеих своих частях — идеальный умопостигаемый прообраз, «небо» и его отражение, «становление», «земля» — выступает как результат взаимодействия противоположностей. Однако неразрешимых проблем возникает множество: Ум и Единое, как определения божества, например, не просто разные имена, а несовместимые в рамках платоновской философии понятия. Ум предполагает соотносительность, «движение», множество, различение, действие и волю; Единое — абсолютная, т.е. ни с чем не соотносительная, безусловная простота, по ту сторону любой множественности. Платон сам превосходно осознавал здесь кардинальную для своего учения проблему; он не столько решает ее, сколько формулирует во всей остроте в диалоге «Софист». Вторая про-

блема: если материя «Тимея» то же самое, что «иное» «Парменида» или «беспредельное» «Филеба», то материален будет не только «видимый и осязаемый» мир, но и мир идеальный: ведь идей много, значит, они включают принцип «беспредельного», и они отличаются друг от друга (принцип «инаковости»). Неоплатоники, начиная с Плотина, вводят поэтому в метафизическую схему новое начало «умопостигаемую материю» как субстрат числа и множества; однако и это понятие не в полне позволяет связать концы с концами. Если же материя «Тимея» тождественна «иррациональной» Мировой Душе законов, то материальной придется считать всякую душу, против чего прямо возражает сам Платон, например, в диалоге «Федон». Этим радикально неразрешимые проблемы метафизики платонизма не исчерпываются. Но для нашего исследования вполне достаточно и их.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает вот какое обстоятельство: именно те элементы философской системы Платона, в которых сам он обнажил и выявил для читателя подобные зияющие противоречия, оказались наиболее продуктивными для последующей философской традиции. Именно к этим видимым парадоксам Платона вновь и вновь возвращается европейская философия, и в учении об абсолютном, и в вопросе «Как из единого может возникнуть многое?», и в учении о бесконечности; к разработанному Платоном понятию «трансцендентного первоначала» восходит традиция христианского апофатического богословия; к понятию Бога как блага — схоластическое учение о богопознании по аналогии; к понятию Бога как творческого Ума — учение о творении и природе твари; к понятию платоновской материи — и декартовская *res extensa* и кантовские априорные формы чувственности. «Майевтический метод» Сократа, который Платон принял для изложения главных философских проблем, сработал.

Подробный формальный анализ способа формирования понятия и соответствующих сквозных образов у Платона позволяет сделать вывод, что «незакрытость» важнейших метафизических схем у Платона и, более того, их принципиальная «незакрываемость» — сознательный прием, а не недостаток мастерства или философская неразвитость эпохи, к которой принадлежал Платон. Платоновская «метафоричность», «мифологичность», «апоретичность» и прочее, что нередко ставят ему в упрек, по-видимому, есть аналог новоевропейской философской «критики» человеческих познавательных способностей — результат осознания границ нашего разума. По менее существенным вопросам Платон предлагает рационально построенные доказательные рассуждения, безупречные схемы; там где речь идет о более важных вещах, торопится сломать всякую собою же предложенную схему, дабы не ввести читателя «в соблазн»

(«Тимей», 27e), не позволить ему думать, что все на деле так, как написано. Истина — не информация, которую можно дать или получить; истина — это изменение души и разума того, кто ее ищет, изменение его способности увидеть и воспринять. Поэтому любое философское сочинение, если автор его ответственен и честен, должно предупредить читателя: истина не может быть сказана словами, в силу самой ограниченной природы слова как дискурсивного понятийного мышления.

# Особенности философского языка Платона

## *Оценка платоновского языка в античности*

Аристотель говорил, что «Образ речи Платона — средний между поэзией и прозой»<sup>1</sup>. Еще современник Платона, ученик Сократа Симмий отметил (по словам Олимпиодора) невозможность однозначного толкования диалогов: «Незадолго до кончины Платон видел во сне, будто превратился в лебедя, летает с дерева на дерево и доставляет много хлопот птицеловам. Сократик Симмий истолковал это так, что он останется неуловим для тех, кто захочет его толковать, — ибо птицеловам подобны толкователи, старающиеся выследить мысли древних авторов, неуловим же он потому, что его сочинения, как и поэзия Гомера, допускают толкования и физическое, и этическое и теологическое и множество иных. От того и говорят, что эти две души весьма гармоничны, и потому восприниматься могут весьма разнообразно»<sup>2</sup>.

Диоген Лаэртский, который передает, как правило, уже установившиеся и ставшие традиционными мнения, сообщает, что «словами Платон пользовался очень разными, желая, чтобы его учение не было легкоуяснимым для людей несведущих... Он пользуется одними и теми же словами в разных значениях... Часто и наоборот, он пользуется разными словами или обозначениями одного и того же — например, «идею» он называет и «образ», и «род», и «образец», и «начало», и «причина». Пользуется он даже противоположными выражениями для одного и того же — например, чувственно воспринимаемое он называет и сущим и не-сущим: сущим по своему порождению, не-сущим по непрерывному изменению; идею он называет не движущейся и не пребывающей, а также единой и mnogой. Это его обычай во многих случаях»<sup>3</sup>. Дионисий Гали-

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Пер. М.Л. Гаспарова, общ. ред. А.Ф. Лосева. М., Мысль, 1979. С. 161.

<sup>2</sup> Олимпиодор. Жизнь Платона. / Пер. М.Л. Гаспарова. // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1979. С. 448.

<sup>3</sup> Там же. С. 168—169.

карнаасский, рассматривая творчество Платона с точки зрения его стиля и слога, объясняет то же самое явление — невозможность однозначной интерпретации диалогов — по-другому: Платон иногда чрезмерно увлекался красотами слога в ущерб ясности изложения, «всячески приглаживая, расчесывая и завивая свои диалоги вплоть до восьмидесятого года» своей жизни<sup>4</sup>. «Язык Платона тяготеет к смешению двух стилей — простого и возвышенного, однако в обоих случаях с разным успехом. Когда Платон употребляет простые, бесхитростные и безыскусные выражения... его язык становится чистым и ясным, как самый прозрачный ручей, он точен и утончен гораздо больше, чем язык других, писавших в том же роде... Его язык сохраняет налет старины и незаметно распространяет вокруг себя что-то радостное, словно распутившийся, полный свежести цветок; от него исходит аромат, будто доносимый ветерком с благоуханного луга, и в его сладкозвучии нет пустозвонства, а в его изысканности нет театральности. Когда же Платон безудержно впадает в многословие и стремится выражаться красиво, что нередко с ним случается, его язык утрачивает свою прелесть, эллинскую чистоту... Понятие он затемняет и оно становится совершенно непроглядным; мысль он развивает слишком растянуто; когда требуется краткость, он растекается в неуместных описаниях. Для того, чтобы выставить напоказ богатство своего запаса слов, он, презрев общепонятные слова в общеупотребительном смысле, выискивает надуманные, диковинные и устаревшие слова»<sup>5</sup>.

Следуя, по-видимому, аристотелевской традиции, Дионисий видит в творчестве Платона яркий пример того, как проза уподобляется поэзии, причем Платона он осуждает за чрезмерное увлечение поэтическими формами: «Особенно бурно разошелся он в области фигуральных выражений: многочисленные эпитеты, неуместные метонимии, натянутые и не соблюдающие аналогию метафоры, оплошные аллегории без всякого чувства меры и порой совершенно не к месту. Ребячливо и неуместно красуется он поэтическими оборотами, придающими его речи крайнюю нудность...»<sup>6</sup>.

Те же самые особенности стиля отмечают у Платона и философы-неоплатоники: смещение «простого» и «возвышенного» стилей; употребление одного слова во многих значениях и обозначение одного предмета многими словами; использование одного и того же слова то в общеупотребительном смысле, то в аллегорическом, то в строго философском, то во всех сразу; оби-

<sup>4</sup> Дионисий Галикарнаасский. О соединении слов. / Пер. М.Л. Гаспарова. // Античные риторика. М., Издательство МГУ, 1978. С. 216.

<sup>5</sup> Там же. С. 224—225.

<sup>6</sup> Дионисий Галикарнаасский. Письмо к Помпею. / Пер. О.В. Смыки. // Античные риторика. М., Издательство МГУ, 1978. С. 225.



лие метафор и т.д. Но оценка всем этим особенностям дается обратная: так же, как и любая другая черта, присущая платоновскому творчеству, его стиль рассматривается как проявление «божественности». Платоновский стиль — это наилучший из способов выражения для того, что он хотел сказать<sup>7</sup>.

Мы не случайно так подробно останавливаемся на высказываниях античных авторов о Платоне. Во-первых, античная наука о Платоне была разработана настолько всесторонне и тщательно, что ее результатами невозможно пренебрегать. Во-вторых, для того, чтобы не заблудиться в лабиринте бесконечно разнообразных и противоречивых утверждений, составляющих науку о Платоне XIX и XX веков, чтобы разобраться в ее важнейших тенденциях и, может быть, увидеть, чего ей не хватает, необходимо оглядываться на исследования древних платоноведов, устаревшие, зато отличающиеся большей систематичностью и здравым смыслом. Впрочем, об «устарелости» античных и позднеантичных исследований Платона сейчас говорить нельзя: скорее напротив, устарелым в настоящий момент признается взгляд, согласно которому эллинистическая и в первую очередь, неоплатоническая традиция искажила облик Платона и задача современного ученого — представить платоновскую мысль и слово в их единственности и неповторимости; результатом такого подхода оказалось новое, вероятно, гораздо худшее искажение, так как платоновская «неповторимость» повторяла особенности новейшей школы, к которой принадлежал исследователь, оказываясь «единственным» в античности неокантианством, герменевтикой и т.д. В научной литературе самого последнего времени намечается поворот к изучению как раз античной традиции платоноведения; причина такого поворота — противоречивость, многочисленность и взаимоисключающий характер современных «крайних» интерпретаций платоновского творчества, в которых полемический задор часто заглушает голос здравого смысла и научной обстоятельности<sup>8</sup>.

Принципиальное различие между античными и современными исследованиями Платона сводится, на наш взгляд, к одному моменту: конечной целью всякого изучения текста для античного и средневекового ученого было установление объективной истины, так или иначе передан-

<sup>7</sup> *Prolegomena philosophiae Platonicae*. In: *Platonis Dialogi*. /Ed. C.F. Hermann, rec. M. Wohlrab. Lipsiae: Teubner, 1907. Vol. VI, p. 208.

<sup>8</sup> Об изменении отношения исследователей к позднеантичной комментаторской традиции и, в частности, о необычайном росте интереса к античным комментаторам Платона во второй половине XX века пишет Т.В. Васильева (*Васильева Т.В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви. М., «Логос»; «Прогресс-Традиция», 1999). См. также: *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. Uppsala: Almqvist, 1977, p. 92–108.

ной через этот текст; текстологическая, литературоведческая, философская работа над текстом рассматривались как своего рода подготовительные ступени, как инструменты, помогающие достичь цели. В соответствии с такой установкой и своеобразие каждого отдельного автора как писателя или мыслителя не могло представлять большого интереса: основное внимание сосредоточивалось на тех элементах единой и общей для всех истины, которые сумел передать, или, наоборот, исказить данный автор, рассматривавшийся как своего рода медиум<sup>9</sup>. Конечная цель платоноведения нового времени принципиально иная: полностью реконструировать своеобразие и неповторимый характер каждого памятника, начиная с текста и кончая восприятием произведения современниками; вопрос о соответствии произведения вечной и абсолютной истине при таком историко-критическом подходе заведомо исключается.

Однако при несовпадении конечных целей исследования вообще, более частные цели и задачи у исследователей древних и современных совпадали: и здесь и там предметом изучения были жанр, композиция, стиль, словоупотребление платоновских диалогов, комментировались те же труднопонимаемые места. И античное платоноведение, несмотря на отсутствие историзма и критического подхода, (а может быть, именно благодаря ему), может очень много дать современному исследователю: призванные открыть своим современникам проявления абсолютной и непреложной истины в диалогах Платона, позднеантичные исследователи относятся к своему делу с глубокой серьезностью; каждая ошибка в толковании понимается как реальное зло, наносимое не только читателям, но и мировой гармонии. Напротив, современный исследователь,

<sup>9</sup> «Истолкование диалогов (Платона) разделяется на три части: во-первых, надобно выяснить, в чем состоит каждое из его высказываний; затем — для чего оно высказано: для развития мысли или для образности, чтобы подкрепить догму или чтобы опровергнуть собеседника; и, в-третьих, соответствует ли оно истине. Дионисий Галикарнасский, критикуя слог Платона за чрезмерное порой увлечение игрой словесных значений, метафорами и аллегориями, обосновывает свою критику тем, что все это мешает пониманию истины. Писатели неоплатонической школы свои непомерные восхваления платоновского слога, стиля, композиции и всего остального, что они находили у Платона, объясняли тем, что форма платоновских диалогов наилучшим образом приспособлена для передачи истины, и потому божественна; диалог, как художественная форма, уподоблялся космосу, как божественному художественному произведению: как устройство космоса наилучшим образом передает божественный замысел, так и каждый элемент построения диалога идеально передает истину.» — *Prolegomena philosophiae Platonicae*. // *Platonis Dialogi*. / Ed. C.F. Hermann, rec. M. Wohlrab. Lipsiae: Teubner, 1907. Vol. VI, p. 209–210.

стремящийся уловить историческое своеобразие литературной формы или философской мысли Платона, с большой легкостью впадает в крайности и забавляется парадоксами: он как бы теряет точку опоры, золотую середину. Оживление интереса к античному платоноведению в последние десятилетия совпало с призывами не отказываться от чувства меры и здравого смысла при толковании Платона<sup>10</sup>.

### *Язык Платона и проблема «понятийности» в Новое Время*

Две наиболее общих и принципиально различных тенденции в оценке художественного метода Платона принято связывать с именами Шлейермахера и Гегеля. Шлейермахер, издавший блестящий перевод Платона на немецкий язык, видел в нем гениального и непревзойденного художника слова; в платоновских мифах, поэтической форме выражения, в виртуозной терминологической непоследовательности для него заключалась неповторимость Платона — поэта и мыслителя. Точка зрения Гегеля, в большей мере отвечавшая педантическому историзму XIX века, прямо противоположна: все то, что вызывало восторг Шлейермахера, он оценивает как своего рода историческую недоразвитость, неумение правильно сформулировать мысль<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> См. *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. Uppsala: Almqvist, 1977, p. 99.

<sup>11</sup> «Философская культура Платона, равно как и общая культура его времени, еще не созрела для подлинно научных творений... Лишь Аристотель достиг научной, систематической формы изложения. С этим недостатком (несистематичностью — *Т.Б.*), отличающим форму изложения Платона, находится в связи также и другой недостаток, которым страдает само конкретное определение идеи (т.е. термин, в нашем словоупотреблении — *Т.Б.*)... Вместо того, чтобы довести понятие до полноты и реальности, вводится голое представление; поступательное движение понятия заменяется мифами, созданными самим Платоном... Миф же всегда есть форма изложения, которая, принадлежа к более древней стадии, вносит чувственные образы, изготовленные для представления, а не для мысли. Но в этом мы должны видеть бессилие мысли, которая не умеет еще упрочиться самостоятельно... Когда понятие достигает зрелости, оно больше не нуждается в мифе... Часто Платон говорит, что трудно выразить мысль об этом предмете, и он поэтому расскажет миф — это во всяком случае легче... Так у него перемешаны две манеры изложения...» (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. // Гегель. Сочинения. М.-Л., Партийное издательство, 1952. Т. IX. С. 137–159).

В целом, на протяжении XIX века содержание и форма платоновских диалогов исследовались как два более или менее самостоятельных предмета, причем форма — как это видно по высказываниям Гегеля — рассматривалась как нечто внешнее и второстепенное по отношению к содержанию. Формальные исследования творчества Платона носили скорее вспомогательный характер, и важнейшим достижением в этой области была разработка лингвостатистического метода датировки диалогов Кемпбеллом, Диттенбергером и Лютославским<sup>12</sup>. Новые попытки реконструировать единый облик Платона — человека, художника и мыслителя — начались с возврата к забытым мыслям Шлейермахера и с одновременного отказа от допущения, принятого всей наукой XIX в., будто диалоги Платона связаны друг с другом смысловой нитью, в которой каждое последующее звено предполагает наличие предыдущего. В 1912 г. Вернер Йегер в книге «История возникновения «Метафизики» Аристотеля» впервые после Шлейермахера заговорил о необходимости учитывать специфику литературной формы, в которую облечены мысли Платона<sup>13</sup>.

После поворота от историко-философского к филологическому изучению Платона, в центре внимания оказались проблемы платоновского языка — его метафоричности и образности, платоновских мифов и платоновских понятий и терминов. «В настоящее время, — по убеждению А.Ф. Лосева, — весьма обостренный и тщательно проводимый терминологический анализ должен быть обязательным слагаемым всякого анализа Платона, без чего все тайники платоновской мысли останутся для нас закрытыми навсегда»<sup>14</sup>. Но для того, чтобы приступить к такому анализу, необходимо убедиться в том, что у Платона действительно существует более или менее постоянная терминология, а не только прихотливая и изменчивая образная ткань, как в поэтическом произведении. Ведь сам А.Ф. Лосев не раз отмечает «общую нетерминологичность языка Платона»: «За словами здесь не только не закреплены сколько-нибудь определенные значения, но, наоборот, Платон постоянно увлекается переходами значения олова... и прекрасно себя чувствует в условиях полной расплывчатости этих значений... Но нельзя увлекаться тем нигилизмом, который часто возни-

<sup>12</sup> *Lutoslawsky W.* The origin and growth of Plato's logic. London: Longmans, Green & Co., 1905. См. тж. *Миллер Т.А.* Об изучении художественной формы платоновских диалогов. // Новое в современной классической филологии. М., Наука, 1979. С. 82–125.

<sup>13</sup> См.: *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Аристотель. Жизнь и смысл. М., 1982. С. 89.

<sup>14</sup> *Лосев А.Ф.* Эстетическая терминология Платона. // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., Издательство АН СССР, 1961. С. 148.

кает на путях изучения всех бесконечных семантических оттенков платоновского текста»<sup>15</sup>.

Первоначально проблема платоновской терминологии возникла и рассматривалась в связи с историей возникновения понятийного мышления и логики<sup>16</sup>. В самом деле, сущность термина заключается в его связи с понятием: в отличие от обыденного или поэтического слова термин обозначает не зримый предмет, не обобщенное явление и не образ, а логически определенное понятие. Появление терминов в языке и возникновение самостоятельной науки о логике — это два проявления одного общего процесса — смены мифологического мышления понятийным: таков ход размышлений филолога и неокантианца Эрнста Гоффмана в его книге «Язык и архаическая логика». Именно творчество Платона (а также «примыкающих к нему Сократа и Аристотеля») он признает поворотным пунктом между допонятийной стадией мышления и, соответственно, дотерминологической стадией языка у досократиков, с одной стороны, и понятийной логикой послеплатоновской эпохи, с другой. «Единственное, что было с достоверностью установлено наукой о Платоне за последние десятилетия, — пишет Э. Гоффман, — это тождество того индивидуального закона, который ученые положили в основу относительной хронологии поздних платоновских диалогов, и того самого общего закона, под действием которого из мотивов платонизма развилась эксплицитная логика... Платона и Аристотеля объединяет то, что оба они были первыми архитекторами великого здания логики, только строили они в разных стилях»<sup>17</sup>. Основа и начало всякой логики — это рефлексия мышления, «понятие понятия», на которое впервые обратил внимание Сократ. Поэтому как бы ни был «тонок диалектический анализ у досократиков, касавшихся таких абстрактных предметов как бытие и становление, движение и единство, о логике до Сократа говорить нельзя, так же как и терминологическом выражении.

<sup>15</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 3. М., 1975. С. 13–16.

<sup>16</sup> «Открытие понятия» является одним из ключевых элементов учений Сократа и Платона с точки зрения большинства исследователей неокантианского направления; это открытие составляет самую сущность Сократова учения, а платоновское учение об идеях — не что иное, как его осмысление и развитие. В качестве одного из важнейших оснований подобной концепции рассматривается обычно следующее высказывание Аристотеля: «По справедливости две вещи надо отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений» (Метафизика 1078в, пер. А.В. Кубицкого).

<sup>17</sup> Hoffmann E. Die Sprache und die archaische Logik. Tübingen: Mohr, 1925, S. 6.

Однако между тезисом Э. Гоффмана, провозглашающим Платона творцом «понятийной логики» и тем реальным обстоятельством, что строго определенные понятия и точные термины встречаются в текстах Платона (и даже в таких поздних, как «Тимей») крайне редко, возникает известное противоречие. Чтобы разрешить его, Гоффман вводит понятие «архаической логики», называя так ту первоначальную стадию логического мышления, когда оно, еще не окрепнув, не могло поддерживать само себя в чисто умозрительной сфере, и потому опиралось на язык, когда чистое понятие еще не отделилось от своего материального выражения — слова, укорененного в поэтической и обиходной традиции. «Слово «архаическая», — объясняет автор, — я употребляю здесь в том же смысле, в каком мы применяем его к скульптуре. Архаическим мы называем такое искусство, в котором статуя имеет части, но не члены: образ еще не освобожден от материала, не существует отдельно от него. Точно так же и архаическая логика еще неотделима от того материала, через который стремится выразить себя философский эйдос — от Языка»<sup>18</sup>. Таким образом, сама пестрота, метафорическая насыщенность и семантическая неустойчивость платоновского языка объясняется и обуславливается тем, что должно было бы ее исключать — конструированием — впервые — точной терминологии.

Известный исследователь Платона Ю. Штенцель также рассматривает проблему терминологии постольку, поскольку она связана с формированием логически определенных понятий. Согласно Штенцелю, знаменитая платоновская идея — «эйдос» — это некий особый, выработанный Сократом и Платоном способ восприятия предмета, принципиально отличный от определения — способа, которым пользуется современная логика. Эйдос — это тоже своего рода понятие предмета, только не расчленяющее-ограничивающее (определяющее), а наглядное, созерцающее, окидывающее предмет одним взглядом. Такое понятие-эйдос не может быть выражено сухим и точным термином: имя, которым оно обозначается, должно сохранять как можно больше этимологической или метафорической образности, чтобы эйдос-вид был виден ярче. Его можно называть самыми разными именами: они лишь отчетливее показывают различные детали одной картины, не создавая терминологической путаницы.

Таким образом, неустойчивость и многозначность самых существенных терминов у Платона обусловлена, согласно Ю. Штенцелю, особым характером понятия-эйдоса. Оно же, в свою очередь, было вызвано к жизни особым характером предмета, который изучал, вслед за Сократом, Платон. Они исследовали идею блага, а в области этики логичес-

<sup>18</sup> Там же. С. 9.

кое понятие не могло выразить так много, как понятие-эйдос. В поздних же диалогах, где Платон отчасти оставляет сократическую тематику и обращается к учениям пифагорейцев и элеатов, в особенности там, где идет речь о предметах математических, наряду с эйдосом появляются строго логические понятия и определения, а вслед за ними и точные термины<sup>19</sup>.

Так же как и у Гоффмана, в центре внимания Штенцеля находится платоновская логика, и главная его задача — выяснить общий механизм этой логики, общий способ конструирования понятий. Специфика языка и стиля Платона выводится как следствие из особенностей его логики теоретически, однако признается несомненная связь между тем и другим; именно благодаря тому, что А. Ф. Лосев называет «преувеличенным увлечением большинства европейских ученых логическим аспектом языка»<sup>20</sup>, язык и художественная форма платоновских диалогов перестали рассматриваться как нечто самостоятельное, не связанное с содержанием и безразличное для понимания мысли Платона.

Именно в связи с проблемой понимания обращается к платоновской терминологии Г. Гадамер. Он выступает с критикой «неокантианской интерпретации Платона» (к неокантианцам он относит и упомянутых выше Гоффмана и Штенцеля): с точки зрения Гадамера недопустимо подходить к тексту с готовой общетеоретической схемой, такое толкование «оказывается чистой провокацией по отношению к греческому тексту, незаметно искажая всякие исторические различия... Правомерен лишь обратный путь: от конкретного анализа к общему пониманию. Только отрешившись от всех современных предрассудков и предпосылок и вживаясь в подлинный текст, мы можем постичь реальность другой исторической эпохи и мысли автора через его «понятийность»<sup>21</sup>.

«Понятийность» (*Begrifflichkeit*) — очень важная для Гадамера категория. Под «понятийностью» он понимает специфику мировосприятия и языка определенной эпохи или автора, некий неуловимый аромат, не позволяющий перепутать тексты, принадлежащие разным историческим моментам или разным писателям. Прежде чем понять содержание или проблему произведения, мы должны выучить «язык», на котором оно написано; более того, сам язык, или понятийность уже содержит в себе имплицитно все те проблемы, которые могут быть на этом языке

<sup>19</sup> *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Leipzig-Berlin, 1931. S. 11–12.

<sup>20</sup> *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 3. М., 1975. С. 15.

<sup>21</sup> *Gadamer H.-G.* Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1972. S. 8–10.

поставлены; в свою очередь, способ постановки вопроса полностью предопределяет характер ответа. Таким образом, история «понятийности», в частности, история терминов, которая всегда рассматривалась как нечто подчиненное «истории проблем», приобретает первостепенную важность для истории всей письменной культуры вообще.

Собственно, «понятийность» для Гадамера — это язык, определенная система значимых единиц; новый термин понадобился лишь для того, чтобы подчеркнуть важность системы соотношений между отдельными значениями. Эти соотношения могут бесконечно варьироваться, и каждое новое сочетание — это новая понятийность, заставляющая по-новому ставить вопросы и по-новому их разрешать. При этом Гадамер не только не интересуется логический механизм происхождения понятия как такового; сама мысль о возникновении понятийного мышления из какого-то другого и, соответственно, терминологического способа выражения из обыденного языка представляется ему неправомерной. То, что понимает под «термином» Э. Гоффман — однозначное имя определенного и четко ограниченного понятия — вообще не существует, согласно Гадамеру, в гуманитарных науках: «Если в точных науках термин обозначает строго определенную, однозначно описанную вещь, чьи свойства установлены и корректируются в ходе практического опыта, — то здесь положение резко меняется, ибо речь заходит о таких «вещах», которые в принципе не могут быть даны нигде, кроме как в языке. Здесь появляется особый термин, который, по сравнению с термином математическим, не только не вырван из стихии обыденного языка, но и в самом глубоком значении своем постоянно хранит печать своего происхождения»<sup>22</sup>. То, что так отчетливо и ярко выступает в языке Платона: этимология каждого слова, языковые связи, оттенки значений — именно это, с точки зрения Гадамера, и составляет содержание «особого» термина, и только через это можно проникнуть в смысл текста. Интерпретатор должен улавливать не прямое и обобщенное значение слов, а совокупность всевозможных оттенков значений, он не должен переводить текст на свой язык, но проникнуть в круг понятий автора, пытаться схватить слово-термин во всем переливе и блеске его бесчисленных смысловых граней.

Гадамер настаивает на связи между мыслью Платона и языком диалогов и именно на этой связи строит весь метод интерпретации; связующее звено — понятие, выражающее специфику мысли и выражаемое в слове; сама семантическая неустойчивость словоупотребления, образная нестрогость языка рассматривается не как прихоть или недостаток,

<sup>22</sup> Там же. С. 11.



не как недоразвитость терминологического аппарата, а как определенная форма, лучше всего подходящая для выражения именно платоновских мыслей, а значит, способствующая их пониманию.

Новый поворот дал проблеме платоновской терминологии немецкий филолог К. Классен. Занимаясь изучением метафор в диалогах Платона, он приходит к выводу о семантической и философской значимости платоновской метафорики. «Очень редко Платон применяет метафоры только для того, чтобы стилистически возвысить какой-то отрывок... Он берет многие хорошо известные метафорические выражения и все время заботится о том, чтобы образный характер их был ощутим, старается оживить их, если они стерлись, и придать красочность тем представлениям, которые в них заключены. Нередко повторение метафор указывает на определенные связи, и, благодаря многозначности образа, традиционное выражение переосмысливается и звучит уже по-новому. Платон таким путем получает возможность посредством семантической зевгмы поставить рядом со старым взглядом свой собственный. Он неуклонно старается полностью исчерпать смысл образного выражения и использовать его как иллюстрацию достигнутых результатов или как отправную точку для новых спекуляций — иначе говоря, он подчиняет образы философской интерпретации»<sup>23</sup>. Начав с обстоятельного текстологического исследования образов охоты у Платона, Классен переходит к теоретическому обобщению в книге «Языковое истолкование как движущая сила платоновского и сократовского философствования»<sup>24</sup>, отводя огромную роль в формировании платоновского способа мышления метафоре и этимологизированию. Хотя Классен не рассматривает ни понятий, ни «понятийности», ни терминологии Платона, его работы можно отнести к тому же общему направлению, что и рассмотренные нами выше: формальный или художественный момент (будь то метафорика, «этимологизация», языковая стихия, «понятийность») получает превосходство над моментом содержательным, в известной степени определяет содержание платоновской мысли. Такой подход открывает широкую перспективу функционального изучения художественной формы диалогов. Возник и развился он, по всей видимости, как реакция на противоположный способ исследования: «Интерпретация диалогов Пла-

<sup>23</sup> *Classen C. Untersuchungen zu Platons Jagdbildern. Berlin: Akademie-Verlag, 1961. S. 60.* — Цит. по: *Муллер Т.А. Об изучении художественной формы платоновских диалогов. В кн.: Новое в современной классической филологии. М., Наука, 1979. С. 109.*

<sup>24</sup> *Classen C. Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens. München: Beck, 1959.*

тона от времен Платона до времен Шлейермахера была ориентирована на реконструкцию некоего связного систематического изложения, которое якобы предсуществовало в уме Платона, чтобы затем дробиться и преломляться в призмах отдельных диалогов... Чтобы понять диалоги «правильно», требовалось сначала совлечь с них художественный покров» — пишет С.С. Аверинцев<sup>25</sup>.

По мнению С.С. Аверинцева, в настоящий момент исследование платоновской терминологии и специфики платоновского текста является одной из важнейших задач в истории греческой литературы. Он указывает на то, что до сих пор не изучен тот единственный исторический момент, когда «мысль впервые обретает внутреннюю действительность... воплощаясь в слове, перебарывая сопротивление слова, присваивая его энергию, ... даже отталкиваясь от косности слова... Мысль выясняет себя, поверяет себя и утверждает себя. соотносясь со словом и будучи измерена его мерой»<sup>26</sup>. Платоновский текст — это «терминологичность, когда каждое слово чуть ли не на глазах у читателя выхватывается для терминологического употребления из родной стихии быта и еще трепещет, как только что выловленная рыба»<sup>27</sup>. Чтобы зафиксировать этот момент, ни в коей мере не достаточно изучения отдельных художественных приемов. Необходим историко-литературный анализ самой атмосферы текста, «атмосферы полусознательного каламбура», постоянной игры словом. Эта атмосфера «у Платона более или менее равномерно разлита повсюду. Как правило, взгляд исследователя проходит сквозь нее, словно это и впрямь воздух — не один из осязаемых фактов текста, а зыблущийся воздух между этими фактами»<sup>28</sup>.

В России интерес к Платону был традиционно велик, и исследование становления важнейших терминов платонизма посвящались многие и замечательные работы<sup>29</sup>. Мы намерены примкнуть к этой славной тра-

<sup>25</sup> Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. — В кн.: Новое в современной классической филологии. — М., Наука, 1979. С. 42–43.

<sup>26</sup> Там же. С. 44.

<sup>27</sup> Там же. С. 47.

<sup>28</sup> Там же. С. 56.

<sup>29</sup> Это, прежде всего, статьи и комментарии русских переводчиков Платона: Василия Карпова и Владимира Соловьева, а также платоноведов XX столетия, в частности: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., Изд. автора, 1930 — исследование термина «эйдос»; Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. // Платон и его эпоха. М., Наука,

диции и, насколько удастся, проанализировать два важных термина платоновского диалога «Тимей»: «демиург» и «хора», из которых первый обозначает бога — творца вселенной, а второй — то начало, которое послужило материей творения и впоследствии называлось в философии и естественных науках просто «материей».

Опыт терминологического анализа именно диалога «Тимей» представляет особенный интерес вот почему. С одной стороны, этот диалог — единственное более или менее систематическое изложение всего учения Платона в целом, так что если только у Платона вообще есть терминология, то в «Тимее» она должна появиться непременно. С другой стороны, Платон, согласно которому наука и знание возможны только об умопостигаемых вещах, а весь видимый мир — удел мнения и мифа, неоднократно называет свою космологию «правдоподобным мифом» (*Тимей*, 29c-d, 34c, 48c, 59c-d). А множество и разнообразие интерпретаций «Тимея» заставляет предположить, что под видом «правдоподобного мифа» Платон оставил потомкам некий зашифрованный ребус. Поэтому прежде всего мы попытаемся вычленить отдельные стилистические и лексические уровни в «Тимее», чтобы избежать ошибок от возможного соединения и сопоставления терминов разных уровней. «Главная трудность этого диалога с его диалектическим содержанием, — пишет о «Тимее» П. Наторп, — состоит в точном разграничении того, что следует рассматривать как положительное учение и что — как свободную игру мысли или изложение гипотез самой различной степени правдоподобия... В каждом отдельном случае приходится решать с помощью одних только интуитивных догадок, что именно и в какой мере защищает Платон как научный тезис, а что, напротив, готов уступить критикам как неприязнательный миф»<sup>30</sup>. Далее Наторп предлагает в качестве единственного неинтуитивного критерия постоянное сопоставление текста «Тимея» с другими диалогами, прежде всего с «Филебом», «Государством» и «Софистом»: тезисы, которые найдут свое подтверждение в этих диалогах, можно причислять к системе положительного учения, не опасаясь, что это окажется двусмысленно сплетенным мифом.

1979. С. 58–82; Термин «символ» в древнегреческой литературе. // Вопросы классической филологии. Выпуск 7. М., Издательство МГУ, 1980. С. 16–57; *Гайденко П.П.* История античной философии в ее связи с наукой. М., 2000; *Васильева Т.В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви. М., «Логос»-«Прогресс-Традиция», 1999; Комментарий к курсу истории античной философии. М., 2003; *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

<sup>30</sup> *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Leipzig, 1903. S. 338.

*Прокл о двух «стилях» в «Тимее»:  
аподиктика и апофантика*

Систематизатор и завершитель античной платонической традиции Прокл Диадох в комментарии к «Тимею» Платона пишет о том, что в этом диалоге Платон соединил два разных стиля, создав, таким образом стилистически уникальное произведение: «Если это правда, что Платон слил воедино черты, присущие Пифагору и Сократу, то, вне всякого сомнения, он сделал это именно в этом диалоге... В самом деле, ведь все знают, что Платон, после того как он раздобыл книгу пифагорейца Тимея о Вселенной, решил написать своего «Тимея» в духе пифагореизма. Но в то же время никто не станет отрицать, что стиль (характер) этого диалога — сократический: всякий увидит здесь изящество Сократа и его тщательность в подборе аргументов... Из языка, обычного для пифагорейцев, «Тимей» заимствует возвышенность духа, умозрительность, вдохновенный тон, обыкновение ставить всё в зависимость от умопостигаемого, и определять всё посредством чисел и выражать в загадочной форме через символы; приподнятую интонацию, высоту взгляда, уверенность в утверждениях... От сократовского же изящества он заимствует приятную общительность и легкость, добродушный юмор, заботу о доказательствах, манеру рассматривать вещи посредством образов, моральный характер и другие черты того же рода. Таким образом, этот диалог соединяет декларативный (пифагорейский) характер с демонстративным (доказательным, т.е. сократическим)» (*Procli in Tim. I, 720–83*).

О том, что «Тимей» представляет собой сплав нескольких стилей и нескольких лексических систем, можно догадываться и без указания Прокла. Но Прокл не только подтверждает такую догадку, а сообщает, о каких именно двух стилях идет речь и в чем заключаются особенности этих стилей. Сообщение такого тонкого и внимательного исследователя Платона, как Прокл, нельзя оставить без внимания; однако поскольку за истекшие со дня написания его комментария полторы тысячи лет литературоведческие критерии значительно изменились, высказывание Прокла необходимо расшифровать.

Прежде всего, «εἶδος» или «*характер*» диалога «Тимей», о которых говорит здесь Прокл, не совсем соответствуют современному понятию стиля. Это, скорее, совокупность всех существенных внешних признаков, к которым относятся как стилистические: «вдохновенный тон» и «приподнятая интонация», «легкость» и «добродушный юмор», — так и внеязыковые признаки: «обыкновение определять все посредством чисел и выражать в загадочной форме через символы» и «манера рассматривать

вещи посредством образов», — так же как противопоставление «демонстративного» и «декларативного» стиля (*eîdos*).

Кроме того, необходимо выяснить, что конкретно имеет в виду Прокл, когда говорит о сократическом и пифагорейском стиле. Источником Платоновского пифагореизма Прокл считает «книгу пифагорейца Тимея о Вселенной»; именно в подражание этой книге Платон написал свой диалог «Тимей», где излагал учение Пифагора и, естественно, старался подражать и стилю пифагорейцев. «Именно сочинение пифагорейца Тимея под названием «О природе» побудило Платона, если верить силлографу, написать своего «Тимея», — пишет Прокл. — Это тоже весьма достойное сочинение, и я упомянул о нем в самом начале моего комментария для того, чтобы впредь мы могли проверить, где платоновский Тимей говорит то же самое, где он прибавляет что-то от себя и где совсем расходится [с пифагорейцем]...» (*in Tim.*, I, 1,5-16).

### «Тимей Локрийский»

Обвинение Платона в плагиате было традиционным увлечением античной критики. В частности, сообщения о том, что Платон, во время своего пребывания в Сицилии, купил там за очень крупную сумму пифагорейский трактат и списал с него «Тимея», встречаются неоднократно<sup>31</sup>. Платон действительно бывал в Сицилии и общался с пифагорейцами, его «Тимей» действительно написан под сильным влиянием пифагорейского учения; к тому же ни в античное время, ни в Средние века заимствование верных мыслей у предшественников не считалось виной или преступлением, но было вполне естественным поведением писателя. Поэтому против таких сообщений мы ничего не можем возразить. Однако когда Прокл указывает как на источник «Тимея» на конкретное сочинение, дошедшее до нас полностью под именем Тимея Локрийско-

<sup>31</sup> «Известно, что Пифагор, как и все его предшественники, продавал свою мудрость за сто золотых драхм, будучи в большей степени мыслеторговцем, нежели философом. Поэтому Платону, чтобы купить «Тимея», пришлось заплатить пифагорейцам семь серебряников. Впоследствии, в подражание ему, он написал свой диалог, откуда и пошли говорить:

«Много денег Платон за малую выложил книжку,

И, прочитав, принялся тимеософствовать он»

(*Prolegomena philosophiae Platonicae. // Platonis Dialogi. / Ed. C.P. Hermann, rec. M. Wohlrab. Lipsiae: Teubner, 1907. Vol. VI, p. 196—223*).

го и под названием «О душе мира и о природе»<sup>32</sup>, его можно уличить в несомненной ошибке: этот неопифагорейский трактат написан лет четыresta спустя после смерти Платона<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Τίμαιος Λόκρου περί ψυχῆς κόσμου καὶ φύσεως*. // *Platonis dialogi*. / Ed. C.P. Hermann, rec. M. Wohlrab. Lipsiae: Teubner, 1907. Vol. IV, p. 407–441.

<sup>33</sup> Датировка Тимея Локрийского — вопрос достаточно спорный, особенно после опубликованной в 1965 году статьи Джилберта Райла «Тимей Локрийский», в которой автор с азартом опровергает более или менее общепринятую точку зрения, согласно которой этот трактат — неопифагорейское переложение платоновского диалога, написанное в первые века нашей эры, «Я буду доказывать, — заявляет Райл, — что Тимей Локрийский был написан в IV веке до н.э., еще во время жизни Платона» (*Ryle G. The Timaeus Locrus. Phronesis*, 10, 1965, p. 177).

В целом датировка этого трактата менялась следующим образом: со II (первое упоминание о нем у Никомаха) и, по крайней мере, до V века нашей эры трактат «О душе мира» рассматривался как то самое сочинение Тимея Локрийского, которое купил Платон и откуда он списал свой диалог; среди современных ученых нет ни одного представителя этой точки зрения. Согласно А.Е. Тейлору (*Taylor A.E. A commentary on Plato's Timaeus. Oxford: Univ. press, 1928, pp. 655–664*), он был написан в I в. н.э. и относится к жанру неопифагорейских подделок, в нем явственно прослеживаются астрологические идеи, сильно также влияние стоицизма (фатализм). Исследователь пифагореизма эллинистической эпохи Х. Теслеф находит, что трактат, приписываемый Тимею Локрийскому, значительно менее пифагорейский, чем платоновский «Тимей»; он не находит в нем также ни астрологии, ни фатализма, и в конце концов датирует его IV–III веком до нашей эры. Другой исследователь — Р. Хардер — так же, как и Тейлор относит Тимея Локрийского к I–II веку нашей эры — «золотому веку пифагорейских подделок», хотя и признает, что в нем много значительно более древних элементов, восходящих, вероятно, к утерянной, ранней редакции того же сочинения. Всех этих авторов последовательно опровергает Дж. Райл (цит. соч. С. 174–180; см. также *Ryle G. Plato's Progress. Cambridge: Univ. press, 1966*). Но и его собственная почти сенсационная гипотеза не выдерживает критики более умеренных и основательных исследователей (по поводу его книги «Прогресс Платона» вышло целых два критических сборника, во втором из которых и разбирается Тимей Локрийский (*The Progress of Plato's Progress* / Ed. by R. Preis. Berkeley: California Univ. press, 1970). По А.Ф. Лосеву, «это один из многочисленных авторов периода неопифагореизма, когда вообще появлялось много подделок под древнее пифагорейство, так что тогдашние авторы совсем не стеснялись выдавать свои произведения за трактаты ранних доплатоновских пифагорейцев... Его дорийский диалект производит на читателей, знакомых с греческим языком, довольно посредственное впечатление, так что диалект этот лучше называть не дорийским,

Он представляет собой краткое и точное изложение платоновского диалога — именно из-за этого он мало привлекал внимание исследователей, так как «историкам философии не очень нравится слишком буквальная близость его к Платону», — пишет А.Ф. Лосев<sup>34</sup>. То, что Прокл принимает его за подлинное древнепифагорейское сочинение, купленное в свое время Платоном в Сицилии, неудивительно: неизвестный автор трактата стремился создать именно такое впечатление у читателя, воспроизводя возвышенный «пифагорейский» стиль и древний дорийский диалект, а также прямо указав, что автор этой речи — Тимей Локриец.

Однако для нас заблуждение Прокла не так существенно, как для исследователя платоновской философии: мы имеем в нашем распоряжении образчик того «пифагорейского стиля», о котором говорит Прокл, хотя это и не источник «Тимея», а его пересказ. «Полное тождество его рассуждений с соответствующим диалогом Платона», о котором гово-

но псевдодорийским» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., Искусство, 1980. С. 49).

Джилберт Райл, стараясь доказать, что Тимей Локрийский был написан при жизни Платона, подсчитал все слова, употребленные в этом трактате, сравнивая их с лексикой других писателей; его утверждение, что «словарь ТЛ (сокращение «Тимея Локрийского» у Райла) совершенно неплатоновский», продиктовано, скорее, полемическим азартом, так как три четверти слов прямо заимствованы из платоновского «Тимея». И все же этот трактат действительно «содержит множество необычных слов — среди них более тридцати *ἄπαξ λεγόμενα* и около дюжины слов, которые встречаются только в ТЛ и у Плутарха. Из собранных мною в ТЛ 160 редкоупотребительных неплатоновских слов 80 есть у Аристотеля, причем больше половины — только у Аристотеля; два десятка есть только у Гиппократ; около дюжины — у Теофраста (многие только у него). Несколько редких слов использованы Спевсиппом, некоторые заимствованы, вероятно, у Архита и Демокрита. За исключением *ἵλη* («материи») аристотелевские слова в ТЛ не логические и не метафизические, но главным образом медицинские, астрономические, геометрические и зоологические; словарь ТЛ во многом совпадает со словарем «О небе», «О душе», «О частях животных», «Метеорологики» — но не «Метафизики» (что не удивительно, принимая во внимание тему трактата — Т.Б.). (183, 178). На наш взгляд, анализ языка Тимея Локрийского, проведенный вкратце Дж. Райлом, ничуть не доказывает его раннего происхождения; напротив, этот язык описан так, как может быть описан язык любого другого философского сочинения I–IV вв. н.э. — как своеобразное философское койнэ — в данном случае физическая его разновидность, основой для которого стал язык Аристотеля.

<sup>34</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., Искусство, 1980. С. 52.

рит А.Ф. Лосев<sup>35</sup>, делает его еще более ценным материалом для стилистического сопоставления.

Идентифицировать описанный у Прокла «сократический стиль» с какими-либо из известных нам текстов легче, чем «пифагорейский». Перечисленные Проклом его главные черты — тщательное ведение доказательства, разъяснение на примерах и образах, ироничность и легкость, разговорчивость и общительность — отличительные свойства «сократических» диалогов Платона. К тому же сам Прокл говорит о том, что «если Платон и соединил в каком-нибудь месте черты Пифагора с чертами Сократа, то сделал он это именно в «Тимее», и это отличает «Тимея» от всех остальных диалогов. Таким образом, говоря о сократическом стиле, Прокл имеет в виду все остальные диалоги Платона, — за исключением «Государства», в котором Прокл также склонен видеть не сократовское, а именно египетское влияние, и «Законов», где Сократ вообще не упоминается. «Тимей», «Государство» и «Законы» действительно представляют собой особую группу поздних произведений Платона: диалог, чередование вопросов и ответов, тезисов и антитезисов сменяется в них последовательным изложением тезисов; их еще нельзя назвать трактатами, но это уже монологи. В «Государстве» монолог произносит сам Сократ, в «Тимее» он уже выступает только слушателем, и наконец, в «Законах» фигура Сократа исчезает вовсе.

Зная, какие тексты имел в виду Прокл, рассуждая о смешанном стиле «Тимея», мы можем не только проверить достоверность его заключений, но и выяснить, что конкретно означают его не совсем ясные определения двух стилей. Главные противопоставленные друг другу черты — это «τὸ ἀποδείκτικόν» или «доказательность» сократического стиля и «τὸ ἀποφατικόν», или «декларативность» пифагорейского. Как же это следует понимать?

Во-первых, сократические диалоги можно противопоставить сочинению Псевдо-Тимея по чисто внешнему признаку: с одной стороны, беседа нескольких действующих лиц, в которой доказывается (*ἀποδείκνυται*) правильность или неправильность одной или нескольких точек зрения по определенному вопросу, а с другой — систематическое изложение цельного учения о мире, его причинах, началах и устройстве, не подвергающееся никакому сомнению и потому не нуждающееся в доказательствах. «Тимей» действительно занимает некое срединное положение между ними: так, например, «Теэтет», подобно многим другим диалогам Платона, представляет собой формально беседу двух афинян — Терпсиона и Эвклида, в которой Эвклид рассказывает то, что когда-то рассказывал

<sup>35</sup> Там же. С. 51.



ему Сократ о беседе, происходившей еще раньше между Сократом, киренцем Феодором и Теэтетом. Такое количество опосредующих звеньев между автором и содержанием диалога создает своеобразный эффект, характерный для сократического диалога вообще: перед читателем чей-то любопытный разговор, содержание которого может навести на некоторые размышления; но это ни в коем случае не поучение, не учение и не откровение, ибо всё это должно исходить от некоего авторитета, а здесь формально нет ни Платона — он записал рассказ через третьи руки — ни Сократа, ибо он только задает вопросы, а не поучает.

Напротив, трактат Тимея Локрийского начинается прямой ссылкой на авторитет: «Тимей Локриец сказал так...» (фигура пифагорейского математика стала к I веку до н.э. весьма авторитетной благодаря диалогу Платона). Далее следует последовательный рассказ о том, что есть на самом деле — серьезное учение или откровение истины — в зависимости от того, насколько убежден в его истинности читатель.

Во-вторых, ту же противоположность аподиктического и апофантического характера можно обнаружить и на более глубоком уровне, для чего потребуется сопоставить небольшие отрывки текстов. Трактат Псевдо-Тимея «О душе космоса» начинается с изложения (а не выведения и не обоснования) основных универсальных предпосылок, или «начал», как стало принято называть их после Аристотеля:

«Тимей Локриец сказал так: есть две причины всего, а именно, ум — причина того, что возникло согласно рассуждению, и необходимость — [причина того, что возникло] путем насилия согласно телесным потенциям. Первая из них [принадлежит] природе блага и называется богом, а также началом всего наилучшего, а второстепенные и вспомогательные причины возводятся к необходимости.

Всё же, что есть вообще — это идея, материя и чувственно-воспринимаемое (*τὸ αἰσθητόν*), как бы их порождение. Идея существует всегда, невозникшая и пребывающая в неподвижности, тождественная по природе, умопостигаемая, образец для всего возникающего, всего, что находится в изменении. Вот так, примерно, можно рассказать и помыслить об идее.

Материя же — это то, на чем отпечатываются изображения (*τὸ ἐκμαγεῖον*), мать, кормилица и родительница третьей сущности, ибо она воспринимает в себя уподобления, ибо все, что возникает, она производит на свет так, будто оно отпечатывается в ней. Он говорит, что эта материя невидима, но при этом не неподвижна; сама по себе она бесформенна и безобразна, но приемлет всякую форму; она поделена междутелами и принадлежит природе иного; еще ее называют местом и пространством.

Таковы эти два начала, причем первый из них — эйдос — имеет смысл мужского начала и отца, а материя — женского и матери; третье же [начало] — их порождения»<sup>36</sup>.

Перед нами — четкая и универсальная система, изложенная с железным схематизмом школьного учебника: называются по именам две причины «всего» или Универсума, и три основные части «всего». Каждое из пяти имен получает обстоятельное и всестороннее определение, вернее, длинный перечень свойств, указывающих на его соотношение с другими элементами системы.

*Три способа философствования:  
платоновский «Тимей» между пифагорейцами и Сократом*

А.Ф. Лосев говорит о том, что «было бы слишком легкой и вполне ученической задачей отметить те места из платоновского «Тимея», которые буквально повторяются у Тимея Локрийского»<sup>37</sup>. Однако эта ученическая работа может дать интересные результаты.

Прежде всего нужно отметить композиционное различие. Тимей Локрийский начинает с общего учения о началах, и затем, со строгой постепенностью, переходит ко все более конкретным проблемам. Речь Тимея у Платона построена иначе; он тоже начинает с разделения первоначал (двух, а не трех): «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие, а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (27d-28a; здесь и далее «Тимей» в пер. С.С. Аверинцева). Далее следует детальное описание того, как демиург устроил космическое тело и душу, и затем упоминаются два новые начала — «природа тождественного» и «природа иного», а также «третья сущность», или просто «сущность», представляющая собой смешение двух первых. Из этих трех сущностей Демиург, по словам Платона, составил мировую душу, а затем и тело, причем остается неясным, как соотносятся эти новые сущности с введенными прежде началами. Далее опять следует конкретное описание устройства неба и небесных светил, а также микро-

<sup>36</sup> «О душе мира». С. 407.

<sup>37</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., Искусство, 1980. С. 51.

космоса — человека, устроенного младшими богами -светилами по образцу большого космоса. После изложения деталей устройства человеческого организма, Платон вновь возвращается к первоначалам, решив «начать повествование сызнова» (48d). «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению; ибо тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий» (48a). После подробного исследования того, что же такое этот неясный «третий» вид, темный и трудный для понимания» (49a), Платон заключает, что «краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три рода возникли порознь еще до рождения неба» (52d).

Таким образом, в диалоге Платона даны в разных местах по меньшей мере три различных онтологических схемы, из которых последняя до известной степени соответствует схеме Тимея Локрийского. Является ли она завершением и продолжением первых двух и если да, то в какой мере, мы постараемся выяснить позже. Так же обстоит дело и с «причинами»: в первой половине диалога Платон говорит только об одной причине возникновения мира, которую он именует Демиургом, богом, отцом, строителем и т.д. Завершив рассказ о создании мира и человека, он вдруг сообщает, что причин на самом деле было две, что «все до сих пор сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи, как они были созданы умом», и что «теперь рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости» (47e-48a).

Что заставило Платона прибегнуть к такой сложной композиционной схеме? Ведь можно было высказать в конечном счете то же самое, но просто, кратко и прямо, как это делает Тимей Локрийский. Если Прокл был прав, и «Тимей» действительно занимает срединное положение между сократическими диалогами Платона и пифагорейским трактатом о космосе, то это должно проявиться и в построении диалогов.

Нетрудно убедиться в том, что это и в самом деле так. В «Тимее» внешняя последовательность изложения несколько раз прерывается, но тем не менее она есть. В большинстве же других диалогов Платона сам принцип композиции иной. Исследуя какой-то предмет, платоновский Сократ принимается рассматривать его со всех сторон, постоянно меняя точку зрения и беспрерывно перескакивая с одной темы на другую, так что читателю (и собеседнику Сократа в диалоге) кажется порой, что он забыл, о чем шла речь, и заговорил совсем о другом. Композиция здесь подчинена иной задаче: показать все возможные способы подхода к искомому предмету, все возможные пути его исследования и точки зрения, с которых можно его увидеть. А у автора трактата «О душе мира» задача иная: изложить как можно последовательнее уже увиденные, най-

денные и раз и навсегда сделанные выводы. В соответствии с этим диалоги, которые ведет Сократ, представляют собой непрерывную цепочку предположений и доказательств; ни одно положение и ни один термин, если он непосредственно связан с ходом главного исследования, не принимается как заранее данный, но подвергается анализу или выводится из предыдущего рассуждения. Наоборот, в трактате Псевдо-Тимея как основные положения, так и все термины даны заранее и не подлежат проверке. Они не выводятся путем доказательства, а только предлагаются; основные понятия не сталкиваются друг с другом разными своими сторонами в постоянном движении, но давно и прочно связаны и соотносены. Очевидно, именно это различие имел в виду Прокл, когда говорил о различии «аподиктического» — сократовского и «апофантического» — пифагорейского стиля.

В «Тимее» Платона можно найти элементы и того и другого. Многие, в том числе и некоторые важнейшие понятия и тезисы «Тимея» не вводятся путем рассуждения, но принимаются как заданные («космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин» — 29в; «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он (демиург) создал путем смешения третий, средний вид сущности...» (35а-в); «все видимые вещи пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении» (30а) и многие другие). Это соответствует прокловскому пониманию апофантического, или декларативного стиля.

Но примерно такое же число тезисов и терминов выводятся путем доказательства. Так, начало речи Тимея представляет собой такую же цепочку аргументов, к которой часто прибегал Сократ, называвший ее «*diaireticus*» (см. «Софист» 219-230, «Политик» 258в-268а — самые яркие примеры дихотомического разделения понятий в поисках одного нужного определения — соответственно софиста и политика). «Для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее... Все возникающее должно иметь причину для своего возникновения... Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным. А как же всеобъемлющее небо?... Мы обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло? Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все такие вещи возникают и порождаются. Но все возникшее нуж-

дается для своего возникновения в некоей причине... Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, — на тождественный и неизменный, или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирает на вечное...» (28а-29а). Здесь дана попытка определения конкретного искомого предмета (неба, или космоса) путем последовательного дихотомического деления наиболее общего предмета (все вообще сущее разделяется на две части — вечное бытие и вечное возникновение и т.д.). Это — аподейктический элемент, противостоящий в «Тимее» пифагорейскому апофантическому началу.

### *Два принципа терминологической организации «Тимея»*

О том, как проявляются эти два элемента в способе введения терминов, следует сказать несколько подробнее. Систематический и декларативный характер изложения у Тимея Локрийского распространяется и на терминологию. Система традиционно установленных терминов здесь так же не подвергается рефлексии, как и система раз и навсегда установленных неизменных понятий. Автор трактата не занимается выведением содержания основных понятий из чего-то другого, как это делает Платон в «Тимее», и в соответствии с этим не задумывается над тем, как правильнее назвать такие понятия: в его распоряжении находятся готовые имена, традиционно закрепленные за известной совокупностью свойств: «идея — это то, что существует всегда, невозникшее, неподвижное, образец всего возникающего» и т.д., «материя — это то, на чем отпечатываются изображения (τὸ ἐκμαυεῖν), мать и кормилица всего возникающего, бесформенная и безобразная и т.д.». Все пять основных терминов — ум, необходимость, идея, материя и чувственный мир, или космос — вводятся именно по такой схеме: «Это есть то-то и то-то». В платоновском «Тимее» такая схема отсутствует. Прежде всего, там вообще нет таких важнейших для Тимея Локрийского терминов как материя (ἵλη) и идея (ιδέα, εἶδος). Соответствующие понятия обозначаются через их основные свойства, и именами для них служат у Платона различные части их определений, приведенных Тимеем Локрийским. Так, вместо «идеи» Платон говорит либо «сущее», либо «вечное», либо «тождественное» и т.д. Вместо материи — «восприимница», «кормилица», «пространство» или «третий вид». То, что Тимей Локрийский зовет «умом» — первая причина возникновения Вселенной — названо у Платона 19 раз «богом», 6 раз «демиургом», 4 раза — устроителем, 4 раза —

«отцом»; кроме того «строителем», «создателем», «творцом», «составителем», «соединителем», и всего лишь один раз — «умом» (47e-48a).

Если Тимей Локрийский называет термин, а затем определяет понятие, обозначаемое этим термином, то Платон в «Тимее» скорее подыскивает термины, подходящие для выражения того или иного понятия. Между терминами Тимея Локрийского и «Тимея» платоновского существует примерно такое же соотношение, как между именами собственными и именами нарицательными. Имена «идея» и «материя» закреплены за соответствующими понятиями традицией, они не выражают свойств предмета — эта функция переложена на определение — но только указывают на предмет, как собственные имена. У Платона же они несут дополнительную нагрузку, функционируя как частичные определения.

Образчиком такого контекстуального и функционального — выбора слов может служить знаменитый платоновский термин «демиург». В платоновском тексте *δημιουργός* — это не только тот единственный Отец и Родитель всех видимых и осязаемых вещей, которые мы зовем космосом. Слово «демиург» вводится первый раз в речи Тимея как имя нарицательное — «демиург любой вещи» (28a), что можно перевести на русский язык как «изготовитель» или «создатель» (за вычетом того повышенного оттенка, которое придало слову «создатель» религиозное словоупотребление). У каждого стола, ложа, дома, у каждой вазы и статуи есть свой демиург. Точно так же и все остальные его обозначения выражают его функцию в данной ситуации, в непосредственном контексте. Если Платон говорит о том, что «он пожелал, чтобы все было хорошо» он называет его «богом» (*ὁ θεὸς βούληθεῖς* — 30 a; то же сочетание — 30d). И там, где идет речь о его «провидении» он также именуется «богом» (*διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν* — 30 c). Если речь идет о том, как он «составил» упорядоченное целое — космос — из беспорядочно разрозненных частей, он называется «составителем» (не *ὁ θεός* и не *ὁ δημιουργός*, но только *ὁ ξυριστὰς ξυνέστησε* — 30b, 30c, 32c-d, 36d). Если рассказывается о том, что он так крепко связал между собой части космоса, что они отныне нерасторжимы (буквально «не-развязуемы» — *ἄλυτα*), он называется «связывателем» (*ὁ ξυνδήσας* — 32c). В тех пассажах, где идет речь о его «детях» (*παῖδες* — 41a, 42e), он называется «родителем» и «отцом» (*γεννήσας, ὁ πατήρ*). А поскольку он еще и изготовил этих своих детей — небесные светила, он является «их демиургом» (не «демиургом» вообще, как в начале диалога, где речь шла о демиурге любой вещи, но «ὁ σφέτερος δημιουργός» — обозначение излишнее, если бы «*δημιουργός*» воспринимался как традиционный термин).

Обозначение «ум», ставшее у Тимея Локрийского ключевым термином, появляется у Платона там, где он противопоставляет разумную причину мироустройства неразумной, ум — необходимости: «Все до сих пор нами сказанное описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости; ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса (47с-48а). В каждом новом контексте это понятие выступает в новом функциональном аспекте, заданном соответствующей оппозицией: «ум — необходимость», «творец — творение», «отец — дети», «родитель — порождение». Несколько особняком стоит платоновский «бог». Он не включен ни в какую достаточно четкую оппозицию, хотя в начале и можно выявить некоторую зависимость этого обозначения от контекста, связанного с волеизъявлением (30а, 30с). Однако в дальнейшем это имя почти вытесняет и «строителя», и «соединителя», и «демиурга», употребляясь чаще, чем все остальные, вместе взятые.

В такой же зависимости от контекста находятся и обозначения остальных важнейших понятий в «Тимее». То, что называется у Тимея Локрийского «идеей», выступает у Платона как «образец» (*παράδειγμα*), когда противопоставляется «отражению, или подобию» (*εἰκῶν*), как «сущее» (*τὸ ὄν*) — в противовес «возникающему» или «возникновению» (*τὸ γειννητόν, ἢ γένεσις*); «вечное» (*τὸ αἰδίων, ἀεὶ ὄν*) рядом с «возникшим» (*γειννητόν*); «умопостигаемое» (*τὸ νοητόν*) в противоположность «чувственно-воспринимаемому» (*τὸ αἰσθητόν*) или «видимому» (*ὄρατόν*); «тождественное» (*τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον*) в отличие от «изменяющегося» (*ἀμετάβλητον*) или «иного» (*ἄλλτερον*). Таким образом, способ обозначения основных понятий в платоновском «Тимее» существенно отличается от терминологии трактата «О душе мира и о природе». То, что фигурирует у Тимея Локрийского в качестве отдельных свойств какого-либо предмета, имеющего свое собственное название — «идея», «материя» или «ум» — служит у Платона названием; это может быть и совокупность свойств, и какое-нибудь одно свойство, отвечающее данному аспекту рассмотрения. Такой способ именования связан с характером изложения, при котором сами понятия подвергаются критическому анализу и обоснованию: Платон в «Тимее» исследует, что такое материя, и по мере обнаружения ее свойств (*νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικε εἰσαγαγῆναι χαλεπὸν... εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι* — 49а) подыскивает ей подходящие имена; напротив, Тимей Локрийский располагает уже готовыми понятиями и именами.

Таким образом, мысль Прокла о двойственности стиля платоновского «Тимея» оказывается верной не только применительно к таким внешним признакам изложения, как композиция и построение рассуждения, но

и по отношению ко внутреннему принципу конструирования терминов. По сравнению с устойчивой, закованной в рамки системы терминологией Тимея Локрийского платоновская терминология неустойчива, подвижна и лишена четких границ.

Однако если сравнить «Тимея» с одним из тех сократических диалогов, где также идет рассуждение об умопостигаемом и чувственном началах — с «Тезтетом», «Софистом», «Филебом» или «Федоном» — на первый план в «Тимее» выступит очевидное стремление к систематичности, отсутствующее в этих диалогах. В них идет безостановочное движение мысли, бесконечный поиск и исследование, возобновляемое в новом направлении всякий раз после того, как рассуждение, исходившее из неверного тезиса, остановится в тупике противоречия или парадокса. Каждое понятие здесь беспрерывно смещается, открываясь со все новых точек зрения, и слова не могут приобрести твердого терминологического смысла, не будучи заключены в рамки системы. Система требует неподвижности, а сам принцип сократического философствования состоит в непрерывном движении мысли: это не цельное учение, а майевтика, повивальное искусство души, задача его — не рассказать о том, что и как существует на самом деле, но вызвать у собеседника (или читателя) удивление и желание размышлять над исследуемым предметом. Недаром большинство диалогов Платона кончаются «ничем», то есть не дают никакого определенного вывода или ответа на поставленный в их начале вопрос, за исключением отрицательных.

В противоположность такой «майевтической» установке платоновского Сократа, Тимей у Платона стремится именно к выводу: собственно говоря, к тому самому, что сделал неизвестный неопифагорец, пересказавший этот диалог от имени Тимея. Его цель — именно систематическое изложение, он стремится остановить бесконечное, столь виртуозно разработанное в сократических диалогах, движение мысли. В «Тимее» можно заметить, как Платон то и дело обрывает сам себя, останавливая на середине наметившийся ход рассуждения, как бы обрубая вновь возникающие ветви исследования, которые грозят увести его в сторону и разрушить рамки возводимой им системы. Так, едва начав говорить о том, что такое время, как оно соотносится с вечностью и с рождением космоса, платоновский Тимей обрывает себя на полуслове: «Но сейчас нам недосуг все это выяснять» (38в). Далее, рассказывая о движении небесных светил, он замечает: «Что касается прочих планет и того, где именно и по каким именно причинам были они там утверждены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше внимания, чем того требует предмет нашего рассуждения. Быть может, когда-нибудь позднее мы займемся как следует и этим, если представится



досуг» (38d). Заявив, что «нам необходимо рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воздуха и земли еще до рождения неба», Тимей тотчас же ограничивает себя: «не будем сейчас высказываться ни о начале всего, ни о началах... только по той причине, что при избранном нами способе исследования затруднительно было бы привести наши мысли об этом предмете в должную ясность» (48a). Тем не менее дальше он заводит речь именно о «началах всего» и вновь не позволяет себе повести длинное, уводящее в дебри диалектики исследование; последующее рассуждение представляет собой ядро системы всего диалога, поскольку в нем вообще есть система: именно оно составило первый раздел — учение о началах — в трактате Тимея Локрийского.

Поэтому слова Платона о том, как он стремился построить это рассуждение, представляют особенный интерес. «Однако нам следует определить наш предмет еще более точно и для этого рассмотреть, есть ли такая вещь, как огонь в себе, и обстоит ли дело таким же образом о прочих вещах, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе? Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более, чем пустой звук? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную речь еще и пространном отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом» 51c-d). «Простым утверждением» как раз и ограничивается автор Тимея Локрийского, за счет чего ему и удается достичь того «систематического характера изложения», который «привлекает и приятно удивляет» А.Ф. Лосева<sup>38</sup>. Сократические диалоги — это, напротив, ряд «пространных отступлений» по поводу исследуемого предмета: в «Тимее» же Платон стремится достичь позитивного систематического изложения, не утратив при этом, хотя бы отчасти, доказательности сократического метода.

Применительно к терминологии эта двойственность проявляется в том, что часть терминов вводится без предварительного обсуждения как нечто заранее данное, а другая часть — выводится по ходу рассуждения. Кроме того, и те и другие термины сохраняют функциональный характер и меняются в зависимости от контекста, как и в сократических диалогах Платона; но в то же время понятия, обозначаемые этими терминами,

<sup>38</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., Искусство, 1980. С. 49.

относительно стабильны и приведены в систему, в отличие от постоянно сдвигающихся понятий в более ранних диалогах.

Таким образом, специфика терминологии платоновского «Тимея», безусловно, может быть объяснена сочетанием двух различных, если не противоположных, методов изложения — систематического и «майевтического», или, как назвал их Прокл, пифагорейского и сократовского. Однако, к сожалению, этим сочетанием можно объяснить далеко не все особенности и странности, связанные с терминологией «Тимея». Благодаря Проклу и Тимею Локрийскому нам удалось обнаружить в «Тимее» двойственность стиля, или метода изложения, но в поле нашего зрения находился только рационально-логический аспект диалога. Трудности понимания и интерпретации «Тимея» связаны не только с тем, что он представляет собой полудиалог — полутрактат, но в еще большей мере с тем, что это — наполовину диалог-трактат, а наполовину — миф или поэтическая аллегория.

### *Платон о двух видах слова.*

#### *Образно-мифологический и рационально-логический планы в «Тимее»*

Сам Платон называет свой диалог «правдоподобным мифом». «В каждом рассуждении, — говорит у него Тимей, — важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым: в той мере, в какой оно может обладать неопровержимостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не должно быть утрачено. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно (*εἰκότας λόγους*). Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным (*εἰκότας λόγους*), чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом (*τὸν εἰκότα μῦθον*) не требуя большего» (29в-d).

Рассуждение Платона о двух видах слова заставляет нас взглянуть на язык «Тимея» с другой точки зрения, нежели прежде. Сопоставлять его с сообщением Прокла о двух стилях невозможно, поскольку последнее представляет собой продукт историко-литературного наблюдения, а первое — формулировку целей и намерений автора по отношению к форме сочинения, которое он собирается писать. То, что Прокл говорит о «стиле» (*εἶδος, χαρακτήρ*) диалога, а Платон — о «виде» (*εἶδος*) слова», как раз не мешает их сближению, поскольку содержание этих двух понятий, по всей видимости, одинаково: и то и другое обозначает общую манеру писать, совокупность всех внешних признаков сочинения, всех методов выражения мысли и изображения. Тем не менее, высказывания Прокла и Платона лежат в различных плоскостях: Прокл говорит о том, как написано данное сочинение, сравнивая его стиль с двумя другими стилями тоже вполне конкретных сочинений. Платон же говорит о том, как должно быть написано всякое вообще сочинение, и стиль он соотносит не с другим стилем же, но, прежде всего, с предметом, о котором идет речь, выходя тем самым за пределы чисто литературного рассуждения. Форма, или «вид» всякой речи должен целиком определяться тем, о чем идет речь; более того, слово должно не просто соответствовать предмету, оно должно быть похоже на него: «О непреложном и устойчивом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым», — и слово и предмет обозначаются одинаковыми эпитетами. Они должны быть родственниками — *συγγενεῖς*. Само название второго вида слова — «правдоподобное» («эйкос») — вводится рядом с предметом, который оно выражает («эйкон» — подобие, отраженный образ), причем построение фразы подчеркивает родственность однокоренных слов — *ὅντος δὲ εἰκότως... εἰκότως... ὅντως*.

Единственный и прямой вывод из рассуждения о двух видах слова состоит в том, что предлагаемая далее речь Тимея не будет ни непреложным, ни устойчивым, ни неопровержимым рассуждением, но только более или менее «правдоподобным мифом» (скорее, безусловно, более правдоподобным, так как рассказчик — Тимей — облечен в диалоге значительным авторитетом (27a) и сам неоднократно подчеркивает впоследствии, что его миф — истинный (32c)). В самом деле, предмет «Тимея» — космос или «природа Вселенной» (27a) — это как раз тот второй род вещей, о котором ни истинное знание, ни достоверная речь невозможны. Если мы вспомним, что «Тимей» — первый и единственный диалог Платона, посвященный «физике», и что в предыдущих диалогах платоновский Сократ не раз высказывался о никчемности исследования физических предметов, о которых невозможно никакое сколько-нибудь достоверное знание, станет понятно, почему так необходимо было рас-

суждение о двух видах слова в начале «Тимея». Это — прежде всего обоснование возможности и целесообразности правдивого физического исследования вообще, целесообразности, которую он сам всегда отрицал; ибо полезно только то, что отвращает нас от чувственного восприятия и уводит наш ум ввысь, к истинному бытию — как это делает арифметика и геометрия («Государство», 509d-513e). Ведь человеческая душа питается, наслаждается и совершенствуется только путем приобщения к умопостигаемому миру — «занебесной области». Так что сам факт обращения Платона к «физике» — это частичное отрицание и преодоление его прежней позиции, факт, требующий объяснения и оправдания. Таким оправданием служит отчасти вводный раздел «Тимея» — разговор о государстве и миф об Атлантиде. С какой целью предпослал Платон своему рассуждению об устройстве Вселенной эту столь не подходящую по тематике беседу? Какая связь существует между рассуждением о государственном устройстве и рассказом о происхождении космоса, или, пользуясь современными выражениями, между социологией и астрономией? Для Платона эта связь непосредственна и необходима. В «Законах» он доказывает, что само существование закона как такового — без которого немислимо никакое государство — было бы невозможно, если бы основой и первоначалом мира не служил высший божественный закон — разум (то есть если бы, как утверждали софисты, первичной была бы неразумная природа, а вторичным — разумное искусство, или закон) («Законы» 888e — 899v). Обоснованием, началом и прообразом идеального государственного устройства является устройство и движение небесной сферы, ибо и сама сфера, и все небесные светила — это божества, а их круговращение — это видимое проявление божественного разума, блага и закона («Законы», 898c-899v; «Тимей» 40a-в, 47v, 90d). Недаром диалог «Государство» заканчивается мифом, центральный образ которого — Ананка-Неотвратимость и ее веретено — небесный свод с кругами всех светил, «вращающийся на коленях Ананки» (616b — 617c). Недаром и «Послезаконие» — пусть оно принадлежит не Платону, а Филиппу Опунтскому, оно все же должно было венчать все строение «Законов» — целиком посвящено астрономии. Таким образом, необходимость говорить о причинах, началах и устройстве космоса — тема, обсуждать которую принципиально отказывался платоновский Сократ — возникла в связи с рассуждением о справедливом государственном устройстве; чтобы еще раз напомнить это и чтобы оправдать свое обращение к столь презируемому прежде предмету, Платон и встраивает «Тимея» между двух политических диалогов: в результате первого, на который ссылается Сократ («Тимей» 17a-19v), стало-де ясно, что настоящий рассказ о государстве должен начинаться с рассказа о космосе, и потому Критий может выступать только после Тимея.

Таким образом, во всех трех поздних диалогах проводится мысль о том, что исследовать истинное государственное устройство (то есть, в конечном счете, ответить на вопрос, что такое закон, справедливость и благо сами по себе — извечный сократовский вопрос) можно только по изучении устройства видимого мира, в частности, астрономии. Иначе говоря, согласно позднему Платону, найти то, что всегда искал и не находил платоновский Сократ (или, если угодно, сократический Платон в ранних своих диалогах), можно только через то, что Сократ всегда отвергал как непознаваемое (доступное лишь мнению и чувственному восприятию — «Теэтет» 151e-210v; «Тимей» 28a, 51c-52a). Сам факт обращения Платона к «физике» — вопиющее противоречие его прежним взглядам; однако он все же не отказывается от них: о том, что видимый мир недоступен истинному знанию, говорится в «Тимее» неоднократно; но вся вступительная часть диалога призвана обосновать необходимость хотя бы правильного мнения об устройстве мира, ибо в противном случае нельзя создать по-настоящему справедливого государства.

В рассуждении Платона о двух видах слова также можно видеть попытку непротиворечивого объединения прошлого и настоящего взгляда автора на физиологию: это верно, — замечает Платон, — что о подобных вещах не может быть подлинного и достоверного знания, но, поскольку это знание нам все же необходимо для устройства нашей жизни в государстве, изложим наиболее подходящее (*εἰκότα*) и истинное (*ἀληθῆ*) мнение на этот счет, вполне заслуживающее веры (*πίστις*). Из этого рассуждения Платона трудно извлечь какие-нибудь указания на то, по каким именно признакам различаются два «вида слова», ибо речь здесь идет не столько о свойствах выражения, сколько о свойствах предмета. Единственное, что можно сказать с определенностью, это что сам Платон намеревался применить в «Тимее» иную форму изложения, чем во всех остальных своих диалогах.

На первый взгляд, слова «правдоподобный миф» (*εἰκὸς μῦθος* — 29d), которыми платоновский Тимей обозначает весь свой дальнейший рассказ, уже содержат в себе определенную характеристику художественной формы диалога. В самом деле, миф — в современном понимании этого слова — противоположен логосу, и у Платона в этом отрывке как раз говорится о «непреложных и бесспорных словах» (*λόγοι*) — первый вид, и о противоположном им не бесспорном, но только «правдоподобном мифе» — второй вид речи. Казалось бы, это прекрасная отправная точка для исследования «Тимея» как диалога мифологического в противоположность другим — логическим — диалогам Платона. Остается только, как призывает немецкий платоновед В. Гирш, «выработать себе свое понятие «платоновского мифа» «из самого платоновского текста»

и приступать к анализу «Тимея», который, по мнению того же автора, представляет собой вершину и завершение всего платоновского творчества, а сущность этого творчества — движение от Логоса к Мифу, их борьба и их соединение в Мифо-Логии<sup>39</sup>.

Однако на этом пути возникают серьезные трудности. Прежде всего, подробное исследование значения слова «миф» в лексической системе Платона показывает, что соотношение «мифа» и «логоса» в платоновских текстах далеко неоднозначно и совсем не отвечает современным представлениям о мифологическом и логическом мышлении:

«У Платона можно найти резкое противопоставление мифа и логоса, их сближение, дополнительные функции того и другого и даже полную их взаимозамещаемость... Совершенно необязательно, чтобы миф был необходим в самых поэтических, «беллетризованных» диалогах, уступая место логосу при изложении сухой материи... Самая фантастическая, с точки зрения читателя, самая как будто мифологическая разработка темы, попав однажды в систему строгих доказательств и отвлеченного теоретизирования, немедленно включается в общую ткань повествования... и по необходимости принимает сторону рассуждения. Это рассуждение, включаясь в аргументацию... несмотря на свои самые смелые мифологические образы, есть не что иное как логос, блестяще развернутый в самых художественных диалогах Платона»<sup>40</sup>. То, что сказано здесь о понятиях мифа и логоса у Платона в целом, подтверждается и текстом «Тимея», даже самого его начала. Так, Сократ просит Тимея и Крития выступить со своими речами, указывая на то, что его собственный «набросок государственного устройства» был подобен прекрасным, благородным животным, но не живым, а изображенным на картине: «непременно захочется поглядеть, каковы они в движении» (19в-с), то есть от рассуждения о том, каким должен бы быть мир, перейти к тому, каков он в действительности, или, по выражению самого Сократа, от искусственно «вылепленного мифа» к «истинным словам» (τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον — 29е). И совсем рядом (29d) тот же «истинный логос», противопоставленный «вылепленному, или вымышленному мифу», сам называется «правдоподобным мифом». При этом здесь же (29в, 29с) он дважды назван «правдоподобным логосом».

Совершенно очевидно, что в данном рассуждении о двух видах слова для Платона важно было не противопоставление мифа логосу, но противопоставление бесспорности — правдоподобию (*eikós*), знания — мне-

<sup>39</sup> Hirsch W. Platons Weg zum Mythos. Berlin: De Gruyter, 1971. S. 9—15.

<sup>40</sup> Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. // Платон и его эпоха. М., Наука, 1979. С. 76—77.

нию. К такому же заключению приводят и количественные подсчеты употребления слов *εἰκός* и *μῦθος* в «Тимее». Упрекая большинство комментаторов «Тимея» в том, что в словах «*εἰκότα μῦθον*» они останавливаются на «*μῦθον*», оставляя «*εἰκότα*» без внимания, Г. Властос пишет: «*Εἰκός* — очень важное слово. В эпистемологическом введении к «Тимею» оно трижды использовано эксплицитно (29c 2,8; 29d 2) и один раз имплицитно (29v 3-5). Из этих четырех раз оно трижды выступает определением к «*λόγος*» и один раз к «*μῦθος*». Отклики на это введение встречаются в оставшейся части диалога 17 раз, причем слово «*μῦθος*» употреблено трижды, а «*εἰκός*» — 16 раз. «*Εἰκότα λόγον*» встречается восемь раз, «*εἰκότα μῦθον*» — дважды. Два раза это сочетание использовано в чисто научном контексте (59c — о плавлении и взаимопереходе металлов, 68d — о смещении цветов)»<sup>41</sup>.

Таким образом, определение Тимеем своей речи как «*μῦθος*» требует специального исследования и не может дать никаких прямых указаний для изучения формы диалога. Иначе обстоит дело с «*εἰκός*». Помимо того, что оно просто указывает на отличие изложения в «Тимее» от «стиля» других диалогов, оно позволяет увидеть и главную, с точки зрения Платона, особенность этого изложения: «Слово должно быть родственно тому предмету, который оно изъясняет», — говорит Тимей, оно должно быть в буквальном смысле похоже на него, обладать теми же свойствами. И если «о непреложном и устойчивом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым», то «*ὁντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον... ὄντας*». Слова *εἰκόνας* и *εἰκότας* поставлены рядом недаром: близость их звучания должна подчеркивать близость значения, родственность — здесь нарочитая игра словами, через которую выражаются важные оттенки мыслей — прием, очень свойственный Платону.

Слово *εἰκός* призвано указывать, с одной стороны на правдивость, неложность рассказа, а с другой стороны — подчеркивать его приближительный характер: это не сама истина, а ее подобие. Но, что для нас всего важнее, словом *εἰκόνας* Платон обозначал сравнения и образы, которыми любил подкреплять свои доказательства и разъяснения Сократ. Манера говорить через образы — *δι' εἰκόνων* — для Прокла одна из существенных черт сократического стиля, а следовательно, и стиля «Тимея» тоже: ведь это диалог наполовину «сократический», наполовину «пифагорейский». Если принять во внимание, что излюбленные Сократом *εἰκόνας* — это и то, что принято называть платоновскими мифами, тогда, при условии, конечно, что между *εἰκών* и *εἰκός* Платон действительно

<sup>41</sup> *Vlastos G. The disorderly motion in the Timaeus. // Studies in Plato's metaphysics / ed. by K.E. Allen. London: Routledge & Paul, 1967, p. 117–123.*

устанавливал прямую связь и что Прокл не ошибался, «Тимей» должен быть целиком сконструирован по принципу тех мифов и сравнений (*εἰκόνες*), которые рассыпаны по «сократическим» диалогам Платона: ведь Тимей постоянно — двадцать раз — называет свой рассказ «*εἰκός*».

Таким образом, принципиальную двойственность стилистических и терминологических приемов изложения в «Тимее» можно считать установленным фактом. Содержание диалога раскрывается одновременно на образно-мифологическом и на рационально-логическом уровне; каждая категория, образ и термин даются одновременно и в процессе становления, динамического развертывания смысла, и в качестве застывшего стабильного звена статической системы образов или категорий-терминов. Каким способом осуществляется соединение этих столь различных принципов изложения и что представляет собой терминология, возникающая в результате такого соединения, должен показать последующий анализ конкретных терминов, к которому мы и переходим.



# Миф о демиурге

## *Понятие «демиург» в системе основных категорий «Тимея»*

В нашем анализе мы попытаемся разъединить то, что так прочно соединил в «Тимее» художественный гений Платона: образный и понятийный планы диалога мы рассмотрим, насколько возможно, независимо друг от друга. Прежде всего, однако, надо удостовериться, что необходимость такого разъединения действительно существует.

Три основные категории «Тимея» — это «бытие» (τὸ ὄν), получившее у позднеантичных излагателей платоновского учения постоянное название «идея»; «пространство» (χώρα), названное в последующей традиции «материей» (ὕλη); и наконец, «возникновение» (γένεσις), или чувственный мир (τὸ αἰσθητόν). Таковы, по Платону, три вида (εἶδη), существовавшие порознь еще до рождения неба (52d). Все возникшее представляет собой отражение реально существующих вещей — идей или одной идеи — в «пространстве», или материи. В «Тимее» подробно исследуются свойства этих трех видов и их взаимоотношения; результаты исследования излагаются (51e-52d) в виде законченной и непротиворечивой трехчастной схемы мироздания; три вида охватывают все, что существует, все, что возникает на время и исчезает, и даже то, что «представляет нам как бы во сне незаконное умозаключение» (52в). Всё, что мы можем мыслить, мнить, воображать или ощущать, принадлежит к одному из трех универсальных видов. И по прочтении диалога сразу возникает вопрос: к какому из трех видов относится добрый и разумный Устроитель вселенной — демиург, о деятельности которого рассказывает большая часть «Тимея». А если он не принадлежит ни одному из трех родов, то откуда же он взялся и как с ними соотносится? Как замечает П. Наторп, «кого или что следует понимать под демиургом? — это первый и важнейший вопрос, встающий в связи с учением “Тимея” о началах»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Natorp P. Platos Ideenlehre. Leipzig, 1903. S. 339.

*Богопознание через деятельность:  
функциональная характеристика божества*

Демиург — в прямом смысле главное действующее лицо «Тимея», и, если не считать помощников-богов, которых он сам себе создает, единственное действующее лицо. Более того, изображение демиурга — а о нем в «Тимее» говорится постоянно — сводится почти исключительно к изображению его действий. Почти — потому что в самом начале своего рассказа Тимей указывает — в первый и последний раз — свойство, присущее демиургу: «Он был благ» (29е). Напротив, повествование о трех видах, или началах, сводится к перечислению или изысканию их свойств; сами имена их представляют собой субстантивацию их свойств: τὸ δὴ, τὸ αἰδίον, τὸ γινόμενον, τὸ αἰσθητόν, — в то время как имя Устроителя заменяется его функцией: ὁ συνδίδας, ὁ τεκταίνόμενος, ὁ ξυνοστής и т.д. Отсутствие в тексте прямых указаний на соотношение демиурга и трех универсальных видов, заставляет интерпретаторов Платона искать косвенного определения его онтологического статуса.

*Тождествен ли платоновский демиург  
высшему благу?*

Поскольку единственное свойство этой загадочной фигуры, о котором Платон говорит прямо и недвусмысленно в самом начале диалога, — это «благо», естественно предположить, что именно в этом свойстве Платон видел сущность Демиурга. Отождествление платоновского Демиурга с платоновской идеей блага из «Государства» появляется уже у комментаторов среднего платонизма. Оно основывается на следующих словах платоновского Тимея: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто ее устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому... Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах... Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим...» (29е — 30в). Среди современных интерпретаторов сторонников этой точки зрения очень много. «Поскольку высшее бытие (у Платона), — пишет Э. Целлер, — определяется как благо и как целеполагающий разум, постольку оно рассматривается как творческий принцип, открывающий-

ся в явлении: так как бог блага, он создал мир»<sup>43</sup>. «Не что иное как идея блага, — читаем у В. Лютославского, — трансформировалась в благого Демиурга...»<sup>44</sup>.

Против подобной точки зрения выступал еще Прокл, выдвигавший против Агтика такие аргументы: во-первых, согласно тексту «Тимея», Демиург наделен качеством блага, но ни в коем случае не есть само благо; во-вторых, благо — выше всякого бытия, из чего следует, что оно является первопричиной всего существующего и в том числе самого Демиурга; в-третьих, если Демиург — это наивысшая идея, то образец, глядя на который он создает мир, должен быть или ниже его — что было бы абсурдно, или в нем самом, что привело бы к двойственности неделимой идеи блага. Ко второму аргументу Прокла обращаются многие современные исследователи, возражающие против отождествления платоновского Демиурга с Благом как таковым, в частности, Л. Робен<sup>45</sup> и, вслед за ним, Л. Бриссон<sup>46</sup>. Они приводят известные тексты из «Государства» (508e — 509b и 517 a-c), в которых говорится об идее блага: «То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины... Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать какое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше... Познаваемые вещи могут познаваться только благодаря благу; оно же дает им бытие и существование (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν), хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (508e-509b, пер. А.Н. Егунова). С одной стороны, идея блага выступает здесь как первопричина всего существующего вообще и всего прекрасного в особенности, что дает повод идентифицировать ее с Демиургом из «Тимея». Но с другой стороны, она стоит выше всякого бытия и, значит, является источником и началом не только космоса, но и его образца, почему Л. Робен и приходит к выводу, что демиург в «Тимее» играет ту же роль по

<sup>43</sup> Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil 2. Leipzig: Reisland, 1922, S. 718.

<sup>44</sup> Lutoslawsky W. The origin and growth of Plato's logic. London: Longmans, Green & Co., 1905, p. 475.

<sup>45</sup> Robin L. Platon. Paris: Presses Universitaires, 1968, p. 179—183.

<sup>46</sup> Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon. Paris: Klincksieck, 1974, p. 71—72.

отношению к чувственному миру, какую идея блага играет по отношению к миру умопостигаемому. В таком случае снова возникает вопрос: кто же такой или что такое демиург?

Стремление отождествить Демиурга с «идеей блага» — «владычцей умопостигаемого», по платоновскому выражению («Государство», 517с), вызвано, очевидно, тем, что фигура Демиурга не вписывается в стройную схему мироздания, нарисованную в «Тимее»: идея — космос — материя. Если бы удалось доказать, что Демиург принадлежит «идее», то есть области умопостигаемого бытия, систематическое и ясное изложение «Тимея» не представляло бы труда. Но против такого отождествления восстают платоновские тексты, и поэтому его не приняли ни Прокл, ни большинство современных комментаторов.

### *Демиург*

#### *как посредник между мирами*

Впрочем, определить Демиурга так, чтобы сохранилась во всей своей простоте и ясности стройная схема «идея — мир — материя» — это еще не главное; выясняя, кто такой Демиург, интерпретатор «Тимея» оказывается лицом к лицу с гораздо более важной проблемой: как соединяются у Платона два отдельно существующих мира — идеальный и чувственный. Это — центральная и самая трудная проблема платоновского учения, которая может формулироваться по-разному: каким образом вещи связаны со своими сверхчувственными образцами-идеями; или почему в мире есть целесообразность (то есть как наш мир связан с высшей идеей — идеей блага); или почему возник мир (мир целесообразен и хорош, а потому его возникновение — это проявление его связи с Благом); формулировка того же вопроса в более абстрактной форме в диалоге «Парменид»: как из единого возникло многое, или (что то же самое), как может существовать единое («существующее единое» — это уже два, уже множество), а следовательно, как может существовать один отдельный предмет, не сливаясь с бесформенным хаосом (причем единичным, отдельным, непохожим на других предмет делает согласно Платону, его «идея» — его индивидуальный — или общевидовой — смысл, так что единое — это условие существования идеи).

Почти в каждом диалоге можно найти новую, подчас скрытую формулировку этого же вопроса — вопроса о «причастности»: каким образом вещи причастны идеям, каким образом множество причастно единству (в других формулировках: что такое душа — связующее звено между те-

лом и умом, или в чем суть имени вещи: ведь имя связывает чувственный образ вещи с ее смысловым образом и назначением, т.е. с идеей и т.д.).

Ответить на вопрос, что такое эта «причастность» (*μέθεξις*), или подражание (*μίμησις*), термин, заимствованный Платоном у пифагорейцев, — необыкновенно трудно, как убеждается в этом Сократ в диалоге «Парменид»: ни одно его высказывание о причастности или подобии вещей идеям не выдерживает критики Парменида. Но даже и после окончательного разгрома Сократ, по уверению Парменида, не в состоянии «почувствовать всей громадности затруднения», связанного с «причастностью» («Парменид», 133в).

В истории интерпретации платоновского учения об идеях можно различить два пути преодоления этой «громадной трудности». Первый путь, избранный Аристотелем, часто рассматривают как преодоление платонизма. Аристотель отказался от мысли о том, что идеи существуют отдельно и независимо от чувственных вещей, что существует самостоятельный «умопостигаемый» мир, отделенный от мира видимого непроходимой пропастью. Идеи, или формы, по Аристотелю, существуют только в вещах (или вещи в них, что то же самое — ведь идеи не имеют пространственного измерения), поэтому необходимость искать особый принцип, осуществляющий «причастность» одних другим отпадает сама собой. Точно так же не признавал Аристотель и отдельного существования материи — материя есть только в материальных предметах (или они в ней, что то же самое), так что их соединение также не требует опосредования.

Другой путь, считавшийся традиционно платоновским, был избран неоплатонической школой. Здесь высший первопринцип — Единое — мыслился абсолютно отделенным от «многого», и идеальный мир — от материального, который, в свою очередь, был отделен от низшего начала — беспредельной материи. А поскольку каждая низшая ступенька была обязана своим существованием высшей, необходимы были посредники между ними. Но, с другой стороны, такая связь нарушала бы абсолютную отделенность идеального и материального; выход из затруднения был найден в том, чтобы увеличить число таких посредников. Это был «тот путь, на который вступил Плотин, а до него уже Филон Александрийский» и по которому последовали за ними Ямвлих и Прокл: «Он заключался в том, чтобы как можно дальше отодвинуть стоящее выше всякого соприкосновения с миром пра-единое от всех следующих за ним ипостасей; чтобы растянуть как можно длиннее путь от этого пра-единого к нижним ступеням целой лестницы существующих вещей и чтобы, таким образом, создать как можно больше таких опосредующих звеньев для перехода от высшего к низшему... Если у Плотина область сверх-

чувственного охватывает Единое, Ум и Душу, то у Ямвлиха... появляется уже второе Единое. Сфера ума разлагается на «умопостигаемый» и «умный» космос; еще один ум образует посредствующее звено между первыми двумя и душами; вместо одной души Плотина появляются три. Повсюду в расчленении прежде простого на триады, которые в свою очередь сами делятся на триады, видно стремление к увеличению числа ипостасей...»<sup>47</sup>.

В свете такой проблемы толкование фигуры Демиурга как посредника между «горним» и «дольним» миром, как носителя и олицетворения таинственной «причастности» напрашивается само собой. Как мы уже заметили, в диалоге нет прямых указаний на соотношение между Демиургом, с одной стороны, и идеей и космосом — с другой. С полной определенностью говорится только, что Демиург (в соответствии со своим именем) является создателем всего нашего мира, и что, создавая его, он смотрел на вечно сущий образец, стараясь сделать свое творение возможно более схожим с этим образцом. Следовательно, под именем Демиурга в «Тимее» фигурирует тот самый принцип, который в «Пармениде» был назван причастностью и который осуществляет соединение чувственных вещей с идеей, то есть, в платоновском понимании, обеспечивает вещи всем тем, что делает их вещами, начиная от бытия и кончая формой, весом и цветом, — короче говоря, создает все вещи. Беда лишь в том, что отождествление Демиурга с принципом «причастности» ничего не дает для понимания феномена или, если угодно, механизма этой причастности; так же мало дает оно и для понимания сущности Демиурга, — это, скорее, сопоставление двух неизвестных величин.

### *Бог как Ум*

На помощь интерпретатору приходят два более или менее ясных, хотя и косвенных указания в тексте самого «Тимея». В середине диалога, там, где Тимей резче обычного прерывает повествование, предлагая начать все сначала и посмотреть на вещи с другой точки зрения (47e–48e), он роняет фразу, послужившую впоследствии фундаментом для рассуждений множества толкователей загадочного Демиурга: «Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше долж-

<sup>47</sup> *Praechter K. Kleine Schriften / Hrsg. von H. Dorrie. Hildesheim: Olms, 1973, S. 132–133.*

но перейти к тому, что возникло силой необходимости; ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (47e-48a). Приведенный текст дает основание предположить, что Платон отождествлял Демиурга с умом и противопоставлял его необходимости.

Это предположение подкрепляется следующими текстами из «Филеба» и «Софиста»: «Во Вселенной, — говорит Сократ в «Филебе», — есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом... Следовательно, благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум... И не считай, Прotarх, что мы высказали это положение необдуманно: оно принадлежит тем мудрецам, которые некогда заявляли, что ум — их союзник — вечно властвует над Вселенной... Оно же дает ответ на мой вопрос: ум относится к тому роду, который был назван причиной всех вещей» (30 с-е). Немногим раньше в «Филебе» идет речь о том, что наряду с тремя уже найденными в ходе рассуждения родами: пределом, беспредельным и смешанным из них родом чувственных вещей, — необходимо принять и четвертый вид — причину возникновения нашего смешанного мира. Эта причина постоянно именуется *τὸ ποιοῦν* и *τὸ δημιουργοῦν* (26e-27v), и именно она и оказывается затем умом (*νοῦς*), или мудростью (*σοφία*).

Все эти свидетельства, казалось бы, не оставляют сомнений в том, что Демиург, действующий в «Тимее» — не кто иной, как вселенский ум, «царь неба и земли» («Филеб», 28с).

### *Бог как Душа*

Остается только выяснить, как понимает Платон этот ум. «Ни мудрость, ни ум, — утверждает Сократ в «Филебе», — никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души... Следовательно... в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум...» (30с-d). Точно так же и в «Софисте», там, где заходит речь о вселенском уме, он представляется существующим в душе, поскольку иначе как в душе ум вообще существовать не может: «Ради Зевса, — обращается Чужеземец к Теэте-ту, — дадим ли мы себя убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в

покое? — Мы допустили бы, чужеземец, — восклицает Теэтет, — поистине страшное утверждение!» В самом деле, если истинное бытие лишено ума, то «никто нигде ничего не мог бы осмыслить». «Но должны ли мы утверждать, — идет далее Чужеземец, — что оно (бытие) обладает умом, жизнью же нет?.. А если мы согласимся, что и то другое в нем пребывает, станем ли мы утверждать, что они находятся у него в душе? — Но каким же иным образом могло бы оно их (т.е. ум и жизнь) иметь?» — и это восклицание Теэтета служит подтверждением наличия души у совершенного бытия, потому что без души ум никак и ни в чем существовать не может.

Приведенные тексты из «Филеба» и «Софиста» указывают на то, что всякий ум может существовать не иначе как в душе. Это соответствует учению Платона о человеческой душе, которая состоит из трех частей, и первой и лучшей среди них является ум («Государство», 39b-441a). Следовательно, если Демиург «Тимея» — это космический ум, то он является первой и лучшей, но все же составной частью космической души. О том, что ум может находиться только в душе, говорится и в самом «Тимее»: «Ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он (т.е. демиург) устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную...» (30b). Таковы основания, побуждающие некоторых исследователей, в частности Г. Чернисса, рассматривать платоновский ум (*νοῦς*) не как «самостоятельную сущность», субстанцию, но как способность души «видеть» идеи или же как определенное состояние души (*νόησις*), являющееся результатом созерцания идей». В соответствии с этим «божество (т.е. демиург), рассматриваемое как «*νοῦς*», не может быть каузально независимым и потому не может быть «последней реальностью». В самом деле, поскольку оно есть ум, оно должно существовать в душе и, следовательно, должно быть посредником между идеями и феноменами» (124, 606-607)<sup>48</sup>.

Такая интерпретация Ума-Демиурга очень привлекательна оттого, что простое отождествление платоновского демиурга с платоновским космическим умом мало что дает для нашего понимания — у Платона нет прямого определения ни того, ни другого. Соотнесение же демиурга с мировой душой, подробно описанной у Платона, сразу разъясняет его сущность. Можно вспомнить рассуждение о мировой душе в X книге «Законов», где она выступает как разумный устроитель и закон космоса, как первоисточник красоты, гармонии и порядка во Вселенной («Законы», X, 892a-в, 897a-e); можно привести и другие платоновские

<sup>48</sup> Cherniss H. Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Baltimore: J. Hopkins, 1944, p. 606-607.



тексты, подтверждающие представление о демиурге — творце Вселенной как о разумной функции вселенской души.

### *Бог как «отделенное» — абсолют*

Однако не меньше текстов можно привести и в противовес этому представлению. Рассматривать их все не входит в нашу задачу; достаточно того, что в «Тимее» прямо говорится о том, что демиург создал душу мира — более того, процесс ее создания описывается подробно и красочно (34с — 37с). Перед таким описанием меркнут все косвенные указания «Тимея» и фрагментарные рассуждения из других диалогов. Интерпретатор вновь оказывается перед вопросом: кто же такой или что такое Демиург? Л. Бриссон, приводящий вслед за Р. Хакфортом<sup>49</sup> (154, 439-447) множество аргументов против того, что платоновский демиург является разновидностью мировой души<sup>50</sup> (121, 76-81), приходит к выводу, что остается только одна возможность истолкования демиурга — как трансцендентного ума (*νοῦς separé*). Положительное свойство такой интерпретации — в том, что ее нельзя, или во всяком случае, очень трудно опровергнуть с помощью платоновских текстов, в отличие от изложенных выше интерпретаций. Недостаток же ее, на наш взгляд, заключается в том, что у Платона нигде не сформулировано определение ума, а тем более особого трансцендентного ума в отличие от обыкновенного, обитающего в душе. Развитое понятие ума как некоей самостоятельной сущности мы найдем только у неоплатоников, — но навязывать его Платону мы не имеем права. В результате мы не можем остановиться ни на одной из предложенных интерпретаций демиурга: все они достаточно глубоки и интересны, каждую из них можно развить в целую философскую систему, но применительно к платоновским текстам все они оказываются в каком-нибудь пункте противоречивыми или неясными.

<sup>49</sup> Hackforth R. Plato's theism. // Studies in Plato's metaphysics / Ed. by R.E. Allen. London: Routledge & Paul, 1967, p. 439-447.

<sup>50</sup> Цит. соч. С. 76-81.

### *Образ демиурга и языковые средства его конструирования*

На наш взгляд, филологический анализ, хотя и не дает материала для новой непротиворечивой и систематической интерпретации этого загадочного образа, однако может объяснить, почему при его толковании постоянно возникают противоречия. Исходным пунктом такого анализа может стать хотя бы то незаметное обстоятельство, что исследователи обычно говорят о «фигуре», или об «образе» демиурга и о «понятии» материи или идеи в «Тимее», а о понятии демиурга или образе материи у Платона никогда и никто не говорит. Может быть, изображение демиурга, строящего Вселенную, и рассуждение о трех универсальных видах составляют разные уровни, или плоскости повествования, разница между которыми почти незаметна благодаря мастерству Платона-писателя.

### *Глагольное структурирование образа: функциональная характеристика божества*

Самый поверхностный анализ языковых средств, с помощью которых создается в «Тимее» характеристика демиурга, дает любопытный результат: эта характеристика исключительно глагольная. Иными словами, о демиурге не сообщается ничего, кроме его действий; единственное исключение — сообщение «он был благ» (29е). Таким образом, он оказывается только деятелем, действующим лицом — и при этом единственным действующим лицом, поскольку три изначальных вида не совершают на протяжении всего диалога ни одного действия, да и не предназначены к деятельности; все они служат объектом деятельности демиурга: он созерцает идеи и создает их отражение — космос, а материя пассивно воспринимает отражения идей (мы бы сравнили ее с зеркалом, Платон же сравнивает с более обиходным в ту эпоху предметом — с восковой печатью, на которой оттискивается изображение перстня). А поскольку большая часть текста «Тимея» посвящена описанию и объяснению действий творца космоса, весь диалог можно рассматривать как некую космогоническую драму с одним актером и множеством декораций. В довершение сходства этот актер даже произносит длиннейшую речь (41а-42е), окончив которую удаляется к себе на отдых.

Можно, правда, возразить, что демиург — не единственный герой «Тимея», так как создав душу и тело неба, он сотворил «младших богов»,

которым поручил довершить дело творения и заняться созданием смертных существ, о чем и повествует вторая половина диалога (42e-92c). Тем не менее, создатель человека и животных во второй половине именуется точно так же — «бог» или «демиург», «строитель» или «создатель». И хотя Тимей неоднократно замечает, что конструированием человека занимается не сам отец Вселенной, а его дети по его указаниям, все же в изображении действий первого и второго бога (или вторых богов) настолько мало различия, что естественнее говорить о двух проявлениях деятельности бога-создателя, чем о нескольких демиургах в «Тимее».

Итак, демиург в «Тимее» изображается исключительно через свои собственные действия, в отличие от всех остальных описанных в диалоге предметов, которые изображаются через свои постоянные качества или свойства. Далее, глаголы, передающие деятельность демиурга, составляют единый образ за счет присущего им определенного характера. Этот характер, прежде всего, исключает всякую возможность постановки вопроса «что такое демиург»: с самой первой фразы, где заходит речь о демиурге («глядя на какой образец работал тот, кто строил космос?»), не остается сомнения, что это «кто-то», одушевленное и живое существо. При этом Платон ни разу не называет его ни живым, ни одушевленным; напротив, при описании космоса и его идеального образца он подчеркивает, что и тот, и другой — живые существа (*ζῷα*): космос называется и одушевленным и разумным, устройство его души описывается подробнейшим образом, так же как и устройство его прекрасного тела, — и тем не менее, читатель, приняв к сведению, что у Платона космос — живой, едва ли обмолвится, сказав о нем: «Кто такой платоновский космос?». Какие же средства создают подобный эффект? В чисто синтаксическом плане демиург постоянно выступает субъектом действия, а космос, так же как его идеальный прообраз — объектом. Благодаря частой повторяемости подобной конструкции у читателя создается, может быть и безотчетное впечатление живого существа в первом случае и неживого предмета — во втором. Таким образом, картина, возникающая у читателя произвольно, не совпадает с прямыми сообщениями Тимея, согласно которым живое существо — это космос, а не его демиург. Помимо синтаксических конструкций в создании такого косвенного впечатления следует отметить роль еще нескольких важных, хотя и незаметных на первый взгляд моментов.

*Платоновский парадокс: порождение или изготовление?  
Платон между зооморфной и техноморфной космогонией*

Вернемся снова к первой фразе, относящейся к творцу космоса: «По какому из образцов *изготовил* его строитель?» (*ὁ τεχταίνόμενος αὐτὸ ἀπεργάζετο* — 28с). Если космос — живое существо, как недвусмысленно утверждает Тимей, то почему создавший его назван не родителем, а строителем, и почему он не родил его, а изготовил? Ведь если Тимей собирается поведать «вслед за разумными мужами» «правдоподобный миф», то рассказ о рождении бога-неба другим, мудрым и вечным богом, был бы гораздо ближе и к традиции и к мифологии, чем история об «изготовлении» прекраснейшего из богов неким неизвестным традиции ремесленником — демиургом. Гесиод, которого Платон не мог не признавать в числе «разумных мужей», рассказывает о происхождении космоса (несомненно живого) так:

«Прежде всего во вселенной Хаос зародился...

Черная Ночь и угрюмый Эреб *родились* из Хаоса.

Ночь же Эфир *родила* и сияющий День, иль Гемеру:

Их *зачала* она в чреве, с Эребом *в любви сочетавшись*.

Гея же прежде всего *родила* себе равное ширью

Звездное Небо...» («Теогония», 117-128, пер. В.В. Вересаева).

У Платона же прямое указание на то, что космос — «животное», или живое существо, вступает в противоречие с косвенным образом, ибо слова «строитель» и «изготовил» (повторяющиеся постоянно) создают определенный и ясный образ мастера, трудящегося над изготовлением какой-то прекрасной вещи.

Может возникнуть вопрос: как может такое косвенное воздействие соперничать с прямыми сообщениями Тимея? Если Тимей прямо говорит, что космос живое существо, то ни один мало-мальски внимательный читатель ни под каким влиянием синтаксиса или лексики не станет думать иначе. Однако дело обстоит так, что косвенный план рассказа часто не только соперничает с прямыми высказываниями, но и побеждает их, то есть воспринимается читателем раньше и живее, чем они. Так, например, в начале диалога несколько раз повторяется, что демиург при изготовлении космоса *смотрел* (*ᾤδλεπεν*) на вечно сущий образец (*πρὸς τὸ παράδειγμα*). Сам этот образец является не чем иным, как тем, что в других диалогах называется *εἶδος* или *idéa*, т.е. «вид» или «облик» (в буквальном переводе). Не ясно ли из этого, что этот образец есть нечто, предназначенное для созерцания? Но если мы обратимся к прямым высказываниям Тимея о природе этого образца, окажется, что первое от-

личительное его свойство — то, что он невидим (в противоположность своему отражению, которое иногда просто так и называется — «видимое и осязаемое» (30a). И все же настойчивое повторение глагола *βλέπειν* — «смотреть» применительно к «образцу», да и само его постоянное наименование *παράδειγμα* — «образец» в сочетании с *εἰκών* — «отражением» создают очень прочный образ чего-то наглядного, ясно зримого.

Самый яркий пример расхождения созданного в «Тимее» образа с понятийным содержанием диалога — это сам факт сотворения мира. Построение демиургом космоса — то есть изготовление сначала души космоса, затем его тела, небесных светил и земли, затем население земли людьми, животными и растениями — это главный и единственный «сюжет» «Тимея», этим исчерпываются все события диалога. Перед нами настоящая космогония — рассказ о возникновении мира. «До рождения неба» были «три рода» вещей: «бытие, пространство и возникновение» (52d); затем появился неизвестно к какому из трех родов принадлежавший, но несомненно существовавший раньше космоса бог и «пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах... и привел их из беспорядка в порядок», т.е. создал из хаоса космос (30a). Порядок этот настолько совершен, что ничто не может нарушить его и разрушить космос, кроме самого создателя; этот последний, однако, слишком благ, чтобы пожелать разрушения, поэтому наша вселенная будет существовать вечно.

Тезис о том, что мир однажды возник, но никогда не разрушится, Аристотель объявлял противоречащим самому себе, и критика Аристотеля была тем более весома, что основывалась на положении самого Платона, согласно которому все вещи делятся на два противоположных рода: на возникающие и погибающие, изменчивые и осязаемые, и на не возникающие, и следовательно, непогибающие — вечные и доступные лишь умственному взору. Все, что возникло, необходимо должно погибнуть — это придумал не Аристотель, это глубочайшее убеждение самого Платона, основа его миропонимания, которой противостоит сказание Тимея.

Кроме того, согласно утверждениям Платона, все, что однажды возникло, относится к чувственному миру; во многих диалогах, желая показать, что кроме чувственного мира существует другой, идеальный, Платон показывает это прежде всего на примере души; но, в разрез с обоими этими — постоянными у Платона — положениями идет сказание Тимея, в котором душа создается, изготавливается на глазах у изумленного читателя. Налицо вопиющее противоречие. Однако здесь же в «Тимее» (37c–38c) есть небольшое рассуждение о том, что такое время, из которого следует, что время — «движущееся подобие вечности» — создано одновременно с космосом и не существует отдельно от него;

что выражения «было» и «будет», «до» и «после» приложимы только ко времени; что, следовательно, говорить о чем-либо, существовавшем до космоса, нельзя, ибо тогда не было времени; и, значит, космос во времени возникновения не имеет. Создание космоса демиургом, как утверждают и древние и новые комментаторы, нужно понимать не во временном, а в причинном отношении; Платон здесь указывает на то, что ни тело вселенной, ни её душа не заключают в самих себе причины своего существования, что эта причина лежит вне их — её-то он и назвал демиургом. Но чтобы прийти к подобному выводу, необходим анализ всех отдельных теоретических положений «Тимея», необходимо сопоставление их с общими установками платоновского учения, то есть анализ других диалогов, — одним словом, нужна интерпретация. А представление о художнике-строителе, изготовляющем прекрасное и в совершенстве отлаженное произведение — небо, звезды и землю — возникает у читателя непосредственно, предшествуя размышлению и анализу. Так теоретический план диалога — план статичных понятий — оказывается позади образно-драматического, причем события первого плана не совмещаются с тем, что изображено на втором. Фигура демиурга и его действия не укладываются в схему основных теоретических понятий «Тимея».

Прежде чем задаваться вопросом, для чего понадобилось Платону столь сложное и странное построение диалога, необходимо подробнее рассмотреть, что представляют собой эти два плана и благодаря чему образно-драматический оказался впереди — то есть ярче и «виднее» теоретического.

Как мы уже говорили выше, Платон нигде не изображает демиурга прямо, то есть не описывает его и не указывает никаких его свойств. То, что мы называем образом или фигурой демиурга, вырисовывается из совокупности косвенных указаний, рассыпанных по тексту диалога. Подавляющее большинство их — действия демиурга.

Их можно условно подразделить на несколько групп; прежде всего, на внутренние и направленные вовне движения. Внутренними движениями можно назвать его желания, размышления, рассуждения и эмоции: «Он не испытывает зависти (*οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος*) и, будучи ей чужд, пожелал (*ἐβούληθη*) создать прекрасный мир; и «пожелавши так, позаботился обо всех видимых вещах»; он «пришел к выводу» (*ἤγησάμενος*) что порядок лучше беспорядка; «рассудив так, он обнаружил» (*λογισάμενος οὖν ἤρρισκεν*), что умное творение лучше лишенного ума (29e-30b); и далее постоянно указывает Тимей на размышления (*διανοηταίς* — 74d), рассуждения (*λογισμός* — 34a), мысли (*κατὰ νοῦν τῷ ξυνοιστάντι* — 36d), провидение (*πρόνοια* — 30b) и знание (*θεὸς οἶδε* — 53d) бога. Завершив свою работу и увидев, что космос «дви-

жется и живет», он «возрадовался и в ликовании замыслил» сделать его еще лучше (*ἡγάσθη καὶ εὐφρανθεὶς ... ἐπειρόησε* — 37с). Таким образом, перед нами осторожное, предусмотрительное, умное, веселое, рассудительное и знающее существо, заботливое и переживающее за успех своего детища. Далее, демиург в «Тимее» произносит речь (*λέγει τὰδε* — 41а), в которой дает разнообразные распоряжения (*διατάξας* — 42е); он имеет свой собственный характер и привычки (*ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦδει* — 42е). Одним словом, демиургу присущи все, или большая часть, обычных человеческих душевных способностей. Согласно Платону, правда, это не только человеческие свойства, но отличительные признаки всякой души вообще. Говоря в «Законах» о том, что так называемые природные начала не являются подлинными первоначалами, то есть что материальные предметы и их свойства — это нечто вторичное, Платон противопоставляет им «душу и ее свойства»: «мнение, забота, ум, искусство и закон существовали раньше жесткого, мягкого, тяжелого и легкого» (892в); «нравственные свойства, желания, умозаключения, истинные мнения, заботы и память возникли раньше» тела и «всего относящегося к телу» (896с).

Что касается внешней деятельности демиурга, то она может быть подразделена на деятельность собственно производительную, или ремесленную и на деятельность распорядительную. Среди глаголов, обозначающих его действия, одни имеют определенное, конкретное значение — *τεκταίνειν*, *τορνεύειν*, *σχίζειν*, *ἀποτέμνειν*, *μίσγειν*, *κατακάμπειν*, *κολλᾶν*, *πλάζειν* etc.), позволяющее читателю «увидеть» демиурга за тем или другим занятием, другие же указывают только на общее направление его деятельности. Большая часть их несет приставки *συν-/ξυν-* и *δια-* (*συνιστάναι* (51 раз), *συναρμόττειν* (7), *συνδεῖν* (5), *συνέχειν*, *συγκολλᾶν* (3), *συντιθέναι*, *συνάπτειν*, *συμβάλλειν*, *συντεκταίνειν*, *συναπεργάζεσθαι*, *συμπληρῶσθαι*, *συγκεραννύναι*, *συνάγειν*, *συντήκειν*, *συμπηγνύναι*, *συμμιγνύναι*, *συμφράττειν*, *συνυφαίνεσθαι*, *διαζωγραφεῖν*, *διανέμειν* etc.). Что касается конкретных ремесленных образов, то из текста «Тимея» можно выделить следующие: во-первых, металлургический процесс, во-вторых, строительство, в-третьих, гончарное производство, в-четвертых, плетение сетей, а также лепку воска и кое-какие малярные работы. При изготовлении мировой души демиург расплавляет в тигле «две сущности» — «ту, которая неделима и вечно тождественна, и ту, которая претерпевает разделение в телах», и из полученного сплава выковывает две полосы; эти полосы не цельные, но составлены из «нужного числа частей», разделенных определенными промежутками и скрепленных между собой. Сложив обе полосы «крест-накрест наподобие буквы “Х”» демиург согнул каждую из них в колесо и склепал их концы.

Мы не будем приводить здесь подробного доказательства того, что в этом описании Платон использует действительно употребительные металлургические термины, поскольку это сделано в книге Л. Бриссона. Там же проанализированы и строительные термины, в которых описывается построение тела космоса, и термины гончарного искусства при описании лепки человеческого тела. Рассказ о том, как бог плел рыболовную сеть, не требует и вовсе никакого анализа: «...Чтобы наладить отток влаги из брюшной полости в жилы он соткал из воздуха и огня особое плетение, похожее на рыболовную вершу и у входов имевшее две вставленные воронки, одна из которых в свой черед разделялась на два рукава; от этих воронок он протянул во все стороны подобия канатиков, доведенные до самых краев плетения; при этом всю внутренность верши он составил из огня, а воронки и оболочку — из воздушных частиц. Затем он взял свое изделие и облек им то существо, что было им изваяно... Далее, всю оболочку вершин он прикрепил вокруг полости тела и устроил так, чтобы все это попеременно то устремлялось к воронкам... то отступало от воронок и плетение утопало бы в глубине тела... а затем сызнова выходило наружу... Мы решимся утверждать, что именно это учредитель имен нарек вдыханием и выдыханием...» (78a-d).

*Сквозной миф о ремесленнике —  
метафора платоновского учения об идеях*

Собственно, образная система «Тимея» построена в основном из образов ремесленного производства, и центральный ее образ — ремесленник-бог. Это обстоятельство получает часто подробные социологические объяснения и обоснования. В частности, интерпретация платоновского демиурга у Л. Бриссона сводится к следующим положениям: в теоретическом аспекте демиург представляет собой чистый, трансцендентный ум, тот же самый, о котором идет речь в «Филебе» и «Софисте». На вопрос, почему в «практическом аспекте» этот ум выступает в качестве мастера-ремесленника, дается чисто социологический ответ: ремесленник — главный, хотя и неосознанный в этом качестве, «герой греческой истории». «Ибо Греция V и IV веков — это цивилизация ремесленника, точно так же как Греция предшествовавших столетий была цивилизацией земледельцев. В самом деле, в основе всех творений этой эпохи находятся ремесленники: продукция Керамика, возведение Парфенона и Пирейского порта, и даже воззрения школы Гиппократата... И в то же время этот герой остается в тени. Ремесленники в эту эпоху не имеют никако-



го политического влияния...»<sup>51</sup>. Но почему же Платон, аристократ до мозга костей, отводивший ремесленникам и прочим производителям так мало места в своем идеальном государстве, поставил «демиурга» в центре своей космогонии? Ведь для него производители — даже не истинные граждане, они стоят между государством, воплощением закона и справедливости, и не государством, беспорядочным природным началом. Но ведь такова же и роль демиурга в «Тимее»: он осуществляет связь между миром идей, где царит порядок и закон, и беспорядочным хаосом, подчиненным материальной необходимостью.

Далее, Л. Бриссон рассматривает, почему из трех обозначений ремесленника, распространенных во времена Платона в Афинах: *βαναισος*, *χειρωναξ* и *δημιουργός* — Платон остановился на последнем. С его точки зрения, решающую роль тут сыграло то, что слово «демиург» имело также и второе значение: оно «обозначало одновременно и ремесленника и политического деятеля, магистрата». Ведь демиург у Платона является также и законодателем, и правителем космоса; в упоминании о том, «как, в каком соседстве и по каким причинам каждая из частей человеческой души получила свое отдельное местожительство» от демиурга (72d) Л. Бриссон усматривает целый образ «основателя колонии», а поскольку «он одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (48a), в нем просматриваются также черты политического оратора<sup>52</sup>. Впрочем, политическая власть и политическое управление также — пишет Люк Бриссон, — «связаны для Платона с известной формой деградации: такому деятелю приходится спускаться в подземелье, чтобы наставлять прикованных там людей, лишенных даже отблеска света истины, согласно мифу о пещере из седьмой книги «Государства»<sup>53</sup>.

Если кратко просуммировать основные высказывания Л. Бриссона относительно «практического аспекта» платоновского демиурга, получится приблизительно следующее: развитие производственных отношений в Древней Греции исподволь, но настолько сильно влияло на Платона, что он, несмотря на свое аристократическое презрение к ремесленникам и политическим деятелям, наполовину бессознательно, наполовину против воли изобразил высшего, единого и всеблагого бога, причину всего доброго и прекрасного в мире, в виде ремесленника и политика. Правда, Л. Бриссон признает, что Платон имел в виду еще и «теоретический аспект» демиурга — в этом аспекте демиург есть не что иное как

<sup>51</sup> Цит. соч. С. 99.

<sup>52</sup> Там же. С. 100.

<sup>53</sup> Там же. С. 81–84.

абсолютный ум, а «практический аспект» есть лишь иллюстрация к «теоретическому».

Мы же попытаемся показать, что, прежде всего, образ демиурга не является иллюстрацией какого-либо точного философского понятия, с которым он мирно сосуществует; что Платон потому и прибег к образу, что не находил полностью адекватной рациональной категории. Попутно мы постараемся показать, что демиург «Тимея» не имеет прямого отношения к сословию ремесленников и к социальной проблематике вообще.

# Образ мастера и семантика слова «демиург» в диалогах Платона

## Анализ обычного словоупотребления

Для того, чтобы разобраться, что же такое демиург в «Тимее», необходимо прежде найти точку отсчета; а именно, выяснить исходное (по отношению к «Тимею») значение этого слова со всеми его оттенками и возможностями. Для этого совершенно не обязательно обращаться ко множеству греческих авторов предшествующей и современной Платону эпохи; достаточно проанализировать тексты самого Платона, поскольку, как было отмечено выше, в его языке используются и обыгрываются все возможные значения всевозможных лексических и стилистических уровней греческого языка того периода.

Все контексты со словом «демиург» в платоновских диалогах можно разделить на две самые широкие группы: ряд контекстов, в которых «демиург» обозначает определенный социальный слой или сословие, и другой ряд, где «демиург» — это всякий создатель, творец или причина какой-либо вещи или явления. Следует заранее оговориться, что четкой границы между этими двумя значениями провести нельзя, так как есть контексты, которые могут быть отнесены как к первой, так и ко второй группе. С другой стороны, множество текстов позволяет сделать вывод о двух вполне самостоятельных и не сводимых друг к другу значениях.

## *Мастерство и свобода*

Демиург как представитель сословия ремесленников противопоставляется всем остальным сословиям и соотносится с ними; в том разделе «Законов», где говорится о распределении продуктов питания среди жителей государства, сказано так: «Первая часть припасов назначается для свободнорожденных людей, вторая — для их рабов, третья — для ремесленников и вообще чужеземцев, как для тех переселенцев, что посели-

лись у нас из нужды в пропитании, так и для тех, что всякий раз приезжают к нам по государственным или частным делам» (848a, пер. А.Н. Егунова). Демиурги — ремесленники противопоставляются здесь, в первую очередь, «свободным гражданам» (τοῖς ἐλεύθεροις), а с другой стороны, рабам (τοῖς τοῦτων οἰκέταις), составляя наряду с чужеземцами (метеками и просто приезжими) промежуточную группу ниже первых и выше вторых по своему социальному статусу. «Свободный» или «свободнорожденный» (ἐλεύθερος) — постоянная оппозиция «демиургу», но содержание этого слова отлично от содержания того же ἐλεύθερος, противопоставляемого обычно «рабу».

### *Мастер и «идиот»; демиург в противопоставлении человеку и гражданину*

Ремесленник тоже может быть свободнорожденным и отличается от высшего сословия не статусом личной свободы, а занятием: высшее сословие занимается войной и управлением государством, а демиурги (к которым Платон относит не только собственно ремесленников, но и земледельцев и купцов) берут за свой труд плату и кормятся им или приумножают свое богатство. Сократ в «Протагоре» спрашивает молодого Гиппократ, не стыдно ли ему учиться у софиста так, как учится ремесленник своему мастерству, чтобы самому потом стать софистом-ремесленником (то есть зарабатывать своим мастерством деньги). «Клянусь Зевсом, стыдно, Сократ», — отвечает юноша. «Но пожалуй, Гиппократ, ты полагаешь, что у Протагора тебе придется учиться иначе, подобно тому как учился ты у учителя грамоты, игры на кифаре или гимнастики? Ведь каждому из этих предметов ты учился не как будущему своему мастерству, а лишь ради своего образования (ἐπὶ παιδείᾳ), как это подобает частному лицу и свободному человеку» (ιδιώτην καὶ ἐλεύθερον — 312в, пер. Вл. С. Соловьева). Таким образом, ὁ ἐλεύθερος и ὁ ιδιώτης одинаково противопоставляются демиургу, зарабатывающему деньги. Свободный человек, поскольку он свободен, отличается от раба, а поскольку он — частное лицо, «идиот» (что не означает неучастия в государственной жизни) — отличается от продающего свой труд демиурга. «Всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному; а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела» («Государство», 433d, пер. А.Н. Егунова). В этом отрывке, где перечисляются различные категории жите-

лей государства, каждая из которых имеет свое назначение, свободные граждане соотнесены, с одной стороны, с рабами, а с другой — с ремесленниками, так же как соотнесены правители и подданные, женщины и дети.

### *Неполноценность демиурга*

Ценностная характеристика сословия ремесленников вполне однозначна: в «Законах» они поставлены на одну ступень с метеками; в «Протагоре», как нечто само собой разумеющееся, говорится о стыде, который должен испытывать всякий свободный человек, если его примут за ремесленника; в «Государстве» перевод в сословие ремесленников рассматривается как действенное наказание для негодного и провинившегося воина: «Если кто из воинов оставит строй, бросит оружие, вообще совершит какой-нибудь подобный поступок по малодушию, разве не следует перевести его в ремесленники или земледельцы?» (468а, пер. А.Н. Егунова). «Воина» в качестве оппозиции к демиургу можно рассматривать как синоним *ἐλεύθερος* и *ἰδιώτης*. О том же, что земледельцы тоже входят в категорию демиургов, свидетельствует следующий текст: «Нашей общине понадобится побольше земледельцев и всех прочих ремесленников» («Государство», 371а). В самом деле, крестьянин тоже живет продажей своего труда и его продуктов. А поскольку лишь люди, имеющие наследственное достояние, могут вести «свободный» образ жизни, занимаясь своим образованием и военным делом, то, естественно, очередной оппозицией «демиургу» становится «богатый человек». Порицая в «Государстве» тех, кто слишком много времени и энергии уделяет собственному здоровью и лечению, Сократ говорит: «Асклепий знал, что у тех, кто придерживается законного порядка, каждому назначено какое-либо дело в обществе, и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь лечением своих болезней. Забавно, что подтверждение этому мы наблюдаем у ремесленников, а у людей богатых и слывущих благополучными этого не замечается...» (406с, пер. А.Н. Егунова).

Таким образом, первое значение слова «демиург», указывающее на более или менее определенную социальную группу, представляет собой оппозицию свободному человеку, частному лицу, воину и богачу.

Новое понятие «демиурга».

Преобразование слова в специальный термин

*Разрыв прежних семантических связей.*

*«Демиург» как метонимия*

О том, что существует другая группа значений этого слова, несводимая к первой, может свидетельствовать для начала такой, например, текст: «... Стражи должны быть самыми тщательными демиургами свободы государства...» («Государство», 395b). С одной стороны, свобода и воинское сословие (именно оно называется «стражами» в платоновском государстве), а с другой стороны, демиурги, которые, согласно значению первой группы, составляют третье сословие и должны противопоставляться всему свободному и воинскому, соединены здесь в одно понятие «воинов — демиургов свободы».

Далее, во втором значении «демиург» не имеет вовсе никаких оппозиций (в отличие от первого, которое определяется главным образом через противопоставления); если в первом случае «демиург» указывал на человека, принадлежащего к сословию продающих свой труд, то во втором случае он не только не имеет социальной окраски, но и не обязательно связан с человеком. «Мантика, — по словам Эриксимаха в «Пире», — является демиургом (т.е. создателем) дружбы между богами и людьми» (188c-d, пер. Вл.С. Соловьева).

Горгий в одноименном диалоге определяет риторику как «πειδοὺς δημιουργός», то есть «демиург убеждения, или создатель убеждения», в ответ на что Сократ доказывает, что все остальные искусства тоже являются мастерами убеждения, ибо учить чему-нибудь значит убеждать в чем-нибудь (τέχνας ἀπάσας παιδοὺς δημιουργοὺς οὔσας — 453a-e). В «Кратиле», предположив, что кто-то должен был создать имена, которыми мы пользуемся, Сократ постоянно именует эту предположительную фигуру «демиургом имен» — δημιουργός ὀνομάτων, 390e). В «Протагоре» упоминается «демиург добродетели и справедливости»: в споре о том, какую роль играют природные способности при появлении добродетельного и справедливого человека, а какую — воспитание и обучение, Протагор приводит в пример мастера-флейтиста, утверждая, что неспособный, но обученный всем правилам искусства флейтист всегда будет лучшим

знатоком, чем тот, кто не учился игре на флейте. Точно так же и здесь: «если какой-нибудь человек представляется тебе несправедливым среди тех, кто воспитан меж людьми в повиновении законам, он все-таки справедлив и даже мастер в вопросах законности (*δίκαιον καὶ δημοῦργον τοῦτον τοῦ πράγματος*), если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судилищ, ни законов, ни особой необходимости во всяком деле заботиться о добродетели...» (327в-d). В «Государстве» философ характеризуется как «демиург благоразумия, справедливости и всевозможной добродетели»: «...Если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он там (т.е. в идеальном мире) усматривает, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?...» (500d-e). Здесь же в «Государстве» демиург появляется в сочетании со словом, противоположным добродетели: вместо *δημιουργὸς ἀρετῆς* — *τῶν κακῶν δημιουργοί* или *κακοῦργοι*. «Те (трутни), у кого жала нет, весь свой век — бедняки, а из наделенных жалом выходят те, кого кличут преступниками (*κακοῦργοι*)... Ясно, что где бы ты ни увидел бедняков в государстве, там укрываются и те, что воруют, срезают кошельки, оскверняют храмы и творят много других злых дел» (552d).

На основании пяти приведенных текстов можно сделать следующие заключения относительно слова «демиург»: оно совмещает в себе два различных (по крайней мере в русском языке) значения, создателя или причины чего-либо и мастера, то есть специалиста по созданию одного какого-нибудь рода вещей. Иллюстрация первого — *δημιουργὸς ἐλευθερίας* — «тот, благодаря кому государство свободно»; второй случай — *δημιουργὸς κακῶν* — мастер делать всякие гадости, или наоборот — знаток справедливости. Риторику как *πειθοῦς δημιουργός* можно отнести к обоим разладам: в речи Сократа она есть то, благодаря чему возникает убеждение, причина его наряду со всеми остальными искусствами; в речи Горгия риторика есть мастер убеждения в отличие от всех других искусств, то есть создавать убеждение — ее специальность.

Все эти тексты мы относим ко второй группе значений на следующих основаниях: во-первых, демиург-ремесленник всегда имеет определенную оппозицию или соотнесен с другими звеньями ряда, в который входит; а именно, противостоит «частному лицу» и «свободному гражданину», «воину» и «богачу» и соотносится с ними, как с вышестоящими сословиями, а с рабами — как с нижестоящим. «Мастер» же, или «создатель» оппозиции не имеет и с другими членами того же ряда не соотносится. Во-вторых, демиург-ремесленник несет в себе оценку — ремесленником быть стыдно

и вообще хуже, чем свободным человеком; однако пренебрежительный оттенок в слове «демиург» не совпадает с таким оттенком в русском слове «ремесленник»: там оценка идет по линии социального статуса, а здесь — по линии собственно мастерства и умения (оппозицией к русскому «ремесленник» в данном случае будет «мастер» или «художник», а не «солдат» или «барин»). А во втором своем значении «демиург» не несет в себе никакой оценки: он может указывать равно на человека непревзойденного в добродетели, справедливости и рассудительности, и на непревзойденного злодея; при этом подразумевается как то, что он превосходно разбирается в преступлениях или добродетели, так и то, что он является создателем дурных или добрых дел. А если демиургом называется создатель любой вещи, то в самом начале рассуждения Тимея это слово как нельзя более уместно и естественно: «...Все возникающее должно иметь причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи (ὁ τὸν ... αὐτὸν ὁ δημιουργός) взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» («Тимей» 28a).

Все вышесказанное должно послужить ответом на вопрос, почему Платон, не давая никаких объяснений, как нечто само собой разумеющееся, вводит слово «демиург» (в значении первопричины) в свой космологический диалог; не должно остаться сомнений, что этот «демиург» не имеет никакого отношения к презираемому Платоном (что явствует из «Государства» и «Законов») сословию ремесленников и вообще к социологии.

### *Мастер как созерцающий идею.*

#### *«Парадигма» и «икона»: доброе и прекрасное*

Однако тот же текст из «Тимея» ставит перед нами другой вопрос: какое отношение имеет демиург (не собственное имя бога-творца, а нарицательный «демиург любой вещи») к прообразам и отражениям, и почему Платон без всяких предварительных разъяснений, как нечто общепонятное и самоочевидное замечает: «Если демиург взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза... все необходимо выйдет прекрасным, если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным». Остается выяснить, предполагает ли сама семантика слова «демиург» его связь с пер-



вообразом, или же Платон впервые связывает их здесь, нарочно не объясняя, почему, дабы это было понятно лишь посвященным.

Чтобы убедиться в неправильности второго предположения, достаточно прочесть наугад любой отрывок из «Кратила» или «Горгия»: поставленные в этих диалогах проблемы исследуются главным образом на примере ремесленников-демиургов во всевозможных аспектах их деятельности, и чаще всего в таком аспекте: «Речи достойного человека, — говорит Сократ, опровергая Калликла, который защищает софистический релятивизм и вытекающую из него необходимость произвола и насилия в человеческом обществе, — речи достойного человека всегда направлены к *высшему благу*, он никогда не станет говорить наобум, но всегда держит в уме (*ἀποβλέπων*) какой-то *образец*, как и все остальные мастера стремясь выполнить свое дело; каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которой они трудятся, приобрела определенный *вид* (*εἶδος* τι). Взгляни, если хочешь, на живописцев, на строителей, на корабельных мастеров, на любого из прочих мастеров, кого ни выберешь: в каком порядке располагает каждый все части своей работы, подгоняя и прилаживая одну к другой, пока не возникнет целое — стройное и слаженное (*τάταγμένον καὶ κεκοσμημένον*). Подобно остальным мастерам и те, о которых мы говорили недавно, те, что заботятся о человеческом теле, — учителя гимнастики и врачи — как бы налаживают (*κοσμοῦσι*) тело и приводят его в порядок (*συντάττουσι*)» («Горгий» 503e-504a, пер. С.П. Маркиша).

Демиург, созерцающий (*προσβλέπων*) в своем уме образец (*εἶδος*, *παράδειγμα*), согласно которому он создает свои произведения как подобию, или отражения (*εἰκῶν*) его — это постоянный образ платоновских диалогов, настолько часто употребляемый и настолько само собой разумеющийся, что его можно назвать общим местом, топосом. «Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы, — решает Сократ в «Кратиле», — и что не всякий — мастер имен (*δημιουργὸς ὀνομάτων*), а только тот, кто обращает внимание на определенное каждой вещи природой имя (*τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω*), т.е. тот, кто *смотрит* на имя, которое существует от природы для каждой вещи и может воплотить этот образ в буквах и слогах...» (390d-e, пер. Т.В. Васильевой). Тот же самый образ мастера, вглядывающегося в образец вещи, которую он должен изготовить, характеризуется в «Государстве» как «обычный» оборот речи: «...И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, *всматриваясь в ее идею* (*πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων*): один делает кровати, другой — столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею...» (596в, пер. А.Н. Егунова). Столь же обычно для Платона и обозначение про-

изведения, созданного мастером-демиургом как *εἶκον*, т.е. отражение или подобие — подобие именно того «образца», о котором мы только что говорили. Примеры, в которых «демиург» — мастер взирает на образец, создавая мебель, ткацкие челноки, ткани, хитоны, музыку, законы, слова, корабли и правила арифметики бесчисленны, и во всех этих случаях произведение должно быть названо «*εἶκον*», так как оно — подражание.

Однако, согласно Платону, подобие подобию рознь: произведение мастера может быть прекрасным (только *καλόν*, никогда — *ἀγαθόν*), а может и не быть. Это зависит, в частности, от того, какой был избран образец. Знаменитое требование Платона изгнать всех представителей так называемых подражательных искусств из здорового государства предполагает, что подражательные (*μιμητικά*) искусства — нечто нехорошее, во всяком случае, не прекрасное и не полезное. Один из важнейших аргументов Платона против подражательного искусства состоит в следующем: всякое искусство (*τέχνη*) подражает, однако образцом для подражания подлинному искусству служит подлинное бытие, что на языке Платона означает бестелесную и умопостигаемую сущность; в этом смысле и плащ, и корабль, и человек и весь мир — произведения подлинного искусства, и с этой точки зрения они прекрасны. Если же образцом для мастера служит то, что само уже есть отражение чего-то другого, то произведение будет непрекрасно, ибо это будет призрак призрака или отражение отражения.

Таким образом, само по себе подражание не несет в себе ничего плохого — ведь всякий мастер-демиург так или иначе подражает образцу, который он созерцает в своем уме. Важно лишь, чтобы этот образец представлял собой чистую сущность вещи, а не подобие сущности (*ἀγαθὸς δημιουργός*) сказано в «Кратиле» о подлинном творце имен (431e). Кроме того, демиург обязан соблюдать подобающую меру: «...Если он отразит все, что подобает (*πάντα τὰ προσήκοντα*), отражение будет прекрасным; если же он хоть чуть-чуть упустит или добавит (по сравнению с подобающим), отражение (*εἶκον*), конечно, получится, но прекрасным оно не будет (*καλὴ δὲ οὐ*). Так что и среди имен одни будут хорошо сделаны (*καλώς*), а другие — худо?.. Значит, ... один мастер (*δημιουργός*) будет хорошим, другой же — плохим? — Да». («Кратил» 431d-e, пер. Т.В. Васильевой). В «Законах» воображаемый идеальный Законодатель, постоянно сопоставляющий себя с ремесленником-демиургом, провозглашает, что законодателю (и ремесленнику) «надо стараться осуществить то, что ближе всего к подобающему (*τῶν προσήκοντων*) и по своей природе более всего ему сродни» (746c, пер. А.Н. Егунова).

Одна из особенностей платоновского текста заключается в том, что его крайне неудобно цитировать: поскольку Платон никогда почти не

дает определений или кратких отточенных формулировок, но разъясняет сущность предмета в длинном многоступенчатом и разностороннем рассуждении, короткие отрывки вне контекста всего диалога или, по крайней мере, целого рассуждения теряют свой смысл если и не совсем, то, во всяком случае, наполовину. Поэтому каждая более или менее полноценная цитата из Платона должна занимать около десятка страниц — только тогда смысл каждого слова в ней будет сохранен полностью; в противном случае читатель должен положиться на добросовестность исследователя, поверив, что его толкование кратких отрывков не противоречит широкому контексту диалога. Мы не имеем возможности цитировать все контексты так, как это было бы желательно, поскольку контекстов со словом «*δημιουργός*» и «*δημιουργεῖν*» соответственно 68 и 33. Поэтому нам придется ограничиться только частью текстов и в самом кратком виде, заменяя слишком длинные цитаты собственным кратким изложением.

Итак, почти всегда, когда в рассуждениях Сократа или его собеседников появляется фигура мастера-демиурга, так или иначе заходит речь об «образце», «изображении» (или «отражении», «подобии» — *εἰκὼν*), а также о знании и благе. Все вместе это составляет своеобразную топику «демиурга» — целый ряд представлений, которые чаще или реже сопровождают этот образ.

### *Мастер как обладатель совершенного знания*

Столь же часто, как топики «образца — отражения», сопровождает «демиурга» и топики «знания». В приведенном нами тексте из «Государства» подлинное искусство названо «знанием» (*ἐπιστήμη*) а подражательное — «невежеством» (*ἀνεπιστημοσύνη*). В «Пире» в речи Эриксимаха постоянно подчеркивается связь (или тождество) мастерства (*τέχνη*) и знания (точно так же, как в речи Диотимы мастерство, или искусство постоянно отождествляется с творчеством и порождением).

«Врачевание (*ἡ ἰατρικὴ τέχνη*), — говорит Эриксимах, — это, по сути наука (*ἐπιστήμη*) о вожделениях тела к наполнению и к опорожнению, и кто умеет различать (*διαγιγνώσκων* — распознавать) среди этих вожделений прекрасные и дурные, тот сведущий врач, а кто добивается перемены... создавая нужное вожделение (*ἔρωτα*) там, где его нет, но где оно должно быть, и удаляя оттуда ненужное, тот — великий знаток своего дела» (*ἐπιστάμενος ἐμπόησαι ... ἀγαθὸς ἂν εἴη δημιουργός* — 186c-d). «Асклепий положил начало нашему искусству... благодаря своему умению (*τῷ*

*ἐπίστασθαι* — благодаря знанию) внушать ... враждебным началам любовь и согласие», — продолжает Эриксимах (186е). «Гадание, — по словам Эрик-симаха, — это творец дружбы между богами и людьми (*φιλίας δημιουργός*), потому что оно знает (*τῷ ἐπίστασθαι*), какие любовные вожделения людей благочестивы и освящены обычаем» (188с-d, пер. Вл.С. Соловьева).

Демиург является демиургом постольку, поскольку он владеет знанием, причем полным объемом знания в своей области. Это прекрасно подтверждает рассуждение из «Государства» о том, может ли демиург ошибаться (рассуждение, предвосхищающее аристотелевское разделение собственных, необходимых признаков предмета, из которых составляется определение его сущности, и случайных, акцидентальных признаков). «Того, например, кто ошибочно лечит больных, назовешь ли ты врачом за эти его ошибки? Или мастером счета того, кто ошибается в счете и именно тогда, когда ошибается? Думаю, мы только в просторечии так выражаемся: «ошибся врач», «ошибся мастер счета» или «учитель грамматики»; если же он действительно то, чем его называем, он, я думаю, никогда не совершает ошибок. По точному смыслу слова... никто из мастеров своего дела (*τῶν δημιουργῶν*) в этом деле не ошибается. Ведь ошибаются от нехватки знания, то есть от недостатка мастерства» (*ἐπιτιπούσης ἐπιστήμης ... ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός*) (340d-e).

Главная проблема, обсуждаемая в диалоге «Протагор», состоит приблизительно в следующем: можно ли научить человека добродетели, в частности, мудрости и справедливости, то есть умению управлять государством? Иначе говоря, является ли добродетель знанием? И Протагор, который берется учить добродетели, и Сократ, который отрицает самую возможность такого обучения, оба сопоставляют добродетель с ремеслом, или мастерством (*τέχνη*) как с предметом, который вне всякого сомнения является знанием и которому безусловно можно обучать и учиться. «Я вправе сказать, — возражает Протагору Сократ, — почему я считаю, что этому искусству (т.е. искусству быть хорошим гражданином и справедливо управлять государством) нельзя научиться и что люди не могут передать его людям. Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми. И вот я вижу, что когда соберемся мы в Народном собрании, то, если городу нужно что-нибудь делать по части строений, мы призываем в советники по делам строительства зодчих, если же по корабельной части — то корабельщиков, и так во всем том, чему, по мнению афинян, можно учиться и учить; если же станет им советовать кто-нибудь другой, кого они не считают мастером, то, будь он хоть красавец, богач и знатного рода, его совета все-таки не слушают, но поднимают смех и шум... Значит, в делах, которые, как они считают, зависят от мастерства, афиняне поступают таким образом. Когда же надобно совещаться

о чем-нибудь касающемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапожник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет, как того, что, не получив никаких знаний, не имея учителя, такой человек решается все ж выступать со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя. И только по общему мнению города, но и в частной жизни у нас мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель, которой владеют сами»... (319b -e, пер. Вл.С. Соловьева).

Ответная речь Протагора — тот ее раздел, где доказывается, что добродетели можно учить и учиться (324d-328c) — также построена на сопоставлении с мастером и его мастерством, при чем само собой разумеется, что мастерство — это знание, которому можно обучиться, а мастер (демиург) — тот, кто владеет им.

Мы не будем приводить здесь текстов из «Теэтета», поскольку весь диалог посвящен вопросу: «Что такое знание?». Отметим только, что юный Теэтет, предлагающий на рассмотрение Сократа те ответы на этот вопрос, которые кажутся ему самоочевидными, утверждает, что «ремесло сапожника и других ремесленников — все они и каждое из них есть не что иное, как знание (*ἐπιστήμη*)» (146d).

### *Истинное ремесло как знание блага*

Подробнее придется остановиться на диалоге «Горгий», так как здесь дается определение мастерства и мастера на основе знания. В ответ на вопрос Пола, ученика Горгия, считает ли он красноречие прекрасным искусством (или мастерством — *τέχνη*), Сократ берется доказать, что красноречие — это вообще не искусство, и даже более того, это нечто, прямо противоположное подлинному искусству, хотя и замаскированное под него.

Как обычно, Сократ ведет свое рассуждение не прямо, а при помощи примеров-сравнений: вместо искусства вообще и не-искусства вообще, он рассуждает об определенных мастерах: о враче и поваре, учителе гимнастики и мастере по украшению тела, переходя от них к подлинному государственному деятелю и оратору; в каждой паре настоящий мастер-демиург противопоставляется ловкому невежде, угождающему вкусам толпы. Сократ выделяет четыре главных рода подлинного искусства: государственное, которое делится на искусство законодателя и искусство судьи — это для души, и для тела — врачебное и гимнастическое искус-

ства. За каждым из них прячется двойник — красноречие, поварское дело, косметика — все это не искусства, а виды сноровки (*ἐμπειρίας*) или льстивого угодничества (*κολακείας*).

Через эти два противопоставления искусства — с одной стороны, сноровке, основанной на опыте, а с другой стороны — «угодничеству», стремящемуся к удовольствию, безразлично, полезное оно или вредное, — дается определение подлинного искусства: оно основано на знании (которое для Платона никоим образом не связано с опытом, но выводится из области умопостигаемого) и стремится к высшему благу (*τὸ βέλτιστον*). О том, что цель всякого подлинного искусства и мастера (демиурга) — высшее благо, или просто благо (*τὸ ἀγαθόν*) говорится в «Горгии» неоднократно, и также как нечто само собой разумеющееся, хотя Платон нигде не занимается специальным обоснованием этого утверждения. Однако если вспомнить, как часто он обосновывал неразрывную связь (а иногда даже тождество) знания и добродетели или блага, становится понятным, что в рамках платоновского учения то, что основано на знании, не может служить ничему, кроме высшего блага.

Далее, если сущностью и основой мастерства Платон постоянно называет знание (*ἐπιστήμη*), и если, в то же время, он многократно называет мастером того, кто созерцает в своем уме некий образец (*παράδειγμα*) или «эйдос» и подражает ему, то есть основание предположить, что «знание» демиурга заключается именно в созерцании этого образца. Вопрос о том, что такое знание у Платона, достаточно обширен и сложен, и мы не будем особенно глубоко в него вдаваться; однако то, что знание для Платона — это в первую очередь созерцание идей умом, признается всеми исследователями платоновского учения (которые, впрочем, всегда по-разному понимают, что такое идеи). Во всяком случае, постоянная характеристика мастера-демиурга как того, кто смотрит в уме своем на некий вечный образец, и столь же часто повторяемое утверждение, что мастерство есть знание или основано на знании, — это, скорее всего, переформулировка одного и того же тезиса.

Таким образом, три основных момента, из которых складывается в платоновских диалогах фигура демиурга-мастера, неразрывно связаны между собой; демиург, во-первых, обладает истинным знанием (в своей области), во-вторых, это знание проявляется в том, что он смотрит на бестелесный образец и создает его отражение (*εἰκάζει*), и, в-третьих, поскольку он руководствуется истинным знанием и созерцает подлинный образец, вся его деятельность направлена к высшему благу. В «Горгии» Сократ характеризует подлинного мастера государственного управления в противоположность мнимому мастеру — оратору софистического толка: «Речи достойного человека всегда направлены к высшему благу,

он никогда не станет говорить наобум, но всегда держит в уме какой-то образец, как и все остальные мастера: стремясь выполнить свое дело, каждый из них выбирает нужные снасти не кое-как, но чтобы вещь, над которой они трудятся, приобрела определенный вид (*εἶδος*). Взгляни, если хочешь, на живописцев, на строителей, на корабельных мастеров, на любого из прочих мастеров, кого ни выберешь: в каком порядке располагает каждый все части своей работы, подгоняя и прилаживая одну к другой, пока не возникнет целое — стройное и слаженное!» (503e–504a).

Высшее благо, к которому всегда стремится подлинный демиург, конкретизируется чаще всего в таких понятиях, как «порядок» (*τάξις*), «слаженность» (*ἀρμονία*), «закон» (*νόμος*), то, «что подобает» (*τὸ πρέπον*), и наконец, «прекрасное» (*τὸ καλόν*). В «Кратиле» и в «Пире» по нескольку раз повторяется одно и то же утверждение: «Если мастер хорош (*ἀγαθός*), то произведение его — прекрасно» (*καλῇ*) («Кратил» 431a–e; «Пир» 186d, 187d). Если принять во внимание, что слово «демиург» у Платона крайне редко сопровождается какими-либо эпитетами (1 раз «*εὐρητικός*» — «Пир» 209a; 1 раз «*δεινός*» — «Государство» 360e; 1 раз «*ἔντεχνος*» — «Законы» 903c, и 7 раз «*ἀγαθός*» — дважды в «Кратиле», дважды в «Пире» и трижды в «Тимее» — из 68 случаев употребления этого слова в диалогах), можно сделать вывод, что «*ἀγαθός*» — не случайное определение, но весьма существенное свойство того демиурга, который играет такую важную роль на страницах платоновских диалогов.

### *«Пир»: демиург как поэт и родитель.*

#### *Творчество — «перевод вещей из небытия в бытие»*

Для полноты картины необходимо еще отметить определение мастерства и мастера, данное в «Пире» Диотимой: «Творчество (*ἡ ποιήσις*), — объясняет она Сократу, — понятие широкое. Все, что вызывает (*πᾶσα αἰτία*) переход из небытия в бытие — творчество и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей (*δημιουργοὺς*) — творцами (*ποιητάς*)...» (205b–c). Диотима, показывая Сократу, что такое Эрос в широком смысле слова, подчеркивает тот аспект «мастерства» и «демиурга», который обычно остается в платоновских диалогах в тени, и вот по какой причине: то, что мастер-демиург создает вещи и тем самым переводит их из небытия в бытие, заключено в самом общеупотребительном понятии мастера и ясно каждому, независимо от контекста и оттенка значения, которое в данный момент придается слову «демиург».

Напротив, то, что всякий подлинный ремесленник (демиург) является обладателем истинного знания и изготавливает столы и челноки глядя на умопостигаемый образец, да еще и стремится при этом только к наивысшему благу, — все это не так самоочевидно и требует эксплицитного выражения: ведь все эти свойства естественны и необходимо принадлежат не демиургу вообще, но демиургу в системе Платона, тому образу демиурга, который Платон отчасти создал сам.

Так вот, согласно Диотиме, демиург — это всякий, кто создает то, чего не было раньше, и на этом основании она называет всякого демиурга не только творцом, но и «родителем» (γεννήτωρ), возвращаясь в связи с этим к знаменитому сократовскому топосу родовых мук души и философа-повитухи. Как это часто делает Сократ, она описывает телесную беременность и роды и по аналогии с ними строит образ духовной беременности: «...Ведь есть и такие, которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно, беременны тем, что как раз душе подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели. Родителями (γεννήτορες) их бывают все творцы (οἱ ποιηταί) и те из мастеров (δημιουργοί), которых можно назвать изобретательными (εὐρετικοί). Самое же важное и прекрасное — это разуместь, как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью... Каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство (ἔκγονα) достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную славу и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно... детей, оставленных Ликургом в Лакедемонe — детей, спасших Лакедемон и, можно оказать, всю Грецию. В почете у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных других местах, будь то у греков или у варваров, почетом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные добродетели. Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за обычных детей никому еще не воздвигали святилищ» (209a-e).

Прежде чем перейти к следующей группе контекстов, позволим себе остановиться ненадолго на словах Диотимы. Слово «демиург» попадает здесь в контекст другого сквозного образа платоновских диалогов — образа беременной и рождающей души. К этому образу платоновский Сократ возвращается многократно, иногда разворачивая его на много страниц во всех подробностях и обыгрывая во всех ситуациях, как в «Пире» и в «Теэтете», иногда же ограничиваясь одним или несколькими словами, указывающими на весь этот образный ряд. Определить, что представляют собой майевтические описания Сократа, довольно труд-



но: это в одно и то же время и сравнение или развернутая метафора, и, с другой стороны, в высшей степени важный для платоновского учения тезис, нигде не формулируемый прямо, но везде облеченный в образ рождающей или беременной души, страданий и облегчения юноши-роженницы и многочисленных уловок философа-повивальной бабки. Обо всем этом мы не можем сказать: «учение о майевтике» потому что по форме это не вполне серьезная и в большой мере ироническая аллегория. С другой стороны, какая же это аллегория, если она, и только она выражает один из важнейших моментов учения и смысл, заключенный в ней, очевидно, не отделим от ее образной формы — в противном случае, Платон где-нибудь изложил бы все это прямо.

Точно таким же сквозным образом является у Платона и демиург, создающий то, чего раньше не было, на основе истинного знания, созерцающий в уме некий образец, стремящийся к высшему благу и родитель прекрасного. Этот образ является чем-то вроде узла, в котором связаны главные тезисы учения об идеях, те самые пункты, которые нигде не связаны у Платона в логическом и «серьезном» рассуждении. С одной стороны, чтобы понять, что вкладывает Платон в образ демиурга, необходимо знать его размышления о сущности блага, знания, бытия и небытия; с другой стороны, Платону нигде не удалось (или не представлялось нужным) свести свои рассуждения в одну систему: в том виде, в каком они существуют в различных диалогах, они не могут быть соединены друг с другом из-за множества более или менее мелких противоречий и несоответствий. Но то, что не обосновано логически, наглядно изображено на картине, в которой естественно соединены и созерцание идей, и разум, и добродетель, и благо, и знание, и творчество, и образец, и подражание.

### *Deus artifex*

Следующая группа контекстов, вплотную подводящая нас к демиургу в «Тимее», связывает созданный Платоном исподволь образ демиурга с божеством, творцом Вселенной. Связывает — это значит, что божество в одних случаях сравнивается с мастером-демиургом, а в других — просто называется демиургом без предварительных обоснований. Доказывая в «Законах», что бог не может не вмешиваться в дела смертных и вообще «пренебрегать малым и незначительным во Вселенной», Платон сравнивает его с мастером: «...Если врачу, желающему и умеющему лечить, будет поручен весь (организм) в целом, а он станет заботиться только о

значительном, незначительными же частностями пренебрежет, то в хорошем ли состоянии окажется организм?.. Точно так же ни у кормчих, ни у военачальников, ни у домохозяев, ни у каких бы то ни было государственных деятелей, вообще ни у кого из подобного рода людей не окажется ничего великого или многого, если они пренебрегут малым и незначительным. Ибо, как говорят каменщики, большие камни не ложатся хорошо без малых... Не будем же считать, будто бог стоит ниже смертных мастеров (*δημιουργοί*), которые, чем они лучше, тем более тщательно и совершенно, с помощью одного только искусства, выполняют и малые и большие свойственные им работы. Неужели же бог, существо мудрейшее, желая и имея возможность заботиться о малом, вовсе о нем не печется... наподобие человека праздного или труса, падающего духом при виде трудностей» (X, 902с-903а). В данном отрывке идет речь не о творческой, а об управляющей функции бога, и потому в качестве примеров мастера-демиурга выступают врач, кормчий, военачальник, домохозяин и государственный деятель.

В «Государстве» бог также сравнивается с демиургом, но на сей раз в его творческом аспекте: «Эти узоры на небе, украшающие область видимого, — несколько высокопарно поучает Сократ, — надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается все содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением... Значит, небесным узором нужно пользоваться как пособием (*παράδειγμασι*) для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера (*δημιουργοῦ*) либо художника, отлично и старательно вычерченные... Разве не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе (*βυνοτάτατα τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ*)» (529с-530а).

Немногом раньше, здесь же в «Государстве», бог, сотворивший мир и человека, именуется без обвиняков просто демиургом: «Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?» (507с),

Заметим, между прочим, что вышеприведенные рассуждения о том, как с помощью зрения человек может разглядывать движение светил на небе и через это движение постигать устройство истинного, невидимого бытия, почти дословно повторяются в «Тимее» (37с-38е, 39в-с, 46е-47с: «Причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно

эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем небесным круговоротам, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому... мы должны подражать безупречным круговращениям бога...» (90d-e),

### *Большой миф «Политика»*

Однако ближе всего к рассказу Тимея о демиурге стоит так называемый «большой миф» диалога «Политик». После долгих и неудачных попыток дать точное и «безупречное в своем совершенстве» определение политика (268c) методом диайресиса, или двойного деления, каким в «Софисте» отыскивалось определение софиста, Чужеземец предлагает «вернуться назад и начать все сначала, идя по иному пути» (268 d). Вместо строго логического нисхождения от родов к видам, которое при всей своей точности не позволяет увидеть искомый предмет целиком, а «называет лишь некоторые его черты» (268c), вниманию читателя предлагается миф, переплетенный с шуткой (*παλιδὴν ἐγχερασσάμενους* — 268d) и похожий на детские забавы (269e). Миф этот и по содержанию своему и по форме удивительно похож на рассказ Тимея. Так же как в «Тимее», здесь идет речь о взаимоотношениях Вселенной, или космоса, или неба, с ее творцом. Так же как в «Тимее», рассказчик именуется свое повествование мифом и отказывается от доказательств, предлагая слушателям скорее описание, чем обоснование. Правда, эти два мифа пересекаются не во всем, так как назначение их разное: Тимей рассказывает о возникновении мира и человека, а Чужеземец из «Политика» — об устройстве мира, но лишь постольку, поскольку оно оказывает влияние на устройство человеческого общества. Но при этом из всего корпуса платоновских диалогов только в мифе «Политика» и в «Тимее» стоит на переднем плане образ демиурга-строителя Вселенной.

«Вселенная, — гласит миф «Политика», — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил» (ср. «Тимей» 30 а-с, 34 а-в и т.д.). «Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам (*τοῖς πάντων θεοτάτοις* — этого выражения в «Тимее» нет), природа же тела устроена иначе. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя (*παρὰ τοῦ γεννήσαντος*) много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу (*χεκονώοντι θεοῦ σώματος* — в «Тимее» в том же смысле говорится о причастности не «телу», а «иному»

или «сушности или природе иного»; 35а-в, 36е — 37с) ... Космос движется единообразно, в одном и том же месте... благодаря божественной причине... и воспринимает уготовленное ему творцом (*δημιουργός*) бессмертие» (ср. «Тимей» 34 а-в). Далее рассказывается о том, как, населив космос живыми существами и поручив управление ими младшим богам (ср. «Тимей» 39е-40а, 41а), «кормчий Вселенной, словно бы опустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост» (*ὁ κυβερνήτης ... εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπτήν ἀπεστή* — ср. «Тимей» 42 d-e). «От своего устроителя космос получил в удел все прекрасное (ср. «Тимей» 30а-в, 31а, 37с и т.д.)... Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени им овладевает состояние древнего беспорядка (ср. «Тимей» 30а). Потому-то устроявшее его божество (*θεὸς κοσμήσας αὐτόν*), видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного (ср. «Тимей» 33в-с), вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроит космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим» («Политик» 269с-273е, пер. А.Н. Егунова). «Устроитель повелел космосу быть в своем развитии самодовлеющим» — ср. в «Тимее»: «Построивший космос нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-нибудь» (33d, 34в).

Собственно, миф, рассказанный в «Политике», мог бы служить продолжением «Тимея»: что стало с космосом и с населяющими его живыми существами после того, как его создатель закончил работу и удалился на покой. В «Политике» проявляются в действии все те свойства, которые в «Тимее» только намечены. Так, в «Тимее» неоднократно констатируется, что космос — живое существо, в «Политике» же космос действительно изображен Платоном как живое существо — он обладает «врожденным вожделением» (272е), он «поворачивается вспять, влекомый противоположным стремлением», он «вспоминает наставления своего демиурга и отца», он «попечительствует и властвует над самим собою и над всем, что в нем есть» (273а); он соблюдает наставления «вначале — строже, позднее же — небрежнее»; вместе с Кормчим он питает все живые существа (273в-с); он «отделяется от Кормчего» и в первое время ведет себя прекрасно, а потом забывает все хорошее и устремляется к древнему беспорядку (273с-d). Космосу приходится «самому» думать о своем образе жизни и заботиться о себе» (274d), — ничего подобного мы не найдем в «Тимее», где единственной действующей, мыслящей и живой фигурой изображен один лишь демиург, вопреки постоянным напоминаниям о том, что и космос тоже разумное и живое существо.

Создатель космоса, так же как и в «Тимее», именуется «богом», «строителем», «демиургом», «творцом», «родителем и отцом», но кроме того и «кормчим» или «кормчим Вселенной» (272е, 273в, 273с), поскольку в «Политике» описывается не создание космоса, а управление им.

В мифе «Политика» отсутствуют две важнейшие части «Тимея» — все, что касается начал, или причин и их соотношения, т.е. философская часть, и все, относящееся к физике и к естественно-научным проблемам, и несмотря на это и сам демиург, и созданное им космическое животное изображены в «Политике» не менее подробно и отчетливо, чем в «Тимее». Следовательно, все, что рассказано в «Тимее» о демиурге, создавшем живой космос, не составляет единого и неразрывного целого с рассуждением об идеальном и чувственном мирах, с одной стороны, и с исследованием физических свойств мира, с другой. Правда, это утверждение покамест нельзя считать доказанным, но можно принять как рабочую гипотезу.

Так или иначе, краткие выводы, которые позволяет сделать эта часть нашего исследования, будут следующими. Образ демиурга у Платона, столь продуманно и детально описанный в «Политике» и «Тимее», появляется здесь не впервые: прежде чем выйти на сцену в качестве главного действующего лица, демиург долгое время фигурировал на заднем плане диалогов в качестве неизменного объекта для сравнений. Таким образом, ко времени написания «Тимея» (и, по всей видимости, уже и «Политика») демиург в диалогах Платона стал чем-то вроде сквозного персонажа: набор его постоянных и неотъемлемых свойств следовал за ним из диалога в диалог, как нечто всем известное и само собой разумеющееся. Именно этот набор постоянных свойств мы и находим в «Тимее»: демиург созерцает в уме своем некий первообраз и создает его отображение; демиург благ, поэтому все, что он создает, должно непременно быть прекрасным; демиург руководствуется только разумом и знанием. Собственно, все, что сказано в «Тимее» о самом демиурге, а не о его деятельности, — это постоянные качества, из которых составлялось понятие «демиурга» во всех платоновских диалогах.

Далее, бог-демиург «Тимея» и «Политика» не имеет никакого отношения к социальной проблематике и к сословию ремесленников в частности. (Само имя «демиург» и все его атрибуты заимствованы Платоном не прямо из ремесленной лексики, как полагает Л. Бриссон, а из бесед Сократа, для которого ремесленник и его занятия служили излюбленной иллюстрацией и даже аргументацией при доказательстве важнейших положений). Два значения слова «демиург»: одно указывающее на социальную принадлежность, второе лишенное какой бы то ни было социальной

окраски, — настолько четко отделены друг от друга в платоновских текстах, что их можно, пожалуй, признать омонимами. Демиург «Тимея» целиком восходит ко второму значению слова, и в тексте «Тимея» нет никаких указаний на связь бога-творца с низшим сословием греческого государства.

С большим основанием можно предположить, что образ мастера (*δημιουργός*) и понятие искусства (*τέχνη*) несет смысл «систематический», то есть непосредственно связан с системой платоновского учения и должен быть понимаем внутри этой системы, а не независимо от нее. Бесчисленные мастера, наполняющие беседы Сократа, обозначают в первую очередь не реальных ткачей и плотников и не социальную группу ремесленников, а собственную мысль Платона о том, что истинная природа вещей есть некий умопостигаемый (или точнее, созерцаемый в уме) образец; что истинное знание есть созерцание этого образца, и наконец, что всякое истинное знание совпадает со стремлением к высшему благу. Но мысль эта выражается в первую очередь не в понятиях, а в образе — в образе мастера. Демиург в платоновских диалогах — это образное воплощение того, что исследователи обычно называют учением Платона об идеях. В «Кратиле», в ходе обычной для платоновских диалогов полемики с релятивизмом софистов, Сократ в качестве первого и главного условия возможности какого-либо искусства или знания выдвигает следующее: «Если не все сразу одинаково для всех и всегда и если не особо для каждого существует каждая вещь, то ясно, что сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность (*οὐσίαν βέβαιον*), безотносительно к нам и независимо от нас, и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности» (*πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν* — 386d-e). Согласно Тимею, «устойчивая сущность» (*τὸ μόνιμον καὶ βέβαιον* = *ἡ οὐσία, τὸ ὄν*) или «подлинное бытие» (*τὸ ὄντως ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν*) — это не что иное, как «образец» (*παράδειγμα*), т.е. идея. Эта подлинная устойчивая сущность вещи и есть тот образец, на который смотрят настоящие ремесленники — мастера в «Кратиле», «Горгии» и других диалогах, в которых Сократ ведет прямую или скрытую полемику с софистами.

Мы не видим возможности сейчас ответить на вопрос, что возникло для Платона раньше: образ искусства или мастера, такой, каким он его понимал, или учение о двойственности мира, или об идеях. Мы можем только предположить, что скорее всего, они возникали одновременно, то есть свои мысли на этот счет Платон прежде воплощал в образе, а уже впоследствии пытался сформулировать в точных понятиях. Но ни в одном диалоге Платона мы не найдем окончательной формулировки того учения об идеях, которое обязательно присутствует во всех изложениях

платоновской философии. Высказываемые в различных диалогах положения на этот счет, как правило, не соответствуют друг другу, а часто прямо друг другу противоречат. Самое подробное рассуждение об идеях, без посредства мифа, сравнений и аллегорий, — это, пожалуй, первая часть диалога «Парменид», о которой большинство интерпретаторов согласно утверждают, что здесь Платон подверг критике все, что сам раньше говорил об идеях, и выдвигает сам против себя тот главный аргумент, которым чаще всего будет впоследствии пользоваться Аристотель, критикуя мысль Платона о существовании идей (см. 128, 12)<sup>54</sup>.

Так или иначе, но прямо об идеях Платон говорит крайне редко, а если говорит, то не может не отмечать множества противоречий, вытекающих из последовательного развития этого учения. Зато толпы ремесленников наводняют страницы его диалогов, и в том, что говорит Сократ, приводя в пример столяра или врача, не может быть прямого противоречия — ведь это речь приблизительная (согласно выражению Тимея — «εἰκὺς λόγος»); с другой стороны, она все же гораздо ближе к реальности (по крайней мере для слушателя и читателя), нежели крылатые кони души, пасущиеся на звездах в «Федре», или прикованное в темной пещере человечество, разглядывающее тени теней на стенах подземелья в «Государстве». Сказание о пещере и о солнце — это все же аллегория, помогающая только понять, что подразумевает Платон под своими идеями. Но столяр, вытачивающий челнок для тканья — не аллегория, а вполне реальная фигура; столяр действительно вытачивает челнок не по образцу старого челнока, а по образцу «идеи» челнока вообще, то есть функции, которую должен исполнять челнок; образцом столяру служит назначение или цель этого орудия — все это соответствует действительности, и образ столяра помогает Сократу не только пояснить свою мысль, но отчасти и доказать ее соответствие действительности, ее истинность. Таким образом, ремесленники-мастера занимают как бы среднее положение между сократовскими мифами, иллюстрирующими мысль, но ничего не доказывающими, и прямой формулировкой, которая должна быть доказана.

Диалоги «Тимей» и «Политик» свидетельствуют о том, что Платон никогда не выразил эксплицитно, в точных понятиях того содержания, которое он вкладывал в свой образ мастера-демиурга.

<sup>54</sup> Claghorn G.S. Aristotle's criticism of Plato's «Timaeus». The Hague: Nijhoff, 1954, p. 12.

## Творение и вечность мира: креационизм «Тимея» и античная традиция.

### *Понятие мира: единство, универсальность и порядок*

Вопрос о вечности мира обсуждался с тех пор, как возникла европейская философия. Родоначальником философии мы считаем Фалеса, который, по преданию, первый задался вопросом: «Что есть всё?» Что-бы так поставить вопрос, нужно исходить из предположения, что «всё» представляет собой некое целостное единство, Вселенную (*τὸ πᾶν*)<sup>55</sup>. Другой древний мудрец, придумавший слово «философия», первым назвал Вселенную «космосом», т.е. определил, что целостность и единство всего сущего обеспечиваются единым «порядком» взаимосвязи. Таким образом, греческая философия и представление о том, что все сущее составляет единый миропорядок, возникли одновременно.

### *Греческая философская традиция до Платона: один мир, множество миров, бесконечное множество миров в пространстве и во времени*

Понятие «мира» было тематизировано и тотчас стало предметом рефлексии. Один мир или миров много? Если много, то конечно их число или бесконечно? И если миров много или бесконечно много, то сосуществуют ли они в пространстве или сменяют друг друга во времени? А если мир один, то он конечен или бесконечен? В пространстве или во времени?

Уже очень рано, в VI—V вв. до н.э., греческая философия продумала едва ли не все возможные варианты ответов на эти вопросы. Элейцы Ксенофан и Парменид учили, что мир (целокупность подлинно сущего) един, вечен и неизменен; он не бесконечен и не конечен, ибо эти понятия предполагают множественность и изменчивость; не ограничен

---

<sup>55</sup> «Мир», «Вселенная» обозначается в греческой философии чаще всего одним из трех терминов: *ὁ κόσμος* — «порядок», *τὸ πᾶν* — «всё», *ὁ οὐρανός* — «небо».



(ибо вне «всего сущего» нет ничего, с чем оно могло бы ограничить), и не неограничен, но представляет собой шар. По-видимому, еще первые милетцы, и вслед за ними Эмпедокл, учили, что вечен субстрат, из которого происходят все знакомые нам существа и вещи; он-то и есть собственно «бытие»; а тот миропорядок — космос — который мы знаем, периодически структурируется из первовещества и разлагается в него же. При этом «большинство древних философов», по свидетельству Аристотеля, полагали его бесконечным по величине<sup>56</sup>. Признававшие существование пустоты пифагорейцы и атомисты утверждали, что одновременно существует много миров. Для пифагорейцев мир — каждое небесное тело, населенное так же, как земля. Для атомистов миров бесконечно много, так же как бесконечно много единиц бытия — атомов.

На первый взгляд, здесь есть парадокс: если мир — совокупность всего сущего, то как их может быть много? Возможно, древние философы понимали под «миром» разные вещи: те, кто учил о единстве космоса, понимали его действительно как Вселенную; а кто признавал множество космосов, обозначали этим словом нечто иное, например, некое скопление вещества (как демокритовские «вихри»)<sup>57</sup> или определенную повторяющуюся структуру: пифагорейцы — каждое небесное тело, а атомисты — систему небесных тел, обращающихся вокруг центрального светила (в каждой системе — своего) по сферическим орбитам; самая внешняя из таких концентрических сфер и была границей каждого из миров. Однако в античности никто, насколько мне известно, не предполагал двусмысленности в понятии «космос» и не видел здесь противоречия. Дело в том, что древние атомисты и пифагорейцы понимали под пустотой не наш физический вакуум, т.е. некую область единого пространства, в которой в данный момент нет вещества, а скорее пустоту онтологическую, т.е. утверждали существование небытия — в противовес элеатам и их учению о том, что «бытие есть, а небытия нет». Таким образом, миры оказываются разделены небытием, и их не связывает в буквальном смысле слова «ничто», ни единое пространство, ни единое время. Последователь атомистов в вопросе о множественности миров Эпикур, доказывая, что если бы боги даже и существовали, для нас их не существует, объясняет это просто: они — между мирами, в «интермундиях»; значит между нами и ими нет и не может быть никакой, даже самой опосредованной связи; они не могут ни знать, что делается внутри миров, ни влиять на происходящее в них. Т.е. существующее за пре-

<sup>56</sup> См. Аристотель. О небе, 271 b.

<sup>57</sup> См. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 221.

делами каждого из бесчисленного множества миров для данного мира попросту не существует. Таким образом, и для «поликосмиста» каждый мир — это совокупность всего сущего.

Что касается времени, то для элеатов, как мы уже упоминали, длительно сущее вечно, а эмпирический мир иллюзорен и не может быть предметом знания. Ксенофану приписывается первое рациональное доказательство вечности бытия. Оно основывается на аксиоме, которая впоследствии будет играть важную роль во всех дискуссиях о происхождении мира: из ничего не может возникнуть нечто. «Если нечто есть, то оно не могло возникнуть. В самом деле, необходимо, чтобы возникшее возникло либо из подобного, либо из неподобного, но ни то, ни другое невозможно, так как: (а) быть порождением подобного подобному подобает не больше, чем породить его (у одинаковых вещей все [свойства] тождественны, и они одинаково относятся друг к другу); (б) неподобное не может возникнуть из неподобного... Если бы из более слабого возникало более сильное, или из меньшего — большее, или из худшего — лучшее, или наоборот..., то тогда сущее возникало бы из не-сущего, что невозможно»<sup>58</sup>.

Если вечное шарообразное бытие элеатов неподвижно, то бесконечные миры атомистов находятся в вечном движении. Одни возникают, другие погибают, и так всегда. Большинство же остальных древних философов, по свидетельству Аристотеля, утверждают, что мир один и что он возник, «но при этом одни — что [небо] возникло вечным, другие — уничтожимым, как и любая конкретная вещь, а третьи — что оно попеременно находится то в одном, то в другом состоянии, [периодически] уничтожаясь, и что это продолжается вечно, как утверждают Эмпедокл из Акраганта и Гераклит из Эфеса»<sup>59</sup>. Очевидно, что в данном случае Вселенная понимается как известный нам миропорядок, который структурируется из вечного первоначала, будь то хаос (Гесиод), вода (Фалес), воздух (Анаксимандр), беспредельное (Анаксимен), огонь (Гераклит), четыре элемента (Эмпедокл) или вселенская смесь бесконечно малых и бесконечно разнообразных частиц (Анаксагор). Возникновение мира — оформление, а его гибель — разложение системы на составляющие ее элементы.

Философам, которые признавали Вселенную бесконечной в пространстве и вечной во времени, предание приписывает такую, в частности, аргументацию: «Архит, по словам Евдема (пифагорейцы — Т.Б.), формулировал аргумент так: «Окажись я на краю Вселенной, т.е. на сфере

<sup>58</sup> Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии, 3. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов, пер. А.В. Лебедева. М., 1989. С. 160.

<sup>59</sup> Аристотель. О небе, 279 б.

неподвижных звезд, мог бы я вытянуть вовне руку или палку или нет?» Допущение, что не мог бы вытянуть, нелепо. Но если вытяну, то то, что вовне, окажется либо телом, либо местом (это совершенно безразлично)...»<sup>60</sup>. Тот же аргумент применительно ко времени: если мир однажды возник, то до этого его не было. Время, как число движения, есть там, где что-то изменяется. Значит, и времени до этого не было. Но «до этого» — временное определение. Значит, было время, когда времени не было, что нелепо. — Эта аргументация сохранила свою значимость, по крайней мере, до эпохи Фомы Аквинского: Фома считает нужным опровергать и эти доводы.

### *Учение Платона о творении мира и создании времени как «подвижного образа вечности»*

Первый из греков, кто учил о возникновении мира как о творении — Платон. Именно его имеет в виду Аристотель, когда говорит о тех, кто ошибочно считает Небо возникшим, но неуничтожимым. Согласно Платону, Вселенную создал разумный Демиург, т.е. «мастер». Он создал мир потому, что захотел; а захотел потому, что он благ. Таким образом, благость Божья и свободное произволение — единственная причина творения мира, по Платону («Тимей», 29d-30a). Поскольку творец был в высшей степени благ, то и его творение должно было быть в высшей степени прекрасно и упорядоченно: платоновский Бог создал именно космос, т.е. воплощение красоты и порядка, насколько они могут быть воплощены в пространственном, т.е. имеющем части и потому тленном мире. Сходство платоновской космогонии с христианским учением о творении поразительно<sup>61</sup>, но не полно: Демиург не творил из ничего, но «привел из беспорядка в порядок» то, «что пребывало в нестройном и беспорядочном движении» (там же). Правда, как объяснит далее Платон, и утверждают позднее платоники, «то, что пребывало в беспорядке»

<sup>60</sup> Фрагменты ранних греческих философов, пер. А.В. Лебедева. М., 1989. С. 455.

<sup>61</sup> Недаром Августин в «Граде Божием» (VIII, 6) делает из этого сходства источниковедческий вывод: Платон несомненно читал Моисееву Книгу Бытия, получив ее список от жрецов в Египте. В самом деле, Демиург «Тимея» и платоновское учение о творении мира никак не согласуются ни с предшествующей, ни с последующей греческой философской традицией; креационизм противоречит всему эллинскому образу мышления.

до творения космоса, субстрат всякого телесного возникновения, начало пространственности, недоступное ни ощущению, ни мышлению, ни воображению, — это, собственно, и есть ничто, противоположность бытию, «небытие» как таковое — *τὸ μὴ ὂν*. Создавая мир из этого «небытия», платоновский Бог-Творец руководствовался образцом — взирал на умопостигаемый космос, который вечен, неизменен, всегда тождествен себе и потому не знает ни возникновения, ни уничтожения. (Этот тезис Платона впоследствии будет воспринят многими христианскими мыслителями, в особенности через посредство Филона Александрийского).

Поскольку Вселенная возникла, она не может быть нетленной по природе. Тем более, что ничто, имеющее части, а значит, ничто пространственное, не может быть неразрушимым: все, что состоит из частей, способно на них разложиться (см. «Тимей», 41b; «Федон» 78c). (Эти два аргумента против вечности видимого мира будут многократно использованы в полемике последующих веков). Но космос устроен настолько совершенно, что разрушить его может лишь «тот, кто его сплотил» («Тимей», 32c). А Устроитель мира — благ и никогда не захочет уничтожить свое создание, о чем и говорит в речи, которую Платон предлагает в «Тимее» от лица Творца: «Я Демиург и Отец вещей, и возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля» (41a).

Впоследствии на протяжении многих веков сторонники теории вечности мира будут приводить такие аргументы: если мир был создан, то почему именно тогда, когда был создан? Чем тот момент времени отличался от бесконечного множества других, прошедших до него? Ведь до творения ничего не было, значит, все моменты времени были совершенно одинаковы. А если не особенность какого-то момента побудила Творца создать мир именно тогда, то изменилось нечто в нем самом. Но Бог неизменен, и это невозможно. И еще один, менее основательный: если мир возник, значит было время, когда времени не было?

Платон предзадал ответ, к которому будут прибегать все мыслители, стремящиеся совместить учение о тварности мира с эллинской онтологией вечного и неизменного: Бог создал мир не во времени. Само время не вечно, а сотворено вместе с космосом. Время — это равномерное вращение небосвода, сферической внешней границы мироздания. «Когда Отец усмотрел, что созданное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собой вечное живое существо, он положил в меру возможности и здесь добиться сходства. Но... вечность нельзя передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный

же образ (т.е. подобие — *Т.Б.*), движущийся от числа к числу, который мы называем временем. Ведь не было ни ночей, ни дней, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, и он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «Было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Мы говорим [о божественной сущности], что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы только к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения... Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад.» («Тимей», 37с-38b).

Таким образом, вопрос о вечности мира переносится в несколько иную плоскость: во времени мир был всегда, но он не вечен в том смысле, что не может существовать сам по себе, из своих внутренних, имманентных ресурсов. Для того, чтобы быть, он нуждается в причине иной, нежели он сам, лежащей по ту сторону вселенской совокупности всего сущего. В этом смысле само время неечно, ибо является движением, причем вторичным — производным от движения небосвода. Движение же, или изменение для Платона не может быть вечным по определению: изменяющееся не остается тождественным самому себе, то есть в каждый момент в каком-то отношении погибает или возникает, «становится».

### *Аристотель о парадоксах платоновского креационизма. Критика Платона с позиций метафизики и физики*

В истории философии главным сторонником теории вечности мира принято считать Аристотеля. Действительно, во второй книге «О небе» прямо заявлено: «Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому, что утверждают о нем некоторые), ... оно... одно иечно и... его полный жизненный век не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время...» («О небе», 283b)<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Правда, эту первую главу второй книги принято считать вставкой, сделанной либо впоследствии, издателями аристотелевского текста, либо самим Аристотелем из его раннего сочинения «О философии» (см. *Аристотель. Сочинения*. Т. 3. С. 577). В других местах Аристотель нигде не высказывается об этом так прямо, предлагая либо косвенные доказательства вечности движения в «Физике», либо опровергая теории возникновения мира по отдельности.

Доказательства, приводимые Аристотелем в обоснование этого тезиса в разных работах, можно условно классифицировать примерно так, от слабых к сильным: 1) аргументы от авторитета (авторитета большинства, мудрости или древности). Например: «Надлежит признать истинность древних и завещанных нам праотцами с незапамятных времен сказаний, гласящих, что бессмертное и божественное существо наделено движением, но только таким движением, которому не поставлено никакой границы и которое скорее само граница других [движений]» («О небе», 284a). И в «Физике»: «Относительно времени все [мыслители], за исключением одного (т.е. Платона — *Т.Б.*), думают, по-видимому, одинаково: они называют его нерожденным» (251b). 2) Аргументы от противного — их больше всего. Большинство философов считали, по словам Аристотеля, что мир возник, но считали так по разным основаниям и под «возникновением» понимали разные вещи. Поэтому Аристотель опровергает их по-отдельности, (наибольшее внимание уделяя Платону) и от противного, демонстрируя, что выводы из их теорий оказываются взаимно противоречивыми. Эти доказательства сам он подразделяет на абстрактно-всеобщие, т.е. логические и метафизические, оперирующие понятиями, и естественнонаучные, или «физические», опирающиеся на индукцию, т.е. опыт и наблюдение (см. «О небе», 283b). Так, против платоновского учения о том, что мир однажды возник, но никогда не уничтожится, Аристотель аргументирует физически: «С естественнонаучной точки зрения невозможно, чтобы раньше бывшее вечным впоследствии уничтожилось, либо раньше не бывшее впоследствии стало вечным. Ибо все, что уничтожимо или возникло, подвержено качественному изменению, и изменяется оно под действием противоположностей, и от каких причин естественные вещи образуются, от тех же самых они и уничтожаются...» («О небе», 283b) Наблюдение показывает, что все, что возникает, равным образом уничтожается» («О небе», 279b). Метафизический аргумент сходен: возникает то, что может как быть, так и не быть. (То, что существует необходимо, т.е. не может не быть — таков Бог «Метафизики», а также то, что необходимо не существует, т.е. не может быть вообще — такова, например, соизмеримая стороне диагональ квадрата, — не возникает и не гибнет никогда). На протяжении конечного времени такая контингентная вещь может не возникнуть или не погибнуть, но на протяжении бесконечного времени возникнет и погибнет непременно. Если мир возник, бытие его не необходимо. Следовательно, он уничтожим, а Платон не прав («О небе», 280b-281a). Логическое доказательство приводится здесь же (282a-283a). 3) Наиболее весомые аргументы — от движения — приводятся Аристотелем в восьмой книге «Физики».

Так же как и Платон, Аристотель считает одной из главных характеристик мира, о котором надлежит выяснить, вечен он или нет, движение. Движение — это изменение вообще, любая перемена, которых Аристотель насчитывает шесть видов: движение по бытию (возникновение и уничтожение), движение по качеству, по количеству (рост и убыль) и движение по месту (перемещение). Подвижно все, чья природа в принципе допускает какое-то изменение; если в данный момент его нет — вещь находится в покое; но покой — это состояние только подвижных вещей. Подвижно все, что состоит из частей, даже если сложность чисто логическая (так, например, душа, не имеющая пространственных частей, существует во времени и в принципе может измениться; ум не подвластен даже и времени, но делим логически не форму и материю, и потому тоже подвижен). В нашей пространственно-временной Вселенной нет ничего неподвижного; а так как мир один, то за его пределами нет ничего подвижного. Таким образом, эти понятия совпадают по объему, и проблеме вечности мира вполне допустимо рассматривать как проблему вечности движения.

Одно из доказательств вечности движения таково: если движение началось однажды, а прежде его не было, то первому движению должно было предшествовать некое изменение — иначе почему бы оно началось? То есть первому движению должно было предшествовать другое движение, и так до бесконечности. Если сказать, что движению предшествовал покой, то ведь покой — это определенное состояние сущего, способного к движению; покой — это лишенность движения; у него должна быть причина, отличная от него; следовательно и покою вещей до возникновения движения должно было предшествовать некое изменение («Физика», 251a-b). Этот аргумент строится на понятии «предшествования», т.е. времени. Он подкрепляется другим доказательством, прямо направленным против Платона, которое доказывает вечность движения из вечности времени, и обосновывает вечность самого времени. Если мир возник, то этому возникновению что-то предшествовало. Но как может быть «предшествующее и последующее, если не существует времени? Или время, если не существует движения? Если время есть число движения или какое-то движение, то, раз всегда существует время, и движение должно быть вечным. Но относительно времени все [мыслители], за исключением Платона, думают одинаково: они называют его нерожденным... Но... если невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало, и конец — начало будущего и конец прошедшего, то необходимо, чтобы время существовало всегда. Ведь крайний предел последнего взятого времени будет в одном из «те-

перь» (так как во времени ничего нельзя ухватить помимо «теперь»). Следовательно, если «теперь» есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если есть время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть некоторое свойство движения» («Физика», 251b). Таким образом, мир вечен, поскольку вечно движение, а движение вечно, поскольку вечно время. Характерно, что вечное движение, по Аристотелю, это, в первую очередь, не «непрерывное возникновение» одного из другого, которое мы наблюдаем в мире, а перемещение: «Не возникновение, а перемещение есть первый род изменения... Перемещаемое существует, а возникающее не существует, поэтому перемещение первичнее возникновения» («О возникновении и уничтожении», 336a). Первичное перемещение — это круговращение неба, сферической границы Вселенной, сферы неподвижных звезд, которая, по Аристотелю, не возникла, а была всегда. Все остальное, т.е. абсолютно все, что существует в мире, в пределах этой нетленной границы, возникает и гибнет, т.е. движется и вторичным движением.

Итак, Аристотель считает доказанным, что «движение должно существовать всегда и не прекращаться» («Физика», 258 b). Однако, хотя понятия «Вселенной» и «движения» совпадают по объему, они не совпадают по определению. Поэтому прямого доказательства вечности мира у нас нет. В «Топике», предлагая классификацию проблем, Аристотель приводит в пример вопрос о вечности мира как важный сам по себе с теоретической точки зрения (в отличие от проблем инструментальных или важных практически), но не имеющий рационально обоснованного решения. «Есть проблемы, ... которые ... имеют большое значение, но для доказательства которых мы не имеем доводов, полагая, что трудно указать причину, почему это так, например, вечен ли мир или нет» (104b)<sup>63</sup>. В самом деле, движение имеет у Аристотеля четкое и однозначное определение: «Действительность сущего в возможности поскольку оно возможно». Но мир, или «небо» может иметь только описание; определение как указание *genus proximum per differentiam*

<sup>63</sup> Можно, конечно, предположить, что высказывание Аристотеля в «Топике», столь прямо противоречащее текстам «Физики» и «О небе», «маргинально» и «двусмысленно», так что может не приниматься в расчет (см. *Апполонов А.В.* Бозций Дакийский и латинский аверроизм. // Бозций Дакийский. Сочинения. М., 2001. С. xii). Однако, я полагаю, что Аристотель различал строго доказуемые положения, как например, доказательство бытия неподвижного двигателя в «Метафизике» или неправоты Платоновского учения о нетленности сотворенного мира, и положения столь же для него несомненные, но доказуемые лишь косвенным путем или «правдоподобно» (*λογικῶς*), т.е. не из причин, а из следствий.



specificat для мира невозможно, ибо он не принадлежит к какому-то более общему роду. Поэтому строгого понятия мира у нас нет, и вести о нем строгое доказательство мы не можем.

*Плотин: критика платоновского учения о творении  
с точки зрения теологии*

Основоположник неоплатонизма — влиятельнейшего позднеантичного философского направления — Плотин решительно расходится с «божественным Платоном» как раз в вопросе о вечности мира. «Мир всегда есть, и всегда был раньше и всегда будет»<sup>64</sup>. Плотин в этом не следует Аристотелю. У него несколько иные мотивы для утверждения вечности видимой Вселенной; и доказывает он свой тезис иначе — не из следствий, а из причин; и у Платона критикует не то, что Аристотель. В «Тимее» Платона объектом критики для него становится не учение о нетленности однажды возникшего и не описание создания времени, как для Аристотеля (Плотин сам описывает создание времени «суетной» мировой душой в трактате «О времени и вечности»), а причина миротворения — «Бог захотел» сотворить мир. Для Плотина неприемлем «техноморфный», если можно так выразиться, креационизм Платона: миротворение как преднамеренное действие, как реализация определенной воли и решения, согласно заданному плану. Бог — не Демиург, не ремесленник, не искусник, набрасывающий чертежи, а затем вычисляющий пропорции, отмеряющий, строящий, пригоняющий части и возводящий здание космоса (именно так творец описывается в «Тимее»). «Мы-то, люди, конечно, можем задаваться вопросами о том, почему земля помещена в середине мира, почему она имеет вид шара, почему и для чего экватор наклонен к эклиптике и т.п.; но из этого вовсе нельзя заключить, что и в высочайшем уме было и есть нечто похожее на эти наши соображения, что он сперва взвесил, что, как и почему должно все быть и уже потом решил все так и устроить; напротив, если все в мире прекрасно устроено, то это единственно только потому, что ум таков, каков есть, что природа его такая, а не иная»<sup>65</sup>. Плотин не раз приводит такую иллюстрацию миротворения: переизбыток бытия распространяется вокруг Единого Бога, как свет вокруг негасимого источника света. Источник света не принимает волевого решения светить; он

<sup>64</sup> Плотин. О мире, I, 1 [40], 1, 1.

<sup>65</sup> Плотин. Сочинения. СПб., 1995. С. 129.

не хочет распространять свет, не заботится об этом; он не сознает того, что светит; он просто таков, каков есть. Поэтому мир не мог не быть, как не может солнечный свет исходить от Солнца. Как Ум, умопостигаемый космос, распространяется вокруг Единого с непреложной необходимостью, так мировая Душа — вокруг Ума, и телесный мир — вокруг Души. Ей нет до него дела, она не творит его по своей воле или расчету, она нисколько не заботится о нем. Существование нашего мира — необходимое следствие природы Души. Если понимать то, что написано в «Тимее» буквально, а именно: что Бог однажды захотел сотворить мир и сотворил, то придется допустить, что Бог подвержен изменению. Неважно, что он сотворил мир не во времени; Плотина заботит не мир и не физика. Важно, что Бог не будет таков, каким его мыслит и сам Платон: вечным, неизменным, абсолютно простым. Произвольное творение разрушает учение о Боге — и этого Плотин не может допустить. Творение мира для Бога либо естественно, либо неестественно. Если естественно, то мир есть всегда — не только во времени, но вообще в реальности. Если же нет, придется допустить нечто неестественное в Боге и в умопостигаемом мире: либо насилие или какое-то воздействие со стороны, либо некое противоречие в его собственной природе, что немислимо<sup>66</sup>. Платон прав в том, что все телесное, временное, все видимое и осязаемое — не подлинное бытие, а становление; его прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее, момент «теперь» — бесконечно мало, не имеет никакой длительности. Но Плотин переосмысляет это учение: всякое тело иллюзорно и эфемерно не столько потому, что оно тело, сколько потому, что оно — частное, единичное, отделенная часть, индивидуум. Целостность, даже телесной Вселенной — вечна и неизменна. Внутри нее постоянно идут бесчисленные изменения, но в целом они всегда остаются теми же.

Правда в более строгом смысле слова наш материальный мир не вечен. Плотин первый, кто сформулировал не «темпоральное», а онтологическое понятие вечности. Вечность — это полнота бытия. «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность;... полнота бытия,... охватывающая все бытие и исключаяющая всякое небытие» («О времени и вечности», III, 7, 4). Впоследствии это определение (применительно к Богу)

<sup>66</sup> Плотин. Против гностиков, II, 9 [33], 12: «Это (т.е. творение мира — Т.Б.) происходит либо согласно природе, либо вопреки природе, третьего не дано. Но если согласно природе, то это происходит всегда. Если же вопреки природе, то и в тамошних [т.е. в духовном мире] будет нечто противоестественное, и зло будет существовать до возникновения этого мира. Но тогда не мир будет причиной [и виновником] зол; зло будет приходить в наш мир оттуда [т.е. от Бога]».

будут повторять все средневековые богословы, от Боэция<sup>67</sup> до Фомы Аквинского<sup>68</sup>. Боэций даже сочинит неологизм для обозначения той подвластной времени или охватывающей все времена вечности, которой вечен аристотелевский мир, — «всегдашность», *sempiternitas*. Такое толкование вечности станет центральной опорой для тех христианских мыслителей, кто будет пытаться осмыслить учение Откровения о творении мира из ничего в категориях эллинской метафизики. Можно допустить вечность мира во времени (тем более, что и время, как показал Платон, сотворено Богом), не противореча истине веры; мир все равно никогда не будет вечен в том смысле, как Бог, — он не будет абсолютно независимой полнотой бытия. Пропасть между тварным и нетварным останется.

### *Иоанн Филопон как платоник и аристотелик в вопросе о вечности мира*

Тем не менее вопрос о вечности мира для многих оставался своего рода пробным камнем, позволявшим отличить эллинского философа от иудея и христианина. «На закате античности именно учение о вечности мира стало самым глубоким рвом, разделившим угасавший эллинский гений и пробуждавшуюся христианскую мысль»<sup>69</sup>. Превосходным примером этого могут служить два рассуждения о вечности мира, принадлежащие александрийскому философу Иоанну Филопону (ок. 490—570). В молодости, около 517 года, он написал комментарий к «Физике» Аристотеля, объем и основательность которого оправдывают его прозвище «Трудолюбца». Здесь налицо классическая неоплатоническая схема: во главе бытийной иерархии стоит трансцендентный Бог — Единое; создание мира — дело его ипостаси, Ума. Творение мира — необходимый процесс, а не произвольный акт. Движение, время и космос — вечны и естественны. Материальный мир — закономерное завершение нисхождения ипостасей, или эманации бытия из Единого. Он не имеет начала во времени и, хотя обладает гораздо меньшей степенью бытия и реаль-

<sup>67</sup> «Вечность есть совершенное обладание безграничной жизнью в целом и одновременно» — *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. — «Утешение философией», V, 6.

<sup>68</sup> «Всею своим бытием Бог обладает одновременно, в чем и состоит смысл вечности», «Сумма против язычников», I, 15.

<sup>69</sup> *Brehier E. Notice au «Du monde». / Plotin, t. II, Paris, 1924, p. 3.*

ности, чем Ум и Душа, однако существует всегда как необходимая составная часть иерархического целого. Позднее Иоанн крестился, стал епископом Александрийским и написал трактат «О вечности мира против Прокла» (529), в котором (чисто рациональным путем, без ссылок на Писание) опровергает все то, что излагал ранее. Ум-творец теперь высшее, а не второе божественное начало. Творение — не необходимый и естественный процесс, а результат свободного решения Бога. Движение не вечно, так же как время и мир, а мир не вечен даже и с временной точки зрения, ибо духовные существа сотворены раньше. Теперь Филопон опровергает аристотелевскую теорию о пятом элементе, из которого состоят небесные тела (эта теория позволяла доказать возможность вечно-го движения в пространстве), и даже материю — «не-бытие» неоплатоников отказывается признать несотворенной<sup>70</sup>. Если в раннем комментарии к «Физике» у Филопона преобладало стремление к систематичности, то в трактате «О вечности мира» на первое место выходит аргументация, причем автор даже не всегда заботится о связи оснований, из которых исходят его доводы. Значительная часть этих аргументов Филопона воспроизводились в дальнейшем ходе дискуссии о вечности мира вплоть до XIII века: многие из них приводит и Фома Аквинский. По-видимому, одним из первых оппонентов Филопона выступил языческий платоник VI века Симпликий; он приводил возражения на все аргументы, защищая Аристотеля и вечность мира; добрую часть его возражений также можно проследить вплоть до высокого Средневековья.

\* \* \*

Новую актуальность вопрос о вечности мира приобрел в Европе во времена так называемого аристотелианского Возрождения в 13. веке. Радикальный аристотелизм, как он был изложен в комментариях Авиценны и Аверроэса, вновь разверз пропасть между эллинской метафизикой и вероучением, благополучно засыпанную было трудами многих поколений богословов, возведших величественное здание христианского платонизма. Проблема вечности мира вновь стала знаковой: в зависимости от того, как кто ее решал, он мог квалифицироваться как добрый христианин или язычник-аристотелик. В этом вопросе нужно было разобраться не идеологически, а по существу, и именно этим занимается Фома Аквинский в главах обеих своих «Сумм», посвященных вечности мира, и в специальном трактате «О вечности мира», написанном позже, незадолго до смерти (1271). Фома приводит все известные ему достаточно

<sup>70</sup> См. *Verrycken K.* The development of Philoponus' thought and its chronology. // *Aristotle Transformed*, ed. by R.Sorabji. London, 1990, pp. 199—232, p. 236—237.

основательные аргументы в защиту вечности мира, а затем опровергает все по очереди. Затем приводит аргументы против вечности мира — и их тоже опровергает, «дабы истина веры не опиралась на шаткие основания». В конечном счете он приходит к тому же, что и Аристотель в «Топике»: вопрос о вечности мира неразрешим с помощью чисто рационального доказательства.

## «Материя» в «Тимее»: принципы описания и именования нового понятия.

«Третий вид»:

принцип функционального именования

«Всякое слово, возвещающее о ней, будет ложным... ибо она подобна постоянно убегающему детскому волчку, только убегает она не из одного места в другое, а ускользает из бытия в небытие», — пишет Порфирий, перечисляя «свойства материи согласно древним» авторам<sup>71</sup>. Платон был первым, кто попытался определить словами эту ускользающую от определения вещь; Аристотель переиначил платоновское определение в соответствии со своими принципами, и с тех пор не было философской системы, в которой так или иначе не определялась бы материя.

Что Платон был создателем или первооткрывателем понятия материи, мы не можем утверждать категорически, однако это более чем вероятно. Во всяком случае слова для обозначения понятия материи, или субстрата всех видимых вещей, не существовало. Поэтому та часть «Тимея», где впервые вводится, рассматривается и получает имя это понятие, представляет собой особенно интересный материал для изучения платоновского способа конструирования терминов.

Подобно тому как Демиург — создатель космоса — был ключевым понятием первой части «Тимея», материя — ключевое понятие второй её части: «Все до сих пор нами сказанное, — замечает вдруг Тимей в середине своего рассказа, — описывало вещи, как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости... Поэтому мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще раз, от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше» (47e-49v).

Следует отметить, что «необходимость» как самостоятельное понятие до сих пор не упоминалась в «Тимее» ни разу; далее, демиург — создатель или причина рождения космоса — упоминался до сих пор только

---

<sup>71</sup> Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes. / Ed. E. Lamberz. Lipsiae: Teubner, 1975, p. 11.

в единственном числе (контекст давал основание предполагать, что он и может быть только один — 28в-29е), и появление сразу двух демиургов без всякого предварительного объяснения не может не оказаться для читателя неожиданностью. Наконец, неожиданно и то, что тот, кто назывался до сих пор Демиургом, Создателем, Устроителем и т.д., оказывается Умом (ср. в первой части: «Размышление явило ему (Демиургу) ... что ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле...» — 30в). Иными словами, первая же фраза, которой Тимей обосновывает необходимость начать рассуждение сначала, с других позиций, содержит совсем иную терминологию. Но немного ниже, там, где начинается уже собственно второе «рассуждение сначала», Тимей возвращается к тем же терминам, с каких он начинал свой рассказ, а Ум-демиург и Необходимость, как равносильное и противодействующее Уму начало, исчезают и не упоминаются более ни разу.

Сходство терминологии в начале каждой из двух частей «Тимея» так же подчеркивает деление диалога пополам, как и терминологический перепад в переходном рассуждении. Начав с рассуждения о двух видах сущего («Для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее...» — и т.д., 27d-29с). Тимей повествует о том, как были созданы тело и душа Вселенной, затем — небесные светила и время, и как создание всех остальных мелочей было поручено светилам — младшим богам, после того как сам Создатель Вселенной удалился на покой. Рассказав о том, как и зачем боги снабдили нас органами чувств и прежде всего зрением, Тимей вдруг прерывает сам себя, и, решив начать все сначала, возвращается к исходным двум видам сущего: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению, ибо тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий. Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания» (48е-49а).

### «Восприемница»

«Пролить свет» — *λόγοις ἐμφανίσαι*, то есть «сделать ясным с помощью слов», а для этого необходимо прежде всего дать «темному виду» такое имя, которое верно отражало бы его сущность. Это имя должно охватить и закрепить ускользающее, расплывающееся понятие в одной точке, а затем можно будет фиксировать его и в других местах, пытаясь разглядеть его очертания и разветвления. «Прежде всего, это — восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (49a). «Восприемница» (*ἡ δεχομένη*, 49a, 50b, 52d, 53a), или «воспринимающее» (*τὸ δεχόμενον*), или «всеовосприемляющее» (*τὸ πανδεχέες*, 50b, 50d) — первое, наиболее употребительное и, так сказать, главное имя, данное Платоном новому виду. Однако, «сколь ни верны эти слова, — тут же замечает Тимей, — нужно определить предмет с большей ясностью», — и «третий вид» получает ряд других обозначений. В самом деле, «восприемница», может быть, и указывает на какое-то важное свойство этого вида, а в слове «кормилица», вероятно, заключается какая-то разъясняющая его метафора, но сами по себе эти имена не говорят ничего.

### Существительное и прилагательные

Первое разъяснение, которое дает Платон слову «восприемница», носит отчасти лингвистический характер. Исходя из многократно уже повторяющегося тезиса, что все видимое и вообще доступное чувствам беспрерывно меняется, необходимо прийти к заключению, что ни о чем на этом свете нельзя сказать, что оно есть «вот это», а не что-нибудь другое. Все, что мы видим, слышим и осязаем, не может быть названо словами «то», «это» или «нечто»: оно в один момент «такое», а в следующий — уже «этакое». Если и есть что-то, что мы вправе называть словом «это» и «нечто» — или, в переводе на современный язык, именем существительным — это то, что принимает беспрерывно новые облики разных вещей, но в своей сущности вечно остается неизменным. Напротив, все видимые вещи, несмотря на кажущуюся «существенность», представляют собой не что иное как качества этого субстрата: огонь — его теплота, разреженность и легкость, земля — это он же, только остывший, отяжелевший и темный и так далее. Иными словами, все видимые нами вещи так же относятся к «восприемнице», как в грамматике определения относятся к подлежащему.



Однако внимательный читатель не может не задаться здесь вопросом, почему словами «это» и «нечто», которые не могут быть приложены к чувственным вещам, так как выражают некоторую определенность и постоянство, не могут быть названы «вечные» и «тождественные себе» идеи, подобиями которых служат вещи. Наша — лингвистическая или логическая — потребность опереться на что-нибудь устойчивое, сказав «именно это, а не другое», вполне удовлетворяется признанием идей и не нуждается в изобретении «третьего вида».

Вторая трудность: похоже, выраженные в тех же примерно терминах рассуждения мы находим в «Кратиле» (43d) и «Теэтете» (182c), однако выводы там делаются другие. В «Кратиле» нам предлагается, если только мы хотим поступать разумно, ни о чем не говорить «нечто» или «чье-то» или «мое», «это» или «то» и вообще ни к чему не применять хоть сколько-нибудь устойчивое имя. Ведь поскольку все движется, перемещаясь и изменяясь, разве можно дать имя чему-нибудь так, чтобы назвать его правильно? («Теэтет», 182d, пер. Т.В. Васильевой).

Третий вопрос: занимается ли Платон здесь решением чисто «лого-семантической» проблемы, по выражению Э.Н. Ли, выявляя «противоречие между комбинацией субъекта и атрибута, с одной стороны, и чистым атрибутом, с другой»?<sup>72</sup> А если нет, если он действительно занят поисками вселенского первоначала, и язык служит лишь случайным примером, на котором удобно пояснить суть дела, то как можно оправдать такую аргументацию: в чувственном мире все меняется; следовательно, ни одну вещь здесь нельзя назвать «чем-то», но можно только звать «каким-то» — до сих пор все законно; далее — но мы все-таки говорим «это» и «нечто», в нашем языке эти слова существуют, следовательно, и в действительности существует это «нечто», принимающее вид всех предметов, становящееся то «таким», то «этаким». Последний аргумент явно нарушает законы логики: из того, что свойственно языку, выводится следствие для вселенской реальности. Языковая область, взятая, казалось, для примера и играющая роль безразличного фона — так, следующим примером станет расплавленное золото, потом воск, затем — мазь без запаха — этот безразличный фон вдруг определяет смысл того, для чего он служил фоном. Именно из-за этого и стали возможными споры, является ли рассуждение об «этом» и «таком» в «Тимее» лингвистическим или онтологическим.

Незаметное слияние образа, взятого для примера, и понятия, которое этим примером должно поясняться, обнаруживается здесь так же,

<sup>72</sup> Lee E.N. On Plato's *Timaeus* 49d4-e7. *American Journal of Philology*, 1967, 88, p. 26.

как и в случае с Демиургом: понятие неотделимо от образа и наоборот, так что они становятся взаимозаменяемыми.

Что касается соотношения «Тимея» (49d-e) с «Кратилом» и «Тезетом», то противоречие, возникающее между высказанными здесь и там взглядами на именование вещей, можно решить, допустив эволюцию платоновского мировоззрения. Если принять датировку диалогов, согласно которой «Тимей» написан после «Кратила» и «Тезета», то введение «третьего вида» можно рассматривать как развитие платоновской теории идей (см. 152,57; 127,4)<sup>73</sup>; если же считать, то «Кратил» и «Тезет» написаны позже, значит, Платон отказался впоследствии от этого понятия (см. 176, 323,)<sup>74</sup>. Однако наиболее убедительной представляется точка зрения Г. Чернисса, согласно которой взгляды Платона в этом пункте не испытывали радикальной перемены: соображение о невозможности называть что бы то ни было каким бы то ни было именем высказываются в «Кратиле» и в «Тезете» сторонниками Гераклита. Платон отчасти разделял их точку зрения — применительно к чувственному миру, отчасти преодолевал — введением устойчивого мира идей; «третий вид» в «Тимее» — еще один аргумент против Гераклита: сам беспрерывный круговорот явлений, в котором все «течет и изменяется», оказывается неизменным и устойчивым. Благодаря ему такие определения, как «это» и «нечто», сохраняют смысл и не остаются пустым звуком (125, 115)<sup>75</sup>. Тем самым разрешается и первое затруднение, а именно, почему или зачем Платон, желая противопоставить изменчивости вещей что-то устойчивое, вводит для этого «третий вид», не удовлетворяясь неизменностью идеального мира.

Таким образом, когда Платон говорит, что из всех вещей в космосе только одна может быть по праву названа «это» или «нечто», имя, данное им «темному виду», содержит одновременно и полемику против последователей Гераклита, и опровержение натурфилософских теорий, согласно которым первоначалом являлся один из четырех «элементов», или «стихий», или же все четыре разом. Кроме того, в этом имени заключено неразвернутое сравнение природы и языка: «восприимница всего сущего» так относится ко всем видимым вещам, и прежде всего к четырем элементам, как подлежащее относится к определениям. Эксплицит-

<sup>73</sup> См. *Gulley H.* The Interpretation of Plato's «Timaeus» 49d-e. *American Journal of Philology*, 1960, 81, p.57; *Cherry R.S.* Timaeus 49c7- 50b5. *Apeiron*, 1967, II, 1, p. 4.

<sup>74</sup> См. *Owen G.E.L.* The place of «Timaeus» in Plato's dialogues. // *Studies in Plato's metaphysics* / ed. by R.E. Allen. London: Routledge & Paul, 1967, p. 323.

<sup>75</sup> См. *Cherniss H.* A much misread passage of the «Timaeus». *American Journal of Philology*, 1957, 75, p. 115.

ное выражение этого образа составит основу учения Аристотеля о материи как «первом подлежащем». Наконец, рассуждение об «этом и о «таком» исполняет и свое прямое назначение: объясняет, точнее, не столько объясняет, сколько показывает читателю в самой простой и доходчивой форме, что такое таинственная «восприемница».

### Τὸ ἐκπλαγεῖον

Следующее объяснение — оно опять представляет собой скорее картину, нежели логическую цепь доводов — еще более ясно и доходчиво: это так называемая «золотая аналогия». «Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольниках и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем... Так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела (ἢ τὰ πάντα δεχόμενη). Ее следует всегда именовать тождественной (ἀεὶ ταῦτόν), ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей... Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски (ἐκπλαγεῖον φύσει παντὶ κέῖται — букв.: мягкий материал, или даже просто воск, предоставляющий себя в распоряжение любых печатей — Т.Б.) ... и меняет формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом...» (50a-с).

Как и большая часть образов «Тимея», эти сравнения — с расплавленным золотом и с мягким материалом, предназначенным для оттискивания печатей — кажутся понятными без всяких разъяснений. Сравнение с воском, на котором остается любая печать, оказалось, по-видимому, настолько удачным, что имя «ἐκπλαγεῖον» сохранилось за материей в неоплатонической традиции на много столетий. Особенность его — как и большинства других платоновских сравнений и метафор — заключается в том, что оно является частью вполне конкретного, и потому не имеющего прямого отношения к объясняемому предмету образа: если мы сравним истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν) с «образцом» (παράδειγμα), то видимый мир и все его части будут как бы отражениями (μιμήματα, εἰκόνες) этого образца, а «третьему виду» в рамках этого сравнения будет соответствовать то, в чем отражается реально существующий образец, то есть «ἐκπλαγεῖον».

Казалось бы, связь двух сравниваемых предметов не должна выходить за рамки одной общей черты; во всем остальном они, как правило, не имеют ничего общего: если мы сравнили щеки с розами, это не значит, что щеки могут иметь лепестки, а розы — веснушки. Однако платоновские сравнения часто не придерживаются этого правила, и многие, наиболее устойчивые и любимые автором сравнения начинают жить своей самостоятельной жизнью. Соотношение между «вечно сущим бытием» и «вечно возникающим и гибнущим, но никогда не существующим в действительности» чувственным миром разъясняется — вернее, рисуется — Платоном только в терминах «образца — отражения», то есть плоскости сравнения, так, как будто все, что верно для отражающегося в зеркале предмета, будет безусловно верно и для первоначально всего сущего.

Точно так же и здесь: «ἐκμαγεῖον», в сущности, часть того же сравнения, оказывается полномочным представителем понятия «третьего вида» в целом. В самом деле, до сих пор единственное существенное различие между «первым» и «третьим видом» сводилось только к тому, что «первый» вид — это отражаемое, а «третий» — отражающее, то есть «ἐκμαγεῖον» или «восприимница», в то время как «второй вид» — это отражение. Между первым и вторым видами, однако, было проведено детальнейшее различие, касавшееся самого их существа: один есть, другой только кажется существующим; один неизменен и неподвижен, другой беспрерывно изменяется и движется; один вечен, другой — эфемерен; один познается умом, другой — неразумным ощущением; первый всегда тождественен самому себе, второй — всегда другой по отношению к самому себе. Эта схема, разделяющая два вида по всем параметрам, дается с такой строгостью и четкостью, что после заявления о недостаточности двух и о необходимости выделения третьего вида, мы вправе ожидать столь же строгого определения его по отношению к первым двум. Но оказывается, что основные его характеристики состоят в том, что он «вечен» (τὸ αἰδίον), «всегда тождественен самому себе» (50в); противопоставлен чувственному миру, так как тот непрерывно движется и изменяется, а «третий вид» неизменен и устойчив: «золотая аналогия» и рассуждение об «этом» и «таком» свидетельствуют, что в отличие от чувственного мира, только кажущегося чем-то реальным, единственной подлинной реальностью является «третий вид» (на вопрос «что это?», относящийся к любой вещи в космосе, справедливо будет ответить только: «это третий вид» — 50в). Спрашивается: какая же разница между первым и третьим видами, между идеей Платона и его материей? Эта разница должна составлять самую сущность «третьего вида», ведь он — вселенское первоначало. Но разница эта указывается Платоном только в сравнении: если мы сравним идею с тем, что отражается в зеркале или отпечатывается на

воске, то «третий вид» — это зеркало или воск, словом «среда», то, в чем возникают отражения. Следовательно, слово *ἐκμαγεῖον*, полуиносказательное и полуабстрактное (потому что это не конкретное «воск», «табличка» или «зеркало») выражает самую сущность того, что раньше именовалось «третий вид», а теперь с полным правом называется *ἐκμαγεῖον* или «восприемница». Таким образом метафора становится именем.

### «Мать», «кормилица», женщина

Мы уже говорили о том, что все, сказанное в «Тимее» о «третьем виде» прямо, без употребления метафор, не определяет его сущности, так как не указывает его отличий от первого, «идеального» вида. Третий вид неизменен, тождествен самому себе, устойчив и вечен, так же как и первый. Сущность же «третьего вида», то есть свойства, отличающие его как от первого, так и от второго, изображается только при помощи метафоры. Если мы представим себе, что все вещи — отражение, или тень, или отпечаток высшего бытия, то «третий вид» — это то, в чем оно отражается. Если «мы уподобим образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку», то «воспринимающее начало можно уподобить матери» (50c). Это сравнение, так же как и все остальные, достаточно многомерно. С одной стороны, «второй вид», или «промежуточная природа», или чувственный мир есть прежде всего «рождение», или «становление» — *ἡ γένεσις*, или «рожденное» — *το γεννητόν*, или «рождающееся» — *το γιγνόμενον*. В этом имени, которое чаще других применяется в «Тимее» к чувственному миру, заключается сущность его — ибо он отличается от двух других видов сущего прежде всего тем, что рождается, или возникает. С другой стороны, такое имя уже включает в себе сравнение, и говоря о причине рождения этого мира, трудно не назвать ее «отцом». В первой части «Тимея» как причина всего возникшего (или рожденного) рассматривался Демиург, и он нередко назывался «Отцом» «всех вещей», или «неба». Теперь как причины рождения всего рожденного рассматриваются, с одной стороны, «образец», а с другой — «то, в чем он отражается», и каким же именем естественнее назвать две причины рождения чего-либо, как не «отцом» и «матерью»?

Кроме того, название «мать» прекрасно согласуется с развитием другого толкования «третьего вида». Начав говорить о нем, Платон прежде всего назвал его «восприемницей», и тут же, по своему обыкновению — или по своему художественно-философскому принципу — реализовал

возможность двусмысленности, скрытую в этом слове. В диалогах слово «ὑποδοχή» означает чаще всего «прибежище», «пристанище», «приют» — словом, место, где имели право находиться всевозможные беглецы и изгнанники («Законы» 950d, 955b) или просто чужестранцы, не имеющие в городе друзей («Законы» 949e, 919e); «вместилище» (воды и в переносном смысле знаний) («Филеб» 52d). Таким образом, «ὑποδοχή» — это достаточно отвлеченное обозначение всякого вместилища (или помещения), с легким оттенком заботливости и благотворительности («третий вид» предоставляет убежище и местопребывание жалким теням, не имеющим права гражданства в мире истинного бытия), что делает понятной связь между ὑποδοχή и τιθήνη — кормилицей.

С другой стороны, ὑποδοχή в значении «восприемницы ребенка», то есть женщины, помогающей при родах, легко встраивается в образный ряд «мать, или роженица — восприемница — кормилица», в то время как ὑποδοχή в значении вместилища легко утрачивает женский род (τὸ δεχόμενον, τὸ πανδεχές) и встраивается в ряд «вещество, из которого сделаны фигуры» (золото → поверхность, на которой появляются отражения (ἐκμαγεῖον) — местопребывание (ἔδρα) → место (τόπος) → пространство, или область (χώρα). Многозначность слова «ὑποδοχή», сама по себе почти не заметная, возрастает и обнаруживается по мере того, как рядом с ним появляются новые образы: «ὑποδοχή καὶ τιθήνη» и «ὑποδοχή καὶ ἔδρα» предполагают разные значения слова «ὑποδοχή».

Что касается всего «женского» ряда образов, с которыми соотносится «третий вид» и центральным из которых является «мать», то они, по всей вероятности, несут у Платона дополнительную смысловую нагрузку. Согласно многочисленным свидетельствам, женское начало в учении пифагорейцев служило одним из проявлений беспредельного и бесформенного, первопринципом которого была «неопределенная двоица» (ἡ ἀόριστος δυάς). Что пифагореизм оказал довольно сильное влияние на Платона и на диалог «Тимей» в особенности, можно допустить без особых натяжек, присоединившись к большинству голосов как античных, так и современных ученых. Аристотель в «Метафизике» сообщает, что Платон признавал две материи: одна — описанная в «Тимее» — материя чувственных вещей, а вторая — пифагорейская «неопределенная двоица», материя идей, которые в такой же мере являются подобиями единого, в какой чувственные предметы являются подобиями их самих. Относится ли это сообщение к «неписаному» внутриакадемическому учению Платона, или же таких взглядов придерживался не сам Платон, а его академические наследники — Спевсипп и Ксенократ, для нас несущественно. Во всяком случае Аристотель не приписал бы этих мыслей (которых действительно нет в диалогах) Платону, если бы тот был

вовсе чужд склонности к пифагореизму. Быть может, у самого Платона пифагорейское «единое» и «беспредельная двоица» как исконные начала всего сущего играли несколько меньшую роль, чем в системах более поздних платоников. Однако влияние на него пифагорейского мировоззрения — особенно в «Тимее» — все же достаточно велико, чтобы предположить это влияние и в ряде женских олицетворений — имен материи.

Вполне конкретный образ, с которым Платон, вероятно, соотносил имена «матери» и «кормилицы» при описании «третьего вида», есть здесь же в «Тимее», где говорится о том, как «мужской эрос» «засеивает пашню утробы посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа. Итак, вот откуда пошли женщины и все, что принадлежит к женскому полу» (91d). Итак, вот описание того, что составляет, по Платону, сущность женственности, описание, которое можно обозначить именем «мать» или «кормилица» (не та, что кормит ребенка уже рожденного, но та, что вскармливает во чреве «невылепленных» еще «животных», пока они не вырастут и не приобретут форму). Это абсолютно пассивное и безличное начало — недаром Платон сравнивает ее с пашней, которая вырастит и родит все, что бы ни было на ней посеяно.

Уподобив «третий вид» матери, Платон уже в следующей фразе незаметно переходит к другому ряду образов: от женского рода к среднему, от кормящей и рожающей утробы — «пашни» к гладкой и мягкой поверхности, на которой остаются отпечатки всего, что к ней прикоснется. «Если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет (*ἐν ᾧ ἐνίσταται*), окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит принять... Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких бы то ни было форм, как при выделывании благовонных притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, по возможности не имела своего запаха. Или это можно сравнить с тем, как при вычерчивании (*ἀπομάττειν* — слово того же корня, что и *ἐκμάγετον*) фигур на каких-либо мягких поверхностях не допускают, чтобы на них уже заранее виднелась та или иная фигура, но для начала делают все возможно более гладким» (50d-e).

Назначение и первое свойство «третьего вида» — «принимать» (49aб, 50в5, в7, d2, e1, e3, e5, e8, 51a3,5,7, в6, 52a2: *δέχεσθαι*, *εἰσδεχόμενον*, *παῖδεχές*) «подражания» (*μιμήματα*) идеям или их подобия (*ἀφομοιώματα*),

или принимать сами идеи (50e) с тем, чтобы произвести на свет их подобия. Смысл этого существенного свойства разъясняется следующими метафорами: как расплавленное золото принимает все формы, в которые его отливают, (50в), как подлежащее способно принимать любые определения (49d-e), как вошенная поверхность принимает оттиски любой печати (50с), как материнская утроба принимает ребенка и выкармливает его (50d).

### *Бесформенность и безобразие*

Вторым важнейшим свойством универсальной восприимчивости оказывается бесформенность — это, собственно, вытекает из первого, так как «принимать» она должна не что иное, как «формы». По словам Платона, она должна быть «лишена формы всех тех видов, которые она когда-либо будет принимать (*ἄμορφον ὂν ... ἀπασι τῶν ἰδεῶν*) (50e); «то, что собирается принять в себя все роды, должно быть за пределами всех видов», как «подобает ему по природе» (50e, 51a). Приведенный Платоном по этому случаю пример впервые не связан со зрением и показывает не формы, фигуры или очертания, а запахи. То, что большинство метафор здесь зрительные, связано, вероятно, также и с тем, что «идея» — «*ἰδέος*» означает по-гречески «вид» или «форму»; таким образом, выражение «восприимчива эйдосов» может пониматься как в прямом смысле — ведь «третий вид» воспринимает идеи «первого вида», так и как часть метафоры — ведь золото и воск принимают любую форму и любое очертание, что тоже обозначается словом «эйдос». Как мы уже упоминали выше, ситуация, когда одно и то же выражение может быть понято и прямо и метафорически, очень часто возникает в «Тимее» и, по всей вероятности, не случайно.

Что же касается примера с благовонными маслами, то он, при всем своем сходстве с другими примерами, выгодно подчеркивает те черты «третьего вида», которых не могло передать ни сравнение с золотом, ни сравнение с матерью или подлежащим. Если бы мы воспринимали мир только с помощью обоняния, то «третий вид» был бы предметом, лишенным запаха, а все остальные вещи — тем же самым предметом, только наделенным разными запахами. Такое сравнение воспринимается несравненно легче, чем рассуждение о предмете невидимом или неосозаемом. И в то же время читателю дается понять, что «третий вид» то же самое по отношению ко всем пяти чувствам, что масло без запаха — по отношению к обонянию.



Таким образом, ряд сравнений, которые должны показать читателю невидимый и абсолютно бесформенный «третий вид», с одной стороны очень близки одно к другому, а с другой — в каком-нибудь отношении отличаются друг от друга. Каждый образ оказывается и похожим на все остальные, и отличным от всех остальных в какой-то одной черточке. За счет этого создается своеобразное впечатление непрерывности и, в то же время, многоплановости, которого никогда не производит ученое описание предмета, а дает только живое видение. Так, сравнения у Аристотеля могут относиться к одному и тому же свойству — но тогда они показывают предметы, имеющие только одну общую черту (как ворона и эфиоп, цветок и снег). Платоновские же сравнения здесь имеют, скорее, все черты общими, кроме какой-нибудь одной: так же как слова у Платона сохраняют многозначность, не подвергаясь, как правило, разделению, так же не разделяются и образы, что позволяет им сливаться в одну картину.

## Платоновские метафоры и аристотелевское деление понятий как различные способы создания терминов

Чтобы яснее показать особенность платоновского обращения с метафорами и словоупотребления вообще, целесообразно сравнить его с Аристотелем. Каким бы предметом ни занимался Аристотель, будь то логические категории, части животных или физика, он, прежде чем приступить к исследованию, тщательно этот предмет определяет, отсекая малейшую возможность двусмысленности. Начиная рассуждение о природе, он точно определяет, в скольких значениях употребляется слово «природа» («Физика» 192в-193в), заговорив о причинах всего существующего — в скольких значениях употребляется слово «причина» и, выделив четыре основных вида причин, переходит к отделению друг от друга более мелких разновидностей, а затем к их группировке (там же, 194в-195а). И так как «почти каждое имя имеет много значений и одни имена тождественны лишь по звучанию, а иные произведены от других, первичных» («О возникновении и уничтожении» 322в), то во избежание логической путаницы необходимо отделить друг от друга все сколько-нибудь различные значения слова и оперировать затем лишь однозначными понятиями. Таким образом, добрая половина трактатов Аристотеля оканчивается цепочкой отделений и различений с последующей классификацией по родам и видам. Так, трактат «О возникновении и уничтожении» начинается о обычного для Аристотеля обзора: в каком смысле понимали эти слова его предшественники; затем, поскольку возникновение-уничтожение есть один из видов изменения наряду с перемещением, ростом и качественным изменением, производится доскональное различение между этим видом и всеми остальными по очереди, причем выделяются видообразующие отличительные признаки, каждый из которых, в свою очередь, подвергается различительной обработке и лишается даже намек на многозначность. Всякий раз, прежде чем заговорить о «соприкасании», «воздействии», «претерпевании» или «смешении», Аристотель останавливается и выясняет, в скольких смыслах употребляется каждое из этих слов и какой смысл будет вкладывать в него он сам.

Отделяя разные значения слова, Аристотель нередко сопровождает их примерами: иллюстрация первого значения слова «причина»: «медь — причина этой статуи или серебро — этой чаши»; причина во втором смысле — как «для ребенка причина — отец»; третье значение — причина как цель, «например, причина прогулки — здоровье. Почему он гуляет? Мы окажем: «чтобы быть здоровым», — и сказав так, полагаем, что указали причину» («Физика» 194в). Предметы, взятые для сравнения, совершенно безразличны для смысла рассуждения: важно только определенное соотношение между ними. Свойства приводящего признака в равной степени могут быть проиллюстрированы с помощью курного врача, гнедой лошади или одноногого эфиопа. Более того, чем меньше имеет сравнение отношение к делу, тем лучше: допустить слияние сравнения и предмета исследования для Аристотеля еще менее возможно, чем строить аргументацию с помощью многозначного слова и неразделенного понятия.

Платон же, напротив, предпочитает иметь дело с многозначными словами, метафорами и небезразличными сравнениями. Платона часто обвиняли в склонности к софистике (в худшем смысле этого слова); многие, в том числе Вилламовиц-Мёллендорф признавали весь диалог «Парменид» набором софистических бессмысленных парадоксов<sup>76</sup>. Ф.М. Корнфорд, желая защитить знаменитый диалог, доказывает, что противоречивость и неразрешимость поставленных в «Пармениде» вопросов проистекает от многозначности слов, на которых строится рассуждение («единое», «иное», «многое»)<sup>77</sup>. Вместо того, чтобы отделить все значения каждо-

<sup>76</sup> См. *Wilamowitz-Moellendorf U. Platon: sein Leben und seine Werke / durchges. von B. Snell. Berlin-Frankfurt a.M., Bd. 2, 1948. S. 86.*

<sup>77</sup> «Ключ к пониманию второй части «Парменида» следует искать в несомненной двусмысленности исходной гипотезы: «Если есть единое...» Именно из Парменида и из бесчисленных дискуссий, которые он, вероятно, вызвал, Аристотель усвоил максимум, которую он так часто повторяет: «Одно» и «бытие» говорится во многих смыслах.» Но в то время как Аристотель систематически перечисляет все значения двусмысленных терминов, Платон лишь косвенным образом указывает на такую возможность. Верный Сократу, он предпочитает заставить думать нас самих, чем сказать нам, что надо думать. Различные гипотезы «Парменида» выражены одними и теми же словами: «Если единое есть (или не есть)...» Поскольку же они приводят в конце концов не только к разным, но и к несовместимым выводам, ученик должен сообразить, что формула двусмысленна, и выяснить для себя, о каком «едином» и о каком «ином» идет речь в каждом отдельном случае...» — *Cornford F.M. Plato and Parmenides. Parmenides' way of truth and Plato's «Parmenides» translated with introduction and running commentary. London; Kegan, Trench & co, 1939, p. 109—111.*

го из этих слов друг от друга, Платон с неподражаемым искусством добился прямо противоположного результата: связал их воедино настолько прочно, что, хотя и можно догадаться об их различии, но провести аристотелевскую дифференциацию значений слова «единое» внутри «Парменида» уже нельзя. Но в этом, пожалуй, и заключалась сущность софистических парадоксов, ошеломляющих неожиданностью выводов и неразрешимостью противоречий: в основе их чаще всего лежало неразделенное многозначное понятие.

Кроме того, там, где Аристотель производит длинную классификацию родов, видов, разновидностей, чтобы определить место какого-либо понятия или доказать его существование, Платон предпочитает образ, настолько яркий и убедительный, чтобы логические доказательства казались уже излишними. Доказывая в «Филебе», что наслаждение не тождественно высшему благу, Сократ не начинает рассматривать все виды блага, а затем все виды наслаждения, чтобы прийти к выводу о существовании ненастоящих, то есть не благих наслаждений. Он ограничивается примером: ведь чесать, где чешется, не есть подлинное наслаждение? Следовательно, не все они подлинны и т.д. Вся хитрость здесь — в выборе иллюстрации, меткого и точного образа — вероятно, и этим мастерством славились софисты, ставившие превыше всего умение убеждать.

Таким образом, если условием правильного исследования для Аристотеля является уничтожение многозначности слова, то для Платона важно отыскать, где возможно, эту многозначность и всеми способами использовать и обыграть ее. Если для Аристотеля хорошее сравнение должно быть в первую очередь безразличным и заменимым на любое другое, то для Платона хорошее сравнение незаменимо, а следовательно, не безразлично; чем больше оно имеет внутренних связей с поясняемым предметом, тем лучше. По силе убедительности эти образы, выбранные интуицией первоклассного поэта, не уступали безупречной логике аргументов Аристотеля: платоновские термины-образы не одно тысячелетие продолжали существовать в философской традиции, давно усвоившей аристотелевскую методiku; сохраняется и «*διμιοιότης*», и «*ἐκμαυεῖον*», и «*παράδειγμα*», и «кормилица и восприемница», и «подобия», «отражения» и «тени» в качестве названия нашего мира.

Говоря об аристотелевском методе деления, нельзя не отметить, что он не был изобретением Аристотеля: у Платона есть диалоги, целиком построенные на разделении понятия («диайресис») и составленные так виртуозно, что нельзя предположить, будто Платон еще не владел диайретическим методом, в то время как Аристотель овладел им в совершенстве. Однако именно в той виртуозности, с которой Платон производит деление понятий, кроется различие между ним и Аристотелем:

платоновский «диайресис» в известной мере произволен, и верно произвести его может только мудрец, наделенный безошибочной интуицией. Цепочки дихотомического деления общих родов на все более конкретные виды и подвиды в «Софисте» и «Политике» производят на первый взгляд впечатление несколько даже утрированной методичности, в которой полностью отсутствует интуиция и произвольность. Однако «в сущности ведь нам неизвестно, почему в данном роде выделяется именно данный вид, а не какой-нибудь другой и почему для данного вида берется именно данный подвид, а не другой. Иными словами, сама методичность этой дихотомии при ближайшем рассмотрении значительно ослабевает вплоть до полной ее потери. Очевидно, уже на стадии использования самого первого вида мы должны ясно себе представлять то конечное определение, к которому мы должны прийти. И поэтому дихотомия в «Софисте» является не столько методом исследования, сколько **методом изложения...**»<sup>78</sup>. Аристотель же до мелочей разрабатывает сами принципы такого деления, чтобы, руководствуясь этими принципами, **любой** мог разделить и определить **любое** понятие — в идеале эти принципы должны быть столь же безразличны к предмету исследования, как и аристотелевские сравнения: создаст ли эти образы Гомер или какой-нибудь дикий пастух, безразлично для научного исследования, если они правильны. Так же и любой деревенский мальчик, правильно усвоив методы деления, должен, по идее, определять понятия не хуже самого Аристотеля. Собственно, в этом и до сих пор состоит отчасти идеал научности и научной методологии, в которой нет места интуиции и поэзии.

У Платона же смысл рассуждения зависит от поэтической точности образа, и весь ход аргументации — от умения провести разделение в нужном месте, для чего необходимо интуитивное знание результата, к которому теперь нужно только привести слушателя и читателя с помощью разных приемов убеждения. В то время как Аристотель в каждой области отыскивает прежде всего безошибочные приемы и безотказные орудия исследования, и даже если он сам видит результат задолго до того, как рассуждение подойдет к концу, он все равно проводит его так, чтобы оно носило безлично-всеобщий и строго-закономерный характер, — Платон о самого начала видит предмет со всех сторон, целиком (собственно, это и есть «интуиция»), его задача — показать читателю то, что он уже видит сам, наиболее эффектным и доходчивым способом. Таков предварительный вывод, который можно сделать из анализа понятий «демиурга» и «третьего вида» в «Тимее».

<sup>78</sup> Лосев А.Ф. Критические замечания к диалогу «Софист». // Платон. Сочинения в 3-х томах. Т. 2. М., Мысль, 1970. С. 573.

## Проблемы интерпретации «третьего вида» («хора» Платона и «материя» Аристотеля)

Последнее имя, которое дает Платон «третьему виду», столь же загадочно, как и неожиданное упоминание о «необходимости» в начале рассуждения. Подчеркнув абсолютную бесформенность «всеобщей восприимчивости», Платон еще раз напоминает о различии мира чувственного и мира идеального, и наконец, как бы подводя итоги, дает краткую сопоставительную характеристику всем трем видам: «Приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство (*χώρα*); оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель (*ἔδρα*) всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (52a-в).

Без всякого предуведомления «третий вид» вдруг называется «пространством», причем этому имени явно отдается предпочтение перед всеми другими, даже перед именем «восприимчивости», употреблявшимся раньше много чаще других. Мы, правда, уже говорили выше, что слово «ὑποδοχή» связано, с одной стороны, с образами рождения, кормилицы и матери, а с другой — с понятиями убежища, пристанища и обители и играет роль соединительного звена в цепочке иллюстраций «третьего вида». Переход от «ὑποδοχή = μήτηρ, τιθήνη» к «ὑποδοχή = τόπος, ἔδρα, χώρα» поэтому не кажется особенно резким и немотивированным.

Впрочем, будучи введено без предварительных объяснений, наименование «пространство» получает задним числом краткое обоснование. «Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а

то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину...» (52в-с).

Из этого краткого послесловия можно сделать вывод, напрашивающийся сам собой: так как мы постигаем мир не только с помощью ума, но также и путем ощущения и мнения, мы воспринимаем его в неизбежно искаженном свете: «во сне и в грезах» — называет это состояние Платон. В чем состоит сущность этого искажения? В том, — говорит Платон, что мы не можем представить себе вещь, существующую иначе, чем в каком-то месте, где-то, и занимающую какое-то пространство; на самом же деле вещи — реально существующие, то есть идеи — не находятся в месте и не нуждаются в пространстве. То, что отличает воспринимаемые нашими чувствами вещи от идей, есть «третий вид». Следовательно, «третий вид» есть пространство, или место как необходимое (тем самым отчасти объясняется и рассуждение о необходимости — 47е-48в) условие существования или восприятия чувственных вещей. Если бы Платон не говорил о своем «третьем виде» ничего больше, трудно, или даже невозможно было бы установить разницу между его «хорой» и кантовской «априорной формой чувственности», да и приняв во внимание все, сказанное им, трудно опровергнуть тех, кто находит учение Платона о материи тождественным учению Канта о пространстве. Для них «платоновская материя есть нечто... стоящее как мутная среда между нами и вещами в себе... Это прирожденные нашему интеллекту формы; они принуждают нас созерцать внепространственное как пространственное, вневременное как временное, внепричинное как подчиненное закону причинности... другими словами, платоновская материя есть только совмещение трех субъективных форм созерцания: пространства, времени и причинности»<sup>79</sup>.

Такая трактовка платоновского «третьего вида» в общем-то вполне логична; можно, правда, возразить, что у Платона этот вид не только субъективен, но и объективен. Впрочем, по сравнению с античной мыслью мысль новоевропейская в целом больше тяготела к исследованию процесса познания, нежели объективной действительности, так что наше возражение будет очень общей поправкой.

Гораздо важнее в данном случае другой вопрос: можно ли переводить платоновское слово «хора» словом «пространство» (имея в виду не только русский, но и другие европейские языки, в которых есть слово, обозначающее современное понятие пустой протяженности, абсолютно

<sup>79</sup> Дейссен П. Веданта и Платон. М., Мусагет, 1911. С. 38—41.

одинаковой во всех направлениях, трехмерной и бесконечной). Например, пылающая полемическим огнем книга Дитриха Иоахима Шульца «Проблема материи в «Тимее» Платона» доказывает, что вся путаница в понимании платоновского «третьего вида» происходила оттого, что его пытались интерпретировать при помощи современных терминов «материя» и «пространство», в то время как эти термины обозначают понятия, совершенно чуждые как Платону, так и античности вообще. За словом «материя» в новое время укрепилось представление о некоем веществе, а за словом «пространство» — со времени Декарта — представление о бесконечной изотропной трехмерной пустоте; платоновский же «третий вид» не предполагает ни того, ни другого<sup>80</sup>. Это абсолютно справедливое суждение Д.И. Шульц подкрепляет всесторонним разбором платоновского текста и несколько односторонней критикой самых фундаментальных интерпретаций этого текста, сделанных в прошлом веке Э. Целлером и К. Боймкером<sup>81</sup>. Доказав неправомочность использования современных понятий при интерпретации Платона, Д.И. Шульц не предлагает толкования, чистого и неискаженного современностью, но, напротив, ведет к тому, что подлинное понятие «хора», как его открыл Платон, тождественно (или, по крайней мере, очень близко) тому понятию материи, которое постепенно складывается у физиков XX века<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Schulz D.J. Das Problem der Materie in Platons «Timaios». Bonn, 1966, S. 7–10.

<sup>81</sup> См. Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil 2, 1, Leipzig, 1922, S. 740–753; Baeumker Cl. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Muenster: Aschendorff, 1890, S. 115–141. — Такая тенденция характерна для многих исследователей XX столетия, начиная, вероятно, с М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, выдвинувших, в противовес традициям XIX века, новые принципы толкования текста, в котором «предметный» или «проблемный» подход оттеснялся на задний план «понятийным» или «языковым» подходом. Иначе говоря, если раньше важно было понять, что сказано в тексте, а уже затем, как это сказано, то теперь все ставится в зависимость от этого «как» и «какими словами». В соответствии с этим проблема платоновской материи изложена у Боймкера и Целлера предметно: что сказано на эту тему у Платона и у других античных авторов, какие возникают противоречия и как их примирить, чтобы понять описываемый предмет. Напротив, современные исследования ищут путей не к устранению, а к выявлению и обострению противоречий, которых и без того хватает у Платона; разрешить же их пытаются, как правило, не в предметной, а в языковой, историко-культурной или другой какой-нибудь области.

<sup>82</sup> Сопоставление платоновской физики, изложенной в «Тимее» с физикой новейшего времени и противопоставление их обеих классической ньютоновой



Согласно Шульцу для Платона, так же как и для современных физиков, нет необходимости в материальном субстрате, наделенном тяжестью и непроницаемостью; субстрат для них тождествен пространству, которое может быть детерминировано с точки зрения формы, порядка (или последовательности) и движения. В целом концепция Д. И. Шульца интересна и не лишена оснований; однако критическая часть его работы, призывающая полностью отрешиться от современных представлений при подходе к древним текстам, прямо противоречит конструктивной части книги, в которой платоновское учение о «третьем виде» и о строении элементов рассматривается сквозь призму послезейнштейновской физики и едва ли не отождествляется с ней. Кроме того, критика Шульца в адрес тех, кто, по его мнению, непростительно модернизировал Платона, пытаясь определить его «третий вид» как материю или пространство, имеет еще одно слабое место, прекрасно, впрочем, сознаваемое самим исследователем. Аристотель, рассуждая в «Физике» о том, чем отличается материя от пространства, между прочим, замечает: «Платон в «Тимее» говорит, что материя и пространство — одно и то же» («Физика» 209a). Аристотеля трудно упрекнуть в модернизации Платона. С другой стороны, он специально и подробно определял различие между материей (*ὑλη*) как субстратом возникновения и уничтожения, и пространством (*χωρα*) как протяжением или объемом предмета; от них он отличал также и место (*τόπος*) как внешнюю границу объемлющего тела и важнейшее условие перемещения. Платон же, по словам Аристотеля, не только не различал материи и пространства, но и «место и пространство объявлял тождественными» (там же).

Не имея возможности подробно останавливаться на учении Аристотеля о материи, пространстве и месте, а также на его критике платоновской физики, мы остановимся лишь на том, что позволит объяснить, почему Платон выбрал именно термин «хора» и почему Аристотель подо-

---

физике и связанной с ней картиной мира очень популярно. Наиболее известные работы на эту тему Вернера Гейзенберга, обнаружившего поразительное сходство между учением Платона о невещественной «хоре», структурирующей в чисто математические треугольники и многогранники, и новейшими открытиями квантовой физики (*Heisenberg W. Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik. Wiesbaden, 1953. S. 82–114.*). Большая книга Дж. Дуранти целиком посвящена исследованию платоновского творчества под этим углом зрения, и автор ее убежден, что лишь «возвращение к Платону» может открыть нам истинную картину мира и, пожалуй, спасти человечество от надвигающейся гибели, которую несет нам неправильно развившееся естествознание и техника (*Duranti G. Logismi e numeri nel Platone. Venezia, 1978.*).

зревает за ним материю. Слово *ἕλη*, обозначающее, так же как его латинская калька *materia*, лес или древесину, было употреблено для обозначения философского понятия впервые Аристотелем.

В диалогах Платона *ἕλη* встречается очень часто, но только в своих традиционных и конкретных значениях: это покрывающие горы леса, это ценная еловая древесина, которой богато идеальное платоновское государство, или же строительный материал у плотников (упоминание плотников может лишний раз свидетельствовать, что *ἕλη* для Платона обозначала не всякий материал вообще, а именно деревянный). И, разумеется, к «кормилице всего сущего» слово *ἕλη* не применяется.

Почему же Аристотель утверждает, что платоновская *χώρα* — это *ἕλη* и что Платон их отождествлял? С точки зрения Д.И. Шульца, это утверждение не следует понимать дословно; платоновская «хора» — принцип, согласно которому чувственный мир представляет собой пространственную математическую структуру; аристотелевская *ἕλη* — принцип телесности и вещественности; это два диаметрально противоположных основания физики; и Аристотель вовсе не хочет сказать, что Платон неправильно употреблял слова, но очередной раз выражает свое несогласие с его принципиальной позицией<sup>83</sup>. Такая точка зрения имеет под собой достаточно веские основания, однако, на наш взгляд, верна только отчасти.

Невозможно согласиться с тем, что *χώρα* Платона и *ἕλη* Аристотеля противоположны друг другу. Платон начинает описание «третьего вида» с того, что уподобляет его подлежащему. И для Аристотеля «материя» — это прежде всего «первое подлежащее». Для обеих она недоступна чувствам, вечна и неизменна. Для обеих ее главное предназначение — служить «восприимницей» возникновения. Для обеих она не обладает существованием, но не есть также «ничто». Далее, ни Аристотель, ни Платон не признают существования пустоты или пустого пространства. Словом, между аристотелевской «материей» и «кормилицей» Платона обнаруживается едва ли не больше признаков сходства, чем различия. «По семи важнейшим пунктам, — пишет Дж.С. Клагхорн в книге «Критика платоновского «Тимея» у Аристотеля», — аристотелевская «первоматерия» может быть с полным правом отождествлена с платоновской «восприимницей». Нельзя, конечно, отрицать некоторых различий между ними, но они вполне преодолимы. Скорее всего, эти две сущности — одно и то же. Наш вывод состоит в том, что Аристотель прекрасно понимал, что именно имел в виду его учитель под «восприимницей», что он принял его точку зрения и затем развил ее в свое понятие «первоматерии»<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> См. цит. соч. С. 9–12; 87–123.

<sup>84</sup> Claghorn G.S. Aristotle's criticism of Plato's «Timaeus». The Hague, 1954, p. 19.

Присоединяясь к мнению Дж. Клагхорна, что Аристотель не противопоставил Платону свое собственное, диаметрально противоположное учение о «подлежащем возникновения», а принял в основном учение Платона, изменив и развив его в соответствии со собственными взглядами, мы объясним замечание из «Физики» следующим образом. Одним из главных принципов, которым руководствовался Аристотель при исследовании чего бы то ни было, было разделение и уточнение, то есть определение понятий. Тому, что описано в «Тимее» как мать, кормилица, восприемница, третий вид, место, область и пространство и составляет для Платона единое целое, соответствуют у Аристотеля несколько понятий: «первое подлежащее», «первая материя», «пространство», «место» и «лишенность». То, что было слито в одном образе, Аристотель тщательно проанализировал и нашел необходимость разделения и классификации. Чтобы выяснить, какие причины побудили его к этому, следует исследовать всю его философскую систему, учение о сущности, противоположностях и т.д. Однако сам факт разделения понятия представляется несомненным. Говоря, что Платон «отождествил материю и пространство», Аристотель не столько выражал принципиальное несогласие с учителем, сколько отмечал, что у Платона остались неотделенными друг от друга два предмета, которые, на его взгляд, в действительности отличаются друг от друга.

Однако, из всего вышесказанного неясно, что же понимал Платон под словом *χωρα*. Аристотель определял «хору» как пространство, занимаемое тем или иным предметом, или его объем. Но у Платона такого определения нигде не встречается. Наше собственное понимание пространства как бесконечного и безразличного протяжения мы должны изгнать прежде, чем приступить даже к чтению Платона, как на этом настаивают все исследования последних десятилетий. Единственный способ установить, что понимал под этим словом Платон и почему избрал его для обозначения своего «третьего вида», — это анализ всех употреблений слова *χωρα* в диалогах.

## Семантика слова «хора» в диалогах Платона

Этимология слова *сига* недостаточно ясна, этимологические словари Прельвитца и Бузака связывают его с такими словами как *χωρεῖν* — «отходить, отступать»; *χωρίς* — «отдельно» и образованным от него *χωρίζειν* — «отделять, разграничивать», *χῆρος* — «лишенный, овдовевший». Все эти слова так или иначе указывают на пустоту, лишенность, что заставляет предполагать, что исходное значение *сига* — «пустое место». Г. Курциус в «Основах греческой этимологии» отклоняет это предположение, считая что *χώρα* связана скорее с *χθών* — «земля, почва», *χάμα* — «на землю, вниз» (лат. *humus* — «земля, почва», русское «земля»)<sup>85</sup>. Каково бы ни было действительное происхождение этого слова, для нас важно то, что в греческом языке существовали две группы слов, близких к нему по звучанию: скорее всего они должны были осмысливаться как родственные ему, и могли поэтому во многом определить развитие его семантики.

### «Хора» и «полис»:

#### антонимия и синонимия

Прежде всего и чаще всего олово *сига* появляется у Платона (как, впрочем, и у других греческих авторов того периода) в значении «страны». Рядом с ним всегда присутствует или подразумевается слово *πόλις* — «город, государство, граждане государства», «Хора» может противопоставляться «полису» как сельская местность, деревня — городу (как латинское *rus* противопоставлено *urbs*). В другом контексте они могут оказаться синонимами: «наша страна» или «наше государство» в противоположность соседним и чужеземным. Наконец, «хора» может обозначать и часть полиса, его земельно-пространственное воплощение: это

<sup>85</sup> Curtius G. Grundzüge der griechischen Etymologie. Leipzig: Teubner, 1873, S. 197.

сумма наделов всех граждан, вся территория, принадлежащая данному государству и определяемая государственной границей.

В первом случае, когда *сига* означает сельскую местность и противопоставляется городу (город-полис расположен в центре хоры так же, как акрополь — в центре города: «Законы» 760 в-d), главными ее характеристиками оказываются степень плодородия, климатические условия и удобство расположения. «Хора» — это «пастбища и пашни» («Государство» 373d), корабельные леса («Законы» 705c). Город надо строить так, чтобы окружающая его местность производила все необходимое («Законы» 704c), ибо эта местность — «хора» — должна прокормить население города — «полиса» («Государство» 373d).

Если же хора обозначает территорию государства-полиса и совокупность наделов граждан-полиса, (ибо гражданская община — тоже «полис»), то характеристики ее преимущественно пространственные. Так, в «Государстве» (423в) говорится о том, что будущие правители, установив «необходимую величину» (*μέγεθος*) устраиваемого государства, должны «соответственно его размерам» (*ἡλικίῃ οὔσῃ*, sc. *πόλει*) определить ему количество земли» (*ἴσῃν χώραν*). Из более широкого контекста ясно, что под «величиной государства» здесь подразумевается количество граждан, и «величина хоры» должна соответствовать ему, т.е. границу государства надо проводить так, чтобы каждому гражданину достался необходимый участок земли.

Если эпитетами хоры в первом случае служили «плодородная» или «истощенная, пустынная» («Законы». 704в), «равнинная» или «гористая» («Законы» 625c), «суровая», где живут одни лишь пастухи («Законы» 695а), то в значении территории она определяется только как большая или маленькая («Государство» 373c-d). Подчеркивают различие значений и глаголы, при которых хора стоит в качестве дополнения: в первом значении «хору» обрабатывают («Законы» 737e), во втором — «определяют», то есть окружают границей (*ἀφορίζειν* — «Государство» 423в); режут, делят на части и участки, охраняют ее границу от соседей («Законы» 760 в-d), которым «захочется отхватить часть нашей страны» («Государство» 373c).

В третьем случае, когда «хора» может выступать синонимом «полиса», она, как отдельная страна или государство, противопоставляется всем остальным странам и государствам или стоит в одном ряду с ними. В этом третьем значении основной характеристикой «страны-хоры» являются не ее качества (плодородие, суровость, гористость и т.д.) и не ее величина, но ее принадлежность. Контекст непременно указывает, чья она, для кого она своя. Если в первом значении «хора» расшифровывается как «пастбища и пашни», а во втором — как «то, что отделено границей», то теперь она — «родина», «мать», «отечество», а для бога —

полученный по жребию в вечное пользование надел (*κληρος*), о чем говорится в диалоге «Критий»: «Как известно, боги поделили между собой по жребию все страны земли... и каждый из богов обосновался в своей стране... а Гёфест и Афина получили в один удел (*ληξις*) нашу страну» (109в, пер. С.С. Аверинцева).

В «Законах» (817а) к правителям только что построенного идеального государства обращаются художники и поэты, которых там до сих пор не было: «Скажите, чужеземцы, приходить ли нам в вашу страну, или нет?» «*Εἰς τὴν πόλιν τε καὶ χώραν*» — «в ваше государство и в вашу страну» — выражение, в котором «полис» и «хора» не различаются по значению, но лишь усиливают друг друга; собственно, все вместе означает «к вам». Так спросить мог только чужеземец: в устах местного жителя «*Εἰς τὴν χώραν*» означало бы «в деревню», а «*Εἰς τὴν πόλιν*» — «в город».

*Родина — мать и кормилица.*

*Легенда о землерожденных*

В рассказе об устройстве состязаний в различных странах («Законы» 834в-с) встречается выражение «*τὸ χωρίον ἧδος*» и здесь же рядом — синонимичное ему прилагательное «*χωρικός*» — оба они обозначают нечто «свойственное традициям и обычаям данной страны», «свое» для этой страны и ее жителей.

«Своя» страна — это родина, «отечество», «мать», «богиня-владычица», олицетворяющая у Платона страну-государство (*χώρα*), так же как у Гомера богиня-мать олицетворяла землю (*γαία*). «Более, чем дети о своей матери и кормилице, должны граждане заботиться о родимой земле (*περὶ τῆς χώρας ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφῆς*), ведь она богиня — владычица смертных созданий». Разумеется, эта метафора не создание Платона; она традиционна для всей греческой поэзии, начиная с Гомера и Гесиода. Но вот развертывание этой метафоры и перевод ее в область реальной политической жизни — это уже Платоновское нововведение (один из характерных для Платона приемов обращения с метафорами вообще, по наблюдению К. Классена): «Я попытаюсь внушить гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей (*ὑπὸ γῆς*) и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготавливаемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране

(*χώρα*), в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей» («Государство», 414 d-e, пер. А.Н. Егунова).

Конечно, проводимые нами различия между значениями слова «хора» в достаточной степени условны, так как в целом ряде контекстов оно может совмещать два, а то и все три из рассмотренных нами выше значений. Мы не можем провести между ними резкой границы, не можем распределить все тексты на три группы, в каждой из которых «хора» означало бы что-то одно: в противном случае мы должны были бы говорить об омонимах. Но все же мы вправе говорить о трех значениях, так как есть целый ряд однозначных текстов, в которых слово это выступает в разных значениях, то есть противопоставляется разным и сопоставляется с разными словами и предметами, определяется разными эпитетами и соединяется с неодинаковыми глаголами. Ведь «мать-родина» едва ли будет противопоставляться городу — ее сердцу, или разрезаться на двенадцать равных частей («Законы» 760в), а пастбища и пашни вряд ли окажутся «испорчены стремлением к наживе из-за близости моря» («Законы» 705а) — ясно, что в этом случае «хора» означает жителей страны и свойственные им традиции и нравы.

### «Хора» и «топос»

Помимо рассмотренных выше трех значений, которые более или менее точно соответствовали русскому слову «страна», «хора» может означать также «место». В нашем распоряжении два платоновских текста; один из них касается того, где следует продавать дрова в новом государстве: «Всякий взаимный обмен, производимый путем купли и продажи, должен происходить на месте, особо отведенном для каждого вида обмена на городской площади» («Законы», 915d). Во втором речь идет совсем о другом: «[На земле] превосходнее всех те места, где чувствуется некое божественное дуновение; они — удел богов» («Законы» 747е, пер. А.Н. Егунова). Здесь мы имеем дело с двумя разными значениями, которые можно присоединить к двум из рассмотренных нами выше. Место для торговли на агоре названо «хорой», так же как и территория государства, потому что размер и граница обоих определены в законодательном порядке. Места, отмеченные божественным дуновением (*τόποι χώρας*), так же составляют удел (*ἀντίς*) определенных богов и принадлежат им, как другие страны; и хотя там нет ни людей, ни пашен, но границы есть: ведь всякий удел имеет границу.

До сих пор мы имели дело с текстами, где слово «хора» указывало на какой-то конкретный или, во всяком случае, материальный предмет, будь то земля, страна, ее население или огороженное место. Таких текстов было 34, и все — из политических диалогов Платона: из «Законов», «Государства» и «Крития», и именно из тех разделов, где идет речь о конкретных мерах по устройству идеального государства. Иными словами, широкий контекст, в котором употребляется «хора» в ее прямом значении — это политическое рассуждение.

### *«Хора» как пространство философии*

Но как всякое слово живого языка, «хора» имеет также и переносное и отвлеченное значение. Эта вторая группа текстов уже из самых разных диалогов: «Парменид», «Софист», «Филеб», «Государство», «Тимей», «Законы» (все они, впрочем, довольно поздние). В шестой книге «Государства» Сократ сетует по поводу того, что редкие и благороднейшие натуры, призванные заниматься философией и устанавливать справедливый государственный строй, по своему благородству не могут противостоять козням мелких и корыстных людей и гибнут или отказываются от своего призвания. А в это время «к философии, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные... Ведь иные людишки чуть увидят, что область (*χώρα*) эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии...» (495c-d, пер. А.Н. Егунова). Здесь «хора» означает «область человеческой деятельности», или даже скорее «вид труда», потому что философии противопоставляются не такие области, как медицина, или военное дело, или музыка, но область ручного труда вообще. Сократ даже не перечисляет, против обыкновения, горшечников, корабельщиков и строителей: в область умственного труда бегут все, «чье тело покалечено ... производством. Все ... изнуренные грубым трудом» (495e), бегут из «*τέχνη*», «*τεχνίον*», «*δημιουργία*» и «*βαρυνσία*» — синонимы всякого физического производства.



### *Неизоморфное пространство*

Согласно словарию Лиддела-Скотта, употребление слова «хора» в переносном смысле как области деятельности или рода занятий было ко времени Платона вполне общеупотребительным и самостоятельным. Но Платон-художник, вольно или бессознательно, оживляет стершуюся метафору. В данном случае это делается очень простыми средствами: хотя бы с помощью глаголов. Вот что говорится о философии: ее покинули и она остается одинокой; она осиротела, так как лишилась родных ей людей; ее позорят и упрекают ее хулители, — перед нами философия в человеческом образе. В следующем предложении философия названа «хорой» — областью, и глаголы меняются: она опустела; но она наполнена громкими именами; в нее бегут из соседних областей, как в святилище; в нее прыгают: перед нами уже не человек, покинутый родными, но местность, покинутая жителями.

Такую же метафору встречаем мы и в «Софисте» (254а-в). В этом диалоге Сократ «охотится» за понятием софиста, чтобы поймать его и разглядеть, чем он отличается от истинного философа. Но софиста, который «убегает во тьму небытия, куда он направляется по привычке», трудно разглядеть «из-за темноты места» (*τόπου*). «Философа же ...напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области (*χώρας*)» (пер. С.А. Ананьина). Здесь «хора» тоже обозначает философию, только противопоставленная ей область не ремесло, а софистика. Слова *χώρα* и *τόπος* выступают здесь как полные синонимы. И хотя употреблены они в переносном смысле, все три основных элемента прямого значения слова «хора» здесь налицо, особенно благодаря метафоре: пространственная протяженность (в нее «убегают», «направляются», в ней «прячутся»), у нее есть граница (ведь наряду с ней существуют другие области, из которых «убегают» их обитатели, чтобы «впрыгнуть» в нее); у нее есть качественные особенности (область философии может быть «очень светлая», «безлюдная», «пустая»), наконец, главное: «хора» в переносном значении всегда мыслится как чья-то область, имеющая своих детей-граждан, для кого она родная и привычная, своя. Философия и софистика как «области» определяются именно тем, что они «свое» место для философа и софиста, их родина и пристанище.

Этот момент отчетливо проявляется в тексте из «Филеба», где разбирается сущность беспредельного как такового. Сократ объясняет Протарху, что в тот самый момент, когда беспредельное соприкасается с пределом, оно перестает существовать, теряет свою сущность и становится своей противоположностью — определенным. Выражена же эта мысль следующим образом: «Посмотри, можешь ли ты мыслить какой-

либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах увеличение и уменьшение не позволяют дойти до конца, пока они в них обитают... А если они лишены конца, то, несомненно, они беспредельны... И если бы они не уничтожали количества, но допускали, чтобы оно и всё, имеющее определенную меру, водворилось на место (*ἔδρα*) большего и меньшего, сильного и слабого, то они сами утрачивали бы занимаемые ими места (*αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας*). В самом деле, ни более теплое, ни более холодное, принявши определенное количество, не были бы больше таковыми...» (24a-d, пер. Н.В. Самсонова). В этом контексте *χώρα* и *ἔδρα* означают такое место, которое так же неотделимо от предмета, как его собственная сущность, вне этого места предмет не может оставаться самим собой и уничтожается сразу.

«Хора» — это не просто место, а единственное в мире ограниченное пространство, изначально предназначенное для данного народа, бога, рода людей или вещей, где они могут рождаться и развиваться соответственно своей природе; стоит им переступить границу, и они перестают быть сами собой.

Подтверждение сказанному можно найти в конце описания пещеры в седьмой книге «Государства» (516в): вышедший из тьмы пещеры человек оказывается ослеплен светом и не видит ничего, постепенно он начинает различать тени, затем — отражения в воде... «Наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области (*ἔδρα*), и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах (*τόποι χώρας*). И он сделает вывод, что Солнце... ведает всем в видимом пространстве (*χώρα*). Увидеть Солнце, как оно существует на самом деле, каково оно по природе и само по себе, — это значит увидеть Солнце в его собственном, свойственном ему месте (*αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ*). Наблюдая его «в чуждых ему местах», мы не увидим ни его подлинного облика, ни его сущности (что от него зависят времена года и проч.).

Таким образом, употребляясь в переносном смысле, слово «хора» сохраняет прежде всего значение «родины», «своего и законного места» для человека или вещи. Меньше всего совместимо такое значение с понятием безразличной и бесконечной однородности, которое всегда связано для нас со словом «пространство». «Хора» неоднородна, потому что не мыслится отдельно от тех предметов, которые населяют каждый ее участок.

Однако у нас остался еще целый ряд текстов, где речь идет о геометрических материях: о видах движения, вращении, перемещении и смеж-

ности. С помощью олова «хора» обозначается один из видов движения; всё движение в целом делится на два рода: изменение (*ἀλλοιοῦσθαι*) и перемещение (*φέρεσθαι*), в свою очередь последнее делится на два вида: вращение (*περιφέρεισθαι*) и «смену места» (*μεταλλάττειν χώραν*), т.е. то, что мы обычно называем перемещением («Парменид» 138с). Все существующие вещи «либо покоятся, либо движутся где-то», причем и «все движущееся движется, и все покоящееся покоится в каком-нибудь месте» (*ἐν χώρᾳ τι*) («Законы» 893с). Здесь же объясняется, что вращение — это движение где-то на одном месте, перемещение — во многих местах (893d), к тому же оно происходит не «где-то», а «куда-то» («Парменид» 139а).

### «Хора» как субстрат движения

Таким образом, «хора» — это общее необходимое условие движения, та бескачественная среда, в которой происходит перемещение. Казалось бы, это последнее значение вплотную подводит нас к современному пониманию пустого трехмерного пространства. Но все же это не так. Перемещающееся тело не «меняет» пространства, как оно понимается нами теперь, не «покидает» одно пространство, чтобы «отправиться по направлению» к другому и «возникнуть» в этом другом; все эти глаголы относятся в рассмотренных только что текстах к слову «хора», заставляя мыслить ее не как безграничное пространство, но как отдельное «место», подобное какому-то сосуду: оно имеет границу (поскольку движение происходит из одной «хоры» в другую) и способно вместить любую вещь (поскольку всякая вещь существует в «хоре»).

О том, что и в таком «геометрическом» контексте слово «хора» не теряет первоначального значения «своего места», предназначенного для определенного хозяина, может свидетельствовать текст из «Тимея» (82а); Платон говорит здесь о пространственном перемещении, называя его *τῆς χώρας μεταστοιχείς ἐξ οἰκείας ἐπ' ἄλλοτρίαν γιγνομένη*, то есть, в буквальном переводе: «изменение места со своего собственного на чужое».

Из трех обозначений места, встречающихся у Платона, *χώρα* и *ἔδρα* выступают, как правило, в качестве синонимов и мыслятся как качественно наполненное и определенное место, неразрывно связанное с вещью, находящейся в нем. Напротив, *τόπος* чаще обозначает пространство без определенных свойств и качественной характеристики, указывая просто на расположение того или иного места, на его удаленность от других.

Полемика о платоновском понятии «хора»:  
«диалектический» вариант пифагорейской пустоты  
или аристотелевское «подлежащее возникновения»?

Выводы, которые мы можем теперь сделать на основе анализа всех нетерминологических употреблений слова «хора» в платоновских диалогах, сводятся приблизительно к следующему: «хора» — это место, и всякая вещь находится в какой-нибудь «хоре»; но она неотделима от вещи и составляет часть ее сущности («Законы» 705a; «Филеб» 24d); вне своей «хоры» вещь не существует; ее эпитеты — «мать» и «кормилица» («Законы» 695a; «Государство» 414e-d; 373d); всякое движение возможно только в «хоре» («Парменид» 138c; «Законы» 893c); границы «хоры» совпадают с границами находящейся в ней вещи («Парменид» 148e-149a). Таковы основные элементы семантики слова «хора», которые можно выделить из контекста его употреблений. Они довольно существенно отличаются от тех, на которые указывает этимология. Так, Юлиус Штенцель в своей книге «Число и образ у Платона и Аристотеля» разъясняет смысл платоновского термина «хора», которым обозначено в «Тимее» материальное начало, исходя из его этимологии. По его мнению, семантика слова «хора» складывается из двух основных моментов. Первый — это отстояние — *χωρισμός*, которое характеризует пространство между чем-то; благодаря этому моменту «хора» связана с *χωρεῖν* и *ἀποχωρεῖν* — «отъединять», «обособлять». В то же время однокоренное *χῆρος* (осиротевший, лишенный) указывает на связь с пустым, не сущим. Первоначальный смысл слова *χῆρος*, *χωρισμός* — пустое поле, ограниченное пограничными камнями (*χωραί*), этими точками пифагорейских числовых фигур; *χώρα* — это беспредельная пустота, которую вдыхает пифагорейский мир и которая отделяет предметы друг от друга. Оба эти момента: пустоты и разделения — играют важную роль в платоновской философии, определяя его понимание материального принципа<sup>86</sup>.

Если Штенцель прав, платоновская материя — «хора» — есть не что иное, как новый «диалектический» вариант пифагорейской пустоты,

<sup>86</sup> См. Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Leipzig-Berlin: Teubner, 1924, S. 78–86.

пронизывающей мир, состоящий из чисел-камешков. Если же прав наш семасеологический анализ, то платоновская «хора», невидимое вместилище всех вещей, неотделимое от них, обеспечивающее их существование, движение и изменение, «мать» и «кормилица» окажется чрезвычайно близкой к аристотелевскому понятию материи-*ἕλη* и далеко выходящей за рамки пифагорейской системы мира.

Формальный аргумент в нашу пользу дает Эмиль Бенвенист, признающий анализ употреблений единственным способом определения семантических категорий<sup>87</sup>.

Содержательный аргумент в нашу пользу — Аристотель, отмечающий, в частности, что Платон называет материю «хорой», и что у Платона нет пустоты.

И, наконец, главный аргумент — это платоновский текст, в котором определяется понятие материального субстрата, названного затем термином «хора».

«Хора» — это вечный «третий вид», «не поддающийся разрушению», дающий место или пристанище (*ἑδρα*) всему, что рождается на свет; сам он не доступен восприятию, но только некому незаконнорожденному умозаключению: ибо мы не можем поверить в его существование, но вынуждены это сделать как следствие умозаключения, что все существующее непременно должно существовать где-то (*που*), в каком-то месте (*ἐν τινὶ τόπῳ*) и внутри какой-то «хоры». Сама же она не существует ни на небе, ни на земле («Тимей» 52а-в).

Она многократно именуется «матерью», «кормилицей» и «восприимницей» всего сущего («Тимей» 49а-52с). В переводе с языка метафоры на язык философии «хора» — это то, в чем существуют все вещи, или субстрат движения и изменения (нужно помнить, что в системе платоновского учения все видимые и ощущаемые вещи мыслятся как изменение и движение, и больше ничего, в противоположность неподвижной идее).

Теперь, как нам кажется, мы вплотную подошли к решению вопроса о том, почему Платон назвал материальную причину словом «хора». Слово «хора», не как термин и вне платоновской системы, могло означать в математическом контексте «геометрическое место, или пространство», без которого невозможно никакое движение. В системе Платона «движение, или изменение» стало термином, обозначающим весь чувственно воспринимаемый, «рождающийся и погибающий» мир. Соответственно и «хора» внутри системы, как термин, стала обозначать то,

<sup>87</sup> См. Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 104—114.

без чего не может существовать этот мир. Подобно тому как «хора» — математическое пространство — не является активной причиной движения, но только его необходимым условием, так и «хора» — материя у Платона — не причина возникновения космоса (таковой являются идеи), вернее, не действующая причина, — а пассивное «необходимое» условие.

Таким образом, термин «хора», введенный Платоном в «Тимее», сохраняет, на наш взгляд, все основные элементы семантики слова «хора», которые нам удалось выявить из анализа его нетерминологических употреблений.

## Материя и зло: был ли Платон дуалистом?

Впоследствии этому новому, впервые выведенному в «Тимее» понятию, которому Платон так и не присвоил имени — точнее, дал слишком много имен, — суждено было стать одной из центральных категорий европейской философии — материей<sup>88</sup>. Это не вещество, которое можно потрогать — как стали толковать материю античные пантеисты — стоики (для них признак материального — непроницаемость и упругость, а для платоников и аристотеликов — только пространственная протяженность и бесконечная делимость). Главное в платоновской материи — ее место в иерархии бытия: она находится на противоположном конце вертикального порядка сущих, нежели божественное первоначало; она — внизу, творческий принцип — вверху.

Поэтому в дальнейшем в истории платонизма одной из постоянно обсуждаемых проблем становится соотношение материи и зла в «Тимее» Платона: считал ли Платон материю изначальным злом или нет? Рассмотренная нами выше многозначность и многосмысленность терминологии этого диалога оказалась на удивление плодотворной для философской

---

<sup>88</sup> Любопытно, что Платон мотивировал, описал и всесторонне определил новое понятие, но ни одно из придуманных для него Платоном названий (вполне осмысленных и понятных) не прижилось. А в тысячелетнюю традицию вошло имя случайное, мало связанное с сутью дела, данное платоновскому понятию Аристотелем «по случаю». По преданию, Аристотель вел занятия у себя дома, и объясняя слушателям, что такое «первое подлежащее», показывал на свою деревянную кровать: «Как эта кровать относится к древесине (ξύλον), так древесина — к четырем элементам, а четыре элемента — к «первому подлежащему». Так нынешние преподаватели философии любят объяснять все на примере «стола». «Древесина» — по-латыни *materia* (в ранних средневековых текстах часто *silva* — «лес») ученикам понравилась и в истории философии закрепилась — скорее, как незначущее имя собственное, в отличие от платоновских «говорящих» терминов.

мысли (А.Ф. Лосев называл всю историю европейской философии «развернутым комментарием к «Тимею»). Ниже мы попытаемся показать на нескольких примерах, как «работали» неологизмы «Тимея» в традиции античного платонизма.

\* \* \*

Платон, пытаясь преодолеть пропасть между идеальным и чувственным миром — ведь идея не только во всем противоположна чувственной вещи, она должна еще как-то породить ее, т.е. с ней соприкоснуться, — вводит наряду с умопостигаемым «бытием» и чувственным «возникновением» «третий род» — еще одно первоначало, необходимое условие существования мира («Тимей», 48е — 49а). Это некий абсолютно бескачественный субстрат всех вещей, то, в чем отражается идея и возникают вещи, то, что отличает вещи от идей. Эта «кормилица и восприемница всего сущего» подобна чему-то текучему, без формы, цвета и запаха, — идея сообщает возникающим из него вещам форму, цвет и запах; но она никоим образом не вещество — она бестелесна. Желая подчеркнуть, что все возникает не из нее, а в ней, Платон называет ее «пространством» («Тимей», 52а—в); по сравнению с вещами, беспрестанно изменяющимися, возникающими и погибающими в ней, она — то, что вечно, неизменно и постоянно в этом мире; впрочем, и этого, строго говоря, нельзя сказать о ней, ибо вечно и неизменно существуют идеи, а она не существует вовсе. Она не постигается ни умом, как идеи, ни чувствами, как эмпирические вещи. О ней, собственно, вообще ничего нельзя сказать, так как она сама по себе неопределима: будь она хоть чем-нибудь, определенной хоть в каком-нибудь отношении, она не соответствовала бы своему назначению — неискаженно воспринимать любые формы (идеи), — она привносила бы свою собственную форму и перестала бы быть самой собой.

Именно в силу этой неопределенности и бесформенности она и непостижима: ни для ума, ни для чувств; Платон усматривает ее с помощью «некоего незаконнорожденного умозаключения»; Аристотель (и вслед за ним множество позднейших перелагателей Платона) расшифрует «незаконнорожденное умозаключение» как пропорцию (как изваяние относится к меди — своей материи, так медь относится к земле, одному из первых четырех элементов, и так же земля относится к всеобщей материи — «первому подлежащему») («Физика», 190b). Другой способ ее постижения — апофатический (в отличие от аристотелевского аналогического): последовательное отрицание, или вычитание, всех качеств, пока не останется нуль — материя; перечисляя «свойства материи согласно древним», Порфирий приводит длинный ряд эпитетов, однообразно на-



чинающихся с привативной приставки «а»: «Бестелесная (*ἄσώματος*) — ибо нечто другое, нежели тела; неживая (*ἄζωος*) — ибо не есть ни ум, ни душа, ни живое как таковое; бесформенная (*ἀνείδεος*); неразумная, бессмысленная, по-латыни «иррациональная» (*ἄλογος*); беспредельная (*ἄπειρος*); бессильная (*ἀδύναμος*)<sup>89</sup>. Поэтому она — не сущее, а несуществующее...»<sup>90</sup>.

Так в платоновской системе категорий появляется понятие материи — не положительное, а чисто отрицательное; оно ставится в ряд «первоначал» или «причин» мира, но это не столько причина (целевая, как благо, действующая, как ум, парадигматическая, как идея, с помощью которых объясняется, зачем, кем и каким образом возник и устроен мир), сколько необходимое условие существования вселенной. Сам Платон называет его необходимостью («Тимей», 47e—48a), в противоположность целесообразному — закону и порядку. Материя же является началом не потому, что она для чего-нибудь нужна, но потому, что от нее никуда не денешься. В мир, одним из начал которого она является, она не привносит нечто свое, но только пассивно препятствует ему целиком уподобиться идее. В самом деле, весь мир и каждая вещь в нем, согласно Платону, — отражение идеи, их причины и создательницы; если нет ничего третьего кроме идеи и вещи, они будут тождественны — но их разделяет «третий вид», он — это совокупность всего, чем вещь отличается от идеи. А поскольку идея, умопостигаемый мир, бог — это, по Платону, благо, высшее Благо как таковое и различные его проявления, постольку естественно было бы сделать вывод, что материя — это чистое зло как таковое; найденное путем рассуждения понятие зла; его, если можно так выразиться, идея — источник и сущность.

Поэтому, когда Плотин, поставив вопрос: что такое зло и откуда оно, в чем природа и источник зла? — отвечает, что «зло само по себе как таковое и источник всякого зла» есть материя, ответ его кажется вполне естественным и даже единственно правильным в свете платоновского учения.

Но это не так. Противоположную точку зрения, опираясь на авторитет тех же платоновских текстов, формулирует, например, Плутарх («О рождении души в “Тимее”», 6): «Маловероятно, чтобы это бескачественное, бездеятельное и безразличное само по себе (нечто) Платон сделал причиной и началом зла, называя его подлой и злостной беспре-

<sup>89</sup> В противоположность Аристотелю, для которого материя в известном смысле «всесильная», не *ἀδύνατος*, а *πανδύνατος*, ибо она есть все сущее в возможности, «возможность» как таковая.

<sup>90</sup> Porphyrii Sententiae. Ed. Lambertz. Lipsiae, 1975, p. 10—11.

дельностью или необходимостью, всерьез сопротивляющейся и противоборствующей богу. В самом деле, «вертящая небосвод», как сказано в «Политике» (272е), и обращающая его вспять необходимость; «врожденное вожеление» (273в), то, «причастное великому беспорядку, что было некогда врожденным свойством древней природы, прежде чем она достигла нынешней упорядоченности (космоса)», — откуда могло все это возникнуть в вещах, если подлежащим была бескачественная и лишенная способности причинить что бы то ни было материя, если демиург был благ и желал по возможности уподобить все самому себе, а третьего кроме этих двух не было<sup>91</sup>»

Полагая источник и природу зла в материи, современные философы, по словам Плутарха, «останавливаются на нелепейшей из мыслей» и в результате «запутываются в стоических апориях»; хуже того, они пытаются доказать, что того же взгляда придерживался и Платон; и вот «большинство занимающихся сейчас Платоном, будто боясь и избегая прямого понимания (его слов), подтасовывают, искажают и перевирают все (им сказанное)». На самом же деле, твердо заявляет Плутарх, Платон легко и мудро преодолел те трудности, в которых погрязли его непоследовательные и трусливые толкователи; причину зол он поместил так же далеко от материи, как и от бога (7, 1-5)<sup>92</sup>.

В самом деле, вот что пишет Платон об этом источнике зла в «Политике»: от него — все, что есть во вселенной «тягостного и несправедливого», оно наделяет все сущее неудержимой «страстью к древнему разладу» и стремлением без остатка погрузиться, «разложившись, в беспредельную область неподобия». Спрашивается, откуда столько злобной активности и неукротимой силы у абсолютно пассивной и, по определению, «никакой» материи? («В материи — бескачественной и безразличной — не может быть неподобия», — уточняет Плутарх). Причина зла — активна, бессмертна, изначально беспредельна и неукротима, это — душа. «Однако многие, не понимая этого, насмеяются над Платоном, что, мол, нехорошо он поступает, провозглашая причиной и началом всех зол ту, кого сам так часто называл Матерью и Кормилицей. На самом же деле, — вступает за Платона Плутарх, — Матерью и Кормилицей Платон называет материю, а причиной зла — приводящее в движение материю и становящееся разделенным в телах, беспорядочное и безумное, хотя и не бездушное движение; в «Законах», как мы уже

<sup>91</sup> Здесь и далее Плутарх цитируется по изданию: Plutarchi Moralia, ed. C. Hubert et H. Drexler, vol. VI, fasc. 1, Lipsiae, 1959. De animae procreatione in Timaeo. — P. 150.

<sup>92</sup> Там же. С. 151.

говорили, Платон назвал его душой, противоположной и противоборствующей душе благодетельной. Ибо душа — начало и причина движения, ум же — согласованности в движении...»<sup>93</sup>. Душа, изначально несущая в себе «великую неопределенность и несогласованность», и ум — источник согласия и гармонии — равно далеки от материи, безразлично воспринимающей порядок и хаос, красоту и безобразие, зло и добро<sup>94</sup>.

Судя по резкости полемических выражений Плутарха, по явно полемической направленности двух трактатов его младшего современника Плотина (стоявшего на другой точке зрения), спор о том, какую роль играет материя в мироздании, был среди платоников ко II в. актуальным и довольно яростным. И действительно, от того или иного ответа на этот вопрос зависело очень многое. Если признать материю принципом, противоположным и противостоящим идее, бытию, благу (т. е. при толковании текстов Платона отождествить Кормилицу и Хору-пространство «Тимея» с «беспредельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой, противостоящей душе и разуму», из «Законов» или «Горгия», «древней природой», изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (*τὸ σωματικὸν*) из «По-

<sup>93</sup> Там же. С. 147.

<sup>94</sup> Примерно такой же спор продолжается среди платоноведов нашего века. Ж. Фестюжер, например, видит в «Тимее» Платона рождение «того самого учения о злой материи, которому суждено будет занять столь большое место в эллинистической мистике» (*Festugiere A.M.J. Proclus. Commentaire sur le Timée, trad. et notes, t. I. Paris, 1966, p. 194*). Г. Чернисс возражает ему примерно так же, как Плутарх Эвдему: «Вторичные движения «блуждающей (неупорядоченной) причины» объясняются в «Тимее» как необходимые следствия воздействия души на тело; это отнюдь не «спонтанные» движения. Тело приводится в движение душой, будь то доброй или злой, и это движение всегда целенаправленно; однако движущееся таким образом тело необходимо приводит в движение другое тело, которое начинает двигаться уже не целенаправленно и не разумно, но только по инерции. Таким образом даже разумная душа, воздействуя на мир явлений, но имеющий сам в себе источника движения, неизбежно оказывается причиной беспорядочного движения» (*Cherniss H. The sources of evil according to Plato. // Proceedings of the American Philosophical Society, 1954, 98, p. 26–27*). Мы не будем приводить дальнейшие аргументы этого спора и цитировать других многочисленных его участников — это превосходно сделано в статье Ф.П. Хагера «Материя и зло в античном платонизме» (*Hager F.P. Die Materie und das Böse im antiken Platonismus. // Studien zum Neuplatonismus, 1982, S. 167–169*). См. также Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 6. М., 1980. С. 647–654).

литика», то это приведет нас к полному и безнадежному дуализму. Благо, разумны и целесообразны только чистый дух, полная неподвижность и простота, в конечном счете — только Единое (которое к тому же и не обладает существованием, ибо предикат бытия не дал бы ему оставаться единым). Все, что хоть в малейшей степени причастно чувственности, телесности, движению — т.е. и сама душа, — причастно тем самым злу, разрушению, хаосу. Если Платон действительно считал материю со-вечным идее и противоположным ей началом, то он, чтобы остаться последовательным, должен бы был уподобиться какому-нибудь мрачному индийскому йогу, предпочитающему не видеть ничего, кроме кончика собственного носа, ибо весь мир есть зло, и направляющего все силы души и тела на достижение полного и окончательного небытия. В таком случае злая эпиграмма, согласно которой юный ученик Платона, прослушав первую лекцию, решил в точности исполнить наставления учителя и прыгнул со скалы в море, — лучше всего отражает суть платоновского учения. Но ведь тот же самый Платон так пылко восхвалял красоту космоса, гармонию звездного неба, он же устами Сократа доказывал недо-зволнность самоубийства, — можно ли считать его законченным дуалистом?

Известно, что толкование Платона — дело чрезвычайной трудности; в античности — это общее место (Диоген Лаэртский писал, что Платон подбирал выражения так, чтобы «его учение не было легкоу-яснимым»; Дионисий Галикарнасский отмечал: «... Когда Платон стремится выразиться красиво, что нередко с ним случается, ... он затемняет понятие и оно становится совершенно непроглядным ...»; Олимпиодор писал, что Платон «видел во сне, будто превратился в лебедя, летает с дерева на дерево и доставляет много хлопот птицеловам. Сократик Симмий истолковал это так, что он останется неуловим для тех, кто захочет его толковать...»). Поэтому искать однозначного решения вопроса о материи и зле в текстах Платона — задача неблагоприятная, если не безнадежная.

Пытаясь вычитать что-нибудь определенное о материи и зле в диалогах Платона, мы столкнемся прежде всего с трудностями терминологического характера: как соотносятся, например, «Кормилица», «Восприемница и Мать всего сухого», она же «Хора-пространство» из «Тимея» с «бес-предельным» «Филеба», «иным» «Парменида», «Тимея», «Софиста», «природой», противостоящей душе и разуму, из «Законов» или «Горгия», «древней природой», изначально злой и беспорядочной, которая тождественна «телесности» (*τὸ σωματικόν*) из «Политика», и так далее. С одной стороны, все эти понятия — одно и то же, поскольку все они выступают в качестве антитезы первопринципу, называется ли он в дан-

ном диалоге Благом, Умом, Идеей, Богом, Душой, Законом или каким-нибудь другим именем. С другой стороны, отождествление любых двух наименований поведет к противоречию между высказываниями Платона о каждом из них в разных диалогах.

На демонстрации одного из таких противоречий строится аргументация Плутарха против отождествления материи и зла у Платона: «беспредельное» в «Филебе» и «телесное» в «Политике» Платон прямо характеризует как злое начало; значит, утверждать, что Платон считал материю злом — все равно что поставить знак равенства между «третьим видом» «Тимея», с одной стороны, и «беспредельным» и «телесным», с другой. Дух платоновского учения как бы поддерживает такое уравнение, а буква, т. е. тексты, сопротивляется ему. В самом деле, Платон говорит о том, что из сочетания предела и беспредельного возникает определенное, т. е. в первую очередь числа и формы («Филеб»); из смешения тождественного и иного — душа («Тимей»); из материи и идеи, или формы — телесное начало («Тимей»). Следовательно, ясно, что материя не равна ни беспредельному, ни иному, поскольку к возникновению чисел и души она отношения не имеет; не равна она также и «телесному», так как последнее возникает только после ее соединения с идеей.

Далее, между материей, как она описана в «Тимее», т. е. абсолютно бескачественным началом, и всеми остальными «отрицательными», если можно так выразиться, началами Платона можно провести другую, уже не терминологическую, а принципиальную разницу. Все остальные «отрицательные» принципы входят в пары противоположностей и само наименование свое получают чаще всего в виде отрицания «положительного» начала: «предел» — «беспредельное», «тождественное» (т. е. самому себе) — «иное», «сущее» — «не сущее», «бестелесное» — «телесное» и т. д. Материя же, нечто абсолютно бескачественное, безразличное и неопределенное по определению, не может быть ничему противоположна. Так, опираясь на текст «Тимея», трактует Платона Плутарх.

Получается, что мир у Платона есть результат взаимодействия двух противоположных друг другу начал (или нескольких пар таких принципиальных противоположностей) в материи. Нигде не ссылаясь прямо на Аристотеля, Плутарх, таким образом, принимает как само собой разумеющееся две его посылки: первая — что противоположности не могут взаимодействовать непосредственно — ибо в этом случае они просто уничтожат друг друга — но только в каком-то подлежащем, предикатами которого они являются; вторая — что подлежащее (сущность, субстрат, материя) не может быть предикатом чего бы то ни было и, следовательно, противоположностью чему бы то ни было. Однако в то время как Аристотель рассматривал свое учение о подлежащем и противопо-

ложностях как главное возражение против учения Платона и платоников, Плутарх приписывает его самому Платону. Основания для этого, как мы пытались показать выше, есть у обоих: противопоставление предела — беспредельного, единого — многого, тождественного — иного, идеального — чувственного — тот самый дуализм, против которого Аристотель вооружился учением о подлежащем и противоположностях как предикатах его. И в то же время учение о материи — Кормилице и Восприемнице в «Тимее» — первая в греческой мысли конструкция того самого учения о подлежащем, принимающем противоположности, которым впоследствии вооружился против «платонизма» Аристотель. Получается, что у Платона странным образом переплетаются платонизм с антиплатонизмом, если условно называть «платонизмом» то, что критиковал под таким названием Аристотель. В рамках этого, опровергаемого Аристотелем, условного платонизма, в отличие от корпуса собственных диалогов Платона, есть хотя бы последовательное решение вопроса о материи; найдя его, можно будет решать, в какой степени сам Платон был «платоником».

Заметим предварительно, что, выступая, так же как и Плутарх, против отождествления материи со злом (в природе вещей), Аристотель не только признает наличие такого отождествления у Платона, но даже считает его и его последователей самыми крайними и злостными защитниками этого ложного мнения.

Аристотель неоднократно упрекает всех своих предшественников в том, что они провозглашают началами мира противоположности, которые будто бы могут воздействовать друг на друга: «У всех мыслителей все вещи выводятся из противоположностей. Однако неправильно и то, что это **«все вещи»**, и то, что они получаются **«из противоположностей»**; а в тех случаях, где имеются противоположности, не говорится, как будут из них получаться вещи — ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг друга». «Для нас этот вопрос получает убедительное решение, — гордится Аристотель одним из самых важных своих метафизических открытий, — благодаря тому, что есть нечто третье...» («Метафизика», 1075 а сл.). Все противоположные определения всегда восходят к некоему субстрату, и ни одно из них не может существовать отдельно. «Таким образом, из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей, но это место принадлежит другому» (1087 а сл.), тому, что в принципе не может быть ничему противоположно, т. е. сущности, или подлежащему<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Отметим здесь предварительно то, к чему нам придется вернуться впоследствии. Аристотель неоднократно рассуждает о том, что противоположно-

Итак, противоположности не могут быть первоначалами в силу двух важнейших причин: во-первых, они не могут взаимодействовать друг с другом непосредственно, и поэтому из них ничего не может произойти; одна из них всегда исключает другую; взаимодействие их возможно только в каком-нибудь субстрате, в котором появляется одна из них по мере исчезновения другой, и субстрат, сам по себе бескачественный, являет, благодаря воздействию на него противоположностей, бесконечное разнообразие качеств или предметов. Во-вторых, без субстрата противоположности, по Аристотелю, вовсе не могут существовать, он — прежде их, и потому первоначалом в собственном смысле слова может быть только он («Метафизика», 1087 а).

Платоники же, — возмущается Аристотель таким явным нарушением здравой логики, — не останавливаются даже на неверной пифагорейской мысли о противоположностях как началах всего сущего, мысли, игнорирующей наличие бескачественного подлежащего и потому не выдерживающей критики. Платон додумался до такого подлежащего, но — что уже вовсе абсурдно — само это бескачественное подлежащее — материю — платоники объявляют одной из двух изначальных противоположностей: «... Между тем некоторые объявляют материей одну из двух противоположностей — в пример можно привести тех, кто противопоставляет неравное равному и многое единому. Но ... материя, которая (каждый раз) одна, не может быть противоположна чему-либо... Кроме того, — замечает Аристотель, — в этом случае все, помимо единого, будет причастно дурному: ибо само зло есть один из двух элементов» (1075 а-б).

Итак, учение Платона о началах в изображении Аристотеля — это предельный дуализм: первоначалами мира являются два абсолютно противоположных принципа: первый — единое-предел-благо, второй — двоица-беспредельность-материя; из взаимодействия единого и двоицы возникает многое; из них же, как предела и беспредельного — про-

тями, которые взаимодействуют в подлежащем (будь то «первое подлежащее» — материя, или «первая сущность») — отдельная вещь) и служат его предикатами, являются — и самом общем выражении — форма (*τὸ εἶδος*) и лишенность (*στέρησις*, т. е. *στέρησις εἶδους* — лишенность данной именно формы). Из этого следует вывод, нигде не сформулированный самим Аристотелем, что «началом» может быть материя и индивидуальная сущность, но не может быть форма, *εἶδος*. За Аристотелем этот вывод делали те его многочисленные последователи, которых в Средние века стало принято называть номиналистами. Будучи последовательно развит, этот поворот мысли Аристотели должен привести к признанию приоритета материи или индивидуальной сущности по сравнению с идеей.

странственное, из идеи и материи — телесное и т. д. Поскольку первый принцип есть также Благо, то второй — это Зло, и все, возникшее в результате их соединения, представляет собой смешение блага со злом, т. е. в конечном счете все, кроме самого благого первопринципа, причастие злу.

Рассмотренная нами выше точка зрения Плутарха несколько иная. Во-первых, он, разделяя в вопросе о противоположностях мнение Аристотеля, признает необходимость бескачественного субстрата, в котором только и может происходить взаимодействие противоположных принципов; но это мнение он приписывает Платону, защищая его таким образом от обвинения в «платонизме». Во-вторых, допуская некоторую непоследовательность и изменяя Аристотелю, он сами противоположности мыслит в качестве субъектов, а не предикатов; аристотелевское возражение против платоников основывается на том, что противоположные определения не могут быть самостоятельными сущностями, субъектами, и наоборот, субъект, подлежащее, не может быть чему-либо противопоставлен. Плутарх использует этот аргумент первым, а дополняет его тем, что находит у Платона другой субъект, самостоятельного носителя зла — мировую душу (погрешая тем самым против философской честности и последовательности). Таким образом, по Плутарху, Платон признавал три первопринципа: два противоположных друг другу, и в то же время являющихся самостоятельными субъектами, — Бога (Ум, Благо), Душу (безумную, злую, беспредельную, Хаос) и третий, равноудаленный от первых двух, — материю, Мать и Кормилицу всего сущего. (Собственно, в схеме, построенной Плутархом, этот третий материальный принцип оказывается лишним; во всяком случае не первым, а вторичным: Разум-Бог и хаотическое Безобразие-Душа и без него самостоятельно существуют, взаимодействуют и борются друг с другом; он выступает только при возникновении телесного мира в качестве своего рода амортизирующей прокладки между ними — и потому, кстати, служит скорее благу, чем злу, за что и удостоивается имени вселенской Кормилицы и Матери).

Что же касается того крайне дуалистического «платонизма», который изображает и критикует Аристотель, то его наиболее последовательно отстаивает в вопросе о противоположностях и, в частности, о зле и материи, Плотин<sup>96</sup> в восьмой книге первой эннеады: «О том, что такое зло и откуда оно»<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> О том, что последовательного изложения «платонизма» нет у Платона, мы уже упоминали. Существует множество текстов, не позволяющих построить последовательно дуалистическую спетому. Объяснить это можно формальным ха-



Позицию Плотина особенно удобно сопоставить с позицией Аристотеля потому, что в отличие от Платона, пользующегося, как правило, совсем отличным от аристотелевского методом рассуждения и доказательства, Плотин так же строг и точен в употреблении понятий, как Аристотель.

Что же такое зло — для всякого, и прежде всего античного, мыслителя, в том числе и для самого Плотина, — как не недостаток блага? Точно так же, как холод есть недостаток тепла: чем меньше тепла, тем больше холода; сухость — недостаток влажности; бесформенность — недостаток формы; уродство — недостаток красоты. Если тепло или форма будут отсутствовать совсем, перед нами будут их противоположности в чистом виде: совершенный холод и совершенная «лишенность» (*στέρησις*), по Аристотелю, или «бесформенность» (*ἀμορφία*, *τὸ ἀνιδέες*, *ἀπειρία*, *ἀοριστία*), на языке платоников. Да ведь и сам Плотин в начале трактата дает первое, как бы самоочевидное определение злу: «Зло представляется как отсутствие всякого блага» (*ἐν ἀπουσία παντός ἀγαθοῦ* — I, 8, 1, 10—12). Полное отсутствие блага — это полное и совершенное зло, а разные степени недостатка блага — это разные степени зла: для тела — чем меньше в нем здоровья и красоты, тем больше болезни и безобразия; для души — чем меньше в ней добродетели, тем больше в ней зла во всевозможных его проявлениях, несправедливости, трусости, невежества, гнева и печали. Между совершенным злом и частными его проявлениями, т. е. между «отсутствием» блага и его «недостатком», не может быть принципиальной разницы. Собственно, и Плотин говорит, судя по всему, о том же: «Зло следует мыслить не как то или иное отдельное зло, как несправедливость,

рактором платоновского творчества (генетически — Платон постоянно, или постепенно, или вдруг менял точку зрения; методически — Платон следовал сократовскому методу и, как противник всякой догматики, принципиально не давал однозначных ответов, не говоря уже о том, чтобы строить систему или учение и т. д.). Можно, как это делает, в частности, Ф.П. Хагер, отвергать дуализм у Платона. Основным стремлением Платона, считает он, было преодолеть неподвижный и безнадежный дуализм элеатов и пифагорейцев, главнейших его учителей. В отличие от них, Платон перестает рассматривать Благо и Зло, Бытие и Небытие, Предел и Беспредельное, Единое и Двоицу и т. д. как равносильные, противостоящие друг другу принципы. Собственно принцип и начало всего у Платона едино — потому-то оно и Единое, оно же высшее Благо и Бог; то, что противостоит ему как его отсутствие, — это, собственно, не принцип и не начало. Но что же это такое? На этот вопрос у тех исследователей, кто защищает Платона от обвинения в дуализме, ответа пока мы не нашли.

<sup>97</sup> Здесь и далее цит. по изд.: *Plotin. Enneades. Texte établi et traduit par E. Brehier*, t. 1, Paris, 1924.

например, или другой какой порок, но как то — несводимое ни к одному из этих отдельных зол — по отношению к чему они все выступают как виды, созданные (из рода) путем прибавления видообразующих различий. Так, например, (общее родовое) зло в душе делится на виды, (которые различаются) либо по материи, (с которой взаимодействует душа), либо по частям души, (в которых зло возникает): (это может быть) область видения (знания) или же область действия и страдания» (I, 8, 5, 14—19).

Итак, кажется все ясно: зло в существующих вещах — это частные (видовые или индивидуальные) проявления общего родового зла; родовое зло — это полное отсутствие блага, частное зло — это недостаток какого-то вида блага или какого-то его, если можно так выразиться, количества. Плотин, как платоник, признает «отделенное» существование родового понятия — существование «зла самого по себе», полемизируя в этом, как и следовало ожидать, с Аристотелем, отрицавшим *«χωρισμός»* — «отделение» идей от вещей<sup>98</sup>. Существует зло как таковое («эйдос зла, если только возможен у зла какой-нибудь эйдос» — I, 8, 8, 15), и благодаря ему существуют его отдельные отражения — тела или души, которые мы здесь, в «долнем» мире, зовем дурными, злыми.

Чтобы доказать, что существует зло само по себе (а для платоника либо существует вещь сама по себе, как беспримесный эйдос, либо она не существует), Плотину необходимо либо пересмотреть понятия бытия и эйдоса, чтобы материя (и зло) могли иметь эйдос и бытие, либо иначе, чем Аристотель, определить, что такое противоположности. В трактате о зле ему, как мы постараемся показать ниже, приходится сделать и то и другое, но здесь (поскольку разбору понятий бытия и эйдоса посвящены специально другие трактаты) более подробно рассмотрен вопрос о сущности противоположностей.

Вернемся же к определению зла как отсутствия (I, 11) или недостатка блага. У всякого мыслителя, знакомого с Аристотелем, мы ожидаем рассуждения такого типа: недостаток есть частный случай отсутствия;

<sup>98</sup> Необходимо уточнить, что а) Аристотель не признавал эйдоса «зло» родовым понятием; род — это хоть и вторичная, но сущность; есть, правда, девять родов акциденций — не-сущностей — категории; но и к ним благо и зло не относятся; у Аристотеля и связи с этой проблемой могла бы идти речь о существовании «количества», «отношения» или «живого существа» самого по себе; б) что полемике с Платоном Аристотель строит на отрицании «отдельных идей», но сам был вынужден в конце концов допустить их: «вечный двигатель» действительно отделен от материи; так что «платонизирующая» полемика Плотина по этому вопросу заострена не столько против самого Аристотеля, сколько против его последователей, склонившихся к «номинализму».

любая форма может присутствовать в вещах в той или иной степени и — в обратном соотношении — в той или иной степени будет иметься в вещах недостаток (отсутствие или «лишенность») этой формы; полное отсутствие или лишенность данной формы есть ее противоположность; различие же между степенями «присутствия» формы или ее противоположности — не качественного, но количественного порядка. Это рассуждение действительно имеется у Плотина (I, 8, 5). Однако наряду с ним имеется и прямо противоположное: «...Зло (заключено) не в любом (сколь угодно большом) недостатке блага, но только в совершенном (его отсутствии). В самом, деле, то, чему недостает блага, не обязательно дурно (зло): оно может быть даже совершенно (в своем роде) — в соответствии со своей природой. Но где (благо) будет отсутствовать (*ἐλλείπει*) совершенно — а это ведь и есть материя — то будет подлинно зло, не имеющее ни одной частицы блага» (I, 8, 5, 5—9).

Итак, если для последовательного аристотелика противоположности сами по себе в абсолютном своем виде не существуют, всякая форма и ее лишенность всегда взаимодействуют в том или ином соотношении в подлежащем и потому никогда не выступают в чистом виде, — то для Плотина наоборот: злом он согласен признать только абсолютное зло без малейшей примеси блага. Однако это противоречит его же собственным высказываниям, в частности, что зло есть недостаток блага (I, 8, 1, 11—12) и что все отдельные проявления зла в душе и теле суть виды зла как такового — их родового понятия (I, 8, 5, 15—19). Видимое противоречие это происходит от того, что в первых пяти разделах трактата Плотин говорит о противоположностях в общепринятом, т. е. аристотелевском смысле; в шестом же разделе — о том, почему необходимо зло само по себе, — он заново рассматривает, что такое противоположности.

Плотин начинает рассуждение с обращения к авторитету: в платоновском «Теэтете» Сократ говорит, что зло в смертной природе неискоренимо, оно не исчезает и не погибает, но существует постоянно в силу необходимости. Почему оно необходимо? Потому что должно же существовать нечто противоположное благу. Таков тезис. Далее, следуя обычному своему методу, Плотин выставляет все возможные существенные возражения против такого тезиса. Во-первых, нет «необходимости в том, чтобы, если существует одна из противоположностей, существовала и другая. Существование противоположности допустимо и возможно... — так, если существует здоровье, возможно и допустимо также существование болезни — но не необходимо» (I, 8, 6, 25—27).

Во-вторых, Сократ здесь, по-видимому, говорит не об абсолютном зле, но о частных пороках человеческой души. Это следует из двух соображений: «частное зло человеческой испорченности не может быть про-

тивоположностью тому (запредельному высшему) благу. Оно есть противоположность добродетели, а добродетель — это не благо как таковое, но (нечто) благое, помогающее нам преодолеть материю (в нас)». А абсолютного зла, помимо «частного зла человеческой испорченности», быть не может, потому что благу как таковому ничего не может быть противоположно, ибо «как может что-либо быть противоположностью тому благу? Такой (предмет) должен будет быть поистине никаким» (*οὐ γὰρ δὴ ποῖόν* — т. е. не может иметь никакого качественного определения). Доказательства этого третьего возражения Плотин не приводит, они сформулированы Платоном в «Тимее» (48e — 51b) (обоснование абсолютной бескачественности материи).

В-четвертых, главный довод, опровержение которого послужит основанием для опровержения первых трех:

«Но если благо — это сущность (бытие — *οὐσία*), или даже то, что за пределами сущности (бытия — *τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), как может быть нечто ему противоположно?» «Непосредственное свидетельство чувств говорит, — утверждает Аристотель, — что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает» (Метафизика, 1087 b 2). Способ, которым Плотин обезвреживает Аристотеля, прост: все аристотелевские рассуждения относятся к миру «отдельных сущих», подлежащих «непосредственному свидетельству чувств» и «индукции» (*ἐπαγωγῇ*). «Что среди отдельных сущих (*οὐσιῶν*) нет ничего, противоположного бытию (сущности — *οὐσία*), — это достоверно доказано путем индукции. Однако для бытия (сущности) в целом это не доказано. Так вот, что же будет противоположно бытию вообще?.. Поистине бытию (*οὐσία*) будет противоположно небытие (*ἢ μὴ οὐσία*)».

Формально это второе утверждение, безусловно, верно; оно отсылает нас к платоновскому «Софисту» и еще дальше — к Пармениду. Но, по сути дела, оно ничего не дает. Ведь сказать, что благу противоположно небытие — то же самое, что сказать, как и сказано было выше, что благу ничего не может быть противоположно. «Пытаться доказать, что небытие каким-то образом существует» («Софист», 241 b) — неразумно, как показал еще Платон, «испытывая учение отца нашего Парменида». Плотин и не берется за это, а берется за понятие противоположностей, доказывая, что оно неприложимо ни к каким «отдельно существующим» вещам: «ибо все они принадлежат либо к одному и тому же виду, либо к одному и тому же роду, и те (роды или виды), в которых они находятся, причастны к чему-то общему»<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> Опровергая Аристотеля, Плотин приводит еще один довод, не имеющий, однако, доказательной силы, так как он, на наш взгляд, нечестный: Аристотель

Так и Плотин дает, наконец, наиболее удовлетворяющее его определение: «Противоположности — это то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние». Это значит, что две природы по-настоящему противоположны тогда, «когда все, что (входит в состав) одной природы, не входит в другую... И действительно, пределу, мере и прочим (составным частям), входящим в божественную природу, противоположны<sup>100</sup> беспредельность, безмерность и прочие (части), которые содержит природа зла; так что, в еще большей степени и целое противоположно целому...» Окончательное определение таково: «Две вещи, совершенно раздельные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, противоположны друг другу по своим природам. И противоположность (эта создается не за счет) какого-либо качества и вообще какого-либо рода сущих (т. е. какой-либо из категорий), но за счет наибольшего удаления друг от друга и разделения, за счет того, что две вещи состоят из противоположных частей».

Что касается определения противоположностей через удаленность, то происхождение этого чересчур образного определения становится ясно из следующей главы, в которой Плотин ненадолго возвращается к вопросу теодицеи, так и не разрешенному в шестой главе: зачем богу понадобилось зло и почему оно необходимо? Он снова повторяет платоновский ответ на этот вопрос: «Если существует благо, то необходимо должно существовать и зло» («Теэтет», 176a), ибо эта вселенная по необходимости составлена из противоположностей, так что ее не могло бы быть, если бы не было материи. Но теперь Плотин разъясняет этот малодостаточный аргумент по-своему (исходя как раз из идеи «удаленности»): «Поскольку (существует все-таки) не одно только благо, необходимо, чтобы в цепочке похождения от него, или, если кто-нибудь предпочтет выразиться иначе, (в цепи) постоянного нисхождения и отпадения от него, было последнее (звено), после которого уже нет и

допускает противоположность только определений, накладывающихся на неопределенную «сущность» (*οὐσία*), а не сущностей; Плотин же незаметно придает «сущности» платоновское значение «определения», или формы: «Так вот, не везде сущность (*οὐσία*) не имеет ничего противоположного (ей). Так, например, относительно огня и воды мы могли бы доказать, что они противоположны друг другу, если бы не было в них общего, а именно, материи, на которой возникли и горячее и сухое, холодное и влажное как акциденции. А вот если бы (вода и огонь) содержали бы только те (свойства), которые составляют их *сущность* (*οὐσία*) без общего, они оказались бы противоположностями, и в этом случае сущность была бы противоположна сущности» (I, 8, 6, 47—54).

<sup>100</sup> В прежнем, аристотелевском, только что отвергнутом смысле слова.

не может возникнуть ничего; так вот, это-то последнее (звено) и будет зло» (1, 8, 7).

Материя, сущность и носитель зла — это своего рода дно мироздания; сущности, вызванные к жизни и бытию Единым, или Благом, образуют иерархию, степень их причастности к свету, добру, истине, совершенству и бытию постепенно уменьшается, пока не сходит на нет; вот это-то «нет» и есть материя: ничто, небытие, тьма. Но она не похожа на сияющую полированную поверхность, в которой отражается дивный умопостигаемый свет Высшего Блага и все сотворенные им сущности<sup>101</sup>. В этом трактате Плотина материя — дно вселенной, она не зеркальна; это скорее засасывающая воронка тьмы; когда Плотин хочет пояснить образ «дна», он говорит не о твердой границе (как в трактате 2, 4, более раннем), материя не может быть твердой, определенной, ограниченной; а о болоте, о бездонной пропасти грязи, ила (*βέρβερως*), засасывающего все и не выпускающего обратно. «Тот, кто обратит взор свой вниз, ко злу... станет причастным злу... и окажется в области полнейшего неподобия, и, погрузившись здесь в неподобие, провалится, увязнув, в темную грязь».

Душа человеческая, по Плотину, бессмертна; но, в отличие и от платоновского, и от христианского учения о бессмертии и спасении души, он, подобно гностикам, признает, с одной стороны, существование избранных, предназначенных к спасению душ, просто неспособных обратиться к материи и тем самым причаститься какому бы то ни было злу; с другой стороны, он пишет о том, как может душа умереть заживо (о смерти души, при жизни человека разъедаемой и поглощаемой без остатка материей, пишет очень близко к Плотину Ориген): «... Если же совершенно уйдет душа в совершенный порок, она уже не будет порочной душой: самую природу свою она уже сменила на другую — худшую. Ибо (несовершенный) порок, смешанный с тем, что ему противоположно, — это еще нечто человеческое. Так вот, душа тогда умирает так, как может умереть душа; для души, еще погруженной в тело, смерть (означает) утонуть в материи и наполниться ею; а для души, уже вышедшей (из тела, смерть) — это лежать в иле материи до тех пор, пока (не удаст-

<sup>101</sup> Мы не рассматриваем в этой статье учение Плотина и материи полностью, поскольку нас интересует лишь тот до конца последовательно дуалистический взгляд, который достаточно ясно выражен в трактате «О природе и происхождении зла». В других, более ранних трактатах, Плотин учит о материи совсем иначе. О том, как согласуются между собой эти разные взгляды на природу материи и как они входят в общую систему платиновой философии см.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 647—655, 671—677.

ся ей) каким-нибудь образом выбраться наверх и вытащить взор свой из грязи; тогда она может уйти в Аид и заснуть там» (I, 8, 13, 21-26).

Вместо сияющей, насквозь пронизанной и облагороженной лучами Блага-Единого умопостигаемой материи раннего трактата 2, 4 («О двух материях»), несовершенным отражением которой является чувственная материя, хоть не светлая и не блистающая, но все-таки послушно исполняющая свою роль последнего звена вселенской иерархии, Матери-Кормилицы чувственного Космоса (который, хоть и самый младший, но все-таки прекрасный и гармоничный бог), — вместо всего этого в трактате I, 8 нам предстает только тьма, грязь и бездонная трясина. Но удивительно не это; в более ранних трактатах Плотина активностью в полном смысле обладало только Единое; благодаря излучению или истечению энергии Единого, активностью и мире Плотина обладала и каждая ипостась по отношению к низшей; материя же, это одно из главных ее определений, — есть абсолютная пассивность. Но вот в трактате о зле Плотин постоянно подчеркивает необыкновенную цепкость материи, не выпускающей свои жертвы; более того, она не только мертвой хваткой удерживает то, что упало в нее; не только засасывает, как трясина, то, что хоть кончиком ее коснулось; она непостижимым образом притягивает к себе и то, что парит над ней, ее не касаясь (правда, до неподвижных умопостигаемых сущностей власть ее не доходит). Сила ее страшного злого притяжения так велика, что стоит душе на мгновение обратить вниз свой взор, и она уже неотвратимо несется вниз, в грязь и тьму небытия («... природа материи настолько зла, что не только находящееся в ней, но даже и все, что обратит к ней свой взор, тотчас наполнится всем ее злом. Поистине она — непричастная ни малейшей частице блага... — уподобляет себе все, что соприкоснется с нею, сколь бы малым ни было это соприкосновение...» (I, 8, 4, 20—22)).

Таким образом, все сущее пронизано, с одной стороны, благостным светом Единого, дающего ему сущность и существование, а с другой — темным притяжением злой материи, увлекающей его к разложению, хаосу и небытию. Сила притяжения, приписываемая Платином в этом трактате материи, вновь восстанавливает древний, если верить Аристотелю, — пифагорейский крайний дуализм; все сущее — арена противоборства благого и злого начал, единого и беспредельного. У Платона этот дуализм был отчасти преодолен, поскольку материя не имела бытия и, кроме того, была абсолютно пассивна. Плотин же, по-видимости, не противореча своему учителю, исподволь восстанавливает непримиримый дуализм. Что же до того, что Единое — источник и принцип всякого бытия, а материя, если говорить грубо, не существует; то ведь само Благо-Единое тоже не существует, не имеет бытия, так как оно — «по ту

сторону бытия», и в этом отношении Единое и материя равны. Правда, можно возразить, что, в то время как единое распространяет свое благотворное влияние на все уровни сущего (разумеется, кроме самой материи, которая и не является собственно уровнем, а только «дном», противоположностью), материя не поднимает своего тлетворного притяжения выше области души: «зло не может находиться ни в сущих (т. е. в умопостигаемых вещах), ни в том, что по ту сторону сущих; ибо они блага. Значит... если уж оно есть, то в несуществующих (вещах... или в некоем разряде вещей), смешанных с несуществующим или в той или иной мере причастных ему» (I, 7, 3, 1—6). Иначе говоря, оно полностью господствует в телесном мире и властно над душой<sup>102</sup>.

Таким образом, если власть материи не распространяется на область ума, где безраздельно господствует Благо, то власть Блага практически не распространяется на телесную область, где безраздельно господствует материя (здесь нет бытия, а только становление, возникновение и уничтожение; следовательно, здесь нет и эйдоса — умопостигаемой формы; следовательно, и ничего истинного — одни лживые подобиya; а небытие, бесформенность и ложь — это постоянные и главные характеристики материи у Платона). Поэтому душа — промежуточная между умом и телом ипостась — представляет собой арену противоборства Блага и Зла, Единого и Материи.

Аристотель попытался преодолеть платоновский дуализм учением о том, что бытие или отдельно существующая вещь — сущность (и то и другое называется «*οὐσία*») первое (и онтологически и логически) любых «чистых» принципов («идей», «форм», «противоположностей»); идеи у него существуют только в сущности и в известном смысле после нее. Платон же в своем учении о сущности зла не просто восстановил платоновский дуализм, но усугубил его. Сущность, или бытие (платонов-

<sup>102</sup> Тело — постоянное зло, хотя не первое, а второе; зло для тела, если прибегнуть к выражению Аристотеля, неотделимое свойство. «Правда, тела имеют некий эйдос, однако неистинный; они лишены жизни; в своем беспорядочном движении они разрушают друг друга; вечно текучие, вечная помеха душе в ее деятельности, они всегда бегут прочь (убегают) от сущности (бытия); это второе зло» (I, 8, 4, 1—4). Душа же человеческая как только обратит свой взор к непостоянному или телесному — что, за редким исключением прирожденных философов, с пеленок созерцающих только умопостигаемое, неизбежно, — «выходит за пределы самой себя» и перестает быть самой собой, «меняет свою природу на низшую», наполняется безграничностью, видит тьму и уже содержит в себе материю, видя то, чего не видит (именно это ведь и означает выражение «видеть тьму»; это ложь, и ею-то и наполняется душа, «разглядывая то, чего нет») (I, 8, 4. 28—32).



ская «*οὐσία*» — умопостигаемый мир), у Плотина — порождение Единого, его верный и любящий подражатель; аристотелевские «*οὐσται*» (телесные существа), у Плотина — мерзкие, бесформенные и безвольные клеветы Зла, отступают на второй план, они вторичны по сравнению с двумя крайними принципами — Благом и Злом. Завершая рассуждение о том, что такое противоположности, Плотин приходит к выводу, что собственно настоящих противоположностей только две: благо и зло; и все, что пишет о свойствах противоположностей Платон, «он утверждает отнюдь не относительно всякой противоположности; нет, это сказано только о благе и зле».

Однако та крайне дуалистическая трактовка понятия материи, которую мы находим в трактате Плотина I, 8, не находит продолжателей среди последующих античных авторов точно так же, как не имеет образца среди предшественников Плотина. Учение о материи как предшествовавших, так и последующих платоников (так же как и учение самого Плотина, изложенное в более ранних трактатах) не отличалось такой замечательной последовательностью. Суть пифагорейско-платоновской традиции (такой, какой критиковал ее Аристотель) Плотин выразил необычайно законченно и ярко. Однако, несмотря на все эти достоинства, концепция материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного благу, не нашла поддержки даже у таких учеников и почитателей Плотина, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Плотина за этот его трактат обвиняли в наклонности к гностицизму. И действительно, именно гностические учения поздней античности, а затем дуалистические ереси средневековья стоят в своем понимании всего материального как безоговорочного зла ближе всего к Плотину. Античная философская традиция, вероятно, не могла смириться с полным отрицанием всего телесного, чувственно-прекрасного. Может быть, именно поэтому разрабатывалась и развивалась платониками главным образом именно первая, аристотелевская трактовка понятия материи как «подлежащего», не имеющего отношения ко злу.

Плотин: критика платоновского учения

о творении мира и о природе.

Природа как иррациональная энергия мировой души

Основоположник неоплатонизма Плотин — по преимуществу метафизик. Его мало интересуют проблемы общества и устройство видимой природы. Как сам Платон и большинство его последователей, Плотин видит назначение человека вообще и философа в особенности в том, чтобы преодолеть в себе чувственное начало и приучить душу обращаться к невидимому и неизменному. Всякий интерес и внимание к преходящему в конечном счете должны быть преодолены, как путы, привязывающие разумную душу к чуждому ей и низшему телесному миру. Поэтому в «Энеадах» Плотина нет специальных трактатов по физике и политике; всё его внимание сосредоточено на сущем как таковом (Ум и Душа) и на том, что выше сущего (Единое). Из традиционных тем философии, как она понималась в античности, Плотина занимает ещё только этика — правила индивидуального поведения разумной души, стремящейся к совершенству.

Однако по двум причинам природа всё же попадает в сферу внимания Плотина. Во-первых, как метафизик, изучающий подлинное бытие, Плотин усматривает в нём различные градации, или ступени, выстраивая тем самым онтологическую иерархию: первоисточник бытия (Единое) — затем вечное самотождественное бытие как таковое (Ум) — ещё ниже производное кругообразно движущееся бытие, чье существование обусловлено Умом (Мировая Душа). Относительно этой иерархии необходимо определить место того, что обычно считают сущим философы-материалисты (в частности, стоики) и большинство людей, не занимающихся философией: видимой и осязаемой вселенной, «природы» как совокупности чувственных вещей и существ. С той же метафизической точки зрения Плотин определяет место и суть «природы» во втором общепринятом значении этого слова — как творческой силы, ответственной за возникновение и сохранение этой вселенной и каждого существа и вида в ней; природы как «начала движения» и рождения, согласно определению Аристотеля. Во-вторых, Плотин-этик даёт ценностную характери-

стику природы, главным образом, в первом значении слова — «этой вселенной», или «этого космоса».

Во времена Плотина наиболее влиятельным и распространённым философским течением был стоицизм. Для стоиков Природа — это совокупность естественных вещей, сила, обеспечивающая их воспроизводство и порядок во вселенском масштабе и в каждом индивидуальном существе, а также сущность всего вместе и в отдельности («природа человека», «природа огня»). Таким образом, для стоиков Природа — это и само верховное божество, и мир, которым оно управляет. То, из чего мир возник — материя, первовещество — тоже природа. Разум — это способность распознать природу вещей; мудрец — тот, кто постиг свою природу и следует её велениям; счастье, добродетель и цель жизни разумного существа — следовать природе. Стоическая Природа — это и материальная, и действующая, и формальная, и целевая причина всего сущего вместе и по отдельности, если говорить языком Аристотеля. Кроме того, она и есть всё сущее.

### *Природа как неразумная энергия Мировой Души*

В полемике против стоического пантеизма (или, если можно так выразиться, «панфизизма», «натуртоталитаризма», или «природоверия») Плотин вырабатывает своё понятие природы как отдельной, промежуточной ступени в иерархии бытия. В трактате «О природе, о созерцании и о Едином» (тридцатом в хронологическом порядке) Плотин определяет место природы как посредника между мировой душой и телесным миром. Здесь он опирается на учение Платона в X книге «Законов» о второй, иррациональной мировой душе. Природа, по Плотину, не есть ни Бог, ни закон всего сущего, ни совокупность сущего. Верховное божество — это Единое, в котором нет множественности. Совокупность всего реально сущего — это вторая после Бога ступень, или ипостась — её Плотин называет Умом, или умопостигаемым миром. Здесь есть множественность, но нет изменения. Третья ипостась, или ступень иерархии — Душа (собственно, неразделённая, не индивидуализованная Мировая Душа). Она тоже ещё всецело принадлежит духовному миру, и её разумная целесообразная деятельность («энергия») также направлена не вниз, а вверх — к Уму и Богу. Об этом много говорится в трактате «Против гностиков»: Душа не заботится о чувственном космосе; если и можно говорить о том, что она создала его и им управляет, то лишь потому, что он становится, организуется и существует благодаря тому, что

созерцает Мировую Душу и стремится к ней. Таким образом, Душа не может быть непосредственным творцом чувственного мира, который, согласно Платону и Плотину, есть противоположность мира духовного, умопостигаемого.

И всё же именно Душа — создатель телесного космоса. Согласно учению Аристотеля о деятельности (энергии), в результате её может создаваться как то, на что она направлена, так и побочные следствия. Деятельность разумного существа (а именно такова, по Плотину, Душа) всегда произвольна и целенаправлена. Всё, что возникает из его действий помимо цели, будет следствием данной действующей причины по совпадению, случайно. Цель деятельности Мировой Души, согласно Плотину, — созерцание Ума и через него — Единого. Возникновение при этом чувственной Вселенной — побочное следствие, о котором Душа, по выражению Плотина, несколько «не заботится»: ей нет дела до того, существует ещё мир, или уже исчез. Так, выйдя поглядеть на солнце, мы не заботимся об отбрасываемой нами тени. Плотин нередко поясняет происхождение каждой низшей ступени бытия от высшей по аналогии со светом: Единое подобно первоисточнику света, распространяющемуся вокруг него. Ум, созерцая Единое, благодаря этому получает бытие — т.е. сам начинает светиться и распространять свет вокруг себя. В результате вокруг него образуется Душа, которая, созерцая Ум, впитывает его свет — бытие — и распространяет его сама дальше, во внешнюю тьму. Последние слабые отблески этого света, т.е. бытия, и составляют наш видимый мир. Сам он уже светить не может, ибо подлинного самостоятельного бытия не имеет («не способен вместить», по Плотину), являясь лишь его отражением. Душа, творящая мир, так же мало заботится об этом, как мы о том, что случайно отразились в зеркале.

Однако Плотин также нередко замечает, что Душа создала мир по доброй воле, не потому, что ей это было для чего-то нужно, а потому, что хотела поделиться преизбытком своего бытия и блага. Как совместить это с её равнодушием к судьбам низшего мира? В своём учении о нисхождении ипостасей и о творении Плотин постоянно опирается на Аристотеля. По Аристотелю, когда действующая причина чего-либо разумна, она действует по своей воле ради достижения цели, и эта цель не обязательно тождественна самой действующей причине: она может быть вне её. Когда же действующее начало неразумно, оно действует в силу естественной необходимости, порождая подобия самого себя: более или менее похожие — это зависит от материальных условий. То, что возникает в результате действий первого рода, обусловлено деятелем и целью (так, например, творит художник и ремесленник); второго — деятелем и его формой («природой» — так животные и растения творят

своё потомство как свою копию, отпечаток своей природы). Одно и то же существо может действовать двумя разными способами: так, человек, в качестве разумного существа, может создавать нечто на себя непохожее или целенаправленно совершенствовать самого себя, создавать в себе добродетель (высший вид разумной деятельности, по Аристотелю и Плотину); а в качестве природного существа действовать в силу своей природы: падать вниз, как тяжёлое тело, или производить детей. Первая деятельность будет требовать постоянного усилия, вторая, как естественная, происходит без участия воли и без напряжения — «сама собой»<sup>103</sup>.

Так вот, Мировая Душа, согласно Плотину, действует разумно, целенаправленно и с усилием, постоянно созерцая Ум и через него — Бога. Этим действием Душа конституирует собственное своё бытие и поддерживает свою форму (в аристотелевском смысле), оставаясь сама собой. Оставаться собой значит постоянно сопротивляться всему внешнему (Ум и Бог для Души — внутреннее), чужеродному, способному внести в неё разлад и разложение. Подлинная, неиспорченная Душа, по Плотину, не содержит ничего пассивного — в принципе не воспринимает внешнего воздействия. Именно такова цельная Душа мира; она не ощущает тела, не привязана к нему. Пассивное начало имеется лишь в её осколках — частных, индивидуализованных душах; в них меньше силы сопротивления внешнему, активности, бытия — они страстны и многозаботливы. Однако Мировая Душа выступает не только как разумная и свободно выбирающая, но и как естественная действующая причина (так человек, создавая нетленное произведение, одновременно давит на стул с силой, равной его весу). Цель, к которой она стремится — созерцание Бога; прямое следствие её действия — её собственное совершенное и неубывающее бытие; его побочное следствие — отражение сияющего облика Души во внешней тьме, наш мир. Энергию, которая заключена в этом втором, неразумном, невольном, случайном действии, Плотин и называет Природой. Природа — сила, благодаря которой телесный мир организуется и структурируется по подобию Души, а следовательно Ума, следовательно, в конечном счёте, Бога и Блага. Сила эта неразумна, слепа и творит она совсем не так, как мастер-Дemiург. Она не ставит перед собой цели, не обдумывает действий, не создаёт проектов. Она бессознательно, в силу влечения, созерцает Мировую Душу, и, по естественной необходимости, воспроизводит то, что видит (в ухудшенном и, если можно так выразиться, иррационализованном варианте). Она не явля-

<sup>103</sup> О двух энергиях Мировой души у Плотина см. *Drews A. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena, 1907. S. 142–143.

ется причиной мирового зла, как вторая, безумная, половина Мировой души в X книге платоновских «Законов». Она делает всё, что может, не ведая ни добра, ни зла, ибо действует, не зная цели. По этой же причине в ней нет случайного — есть только уродства. Ибо случайность, по Аристотелю, есть недостаточное осуществление цели, а уродство — недостаточная реализация формы. Лишенная всякой определённости, природа выступает по отношению к Душе как материя, как пассивная восприимчива её смысловой (по-гречески «логической») структуры. По отношению же к тому, что вне Души, она же является действующей и формообразующей причиной. То, что вне Души — аристотелевская первая материя, чистая потенциальность, небытие, по Плотину, пассивно принимает воздействие Природы. Подобно тому, как Природа — не настоящий деятель, ибо действует неразумно и слепо, так первая материя — не настоящая восприимчива форм, ибо не способна удержать их. В результате их взаимодействия возникает телесный космос — не бытие, а чистое становление, непрерывная смена «явлений», которые не существуют реально, а только кажутся существующими — «феноменальный мир».

Для этого мира и всех существ в нём Природа — начало движения; здесь Плотин повторяет аристотелевское определение природы. Для самой Природы начало движения — Душа. Начало движения в том смысле, в каком движет вселенную Вечный Двигатель Аристотеля — как предмет любви и стремления, как притягательная цель. Поэтому Природе, шутит Плотин, не нужно ни ног, ни рук, ни инструментов: она работает не так, как телесный мастер, и чтобы создавать свои произведения, ей не надо насиловать материал, мять его, давить или рубить.

Такова, по Плотину, Природа как порождающая и организующая сила, как «законы природы» в нашем нынешнем понимании: сила — «энергия» в том смысле, что она есть побочное естественно-необходимое «действие» Мировой Души; сила — «дюнамис» в том смысле, что она для Души — субстрат, материя, чистая пассивная «потенциальность». Её место на лестнице бытия — между Душой и телесным космосом.

### *Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени*

Природу же в другом значении — совокупность всего, что существует в пространстве и времени — Плотин, вслед за Платоном, называет космосом, небом, этой вселенной или просто «этим-вот всем», «телом», «ощущаемым». Её место в иерархии — последнее, ибо самое

«дно», или «бездна», материя, не существует никак, даже иллюзорно-феноменально. Душа (т.е. собственно Мировая Душа) у Плотина внепространственна и довременна: время она порождает сама, поскольку не чужда движению. Однако сама душа ещё принадлежит вечности: не во временном смысле бесконечной длительности, а в платиновском, согласно которому вечное есть то, что вполне обладает всем своим бытием одновременно<sup>104</sup>. Существо, для которого мыслимы прошлое и будущее, существует в настоящем не полностью: у него нет чего-то, что было и чего-то, что может быть потом. Способность существовать во времени — свидетельство недостаточного бытия. Душа же, хотя и не без усилия, еще способна удерживать в себе всю полноту своего бытия, сопротивляясь внешнему, сосредоточиваясь и не давая себе рассеяться, расслабиться, разложиться. Пространственность же — свидетельство уже не только неполноты, но катастрофической слабости и заблуждения. Существо становится пространственным, когда не может уже сохранить даже своё единство и распадается на части — становится делимо до бесконечности. Протяжённость — признак распада и гибели, манифестация смерти. Существо становится большим, когда, желая подражать великому — Уму и Богу, растягивается и ошибочно полагает, что большое то же, что великое. Оно старается уподобиться Благу и становится красивым, ошибочно полагая, что это одно и то же. Так возникает величина и красота как соразмерность частей (подлинно сущее — Ум и Душа — просто и частей не имеет).

Вселенная, в которой мы живём, согласно Плотину, — самое большое и самое прекрасное существо на свете. Вслед за Платоном, Плотин считает вселенную разумным одушевленным живым существом. Как и Платон, он утверждает, что наш мир — наилучший из возможных (точнее — прекраснейший), ибо его создатель благ. Он — самое большое существо, так как вся величина, какая есть, — внутри него; за его пределами нет протяжённости. Правда, как мы уже упоминали, величина для Плотина — признак слабости, болезни, неполноценности (чем что больше, тем слабее). Однако Мировая Душа компенсирует этот недостаток телесной Вселенной, ограничивая и сжимая её снаружи, стягивая её к центру и не давая ей разбегаться и рассеиваться. Есть и другая компенсация величины и неполноты бытия: мир есть целое; неполнота бытия возмещается полнотой частей. Поэтому Космос в целом не знает зла: болезни, уродства, гибели. Он в своём роде совершенен, а следовательно, неизменен и вечен, насколько это ему доступно: внутри него

<sup>104</sup> *Эннеады* III 7, 5: «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность;... полнота бытия,... охватывающая все бытие и исключаяющая всякое небытие».

идет непрерывное изменение, но целое остаётся тем же самым; он существует во времени, но зато всегда; в отличие от подлинно сущего, которое не было и не будет, а только есть, чувственный мир всегда был и всегда будет («есть» про него можно сказать лишь условно, ибо во времени момент «теперь» не имеет длительности).

Таким образом, чувственный космос получает у Плотина, особенно в трактате «Против гностиков», несколько иной онтологический статус, чем у Платона. Если творение мира — не волевой и целенаправленный акт Бога, а естественная необходимость; если мира не может не быть, то его приходится тоже отнести к «подлинному бытию», которому у Платона противопоставляется всё случайное и преходящее, «становление». Наш мир оказывается тоже вечен, неизменен и тождествен себе. Но в таком случае признак, по которому «тамошний» духовный мир будет противостоять «здешнему» миру, должен поменяться. У Платона противопоставлялись «вечное, неизменное, тождественное себе, умопостигаемое бытие» и «никогда не сущее, всегда изменчивое, осязаемое зрением и осязанием, но не доступное познанию становление». У Плотина эта оппозиция продолжает работать применительно к отдельным чувственным вещам, но не ко вселенной в целом. Для различения же ипостасей все большее значение приобретает различие «целое-часть», «делимость-неделимость». Так, Единое неделимо даже логически; Ум неразделен и неделим реально, но логически можно усматривать в нем множество различных идей. Душа в этом отношении являет парадокс. Она по определению неделима, как все бестелесное; однако фактически оказывается разделена в телах. Начиная с Порфирия этот парадокс становится ее определением и даже названием — *τὸ ἀμερὲς παρὰ τὰ σώματα μεμερισμένον* — «неделимое, разделенное в телах». Наконец, тело и вообще величина всегда состоят из частей и делимы до бесконечности, в чем главным образом и выражается их низший онтологический характер.

Так в системе ценностей Плотина все большую роль начинают играть «природа» и «целостность»: естественное всегда выше и лучше произвольного и преднамеренно сделанного, а зло существует только в частных, частичных вещах, в то время как целое — будь то природа, мир или умопостигаемый космос — не знает зла и несовершенства. Оба эти момента роднят Плотина со стоиками и отдаляют от Платона, у которого высшее Благо, Бог творит преднамеренно и целесообразно, подобно земному ремесленнику (и потому называется Демиургом), а источники зла связаны с множественностью, движением (изменчивостью), необходимостью и пространством.



### *Плотин как критик гностиков*

Вероятно, отказаться от платоновского учения о творении мира и от платоновской резко негативной оценки природной вселенной как прямой противоположности реальному миру умопостигаемого Плотина заставила его полемика против гностиков. Заявляя, что они опираются на платоновскую метафизику, гностики радикализируют её и представляют в виде дуалистической системы: весь этот мир и всё, что в нём, — безусловное зло; его создатель — безумец и злодей, враг Бога и рода человеческого, а его мать — Мировая Душа, София — падшее создание.

В 265–267 гг. Плотин пишет подряд четыре трактата, в которых так или иначе полемизирует с радикальным дуализмом вообще и гностическим учением в частности: 30 (III, 8: *О природе, или о созерцании*), 31 (V, 8: *О сверхчувственной красоте*), 32 (V, 5: *О том, что умопостигаемое не вне ума, и о благе*), 33 (II, 9: *Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох*). Возможно, они составляли единый труд.

Установить, с какой именно из множества гностических сект и школ полемизирует Плотин, трудно. Предпринимались попытки отождествить противников Плотина с валентинианами или офитами; христианскими или языческими гностиками; определить их как поддавшихся влиянию гностицизма последователей Филона или Нумения<sup>105</sup>. Но, во-первых, конкретная секта, членов которой имел в виду Плотин, может быть нам неизвестна из других источников. Во-вторых, доктринальные положения, против которых выступает Плотин, общи почти для всех известных направлений гностицизма<sup>106</sup>. Можно с большой долей уверенности предположить, что Плотин намеренно не конкретизирует противника. Известно, что среди учеников самого Плотина были склонявшиеся к гностицизму<sup>107</sup>; для их спасения Плотин, по его словам, и решился

<sup>105</sup> См. Entretiens, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, t. V: Les sources de Plotin. Genève, 1957, p. 8 sqq. Elsas Chr. Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin — N.Y., 1975, S. 14–56.

<sup>106</sup> Так, мнения гностиков, приводимые Платином, полностью соответствуют учению валентиниан, изложенному за сто лет до того Иринеем Лионским, с той лишь разницей, что изложение Иринея намного подробнее. Пятьсот лет спустя Иоанн Дамаскин в трактате «Против манихеев» приписывает абстрактному собирательному манихею по большей части те же положения и аргументы, которые приписывал своим гностикам Плотин (причем и контраргументы Дамаскина почти наполовину совпадают с платиновыми).

<sup>107</sup> Порфирий. Жизнь Плотина, 16.

начать полемику с гностиками: самих гностиков уже нельзя переубедить разумными доводами.

В 33 трактате, который Порфирий поместил девятым во вторую Эннеаду и перевод которого предлагается здесь читателю, Плотин опровергает следующие положения гностиков: 1) что чувственный мир безобразен и плох; 2) что мир был сотворён и однажды погибнет; 3) что он создан Демиургом, т.е. произвольно и целенаправленно; 4) что творец мира зол; 5) что Мировая Душа, София — падшее божество, и её грехопадение — первопричина творения мира; 6) что божественных ипостасей больше трёх; 7) что индивидуальная душа избранного к спасению человека — единственная искра божественного огня в этом мире; 8) что такой избранной душе, и только ей одной, доступно прямое постижение верховного трансцендентного божества и воссоединение с ним (обожение).

В трактате «Против гностиков» Плотин, пожалуй, более, чем в каком-либо другом сочинении расходится с Платоном, причём с важнейшими и недвусмысленными моментами платоновского учения. Правда, Плотин, как и всегда, настаивает, что он даёт лишь правильную интерпретацию платонизма, а гностики по невежеству толкуют древнего философа неверно: «Вероятно, гностики обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона, — пишет Плотин. — Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе. Он называет тело «худшей природой» (II 9, 17). Но, поясняет Плотин, правильно и просто понять мысли древнего философа они, по безграмотности и самонадеянности, не в состоянии, и потому «перевирают все, что относится к творению мира и многие другие учения Платона, извращая и уродуя мысли великого мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось» (II 9, 6).

Трудность заключается в том, что Платон всегда и везде учит, что есть два противоположных рода вещей: «Вечное, не имеющее возникновения бытие и вечно возникающее, но никогда не сущее» («Тимей» 27d), и между ними — непроходимая пропасть. Умопостигаемое бытие трансцендентно материальному становлению; и поскольку первое — благо и прекрасно, постольку его противоположность дурна и безобразна. И Плотин ведь, как все платоники до и после него, учит, что *«душа должна бежать от общения с телом, спасаться из становления в бытие»*. (II 9, 6). Что тело — «темница и оковы души». Что «я — это душа», а все прочее — тленная грязь, ее оскверняющая и мешающая ясно видеть и подлинно быть. Чем же он отличается от презирающих мир гностиков?

Платон недвусмысленно заявляет в «Тимее», и повторяет в X книге «Законов», что мир сотворён, сотворён по воле и целесообразно, по заранее данному плану и проекту, так, как создаются произведения ис-

куссства и ремесла. Поэтому и Бога-творца он именует Мастером — Демиургом (гностики заимствовали это имя для злого творца мира именно из «Тимея»). Будучи однажды сотворён, мир в принципе может погибнуть; природа его тленна; но он не погибнет никогда, потому что этого не допустит благой Творец — опять-таки вопреки всякой необходимости и природе, по своей свободной и благой воле.

Выступая против гностиков, Плотин опровергает платоновское учение о творении. 1) Мир не тварен. О его создании или возникновении можно говорить лишь в переносном смысле, чтобы указать, что его бытие вторично по сравнению с бытием нематериальных ипостасей и зависит от них. 2) Говоря о становлении мира, нельзя говорить ни о каком проекте, плане, намерении или воле, ибо всё преднамеренное и произвольное, всё искусственное вторично и слабо по сравнению с естественным и необходимым. Мир существует по природной необходимости: потому, что природа материи, Мировой Души, Ума и в конечном счете Единого именно такова, какова она есть. 3) Мир не может погибнуть — также в силу природной необходимости, т.е. его не может не быть, если природа высших ипостасей такова, какова она есть.

Да, человек должен с помощью аскезы и философии, самоограничения и познания, стремиться прочь из телесного мира к высшему — но не для того, чтобы изменить свою природу. Гордыня гностиков, полагающих, что смертный индивид, минуя ступени ангелов, героев, демонов, внутрикосмических богов, Мировой Души, Ума, может непосредственно соединиться с Первым и Неизреченным Богом, — это страшное святотатство. У человека, как у всего на свете, есть своя сущность, своя природа. Добродетель и совершенство всякого существа состоит в том, чтобы этой природе соответствовать. (Кстати так и Платон в «Государстве» определял главную добродетель — справедливость: «Каждый должен выполнять своё дело на своём месте»). Место человека — не на верху иерархической лестницы, а в середине, даже скорее внизу. Сознать это и смириться — мудрость и добродетель. Правда, следует помнить, что, согласно Плотину, всякое сущее, чтобы быть самим собой (т.е. соответствовать своей природе) должно изо всех сил стремиться к тому, что выше его<sup>108</sup>. Силу сохранить свою природу сообщает лишь вышестоящая инстанция: Уму — Единое, Душе — Ум и т.д.

Вселенная в целом — совершенное, блаженное и дивно прекрасное божество. Главные его совершенства — природность и целостность (мы

<sup>108</sup> Впрочем, это представление не чуждо и природопоклонникам-стоикам: «О сколь презренная вещь человек, если он не поднимется выше человеческого!» — восклицает Сенека (*Quaest. nat.*, pr. 5).

уже упоминали, что для Плотина всё естественное лучше искусственного, в чём он прямо изменяет платоновской системе ценностей, переходя в стан стоиков, а всякое целое лучше части). Конечно, она дальше от Бога, чем Ум, но ведь она — не Ум. Она — это она, у неё своя природа, вот чего не желают понять гностики, требуя от нашего мира горних совершенств (II 9, 4; 13). А по сравнению с человеком Космос стоит на недостижимой высоте. Он не просто больше, чем микрокосм-человек — он выше в бытии и в системе ценностей. Что там — даже маленькие части мира, внутрикосмические боги-светила, неизмеримо выше нас на лестнице бытия и блага. Поэтому, если человек хочет возвысить душу, он должен изучать вначале чувственный мир, прозревая сквозь его красоту незримые и неизреченные блага, свойства его причины. Перескакивать через ступеньку на трудном пути совершенствования — признак гордыни, глупости, невежества и гарантия падения. Такой «избранный», провозглашающий себя «Сыном Божиим», нравственно и умственно куда ниже среднего невежды-обывателя. Философское «спасение души», восхождение к Богу должно, по Плотину, быть тоже «естественным»: по ступеням надо подниматься так, как их устроила природа, тренируя ум и тело повседневным трудом. Кроме того, у человеческой души есть свои границы: обожение и слияние с Единым навсегда невозможно в принципе.

Таким образом, трактат «Против гностиков» оказывается своеобразным гимном природе и нашей видимой Вселенной: «Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной! ... Наш мир живет такой насыщенной и совершенной жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, ни единого сбоя — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, беспрерывно сменяя друг друга. Жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна. Ее много и она везде, являя безыскусную мудрость Создателя, — разве можно не назвать этот мир прекрасным и совершенным изваянием умопостигаемых богов? ... Если есть другой космос, лучше этого, то какой? ... Этот наш мир и есть верный хранитель изображения того умопостигаемого мира. Вся земля полна разнообразных живых существ; все пространства до неба полны бессмертных живых существ: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в стройном порядке и обходят весь космос...» (II 9, 8).

## ПЛОТИН

### Против гностиков.

(Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох). (II, 9 [33])

1. Итак, нам ясна простая природа блага; первая — ибо простым может быть только первое. Она не содержит в себе ничего, но есть нечто единое. Природа того, что мы зовем единым — та же самая, [что и у предиката «единое»], а не так, чтобы к чему-то иному затем [прилагалось единство как дополнительное свойство]; и [так же благо: оно не такое, как если бы] к чему-то иному затем [прилагалось свойство] блага<sup>109</sup>. Когда мы говорим «единое» и когда мы говорим «благо», мы должны иметь в виду одну и ту же природу и высказывать только одно, не прибавляя к ней никаких предикатов, стараясь, по мере возможности, прояснить ее для себя.

Оно первое, потому что простейшее; и самодостаточное, потому что не [состоит] из многих. [Ибо если бы оно состояло из многих,] оно бы зависело от своих составляющих. И оно не [находится в чем-то] другом, ибо всякое [находящееся] в другом [зависит] от [этого] другого. Но раз оно не зависит от другого, не находится в другом и ни из чего не составлено, над ним ничего не может быть. Следовательно, не надо искать других [более высоких] начал, но надо признать его наивысшим. После него надо поставить ум и первое мыслящее [начало]; после ума — душу. Именно таков естественный порядок. Не следует полагать в умопостижаемом ни больше [начал], ни меньше.

Ибо если [полагают] меньше, приходится объявить тождественными либо душу и ум, либо ум и первое. Но они не тождественны, и это много раз было доказано.

Теперь нам остается рассмотреть, не больше ли [начал], чем эти три. Какие же кроме них могут еще быть природы? Если начало всего таково, как мы сказали, то не может найтись ничего проще и выше него.

В самом деле, нельзя сказать, что есть [единое] в возможности и [единое] в действительности: смешно различать возможное и действи-

<sup>109</sup> Т.е. в божестве нет различия субъекта и предиката.

тельное, умножая природы там, где есть только действительные и нематериальные [начала]. [Этого различия] нет и ниже: невозможно помыслить один ум в некоем покое<sup>110</sup>, а другой как бы в движении. В самом деле, что такое покой ума и его молчание? И что такое движение ума и произнесенное им [слово]? В чем состоит бездеятельность одного ума и деятельность другого? Ум всегда один и тот же, всегда такой, какой есть, тождественный себе и утвержденный в действительности. А движение — это дело души: она движется к уму и вокруг ума; есть еще [движение] слова от ума к душе; это слово делает душу разумной, именно душу, а не какую-то промежуточную природу.

Нельзя умножать умы и таким образом: один ум, дескать, мыслит, а другой мыслит, что он мыслит. Даже если [допустить, что] для этих [земных умов] мыслить и мыслить, что ты мыслишь, — разные вещи, все равно, ум — это единое устремление<sup>111</sup>, воспринимающее собственные действия. Тем более смешно предполагать, будто истинный ум [не сознает, что делает]; он всецело един, и тот, что мыслил, вполне тождествен тому, который мыслит, что он мыслит. В противном случае, один ум будет только мыслить, а второй — только мыслить, что первый мыслит, и это будут два совершенно разных ума.

На это они [гностики] могут возразить, что это различие, мол, чисто логическое. В таком случае, во-первых, им придется отказаться вообще от всякой множественности ипостасей<sup>112</sup>. Во-вторых, надо посмотреть, возможно ли даже чисто логически предположить существование ума, который только мыслит, но не сознает, что сам он мыслит. В самом деле, даже мы обычно знаем свои побуждения и мысли, если мы хоть мало-мальски внимательны; если же нет, есть все основания счесть нас безумными. А истинный ум мыслит самого себя; предмет мышления существует не вне его; он сам для себя умопостигаемое; поэтому он необходимо видит и понимает самого себя; и, конечно же, он видит себя не безмысленным, а мыслящим. Таким образом, в самом первом [акте] мышления содержится и мышление о том, что он мыслит, ибо ум един. Так что даже чисто логически там нет никакой двойственности. К тому же, раз ум мыслит всегда, и мыслит себя таким, каков он есть, [т.е. мыслящим], — не остается места для логического разделения между мышлением и мышлением о мышлении. Ну и, наконец, [если допускать логические разделения], почему бы наряду со вторым умом, который мыслит, что [пер-

<sup>110</sup> *ἡσυχία* — неподвижность, покой, молчание.

<sup>111</sup> *προσβολή* — лат. интенция.

<sup>112</sup> Т.е. признать все различия в нематериальном мире чисто логическими, условными, нереальными.

вый] мыслит, не ввести третий ум, который мыслит, что [второй] мыслит, что [первый] мыслит? — Тогда, по крайней мере, нелепость станет более явной. И почему бы не продолжать деление до бесконечности?

Еще они сочиняют, будто одно слово [исходит] от ума, а от этого слова рождается другое слово в душе, так что первое оказывается посредником между душой и умом. [Рассуждающий так] лишает душу способности мыслить, ибо она дается душе не умом, а словом-посредником. Значит, душа будет обладать не словом, а подобием слова, а ума не будет знать вовсе, и вовсе не будет мыслить.

2. Итак, не следует полагать больше [трех начал], ни проводить в них лишних логических разделений, которых в них нет. Ум один, всегда один и тот же, тождественный [себе], всецело неизменный, подражающий отцу, насколько может.

В душе же нашей есть нечто, всегда [обращенное] к тамошним [началам, т.е. к уму и единому, вверх], есть нечто, [обращенное] к здешним [вниз], и есть середина между ними. Но природа души едина, хотя способностей у нее много<sup>113</sup>. Бывает, что вся душа, собираясь воедино, устремляется к тому, что лучше ее; бывает, что [низшая ее сторона] увлекается к тому, что хуже ее, увлекая вместе с собой и середину — ибо вся душа не может увлечься вниз. Такое [страдание] случается ей претерпеть потому, что она не осталась в наипрекраснейшем [мире духовном], где осталась и пребывает та душа, которая не есть часть [нас] и которой мы уже не являемся частью. Она [т.е. не опустившаяся мировая душа] дает всему телесному самому обладать [ее дарами], сколько оно может удержать, получив от нее; сама же тем временем ни о чем не заботится, не соображает, как лучше распорядиться, не исправляет [ошибок, управляя телом]. У нее есть удивительная способность: просто созерцая то, что выше нее, она тем самым упорядочивает [космос] наилучшим образом. Чем больше она предается созерцанию, тем она прекраснее и могущественнее; то, что она получает свыше, она дает тому, что ниже ее, как бы освещая [тело космоса], потому что сама всегда освещена [умом и единым].

3. Она всегда освещена и, постоянно содержа в себе свет, дает его следующим [т.е. телесным сущим]. Они же, в свою очередь, всегда содержатся и воспламеняются этим светом, [получая от него жизнь], сколько кто может вместить, и наслаждаются этой жизнью. Так греются [люди], усевшись вокруг костра, кто как сможет. Но у костра есть мера. Здесь же речь идет о силах безмерных; если они не изъяты из [числа] сущих, как

<sup>113</sup> Способности души — способность к росту, питанию, ощущению, память, мышление (те признаки, на основании которых различаются растительная, животная и разумная душа).

могут они существовать без того, чтобы ничто не стало им причастно? Всякое [сущее] должно давать свое другому, иначе благо не будет благом, и ум умом, и душа не будет душой, если вслед за первым живым [существом] не оживет и что-то другое, и это вторично живое должно жить, пока будет жить первое<sup>114</sup>. Таким образом, все должно следовать друг за другом, причем всегда<sup>115</sup>. Вторичные называются рожденными потому, что [зависят] от других, а не потому, что однажды родились<sup>116</sup>. Все, что зовется рожденным, рождалось и будет рождаться всегда, и не уничтожится. Ибо уничтожается то, чему есть, во что; а чему не во что, то не уничтожится. — Если же кто возразит, что в материю [может уничтожиться все телесное], — тогда почему бы и материи тоже [не уничтожиться]? — Если же он скажет, что да, и материя тоже, — тогда какая была необходимость, — скажем мы, — ей возникать? — Если же они скажут, что материя необходима как *следствие*, — тогда, ответим мы, она необходима и теперь [и всегда]. — Если [материя] останется одна [т.е. будет оставлена душой и умом], тогда божественные [сущности] будут не везде, а в каком-то ограниченном месте, как бы отгороженные стеной; но это невозможно, и потому материя [всегда] будет просвещена [светом ума и души, т.е. оформлена в телесный мир].

4. Они говорят: [душа] создала [этот мир], потеряв крылья. — Но [душа] вселенной не претерпевала ничего подобного. — Они говорят, что она пала. — Пусть назовут причину падения. И когда она пала? Если от века, то она и поныне остается такой же падшей. Если же падение когда-то началось, то почему именно тогда, а не раньше?

Мы утверждаем противоположное: не склонность [души к низшему] сотворила [мир], а, наоборот, несклонность. Ведь если душа склонилась [к низшему], то, конечно, только потому, что забыла горнее; а если забыла, то как она может творить? Откуда ей знать, [как творить]? — Только из того, что она созерцала вверху [т.е. в уме, где идеальный прообраз космоса]. Но она творит [мир], значит, помнит и, значит, насколько не отклонилась [от устремления ввысь] — в противном случае она ничего не могла бы видеть ясно. Но даже если бы и уклонилась немного, — пока у нее остается хоть какая-то память горних, почему бы

<sup>114</sup> Первое живое существо — мировая душа, второе животное — тело космоса, совокупность всех материальных вещей, вселенная.

<sup>115</sup> Т.е. иерархия сущих, в которой каждое низшее порождается высшим и зависит от него в своем бытии, вечно.

<sup>116</sup> «Рожденные», или «становление» — название материального мира в платоновской традиции. Плотин доказывает, что космос вечен, хотя и называется «рождающимся и погибающим».



ей не подняться назад, чтобы разглядеть получше [то, что служит ей образцом для творения мира]?

Далее, какую пользу она думала извлечь для себя из сотворения мира? Смешно полагать, что она жаждала славы и почестей, словно здешние скульпторы. Да и вообще, если считать, что она творила с обдуманном намерением, а не потому, что творить — в ее природе и сама она — творческая сила, то как она сотворила этот мир?

И когда она его уничтожит? Если она раскаялась, [что сотворила его], то что же она медлит? Если же она до сих пор не [раскаялась], то уже и не раскается, потому что со временем все больше привыкает к нему и привязывается. Говорят, она дожидается единичных душ. — Но душам этим давно пора бы перестать вновь рождаться: ведь они уже испытали все здешнее зло в предыдущем рождении; зачем же им идти на это снова?

Нельзя согласиться и с тем, что этот мир устроен плохо, потому что в нем много недостатков. [Те, кто так утверждают], ценят его слишком высоко: они считают, что он тождествен умопостижаемому [миру], а не является его подобием<sup>117</sup>. Но разве могло родиться другое подобие того [мира], прекраснее этого? Какой иной огонь, кроме нашего, мог бы быть лучшим подобием того огня? Какая земля, кроме нашей, после той [земли]? Какая сфера могла бы быть совершеннее и благоустроеннее после тамошней, которой умопостижаемый мир охватывает сам себя? Какое иное солнце [могло бы быть лучше] того, которое мы видим, кроме тамошнего?

5. Какая нелепость: они, сами обладая телом, как у всех людей, наделенные вожделениями, скорбями, гневом, раздражением, себя не презирают и свои способности ценят настолько высоко, что уверены, что могут постичь умопостижаемое. А солнцу, которое не знает наших страстей, в котором намного больше порядка и намного меньше переменчивости, отказывают в разумении, превосходящем наше, — а ведь мы только вчера родились и бредем к истине, блуждая, и на пути нашем столько препятствий! Они уверены, что их собственная душа бессмертна и божественна; и не только их, но и ничтожнейших из людей, — а все небо и светила небесные непричастны бессмертию. А ведь они видят, что небеса намного прекраснее и чище, видят, какой там порядок, благоустройство и благочиние; ведь сами же они более, чем кто-либо, обвиняют здешний земной беспорядок. Выходит, что бессмертная душа избрала для себя более скверное место, пожелав уступить лучшее смертной душе.

И еще одна нелепость: когда они вводят эту вторую [смертную] душу, якобы состоящую из элементов. Как может составленное из элементов

<sup>117</sup> Недостатков лишено только подлинное, идеальное, умопостижаемое бытие.

обладать какой-либо жизнью? Смешение элементов производит тепло, или холод, или их смесь; либо сухость, влажность, или их смесь. Но как может [смешение элементов], возникшее позже самих [элементов], содержать [эти элементы в подчинении и управлять ими]? Ну, а когда они приписывают этой [смертной душе] восприятие, волю и тысячу других способностей, тут уж и вовсе сказать нечего.

Не уважая это творение и презирая эту землю, они утверждают, что для них уготована новая земля, на которую они переселятся отсюда. Ее они зовут «словом мира». Хотя для чего бы им родиться в прообразе того мира, который они так ненавидят? И откуда взялся этот прообраз? По их словам, прообраз создан [творцом этого мира], уже склонившимся к здешнему, [т.е. к низшему, земному, т.е. когда он уже пал]. Выходит, творец был озабочен тем, чтобы создать другой мир после мира умопостигаемого, которым он обладал, — спрашивается, зачем ему это понадобилось? Если [он создал прообраз] до того, [как сотворил этот материальный мир], — то зачем? [Они говорят:] затем, чтобы души [в нем] сохранялись [от падения в материальное]. Но как же тогда вышло, что они не сохранились, [не убереглись]? — Выходит, [прообраз мира] был создан напрасно. Если же [он создал прообраз] после [материального] мира, взяв из него форму и освободив ее от материи, то душам достаточно было бы одной попытки [рождения здесь в телах] для того, чтобы впредь остерегаться [этого мира и жить только в том, в прообразе]. Правда, они еще говорят, что [творец] берет форму мира [для создания прообраза не из самого мира, а] из душ; это что-то новое; но что это значит?

6. Что сказать о других ипостасях, которые они вводят: об «изгнаниях», «отпечатках», «раскаяниях»? Может быть, «раскаяниями» они называют состояния души, когда она раскаивается, а «отпечатками» — [впечатления души], когда она созерцает не сами сущие, а некие подобия сущих? Так или иначе, все это — пустословие, цель которого — составить собственную [философскую школу и отличное от других] учение. Все эти хитросплетения они изобретают потому, что не укоренены (утратили связь) в древней эллинской [философии]. Эллины знали ясно и простыми (непритязательными) словами рассказывали о том, как душа выходит наверх из пещеры и постепенно, шаг за шагом продвигается ко все более истинному созерцанию.

Вообще у них [гностиков] кое-что взято от Платона, а кое-что они изобретают новое, чтобы создать собственную философию; и вот эти-то все изобретения ничего общего не имеют с истиной. Оттуда [т.е. из Платона] у них [посмертный] суд и наказание, адские реки, перевоплощение [душ]. Они создали множество умопостигаемых [сущностей]: сущее,

ум, демиург, отличный [от ума и от души], душа; все это заимствовано из сказанного в «Тимее»: «Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же счел нужным осуществить в космосе создатель этой вселенной» (39 е). Но они [этих слов] не поняли и решили, что есть [один ум], пребывающий в покое [и молчании], который содержит в себе все сущие; и другой ум, который созерцает первого; и [третий ум], который размышляет — нередко у них вместо размышляющего ума выступает душа-демиург. Они считают, что именно этот [размышляющий ум] Платон называл демиургом, ибо понятия не имеют, кто такой [на самом деле у Платона] демиург.

И вообще, они перевирают все, что относится к творению [мира] и многие другие [учения Платона], извращая и уродуя мысли [достойного] мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось.

Перечисляя имена множества умопостигаемых [сущностей], они думают, что всем покажется, будто они точнее других исследовали [духовный мир]. На самом же деле таким умножением они низводят умопостигаемую природу, унижают ее, делая похожей на природу чувственную. Надо, напротив, стремиться к тому, чтобы число [сущностей, которые мы усматриваем] там, было как можно меньше: все [сущие]<sup>118</sup> следует приписать тому, что после первого [т.е. уму], остерегаясь всякого умножения; он — [суть] всех [вещей], первый ум и сущность и все, что есть прочего прекрасного после первой природы. Душа же — это третий вид (форма); различия душ надо исследовать в их состояниях или природе.

При этом не надо насмехаться над божественными мужами — к ним нужно относиться с благоговением как к старшим и древним и брать у них все, что они сказали прекрасного: бессмертие души, умопостигаемый мир, первенство бога, то, что душа должна бежать от общения с телом, отделимость души от тела, бегство [души] из становления в бытие. Все это ясно изложено у Платона, и те, кто прямо так и повторяют его слова, прекрасно делают.

Тем же, кто не хочет соглашаться [с древними], надо бы сказать так: не следует вам самоутверждаться в глазах слушателей за счет насмешек над эллинами и горделивого над ними превозношения. Но следует вам доказать правоту своих учений самих по себе; следует благожелательно

<sup>118</sup> Т.е. все вещи, которые существуют на самом деле, вечно, не изменяясь, вне чувственности (тела, подверженные становлению, — это не сущие вещи, а тени, отражения и мимолетные подобия). Все они — это единый ум, а не разрозненное множество умопостигаемых идей.

и философски изложить те мнения древних, которые кажутся вам неверными, и ясно изложить свои собственные, указав, в чем именно расхождение, и судить справедливо, стремясь только к истине, а не к славе. Не следует стараться завоевать уважение [критикой] мужей, которых издревле почитали далеко не последние люди: мол, их все считают великими, а мы сами куда лучше их.

То, что сказано древними об умопостигаемых, высказано гораздо лучше и людьми, гораздо лучше образованными. Это легко признает всякий, кто не поддался обману, столь широко распространенному среди людей. Они [гностики] заимствовали их учения, но прибавили к ним вещи совершенно неподобающие, желая показать, что они с древними несогласны. Вот в чем, например, они противоречат древним: в совершенные [природы] они вводят возникновение и уничтожение; нашу вселенную они ругают; в соединении с телом они видят вину души; они поносят того, кто управляет нашей вселенной; отождествляют демиурга с [мировой] душой; и наделяют эту душу такими же страстями, какие испытывает душа частная.

7. Сказано<sup>119</sup>, что этот мир не начинался и не кончится никогда, но существует всегда, пока существует тот [мир]. Сказано было еще раньше и о том, что союз нашей души с телом — не лучшая [участь] для души. Но заключать от нашей души о душе вселенной, будто она во всем ей подобна, — все равно, как если бы кто стал поносить превосходно устроенное государство, судя о нем только по тем горшечникам и медникам, с которыми познакомился.

Нужно понять различия между вселенской<sup>120</sup> [душой и нашей]: она иначе управляет [своим телом], иначе к нему относится; она им не скована. Есть тысячи других отличий, о которых сказано у других [философов]; но в особенности следовало бы задуматься об одном: мы скованы нашим телом, мы у него в плену. А вся душа, напротив, сама сковывает собою телесную природу, которая заключена внутри ее; а уже внутри нее [т.е. телесной природы в целом] содержится все то, что она в себя включает [т.е. отдельные существа и вещи]. Сама же вселенская душа не связана тем, что связано ею: она начальница [и госпожа тела]. Она не испытывает никакого воздействия от тел; мы же наших тел не господа. Та [сторона] ее, которая обращена ввысь, к божественному, остается не-

<sup>119</sup> Или: мы уже говорили; доказано — см. Энн. II, 1.

<sup>120</sup> Здесь букв. «целой» (в отличие от мировой души, целой, невредимой и единой, наши и других животных души в терминологии Плотина называются «частичными», «частными», «разделенными» или «претерпевшими разделение в телах»).

смешанной [с веществом], и ей ничто не мешает [созерцать]. Та же ее [сторона], которая дает жизнь телу, ничего от тела не воспринимает. Ибо общее [правило таково]: то, что [пассивно] испытывает воздействие другого, не может не принимать в себя все, что есть в этом другом, а само никаких своих [свойств] не передает [воздействующему], если оно обладает собственной жизнью. Например, когда прививают растение, оно испытывает воздействие привоя; привой (тоже страдает вместе с растением и) засыхает, оставляя всю свою жизнь растению, которое отныне ею обладает.

Если в тебе угаснет огонь, то весь огонь [во вселенной] не угаснет. Но даже если бы исчез весь огонь, тамошняя душа не испытала бы ничего — это было бы чувствительно лишь для телесного состава [вселенной]. И если бы из оставшихся [трех элементов] можно было бы воссоздать какой-то космос, [мировая] душа нисколько не заботилась бы об этом.

Кроме того, состав<sup>121</sup> вселенной совсем не таков, как у единичного живого существа: там [душа] как бы парит над [телесным составом, раз навсегда] приказав ему пребывать [неизменным]; здесь же [телесный состав каждого живого существа] как бы норовит разбежаться, ибо он связан воедино и подчинен порядку вторичной связи. Там [телу] некуда разбежаться (распадаться). Душе не приходится ни удерживать его изнутри, ни давить на него снаружи, заставляя собраться воедино: природа пребывает там, где душа с самого начала захотела, чтобы она была.

Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущиеся согласно природе] движутся прекрасно с точки зрения целого. Те же, что не могут приладиться к порядку целого, погибают. Так, когда большой хор несется в строгом порядке пляски и на пути его окажется черепаха, она будет растоптана, не в силах убежать от движущегося хоровода; если же она сумеет приладиться к порядку танца, тогда не претерпит никакого вреда.

8. [Спрашивать], почему [Творец] создал мир — все равно, что [спрашивать], почему существует душа или почему Творец творит. [Задавать такой вопрос значит,] во-первых, предполагать, что у того, что есть всегда, было начало. А во-вторых, [это значит] думать, что [бог] претерпел изменения и решил вдруг сотворить мир.

Если бы они могли благоразумно воспринимать наставления, их надо было бы научить, какова природа этих [вещей, т.е. видимого мира], чтобы они перестали поносить то, что заслуживает почтения. Ибо они с

<sup>121</sup> σύνταξις — состав, система, организм.

легкомысленным высокомерием относятся к тому, чему подобает благоговейное уважение. Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной. Во-первых, оно открывает величие умопостигаемой природы. Если [наш мир] живет такой [насыщенной и совершенной] жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, [ни единого сбоя] — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, [беспрерывно сменяя друг друга,] — жизнь в нем непрерывна, безушербна, полна; ее много и она везде, являя ненарочитую мудрость, — разве можно не назвать [этот мир] прекрасным и совершенным изваянием умопостигаемых богов? Но он — подражание тому [миру], и как подражание не тождествен ему; ибо это в природе [всякого подражания]; в противном случае он не был бы подражанием. Ложь — что [наш мир] непохожее подражание; в нем нет недостатка ни в чем, что могло бы содержать самое прекрасное естественное подобие. Но это подражание не может быть [результатом] замысла и ухищрений искусства. Просто умопостигаемый [космос] не мог быть крайним (последним). Его энергия не могла не быть двойственной: одна — в нем самом, другая — [направленная] вовне. Следовательно, что-то непременно должно было быть после него. Чтобы ниже его [т.е. умопостигаемого мира] ничего больше не было — это невозможнейшая из всех вещей. Там ведь движется (разлита) удивительная мощь: так что он просто не мог не действовать [вовне от избытка сил].

Если есть другой космос, лучше этого, то какой? Если же нет другого, а [ниже умопостигаемого мира] непременно должно быть [какое-то его подобие], то этот [наш мир] и есть верный хранитель изображения того [умопостигаемого]. Вся земля полна разнообразных живых существ; все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в таком порядке и обходят весь космос. Почему бы им не обладать добродетелью? Что мешает им быть добродетельными? Там ведь нет тех [вещей], которые портят здешних [людей], делая их дурными и злыми; нет там и столь дурного тела, которое постоянно причиняет страдания (неудобства) и само их испытывает. К тому же у них всегда досуг; так отчего бы им не постичь и не познать бога и прочих умопостигаемых богов? Неужели наша мудрость может быть лучше мудрости [небесных тел]? Кто, если он еще не сошел с ума, сможет предположить такое? Если наши души пришли [сюда] не по доброй воле, а по принуждению вселенской души, разве они — поддавшиеся принуждению — лучшие? Среди душ лучше те, у которых больше власти. Если же по доброй воле, то что же вы поносите [место], в которое сами захотели прийти? Тем более, что [этот мир] позволяет и покинуть его, если кому-то

здесь не понравится. Но ведь эта вселенная такова, что в ней можно обрести мудрость и жить здесь по тамошним [т.е. умопостигаемого мира, законам]: разве это не свидетельство, что [наш мир] произведен от того, [умопостигаемого]?

9. Те, кто возмущаются, что есть богатые и бедные и нет равенства во всех подобных [вещах], во-первых, не понимают, что ревнитель [мудрости] не ищет равенства в таких [предметах]. Он не считает, что богачи приобрели больше, чем он, или что властители обладают чем-то большим, чем простые граждане. Стремление к подобного рода вещам он предоставляет другим. Он знает, что здесь [на земле] есть два образа жизни: один для ревнителей, второй для большинства людей. Для ревнителей — [путь] наверх, к самым вершинам; для более человеческих — два [пути]: для тех, кто еще помнит о добродетели — путь, причастный хоть какому-то благу; а подлой черни — ручной труд, производство того, что нужно для более порядочных людей.

Если кто-то совершает убийство, а кто-то по слабости своей порабощается наслаждениям, что тут удивительного? — Они заблуждаются, [руководствуясь] не умом, а детскими, неповзрослевшими душами. Если есть победители и побежденные, как в гимнасии, когда идут [состязания] в борьбе, — разве и это не прекрасно (правильно)? Если вас несправедливо обидели, что в этом ужасного для бессмертного? Даже если вас убьют, вы получите, что хотели. Наконец, если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нем жить.

Они ведь сами соглашались, что здесь есть суд и наказание. Так вправе ли они порицать государство, в котором каждому воздается по заслугам? Разве здесь не почитают добродетель? Разве пороки не навлекают на себя подобающее презрение и позор? Здесь не только стоят изваяния богов, но и сами боги сверху надзирают [за порядком]; «они без труда оправдаются перед людьми», говорит [поэт], ибо ведут все в строгом порядке от начала к концу, давая каждому подобающую участь, которая последовательно вытекает из смены прежде прожитых им жизней. А кто этого не знает, тот берется судить о божественных [делах], будучи невежественнее, чем подобает человеку.

Да, надо пытаться стать как можно лучше. Но не надо думать, что только ты один можешь стать наилучшим. Думая так, ты не достигнешь совершенства. Есть другие люди, достигшие высот добродетели; есть добрые демоны; еще намного совершеннее — боги, сущие в этом [мире] и созерцающие тот [мир]; и совершеннее всех — начальник этой вселенной, блаженнейшая душа. После этого можно уже воспеть в гимнах умопостигаемых богов, и, наконец, надо всеми — великого царя тамошних, во множестве богов наилучшим образом являющего свое величие. Имен-

но во многом показать божественное, как сам бог явил его [нам], а не сводить его к единому — вот дело тех, кто познал силу бога. Ведь бог, оставаясь тем, кто он есть, создает все многочисленные [существа и вещи], зависящие от него и существующие благодаря ему и рядом с ним.

И этот мир существует благодаря ему и взирает туда — и весь мир в целом и каждый из [населяющих его] богов в отдельности — и его [т.е. Единого] [повеления] они прорицают людям и пророчествуют о том, что им близко (мило?). А что [этот мир и населяющие его боги] не то же самое, что тот [т.е. Единый], — так это естественно.

Ты хочешь смотреть [на мир] сверху вниз; ты высокомерно заявляешь, что ты сам не хуже [чем вся вселенная и ее боги]. — [На это я скажу тебе], во-первых, что чем кто более велик, тем более он благожелателен к людям и ко всем [сущим]. Во-вторых, возвеличивать себя надо в меру, чтобы не впасть в грубое бахвальство; не следует возвышать себя больше, чем позволяет нам подняться наша природа. Не надо думать, что всем остальным нет места рядом с богом; что только ты один удостоен чести быть его свитой. Иначе, летая по небу в мечтах, словно в сновидениях, ты лишишь себя возможности [наяву] стать настолько богом, насколько это возможно для человеческой души. А она способна к этому постольку, поскольку ее ведет ум; [поставить себя] выше ума — на самом деле значит пасть ниже ума.

Неразумные люди позволяют, без рассуждения, убедить себя подобными речами: мол, ты будешь превосходить всех, не только людей, но и богов. Ибо в людях много самомнения. Самый скромный, умеренный, простой человек [преображается], услышав: «Ты — сын божий. А все прочие, кого ты чтил, — не сыновья. И светила, которым вы и отцы ваши поклонялись, — [не дети божьи]. Ты, безо всякого усилия, уже лучше и выше всех — даже неба». — Тут и все слушатели в восторге подхватывают эти речи. — Так, если человеку, не умеющему считать, среди толпы других, тоже не умеющих считать, кто-то скажет, что в нем тысяча локтей росту, он, конечно же, поверит, что тысяча. Если же он услышит, что во всех остальных всего по пять локтей, то он вообразит, что он великан.

Если промысел божий заботится о вас, то почему он не заботится обо всем мире, в котором вам же приходится жить?

— [Вы говорите], что богу не до того, чтобы смотреть еще и за [материальным миром], и что ему не дозволено смотреть вниз на то, что вне его. — Но разве, [заботясь о вас], он не смотрит на то, что вне его? И блюдя вас, как может он не замечать мира, в котором вы живете? Если он не надзирает за миром и вообще не обращает взор вовне, то он и вас не видит.



— [Людам] не нужно, [чтобы он управлял миром]. — Но миру-то нужно. Миру нужно знать свой порядок. И все, что есть в мире, должно знать, какое место оно занимает в нем, и какое — там, [в мире умопостигаемом]. Тогда те из людей, которые возлюблены богом, будут кротко переносить все, что случается с ними по необходимости, потому что таков ход вещей во вселенной. Ибо следует принимать близко к сердцу не только то, что касается каждого из нас в отдельности; надо принимать во внимание и вселенную в целом. Каждому надо воздавать по достоинству. Всегда стремясь к тому, к чему стремится все [на свете] в меру своей возможности, не надо думать, что только тебе одному дано достичь цели. Туда стремятся многие; блажен, кому удалось достичь цели; а кто продвинулся, насколько смог, тот получает подобающую участь.

Люди часто объявляют, что обладают чем-то таким, чего у них на самом деле нет. Многие, даже зная, что у них этого нет, заявляют, что есть. Многие сами убеждены, что у них есть то, чего не самом деле у них нет. Наконец, многие уверены, что нечто есть только у них одних, в то время как в действительности это не так.

10. Можно подробно и беспристрастно разобрать и многие другие [их учения] или даже все — показывая, чего стоит каждое из утверждений в отдельности.

Мне, често говоря, стыдно бывает глядеть на некоторых моих друзей, которые приняли это учение до того, как присоединились к нам, и, уж не знаю как, остаются верными ему до сих пор. Хотя они без тени сомнения убеждены, что все так и есть, как они говорят, и полны рвения доказывать истинность своего учения самыми убедительными на первый взгляд аргументами. —

Я обращаюсь теперь не к ним — ибо чтобы их переубедить, нужно сказать гораздо больше — а к своим близким [ученикам] (единомышленникам). Я боюсь, как бы и их не сбили с толку — не доказательствами — ибо какие у тех доказательства? — но неслыханной дерзостью и самонадеянностью.

Я бы писал совсем иначе, если бы решил выступить против них, в защиту древних божественных мужей, высказавших столько прекрасного и истинного, на которых они нападают с наглостью невежд. Но такой подробный разбор приходится оставить до другого раза<sup>122</sup>. Для тех, кто возьмется за это всерьез, послужит подспорьем и нынешнее мое сочинение и все, что написали на эту тему другие. Я же ограничусь тем,

<sup>122</sup> См. *Жизнь Плотина* Порфирия, 16: такой подробный разбор Плотин поручил сделать своим ученикам Амелию и Порфирию.

что скажу еще об одном [пункте их учения], который превосходит все остальные своей нелепостью, если это можно считать нелепостью.

Они утверждают, что душа пала, и вместе с ней пала какая-то мудрость. Не знаю, кто был виновником падения: душа ли начала, или эта самая мудрость, или обе они, с их точки зрения, одно и то же. Все остальные души, которые составляют части этой мудрости, тоже, по их словам, пали вместе с ней и погрузились в тела, в том числе и человеческие. А та, из-за которой все они пали, сам не сошла вниз, т.е. не пала: она, по их словам освещает всю [нижнюю] тьму. От этого-то освещения в материи родился [ложный] образ (идол, подобие, отражение). Затем они придумывают еще один [ложный] образ, который [отразила] от первого [ложного] образа материя, или материальность, или как они там ее называют: дело в том, что они говорят то так, то иначе, используя множество разных имен, чтобы сделать свою речь потемнее. Затем они вводят [существо], которое сами называют [творцом -] демиургом; он у них отступается от своей матери и создает мир, производя одно [ложное] отражение от другого и так до самой последней крайности [тьмы и материи] — это чтобы посылнее можно было ругать того, кто такое начертил.

11. — Во-первых, если [София] не спустилась вниз, а только осветила мрак, разве можно говорить о ее падении? Если нечто истекло из нее, например, свет, то нельзя еще говорить, что она пала. Пала — это если нечто находилось здесь внизу, а она пришла сюда — именно переместилась в это место — и оказавшись рядом, зажгла его светом.

— Но если она пребывает сама в себе, а [низшие области] она осветила, ничего для этого не предпринимая, то почему она одна осветила? То же самое делают и куда более могущественные сущие, чем она.

— Далее, если она смогла осветить мир только после того, как помыслила его, и благодаря этому размышлению, то почему она не сотворила мир одновременно с освещением его, а осталась дожидаться рождения отражений?

— Далее, они утверждают, что не только [София] размышляла о мире, но и более великие [сущности]. Их размышление они называют «чужестранной землей». Почему же те [великие] не пали оттого, что создали [размышление о мире, отчего пала София]?

— Далее, почему материя, будучи освещена, производит отражения душевные, а не телесную природу? Отражение души не нуждается ни во мраке, ни в материи; родившись — если оно рождается — оно будет сопровождать своего создателя и останется привязано к нему.

— Далее: [это отражение] — сущность или, как они говорят, «помысел» (εἰσότης)? Если сущность, то чем оно отличается от [прообра-

за]? Если же это другой вид души, то, раз [прообраз] — разумная душа, [отражение] будет душой растительной и рождающей. Но в таком случае, как же они говорят, что она сотворила [мир], «желая почестей», из хвастливого высокомерия и дерзости? Такие вещи предполагают воображение и даже способность разумно рассуждать. Наконец, зачем было создателю [мира] создавать его из материи и отражения?

Если же оно «помысел», то надо, во-первых, объяснить, что значит это имя и откуда оно. Во-вторых, каким образом [этот «помысел»] существует, если они поручают ему создание [вселенной]. В самом деле, что может создать выдумка? Сказать, что вот это, мол, первое, а это — после него, — разговор чисто произвольный. Почему, например, огонь — первый?

12. — Как мог этот только что родившийся [демиург] взяться за творение [мира, руководствуясь] памятью о том, что знал? Он вообще там не был, так что знать ничего не мог; ни он, ни его мать, которую они ему приписывают.

— И вот что еще удивительно: сами они считают себя не отражениями души, испавшимися в этот мир, а истинными душами. Из этих душ едва двум или трем, кому повезет, удастся с невероятным трудом вырваться из этого мира и достичь припоминания (анамнезы); с трудом они вспоминают кое-что из того, что когда-то знали. Как же это отражение, только что родившись, умудряется припомнить тамошнее, даже и неразборчиво, как они сами говорят? Да и мать его, материальное отражение, как может быть на это способна? И ведь не просто припомнить: [демиург] умудрился позаимствовать у того [умопостигаемого] мира понятие (εἰσποίησις) этого мира [чувственного] и выяснить, как и из чего он должен быть создан. Почему он был уверен, что первым надо создать огонь? Почему не что-то другое? И если он мог создать огонь, лишь представив его, почему, представив мир — ведь прежде всего он должен был представить себе целое — он не создал мир сразу? Ведь представление о мире в целом должно было содержать и все [его части]. И вообще, создатель мира творил по природе, а не так, как ремесленники (естественно, а не технически, не искусственно). Ибо искусства вторичны по отношению к природе и к миру. [Посмотрите], как даже сейчас зарождаются отдельные природные [существа]: не так, что сначала огонь, потом следующий [элемент], потом — смешение [элементов]; нет, в утробе матери запечатлевается набросок или очерк сразу всего живого существа. Почему же тогда, [при творении, демиург] не отпечатал в материи набросок сразу всего мира, так чтобы в наброске уже было все: и земля, и огонь, и прочие [элементы]? Впрочем, может быть так поступили бы

они сами, доведись им творить мир — ведь у них-то души более истинные, а [демиург] просто не догадался сделать правильно?

Нет, предусмотреть размеры неба, и точно вычислить все расстояния, и дать нужный наклон зодиаку; рассчитать орбиты светил и планет, уравновесить землю — и все это так, чтобы можно было указать причины, почему это именно так, а не иначе, — это дело не какого-то отражения, а силы, идущей от самих величайших [т.е. умопостигаемых сущностей]. Впрочем, и они сами, хоть и неохотно, принуждены с этим согласиться.

В самом деле, когда они говорят о свете, который осветил тьму и пронизал ее, они поневоле признают истинные причины [рождения] мира. Ибо свет освещает не потому, что ему это для чего-то понадобилось, а потому, что не может не освещать. Это происходит либо согласно природе, либо вопреки природе, третьего не дано. Но если согласно природе, то это происходит всегда. Если же вопреки природе, то и в тамошних [т.е. в духовном мире] будет нечто противоестественное. И зло будет существовать до возникновения этого мира. Но тогда не мир будет причиной [и виновником] зла; зло будет приходить в наш мир оттуда [т.е. от бога]. Не душа будет [портиться от соприкосновения с материальным миром], а мир — от [соприкосновения с] душой (не наш мир испортит душу, а душа — наш мир). Такое рассуждение заставит вознести [чувственный] мир до самого Первого.

— По их словам, [причина зла] — материя. — Но откуда она взялась? Они говорят, что душа, пав, увидела уже существующую тьму и осветила ее. Но откуда взялась эта тьма? Они могут сказать, что душа сотворила эту тьму своим падением. Но тогда ей просто некуда было падать. Кроме того, в этом случае не тьма будет виной падения, а сама природа души. Но это значит, что падение было необходимо; так что причину его они переносят в самые первые [сущности].

13. Порицающий природу мира не ведает, что творит и куда может завести его подобная безумная дерзость. Они не знают порядка [и чина], где за первым следует второе, за вторым третье, и так вплоть до самых последних [ступеней]. Они не понимают, что не годится ругать низшее за то, что оно хуже высшего, что нужно кротко и благожелательно принимать природу всякого [существа такой, какова она есть]. Пусть они устремляют свой взор к первым [сущностям] и созерцают их, но пусть прекратят трагические [вопли], пусть не пугают нас ужасами, которые — как они думают — подстерегают [стремящуюся ввысь душу] в мировых сферах: все сферы окажут им самый ласковый прием.

В самом деле, что в них страшного? Они могут напугать только тех, кто за недостатком образования и систематически преподанного зна-

ния неспособен внимать доводам разума. Разве стоит бояться их только оттого, что тела у них огненные? Их огонь соразмерен со всей вселенной и с землей. И вообще, нужно смотреть не на тела, а на души: ведь сами себя они [гностики] ценят так высоко именно за свои души. Однако у [небесных сфер] и тела отличаются величиной и красотой. Они сотрудничают [со всей вселенной] и помогают происходить природным [процессам], которые не могли бы возникнуть без первопричин. Без них вселенная была бы неполна и несовершенна. Да они и сами составляют немалую часть этой вселенной. Если человек отличается достоинством по сравнению с животными, то их [небесных сфер] достоинство намного выше, ибо они во вселенной не тираны, они обеспечивают в ней порядок и красоту.

Говорят, что они — виновники происходящих событий. Это не так: они лишь знамения того, чему предстоит произойти. Причина того, что [с разными людьми] происходят разные события — и случай (ибо не может со всеми единичными существами происходить одно и то же), и различие времени и места происшествий, и разные расположения душ.

И еще раз повторю: не надо требовать, чтобы все [люди] были одинаково хорошими, и поносить все [мироздание] за то, что это требование невыполнимо. В этом опять-таки сказывается их убеждение, что здешнее ничем не должно отличаться от тамошнего. Зло — это не что иное, как недостаток разумения и меньшая степень блага; здесь все всегда тяготеет к уменьшению [по сравнению с прообразом]. В противном случае придется признать, что природа есть зло, потому что она [не душа и] лишена способности ощущения; а душа — зло, потому что она не разум. Если [зло состоит в том, что низшая ступень бытия — не высшая], то им в конце концов придется признать, что зло есть и там [т.е. в духовном мире]: ибо и там душа хуже ума, а ум — меньше другого [т.е. Единого].

14. Впрочем, они и без того оскверняют чистоту тамошних [духовных сущностей]. Они записывают заклинания и молитвы, с которыми якобы надлежит обращаться к [высшим началам] — не только к душе [мира], но и к тем, кто выше нее. Зачем? — Затем, что верят, будто с помощью заклинаний, заговоров и особых напевов смогут заставить их внимать себе и исполнить просимое. То есть если кто из нас достаточно поднатерел в магическом искусстве и может произнести написанное правильно, на все лады изменяя голос, выводя нужные мелодии и припевы, производя в нужных местах положенные придыхания, присвисты и прочие штуки, — [то может командовать богами]. Даже если они и не хотят сказать это впрямую, зачем они пытаются воздействовать голосом на бестелесных? Понятно, что с помощью всех этих ухищрений они хо-

тят придать больше веса своим учениям; но, сами того не ведая, они тем самым лишают свои слова всякой убедительности.

Еще они уверяют, что могут исцелять от болезней. Если бы они сказали, что лечат, руководствуясь благоразумием и назначая подобающую диету, они говорили бы как философы и были бы совершенно правы. Но они заявляют, что болезни — это демоны и что они могут изгонять их словом. Конечно, такие заявления поднимают их в глазах большинства, которое приводит в восторг всякая магия и волшебство. Но людей здравомыслящих они не убедят в том, что у болезней нет [естественных] причин: это может быть переутомление, избыток или недостаток [чего-либо в организме], воспаление, гниение, — словом, всякое изменение [в организме], берущее начало внутри него или снаружи. Об этом свидетельствуют и способы лечения болезней: больному очищают желудок, или дают лекарство, или пускают кровь, выводя болезнь наружу; иногда больного исцеляет голодание. Что же, нам думать, что демон убежал из него, потому что проголодался? Или выпитое лекарство заставило демона растаять?

Некоторые из них говорят, что [когда человек выздоровел], это значит, демон из него вышел; другие говорят, что демон остался, [но больше его не мучает]. — Если демон остался внутри, почему человек больше не болеет? Если демон вышел, то почему? Что на него подействовало? — На это они говорят, что демон питался [человеческой] болезнью, [и ушел, когда человек выздоровел и еды не стало]. — Значит, болезнь — это не демон? Далее, если демон входит в человека безо всякой причины, то почему мы все время не бодем? Если же есть какая-то причина, то зачем объяснять болезнь демоном, [а не связать ее с причиной]? Допустим, есть причина, достаточная, чтобы вызвать лихорадку. Смешно же думать, будто тотчас одновременно с этой причиной появляется и демон, готовый помочь ей возбудить лихорадку.

Впрочем, довольно. И так понятно, что представляет собой их учение и какие цели оно преследует. Собственно, я упомянул здесь о демонах, чтобы яснее показать [их образ мыслей]. Все остальное предоставляю вам прочитать самим [в их книгах]. Но что бы вы ни [читали и не делали], не забывайте одного: тот образ философии, которого стремимся достичь мы, являет нам, помимо всех прочих благ, простоту нрава, чистоту помыслов и [здравый смысл]. [Нашу философию] отличает серьезное достоинство, а не безрассудная наглость. В ней — спокойная уверенность и величайшее мужество соединяются с рассуждением, осторожностью и величайшей осмотрительностью. То, [что преподносят как философию гностики], противоположно нашей во всех отношениях. И довольно: не подобает мне говорить о них больше.

15. Теперь главная моя задача — показать вам, какое действие оказывают их речи на души слушателей, убеждая их презирать наш мир и все, что в нем.

Есть два учения о том, какой цели следует достичь [человеку]. Одно полагает целью телесное удовольствие, другое избирает добродетель и прекрасное, поскольку стремление к ним — от бога и нам позволяет присоединиться к богу (каким образом — это мы рассмотрим в другом месте). Так вот, Эпикур, отрицая провидение, советует нам искать удовольствия и наслаждаться им, поскольку ничего другого не остается. Но это [гностическое] учение еще неразумнее (букв. «еще более подростковое»). Оно поносит господина провидения и само провидение; бесчестит все законы здешнего мира; оно поднимает на смех благоразумие и добродетель, какая проявлялась [на земле] во все времена. Чтобы показать, что здесь нет ничего прекрасного, они уничтожают благоразумие, справедливость, от природы присущую [человеческим] нравам и достигающую совершенства с помощью разума и аскезы (упражнения), и вообще все, к чему может стремиться достойный человек (ревнитель). Что же им [гностикам] остается? Только искать удовольствия, заниматься лишь собственными делами и преследовать собственную выгоду, пренебрегая общественным, всем, что объединяет их с остальными людьми; разве что у кого-то из них природа окажется лучше, чем это их учение.

Ибо согласно учению, здесь для них нет ничего прекрасного (т.е. добродетели, чести, справедливости); они, дескать, намерены преследовать совсем другую цель. Впрочем, для «уже познавших», [как они себя величают], нетрудно выйти за пределы этого мира и устремиться напрямик к намеченной цели; а устремившись, сразу достичь ее: ведь они, [по их словам], «пришельцы из божественной природы». Эта [божественная] природа презирает телесное удовольствие и воспринимлет [все] прекрасное [как родственное себе].

Но кто не причастен хоть сколько-нибудь добродетели, те не могут сделать даже первый шаг в направлении того [мира, т.е. вверх]. Именно так обстоит дело с ними. Свидетельство тому то, что у них ни слова не сказано о добродетели. Учение о ней не интересует их совершенно: ни что она такое, ни сколько бывает [добродетелей]. Никто из них ни разу не поинтересовался, что и как сказано об этом у древних — о они оставили нам много прекрасных учений [о добродетели]. Они не говорят о том, как и с помощью каких [упражнений] стяжать ее, как культивировать (*ἐργατεύειν*) душу и как ее очищать.

Говорить человеку: «взирай на бога», — пустое дело, если вы не научите его, как именно он должен «взирать». Любой может сказать вам, что ничто не мешает ему созерцать бога, не воздерживаясь ни от одного

наслаждения, не обуздывая ни гнев, ни раздражение? Что мешает мне поминутно поминать имя божье, когда я охвачен всеми страстями и даже не пытаюсь освободиться от их власти?

Добродетель, родившаяся в душе и неуклонно идущая к цели, и разумение показывают (являют) нам бога. Без истинной добродетели слово «бог» — пустой звук.

16. Повторю еще раз: нельзя сделаться хорошим через презрение к миру, к его богам и прочему прекрасному, что есть в нем. Чтобы усвоить презрение к богам, надо уже быть дурным [человеком], до того, как вас научили презрению. Но даже если до того вы были злы не во всех отношениях, презрение к миру делает вас злым совершенно.

Они заявляют, что чтут богов умопостигаемых. Но это противоречит [их презрению к миру]: любя кого-то, мы любим все, ему родственное; любя отца, мы расположены и к его детям. А всякая душа — [дитя] того Отца. Более того, их [т.е. внутрикосмических богов, небесных светил] души умны, добры и близки тамошним [богам] в куда большей степени, чем наши. Да разве мог бы существовать этот мир, если бы был отрезан от того? Разве были бы в нем боги? Впрочем, об этом мы говорили прежде. Теперь же [отметим] вот что: они презирают родственное тамошним [богам], потому что не знают их, а лишь на словах похваляются знанием.

Разве благочестиво утверждать, что Промысл не проникает в здешний мир, и вообще повсюду? Разве в этом они не противоречат сами себе? Ведь они говорят, что Промысл печется о них — только о них. Печется где? Когда они уже окажутся там, или пока они еще здесь? Если там, то как случилось, что они оттуда пали? Если здесь, то почему они до сих пор здесь? Почему сам Бог не спустится сюда? — Ведь иначе откуда ему знать, что они здесь, [раз его Промысл в материальный мир не проникает]? И откуда ему знать, что находясь здесь, они не забыли его и не сделались злыми? А если он знает тех, кто не сделался злым, то должен знать и тех, кто испортился, в противном случае как бы он их различал? Следовательно, он каким-то образом присутствует во всех сущих, и в этом мире тоже: так что этот мир ему причастен. Если же он отсутствует в мире, то отсутствует и в вас, и вы ничего не можете сказать ни о нем, ни о тех, что после него [т.е. об умопостигаемых, об Уме]. Как бы то ни было, доходит ли до вас Промысл [Божий] оттуда, или не доходит, или как вам еще угодно думать на этот счет, — но мир этот содержится Промыслом оттуда; он не оставлен [Богом] и никогда не будет оставлен.

Дело Промысла — в первую очередь целые, а не части. Та душа [т.е. мировая] куда больше причастна тому [Единому, чем все прочие души].



Свидетельством тому — ее бытие, и разумное бытие. Кто из вас, высокомерных дураков, может похвастаться таким разумным и прекрасным устройством, как эта вселенная? Да даже сравнивать [себя с ней] смешно и нелепо и, если бы не приходилось это делать ради доказательства, просто кощунственно. Даже ставить так вопрос может только глупец, слепой, напрочь лишенный всех органов чувств, не говоря уже об уме. И он-то претендует на знание умопостигаемого мира, когда не видит даже мира этого!

Какой музыкант, знаток умопостигаемой гармонии, не будет тронут, расслышав ее в чувственных звуках? Какой знаток геометрии и чисел не возрадуется, увидев симметрию, пропорцию и порядок собственными глазами? Даже разглядывая картину, созданную искусством, зрители видят не столько ее, сколько распознают в чувственном подражании то, что лежит в мысли, и волнует их именно припоминание истинного. Именно из такого переживания происходит (возбуждается) всякая любовь. Но [люди бывают разные]: один, увидав в чьем-то лице подобие красоты, возносится туда, [к божественному]; другой настолько ленив мыслью, что ничто на свете не в силах возбудить его. Глядя на все красоты чувственного мира, на всю его соразмерность и великую благоупорядоченность, на дивное зрелище звездного неба, видимого глазу, несмотря на всю его удаленность, он и этим не вдохновится и не воскликнет, охваченный благоговением: «Каковы же те, которых все это — [лишь отражение]?» Такой [человек] ни этого мира не разглядел, ни того не видал.

17. Но, может быть, они обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона? Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе; он называет тело худшей природой. Им надо было бы мысленно совлечь ее [т.е. телесную природу, с мира], и увидеть то, что останется: умопостигаемую сферу, содержащую внутри себя вид (форму, идею) нашего мира; души без тел, в строгом порядке дающие [будущим телам] величину и отмеряющие [будущие] расстояния, так чтобы величина [всякого тела], которому предстоит родиться, была в точности равна силе его умопостигаемого прообраза. Ибо великое там велико силой, а здесь — объемом (размером).

Пусть они представят себе мысленно эту сферу [т.е. наш мир] в движении; ее вращает сила Бога, которая (-ый?) держит начало, середину и конец вселенной. Потом пусть представят ее неподвижной, словно [сила божья — душа], занятая чем-то другим, еще не привела ее в движение. Тогда они прекрасно поймут, чем занимается [мировая] душа, управляющая этой вселенной.

Пусть затем приложат к ней тело: она ничего от него не испытывает (не получает), сама же дает ему обладать [всем, чем обладает сама], насколько каждое [тело] в состоянии принять — ибо кощунственно думать, будто боги завистливы. Именно так бы надо им размышлять о мире и его душе. Душа мира настолько могущественна, что может сделать прекрасной телесную природу, чуждую красоте, насколько [эта природа в каждой ее части] способна красоте причаститься. И эта же красота [возбуждает и] приводит в движение души, от природы божественные.

Если же они скажут нам, что их души [такая красота] не возбуждает, что им все равно, на какие тела смотреть — прекрасные или безобразные, — значит, им безразлично, прекрасны или безобразны дела, [которыми они занимаются], прекрасны ли знания [которым они учат], наконец, [умственные] созерцания [которых стремятся достичь]; в конечном счете, [им все равно, благ или зол сам] Бог. Ибо [все, что хорошо и прекрасно] здесь, [является таковым] благодаря первым [т.е. божественным прообразам]. Если здешние не [хороши], то не [хороши] и те: ведь все здешнее [прекрасное прекрасно] по сходству с тамошним.

Они говорят, что презирают здешнюю красоту. И это было бы совершенно правильно, если бы они имели в виду, что презирают женщин и мальчиков, чтобы не впасть в неводержимость. Но они произносят такие речи ради превозношения: ведь они презирают не безобразное и постыдное, а то, что [другие люди] считают и они сами раньше считали прекрасным. Отчего же они переменили мнение?

Далее, красота бывает, конечно, разная: целое прекраснее части, и вселенная прекраснее единичного [существа]. Но ведь есть красота и в чувственных вещах, и в частных: например, как прекрасны демоны. При виде их восхищаешься их создателем и веришь, что они оттуда, хотя здешним языком не выразить тамошнюю красоту. [Глядя на прекрасные существа и вещи здесь], мы не сосредоточиваемся на них, а переходим от них к [их умопостигаемым прообразам]; но и их самих мы не станем хулить. Если [красавец] прекрасен и внутри, мы говорим, что он гармоничен; если же внутренность у него скверная, — что он сам себя недостоин. Впрочем, никогда не может быть подлинно прекрасная внешность там, где внутренность безобразна. Такая внешность никогда не будет прекрасна во всех отношениях, ибо внешнее подчинено внутреннему. Если кого-то зовут красавцем, а внутри он подл, то красота его — обман и маска. Многие рассказывают, будто видали писанных красавцев лицом, но мерзавцев внутри. Я думаю, что, во-первых, рассказчики никогда не видали подлинно прекрасных людей, и потому не знают, что это такое; а во-вторых, что пороки у тех красавцев были приобретенными, природа же их была прекрасна. Ведь здесь [на земле] так много препятствий на пути к совершенству.

Но всей вселенной, которая так прекрасна на вид, что могло помешать быть прекрасной и внутри? Существа, которых природа не создала с самого начала совершенными, вполне могут не развиться до конца, а могут и испортиться. Но вселенная никогда не была несовершенным ребенком, которому еще предстоит расти и развиваться. К ее телу не присоединялась [частица за частицей]. Ибо откуда [им было бы взяться]? Все, [что есть,] содержалось [во вселенной]. А чтобы что-то присоединялось к мировой душе, этого и вообразить невозможно. Впрочем, если угодно, уступим им в этом: [пусть к мировой душе что-то прибавилось]; оно, во всяком случае, не было чем-то дурным.

18. Они, пожалуй, станут утверждать, что учат бежать от тела и ненавидеть его, а наше учение привязывает душу к телу. [Разницу между их учением и нашим можно пояснить на примере.] Представьте себе двух людей, живущих в одном прекрасном доме. Один ругает и убранство, и строителя, и дом, но тем не менее остается в нем жить. Другой не ругает; он хвалит строителя, говоря, что дом построен замечательно, по всем правилам искусства. Тем не менее, он жлет, когда придет ему время уезжать, когда он перестанет нуждаться в жилище. Первый думает, что он умнее; что он лучше приготовился к отъезду: ведь он научился говорить о том, что этот дом из бездушных камней и бревен никуда не годится, не таким должно быть истинное жилище. Ему невдомек, что он не научился переносить необходимые [лишения]. Второго же они не раздражают; он не выходит из себя, он любит красоту камней и обретает покой, [а значит, поистине готов к отъезду]. Пока у нас есть тела, нам приходится жить в домах, которые приготовила и убрала для нас добрая сестра — Душа; [хорошо, что] она так сильна, что может строить и творить без усилий.

Они готовы звать братом самого ничтожного из людей; но солнце, звезды и саму душу мира они не устаивают назвать братьями, словно уста их поражены безумием. Впрочем, это, пожалуй, и правильно: дурные люди не вправе претендовать на такое родство. Для этого нужно стать добрым [человеком] и быть не телом, а душой в теле. А жить в теле нужно научиться так, как живет во вселенском теле мировая душа, насколько возможно. Это значит, никому не вредить, [ничего не разрушать], не становиться рабом внешних впечатлений и удовольствий, не приходить в смятение, столкнувшись с трудностями. Ту душу ничто не задевает; там, впрочем, и нечему [т.к. вне ее ничего нет]. Здесь, [на земле], на нас сыплются удары. Отразим их нашей добродетелью. Пусть величие нашей мысли ослабит их силу. Пусть мы сделаемся так сильны, что иных ударов и вовсе не почувствуем.

Таким образом мы станем ближе к неуязвимым, уподобляясь душе мира и светил. Но мы можем стать к ним еще ближе: нужно устремиться к той же цели, что и они; созерцать то же самое, что видят они. Наша природа позволяет это, хотя нам и пришлось готовиться, прилагая труды и старание; а те [небесные души] готовы изначально.

Они [гностики] утверждают, что лишь они одни способны созерцать. [Такая гордыня] отнюдь не поможет им в созерцании. Они видят свое преимущество в том, что умерев, смогут выйти [из тела], а те [светила] нет, ибо им надлежит вечно украшать небо (или: управлять миром). Тот, кто может сказать такое, понятия не имеет о том, что значит быть вне [тела] и каким образом мировая душа управляет неодушевленной вселенной.

Можно не привязываться к телу, стать чистыми, презирать смерть, знать лучшее и стремиться к нему, не завидуя другим, кто тоже способен на такое стремление и кто всегда устремлен туда же. Не обязательно твердить, что все остальные к этому неспособны. Иначе мы уподобимся людям, отказывающимся допустить, что звезды движутся, потому что их чувства говорят им, что звезды неподвижны. Они [гностики] не верят, что можно судить о природе светил по их внешности. Видно, они не могут судить и друг о друге, хотя душа человека всегда проявляется вовне.

# Материя и зло:

## Прокл как критик Плотина

Тот или иной ответ на вопрос: «Что такое зло?» тесно связан с главными предпосылками того или иного мирозерцания в целом. Он обусловлен пониманием природы Бога, мира, человека, истины и блага.

Современность все больше склоняется к тому, чтобы под «злом» понимать исключительно или преимущественно страдание. Об этом свидетельствуют самые броские и памятные современные формулировки теодицеи: «Не надо вселенской гармонии, если за нее заплачено слезинкой ребенка» (по Ивану Карамазову), или «Как можно верить в Бога после Освенцима?» (по Гансу Йонасу). Но зло — вещь соотносенная, оно — противоположность благу. Если высшее и в метафизическом смысле первое зло для нас — страдание, значит, высшее благо для нас — удовольствие, отдаем ли мы себе в этом отчет или нет.

Античность в этом отношении представляет больше разнообразия, и трактовка проблемы зла здесь интересна для нас не только как факт истории мысли, но и еще по двум причинам: во-первых, древние греки стремятся максимально рационализировать любую проблему, так что в их изложении она нередко понятнее, чем в сегодняшнем философском дискурсе. Во-вторых, на протяжении античности — от Демокрита и старших софистов до язычников Плотина и Прокла и христианских платоников Оригена, Августина и Григория Нисского — были предложены почти все возможные способы постановки и разрешения вопроса о природе зла.

Так, например, киренаики или эпикурейцы, как и мы, считают, что единственное зло — страдание, а благо — удовольствие, но в аргументации их самих и их древних оппонентов нам легче разобраться, увидеть сильные и слабые стороны такой позиции. Ее не затемняют для нас «дух времени» и «злоба дня».

Зло как философская проблема впервые тематизируется именно в платонизме, поскольку Платон первым<sup>123</sup> отчетливо и последовательно утвердил понятие единого всеблагого Бога как первоначала всего сущего.

---

<sup>123</sup> Если пренебречь монотеистическими системами элеатов — Ксенофана и Парменида, из-за их недостаточной разработанности и строгости.

Этот богословский тезис — основа всего платонизма; он важнее, чем учение об идеях, существующих отдельно от вещей, чем учение о бессмертии души, о произвольном творении мира, о том, что Бог «по ту сторону бытия» и прочие особенности платоновской философии. Из него исходят все платоники, хотя в прочих вопросах они не всегда соглашались с Платоном: например, Аристотель не принимает отделенности идей; Плотин — креационизма, Порфирий — абсолютной трансценденности Бога духу и бытию, все христианские платоники — метемпсихоза, Декарт отвергает учение об одушевленности вселенной и т.д.

Существование зла в мире ставит под угрозу именно этот самый важный пункт платонизма, на котором держится понимание всего остального. Если есть хоть что-то плохое, то Бог либо не благ, либо не един (раз помимо него действует еще какая-то причина). Таким образом, проблема зла приобретает в платонизме первостепенную актуальность.

Особенность понимания зла у Платона и его последователей состоит в том, что зло рассматривается, во-первых, как нечто объективное и безотносительное; во-вторых, как субстанция (по-гречески «ипостась»); в-третьих, сразу во всех сферах бытия: *τὸ κακόν* Платона, Плотина и Прокла — это и телесное уродство, болезнь, аномалия и дисгармония; и душевные пороки; и метафизическое зло — умаление бытия и совершенства.

В античности существовала традиция трактовки зла как чисто относительного понятия — конвенционального и субъективного, начало которой положили Демокрит и старшие софисты. Так, по Демокриту: «Сладкое и горькое, холодное и горячее, доброе и дурное — все это по установлению; по природе же есть только атомы и пустота»<sup>124</sup>. Согласно софистам: «Нет ничего самого по себе хорошего или плохого: что для одного хорошо, для другого плохо; и что сегодня для меня хорошо, завтра плохо... Смертельная болезнь для меня зло, а для моих наследников благо. Обильный урожай для продавца зерна — зло, а для покупателя — благо» и т.д.<sup>125</sup>.

Существовала другая традиция, полагавшая благом удовольствие, а злом, соответственно, страдание: это, в первую очередь, Эпикур, и отчасти сократики (Киренская школа). Для них зло не относительно, но зато вполне и всегда субъективно.

Все эти философские школы не ставили вопроса о субстанциальности зла: «плохое», «дурное», «злое» для них всегда акцидентальные свойства или состояния.

<sup>124</sup> См. Лурье С.Я. Демокрит. Л., 1970. С. 220 (Diels-Kranz, fr. 9).

<sup>125</sup> См. т. наз. «Двойные речи» (Dialexeis) — трактат, относимый к эпохе старшей софистики. — Н. Diels. *Fragmente der Vorsokratiker*, II/1, Berlin, 1907, S. 635–636.

Напротив, платоновский подход к исследованию любого предмета требует искать его «причины» и «начала»: чтобы понять прекрасное или равное, следует выяснить, что такое прекрасное само по себе или равенство как таковое. Это требование метафизического подхода к действительности называется «учением об идеях». Кроме того, для Платона главный, подлинно научный вопрос о любой вещи: «Что это?», а не «Какое?», «Как?» или «Из чего?» — вопросы либо второстепенные, либо ненаучные, то есть не ведущие к постижению истины предмета. Платоники — субстанциалисты, и все, что есть и может быть познано, для них — нечто самостоятельно существующее, субстанция. Поэтому именно для платоников характерна постановка вопроса: «Что такое зло само по себе?» Только в платонизме ищут чистое зло и носителя зла — погрешчески «ипостась» — субстанцию — зла, т.е. такую вещь, которая была бы злом и ничем больше. Наконец, понятие зла для платоников еще включает все три разновидности «плохого», которые позднее стало принято разграничивать: моральное зло (в человеческих поступках и намерениях); физическое зло (уродство, болезнь, природные катастрофы); и метафизическое зло (несовершенство отдельных сущих или нашего мира в целом). Принципиально не разделяются в платонизме также активное зло злодея — намеренное причинение другим вреда и страданий, и то плохое, что приходится претерпевать — плохая погода, лишения, огорчения, болезнь, смерть. Все эти виды зла различаются и даже классифицируются, но задача ставится так, чтобы найти общую природу, единую причину для них всех — *τὸ αὐτοκαχόν*, «само зло». Что общего в уродстве и тщеславии, невежестве и землетрясении, лихорадке и обреченности существовать во времени и пространстве? Что позволяет нам объединять их под одним именем «плохого», или «зла»? Это и будет искомым предмет — *τὸ κακόν*.

Все платоники исходят из того, что зло есть и что зло есть зло, а не просто слово, которым мы иногда обозначаем «меньшее благо». В этом пункте они расходятся с другой влиятельнейшей философской традицией античности — со Стоей.

Как и школа Платона, Стоя проповедует единобожие: единственная причина всего сущего — вечный, благой Бог. Поэтому и для стоиков не менее актуальна проблема теодицеи, которая чаще всего ставится у них в таких приблизительно формулировках: «Почему Бог попускает страдания праведников?» и «Как возможна свобода выбора, если есть Провидение?».

Но философия единобожия у стоиков иная, чем у Платона; это своего рода материалистический пантеизм. Если для Платона Единое-Благо находится «по ту сторону всего сущего», то есть Бог трансцендентен, то

для стоиков вся вселенная — тело божества, а единый дух, благое провидение, — его формальная сторона. У Платона божество — причина вещи, существующая «отдельно», «сама по себе»; у стоиков всякая вещь — часть божественного космического целого. Если какая-то вещь дурна, то бог не причина зла, а само зло.

Таким образом, проблема зла для стоиков еще острее; и решается она у них радикальнее: зла нет. Зло — иллюзия, представляющаяся некой части вселенной, потому что она — всего лишь часть. В целом зла нет; совокупное бытие совершенно. Физического зла нет заведомо, ибо природа — сам Бог. Моральное зло имеет место постольку, поскольку его носитель не знает природы вещей, не понимает совершенства целого и вопреки истине утверждает себя как частного индивида; как только он осознает себя как часть божественного мироздания, как звук мировой гармонии, иллюзия зла для него исчезнет. Плотин приводит характерный стоический пример, объясняющий природу зла: представьте, что на театральной сцене танцует большой хор. Он исполняет гармоничную песню из великолепной трагедии, ни один танцор не сбивается с шага, рисунок танца прекрасен и доставляет наслаждение зрителям и исполнителям. А под ногами у хора путается маленькая черепаха. Она не понимает замысла трагедии, не слышит музыки, не видит рисунка танца и все время получает удары ногами. Черепаху затопчут — для нее этот танец зло. Она могла бы избежать зла, если бы научилась понимать замысел целого; тогда она знала бы, куда ползти, чтобы не попасть под ноги танцоров; пожалуй, она и сама включилась бы в хоровод с наслаждением.

Обсуждая проблему зла, античные платоники не спорят с безбожниками: атомистами, гедонистами и релятивистами; считается, что их доводы раз навсегда опроверг еще Платон. Но со стоиками они ведут диалог постоянно.

Внутри самой платонической традиции полемика по вопросу о зле идет непрерывно. Наиболее репрезентативны здесь позиции трех авторов: Плутарха, Плотина и Прокла, поскольку их сочинения о зле дошли до нас полностью. Плутарх («О происхождении души в Тимее», «Об Иси́де и Осирисе», «Платоновские вопросы») доказывает, что источник всякого зла — иррациональная мировая душа, о которой идет речь в десятой книге «Законов» Платона. Пишет он об этом полемически, возражая многочисленным толкователям, которые видят начало мирового зла в платоновской материи из «Тимея». Нам их аргументы известны лишь из возражений Плутарха; заметно, что к концу II в. н.э. проблема зла стала одной из центральных тем философской дискуссии в платонизме. Затем Плотин в своем трактате «О том, что такое зло и откуда оно» (Эннеады, I, 8) доказывает, что всякое зло из материи и материя — само



чистое и беспримесное зло, «так сказать, идея зла, если только у зла может быть какая-то идея». Против Плотина выступали неоплатоники Порфирий и Ямвлих, но специальный полемический трактат с подробным опровержением написал Прокл — «О самостоятельном существовании зла», где доказывается, что ни душа, ни материя не могут быть субстанциальным злом.

Нам придется оставить за рамками нашего рассмотрения две важнейших версии решения проблемы зла в платонизме: Аристотеля с его учением о материи как *συμπαίτιον* — «вспомогательной причине»; о лишности; о возможном и действительном и, наконец, о цели и случайности; именно в этих терминах, избегая понятия *τὸ κακόν*, Аристотель разбирает проблему несовершенства сущих. Все неоплатоники и многие стоики пользуются понятийным аппаратом, разработанным Аристотелем, в своих построениях. Но сам Аристотель не признавал реальности блага или зла самих по себе, не видел в них предмета для метафизического исследования, и потому формально мы вправе его здесь проигнорировать. Отдельного рассмотрения требуют и христианские платоники античности: при поразительном сходстве аргументации у Оригена и Августина с Плотиним и у Псевдо-Дионисия Ареопагита с Проклом, их отличает от язычников одно: они принимают догмат о грехопадении, и потому зло для них — это грех и его последствия в природе. Платоники-язычники знают слово «грех» (*ἁμαρτία* или *ἁμαρτία*), но для них это частный случай одной из разновидностей душевного безобразия: ошибка по невежеству. Платоники же христиане, исходя из вероучения, указывают как на источник зла на свободное решение воли: здесь сходятся столь разные мыслители, как Ориген, Августин, Дионисий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин.

### *Три платонических концепции зла: душа, материя и индивидуация*

Логика платоновского учения такова: если первоначало всего — высшее благо, то любое изменение будет означать ухудшение. Не говоря уже о самом Едином-Благе, все подлинно сущее (*τὸ ὄντως ὄν*) вечно и неизменно, всегда тождественно себе — в этом и состоит настоящая реальность, «бытие»<sup>126</sup>. В «умопостигаемом космосе» платоновских идей нет изменения — «движения» на языке Платона, следовательно, нет и

<sup>126</sup> См. Платон. «Тимей», 27d-28a.

умаления совершенства, нет зла. Начало движения, согласно Платону, — душа («Законы», 896a). Выходит, что именно она — виновница зла, в первую очередь, метафизического: умаления бытия. И действительно, в «Законах» Платон прямо называет причиной всех зол в мире мировую душу — «вторую душу» (896d-897d). «Вторую» вот в каком смысле: если душа должна быть источником движения — вращать небосвод, рождать все, что рождается, создавать мировую гармонию, — то в ней должны сосуществовать два различных начала. Одно — божественное начало бытия, самоидентичности, разума и целесообразности; без него она не могла бы существовать, тем более вечно, как учит Платон; оно называется логосом, или разумной частью души. В ней всегда без искажения звучит божественное слово (логос) («Тимей», 37b-c). Другое начало — алогия, иррациональность. Дело в том, что движение невозможно без континуума, а континуум — это то, что делимо до бесконечности, или, словами Платона, попросту бесконечность, «апейриа» — неопределенность и беспредельность. Это начало всяческого беспорядка, бессмысленности, разложения; но без него душа не могла бы служить двигателем и связывать божественный ум с телесной природой. В диалоге «Тимей» Платон так описывает творение Богом мировой души: творец создает два круга и запускает их вращаться один — разумным равномерным движением вдоль стороны квадрата, а второй — иррациональным движением вдоль диагонали (диагональ прямоугольника — иррациональное число) («Тимей», 36b-c).

Платоновская мировая душа — посредник между духовным и телесным мирами, поэтому она двойственна. Главная ее часть — неподвижна и божественна, вторая же устроена так, что допускает «беспредельность» — условие возможности движения и изменения. Первая, как сказано в «Законах», правит небом, то есть всем миром (896e); вторая вместе с первой распоряжается «здесь», «в смертной области», где царит движение, где все всегда возникает и гибнет, но никогда не существует по-настоящему. Главная часть мировой души неделима; вторая тоже неделима по природе, но может существовать и в разделенном виде — в телах.

Душа оформляет бескачественную платоновскую материю, лишенную бытия, и создает тем самым всю видимую и осязаемую природу. Это благое и разумное дело дает прекрасный гармоничный результат: тело космоса. Но где тело — там всегда движение, невозможное без иррациональной потенциальной бесконечности; значит там участвует вторая душа, расстраивая гармонию, внося беспорядок и разрушая единство.

Примерно таково вкратце учение тех платоников, кто полагал субстанцией зла мировую душу; его излагает Плутарх и в полемике против него — Плотин и Прокл.

Но если душа — начало зла, то сам Бог — злодей, так как он сам сотворил ее. Если всякое движение — зло, то оно присутствует и в Боге, потому что ум, мышление — тоже своего рода движение, хотя и не такое, как перемещение или качественное изменение. Об этом писал еще Платон в «Софисте» (249a-b). Если душа зла, то сама жизнь — зло, и лучше быть мертвым; но Бог — не просто живой, а более чем живой — он источник жизни.

Словом, признание души источником зла нарушает незыблемый устой платонизма: положение, что Бог абсолютно благ.

Кроме того, если бы душа была субстанциальным злом, она не существовала бы. Зло противоположно благу, а, следовательно, и бытию.

### *Злая материя*

Плотин, объясняя природу зла, прибегает к знаменитому сравнению, которое дано у Платона в «Государстве»<sup>127</sup>. Первопричина всего, идея блага излучает вокруг себя бытие так, как солнце излучает свет. Свет не распространяется бесконечно далеко; там, где он иссякает, лежит тьма. Как солнечный свет делает предметы видимыми и дает всем существам жизнь, так божественный умопостигаемый свет дает существование вещам и делает их познаваемыми. Огромная сфера, освещенная вполне — это то, что существует на самом деле («умопостигаемый», или «духовный» мир, *κόσμος νοητός*). За ней — небольшое кольцо полусвета — душа. Граница сумерек души и полного внешнего мрака, практически не имеющая толщины, тонкая внешняя оболочка универсума — то, что мы зовем нашей «вселенной», телесный мир. По Плотину, его можно сравнить с иллюзорными образами, мелькающими на поверхности зеркала, — это «фантасматы», слабые отражения подлинно сущих прообразов («Эннеады», 3, 6, 9). Материя же — это тьма, «дно вселенной», куда не достигает божественный свет (1, 8, 14).

Если Единое-Благо на самом верху, то материя — в самом низу иерархии, и в этом смысле она противоположна благу. Плотин, рассуждая о зле, полемизирует больше всего с Аристотелем и его учением о противоположностях. Согласно Аристотелю, любая пара противоположностей предполагает наличие единого подлежащего: логические противоположности — это два вида одного рода; физические, как, например, тепло и холод, могут существовать только в субстрате, быть свойствами

<sup>127</sup> Платон, «Государство», VI, 505-509; Плотин, «Эннеады», 5, 3, 12; 1, 7, 1 и др.

чего-то иного, чем они, а именно — сущности. Сущность (субстанция), по определению Аристотеля, это то, что ничему не бывает противоположно. Поэтому противоположности, и в частности, благо и зло, не могут быть предметом метафизики — науки о сущности. Плотин признает аристотелевское учение верным, но только для нашего дольного мира, т.е. пригодным для физики, а не метафизики. Есть настоящие противоположности, не принадлежащие к одному роду, которые не сказываются о подлежащем и не находятся в нем, а сами являются подлежащими — ипостасные противоположности. Таких всего одна пара — добро и зло. Их противоположность означает наибольшую удаленность друг от друга по бытию: одно на самом верхе, другое в самом низу (1, 8, 6).

Если благо — начало бытия, жизни, смысла (логоса); оно — предел, мера и цель всего сущего, то материя — беспредельность и безмерность как таковая, начало бессмысленной необходимости, которая обрекает все родившееся тлению и распаду.

Строго говоря, материя не существует. Она — *τὸ μὴ ὄν*, ничто (1, 8, 5). Если благо — «по ту сторону бытия» сверху, то материя — по ту сторону бытия снизу. Плотина можно истолковать так, что у всего сущего — две трансцендентных причины — Бог и ничто, и его действительно так толковали. Тем более что одинаковых метафизических определений у Бога и материи, как ее изображает Плотин, оказывается много. Она — онтологическая тьма, поскольку до нее не достигает свет бытия; но и бога нельзя созерцать, как нельзя смотреть на солнце — источник света слепит глаза; обе крайние ипостаси по Плотину не мыслимы. Материя в известном смысле совершенно проста: она бескачественна, у нее нет акциденций, именно поэтому она годится на роль носителя метафизического зла, удовлетворяя строгим платоническим требованиям: она есть чистое зло, и ничего больше. Но прост по определению и Бог, и вечные божественные идеи. Правда, Бог — предел, а материя — беспредельное, Бог един, а материя бесконечность: множество — это мир сущих между ними. Однако в других трактатах Плотин (первым среди платоников) называет и Бога бесконечным и беспредельным — по силе.

Одним словом, платиновская концепция зла тоже угрожает исходному положению платонизма о едином и всеблагом Боге — она грозит поколебать единство, то есть единственность первоначала. Материю — ипостась зла, как ее описывает Плотин, нетрудно принять за второй первопринцип всего сущего, что приведет к радикальному дуализму, какой был распространен среди современных Плотину гностиков. Платонизм же всегда стремился избежать обеих метафизических крайностей — дуализма и пантеизма. Сам Плотин в других своих трактатах старается подчеркивать свои расхождения с пантеистами-стоиками, с одной стороны, и дуалистами-гностика-

ми, с другой. Он пишет «Об умопостигаемой материи» (божественном субстрате идей и чисел) (Эннеады I2, 14), о том, что материальный мир благ и прекрасен («Против гностиков», Эннеады, 3, 9). И все же в глазах позднейших платоников учение Плотина о злой материи осталось его главным ответом на вопрос о природе зла. Оно в наибольшей степени отвечает всей направленности мысли Плотина: исхождение ипостасного ума из единого и души из ума есть нисхождение, умаление; воплощение души — это несомненное «падение»; пространство как таковое есть манифестация слабости и распада, «чем что больше, тем безобразнее» («О числах», Эннеады, 6, 6, 1); время — это побочный продукт забвения душой Бога: наскучив сосредоточенным созерцанием высшего блага, суетная «многозаботливая» душа обратила взор наружу — к тому, чего нет (то есть к материи); а то, чего еще нет, — это будущее; так время возникло из дурного стремления души прочь от Бога; так душа пала, а проявилось это в том, что она «отелеснилась», воплотилась. Тело — это протяжение, а быть протяженным означает не быть самим собой: все твои части врозь, степень твоего единства минимальна. То же самое — существовать во времени: твоего прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее не имеет длительности («О времени и вечности», Эннеады, 3, 7). Быть в пространстве и времени означает не быть, телесное бытие неподлинное, призрачное — «эйдолон» и «фантазма». То, что мы считаем нашим миром, — это взор души, брошенный не туда, куда надо: в сторону материи-небытия. А «природа материи, — по Плотину, — зла настолько, что уподобляет себе не только находящееся в ней, но и все то, что лишь обратит к ней свой взор» («Эннеады», I, 8, 4).

### *Зло как побочный продукт индивидуации*

Учение Плотина о злой материи сразу же подверглось критике со стороны самих платоников: его не принял Порфирий, затем опровергал Ямвлих. Их полемические сочинения до нас не дошли, но все их аргументы собрал и систематизировал Прокл в книге «О сущности зла».

Согласно Проклу, материя не может быть субстанцией зла. Первый аргумент — от авторитета. Платон в «Тимее» называет материю «матерью, кормилицей и восприемницей всякого рождения»; но мать не вредит своему ребенку, а божественный Платон не ошибается. Далее, материальный мир возникает в результате падения души; но душа падает до того, как воплотится и впервые соприкоснется с материей. Значит, причина зла для души — не в материи, а в чем-то ином. Кроме того, материя есть полное отсутствие бытия, а тем самым и силы; Плотин сам называет ее

«полнейшим бессилием». Но зло — сила; в противном случае оно не могло бы противостоять благу, ведь для того, чтобы выступать в качестве противоположности чему-то, надо иметь силу сопротивляться ему. Наконец, материя — это то, что служит субстратом становления; это значит, что не имея собственного бытия, она к бытию стремится; но то, что стремится к благу — не зло; зло устремлено в противоположную сторону.

У зла и материи много общего: и то и другое по сути своей лишено единства, блага, бытия, меры, предела, порядка, тождества, формы, смысла. Но материя ко всему этому стремится, и вмещает, сколько может; а зло, напротив, разрушает все это везде, где может. Материя, как и зло, есть лишенность, беспредельность, иррациональность и безобразие, — но они сами по себе не зло. То есть, по Проклу, зло — это, несомненно, лишенность, но лишенность — не зло, а более широкое понятие. Холод — это лишенность тепла, черное — лишенность цвета, материя — лишенность формы, небытие — лишенность бытия, а зло — лишенность блага.

Плотин рассуждал об этом так: насколько благо выше бытия, для которого оно — причина, настолько зло — ниже и хуже небытия, по ту его сторону. Прокл возражает несколько казуистически: благо в своей беспредельной мощи настолько выше всего, что даже свою лишенность (то есть отсутствие блага), свою противоположность наделяет бытием и силой. Это не вполне логично, но для Прокла благо непостижимо логически, оно выше разума.

Прокл согласен с Платином в том, что божественные ипостаси: Единое, Ум и высшая часть мировой души — свободны от зла. Но ниже зло существует вполне реально, более того, здесь оно, по слову Платона, неистребимо, необходимо и вечно. Плотин делал из этого вывод, что причина существования зла на нижних ступенях универсума — то, что они нижние, то есть буквально «низ» или «дно», как он называет материю. Прокл объясняет это иначе.

Действительно, чем ниже порядок бытия, тем оно слабее; но умаление бытия — еще не зло, а лишь условие, при котором зло может возникнуть — из других причин. Из каких? Целевой причины у зла быть не может, ибо цель всякого сущего по определению — благо. Парадигматической причины тоже не может быть, так как в мире идей — умопостигаемых прообразов — зла нет. Материальной причины у зла нет, так как бывает зло нематериальное — в еще не воплотившихся душах. Остается действующая причина. Здесь Прокл опять прибегает к не вполне законному приему, нарушая общее для платонизма условие метафизического исследования: познать что-либо — значит указать для него единую причину. Единая причина, говорит Прокл, бывает у благих сущих, которые от Бога. Но зло не от Бога, хотя и существует. Поэтому у

зла должно быть много причин. Несколько огрубляя, точку зрения Прокла можно сформулировать так: множество действующих причин, создающих зло — это все множество индивидуальных сущих: душ и тел. Множественность причин реальна потому, что они по-разному действуют как причины: отношение зла в невоплощенной душе к причине этого зла — одно, в воплощенной — другое, в телах — третье. Сами причины зла реальны потому, что они — добрые, богозданные, хотя и индивидуальные сущие. Без них зло невозможно.

Причина зла для невоплощенной души — сама эта душа, ее свободный выбор. Без конца цитируя платоновского «Федра», Прокл рисует картину падения примерно так. Из-за ослабления бытия на той ступени, где стоит душа, она отчасти индивидуируется, то есть распадается на части — не так радикально, как тело, где все части внеположны друг другу, а так, что одновременно остается неделимой и становится частной единичной душой. Такая единичная душа отличается от целостной мировой души тем, что сосредоточение внутрь и вверх — «умозрение» — требует от нее усилия. Напомним, что для Прокла, как и для Плотина, Порфирия, Ямвлиха бытие всякой вещи заключается в концентрации «внутри» (быть самой собой значит быть) и тем самым «вверх» (к своей причине). Напротив, устремление «наружу», то есть «вниз» — это начало распада и гибели. Так вот, созерцание умопостигаемого мира, которым питается душа, дается целостной душе без усилия, а от единичных душ требует напряжения. Одни из них — добрые и божественные — не ленятся, другим же созерцание божества надоедает. Они по собственному свободному решению опускают утомленный взор вниз — и тем самым они уже пали в материю и впустили в себя зло. Хорошие души тоже воплощаются («дабы благодетельствовать тому, что ниже их»), но живут во плоти, словно в коконе — не впуская в себя ни страсти, ни невежество.

Причина зла для воплощенной души — она сама, телесность или другие души. Для разумной души причины одни, для неразумной, которую Прокл зовет «подобием души» — другие.

Причина зла для тела — противоестественность. В целостной природе нет ничего, что было бы ей противно, следовательно, нет и зла. Но для индивидуальных природных существ противоестественно то, что естественно для других существ: так, заячья губа или перепонки между пальцами естественны для зайца и утки, но противоестественны для человека. Болезнь и гибель противоестественны для больного и погибающего, но естественны для природы в целом: если бы не погибали одни, не могли бы возникнуть другие, ибо в природе все возникает из чего-то. Таким образом, в телесном мире зло существует для индивидуумов, а для мира в целом оно благо — здесь Прокл полностью солидарен со стоиками.

На разных уровнях бытия Прокл различает «целые» (или «целостности» — *τὰ ὅλα*, или *ὁλότῃτες*) и «частные» (или «индивидуальные» — *τα μεῖκη*, или *ατομα*) существа. Единое и ум не индивидуируются; душа, природа, тело существуют и как целые, и как единичные. Это различие становится важнейшим для прокловой метафизики зла. Для мировой души, для природы как целого, для тела как небесной сферы зла нет. Но единичным душам, зверям, растениям, минералам оно угрожает всегда. Для них зло неизбежно и необходимо. Быть индивидуумом означает, во-первых, радикальное умаление бытия — вы обладаете лишь его частью, а не полнотой. Во-вторых, всякое частное существо, по Проклу, для себя есть целое. Относясь к себе как к целому, оно видит в себе свою цель (ибо всякая целостность — благо и, следовательно, цель). Но эта эгоистическая цель — не вполне подлинная; настоящая цель частного существа — это благо того целого, в которое оно входит составной частью; для этого индивид и существует. Противоречие между частной, вторичной, и общей, подлинной целью вносит разлад, который ведет всякое единичное сущее к внутренней дисгармонии, распаду и в конечном счете гибели. Это и есть для него зло, а для целого — благо. В-третьих, единичные существа нередко делают зло друг другу, именно потому, что они частные и не видят своего единства друг с другом (напомним, это относится у Прокла не только к людям).

Таким образом, индивидуация сущих на трех нижних ступенях бытия есть, согласно Проклу, если не причина всех зол, то условие, делающее зло возможным и необходимым. А сами индивидуальные сущие являются сами для себя и друг для друга действующими причинами зла.

По замысловатому выражению Прокла, верно, что Бог — единая причина всего сущего; неверно, что он — единственная причина всего сущего. Несколько яснее он выражается в заключении своего трактата: «Бог — причина всего сущего, но он — не причина зол, ибо всякое сущее существует постольку, поскольку оно благо». Это значит, помимо прочего, что зло обладает бытием и силой постольку, поскольку оно благо.

В природе частное зло — благо целого; в душе тоже бывает такое; но бывает и зло, творимое душой не ради большего блага, а именно по злобе и порочности — оно оказывается у Прокла благом иначе, не по стоическим. Совершив отвратительный поступок, душа выносит наружу дотоле скрытое в ней зло — тогда она ужасается и раскаивается, а тем самым исцеляется от зла. Самые злые души не совершают злодеяний (чем больше зло, тем меньше у него силы и действенности); зло в них прикрито цветным покровом самодовольства. Такое зло тоже оборачивается благом: ставши порочной, душа тотчас занимает такую ступень бытия, какой соответствует ее расположение (например, воплощается в какое-нибудь бес-



словесное животное). Но природа души неизменна, она стремится на небесную родину и мучится тем больше, чем глубже пала. Таким образом зло само служит справедливым возмездием для лелеющей его души, а справедливость — благо.

Зло, по Проклу, и существует и не существует. Источник и условие зла — индивидуация. Индивидуумы причиняют зло друг другу уже хотя бы тем, что рождение одного означает гибель другого. Всякий индивидуум для себя есть также целое и потому всегда несет в себе внутренний раскол и причину распада. Тем самым зло вечно, необходимо и неизбежно там, где целое разделено на части. Значит, зло есть, оно — ипостась, а не случайное свойство чего-то другого.

Но, с другой стороны, единичные сущие творят зло, стремясь достичь противоположной цели — блага. Кроме того, все сущее благо, поскольку существует, то есть происходит от благого Бога. Наконец, существует только то, что знает Бог; а божественное знание уже есть творение, и знать зло для Бога — творить его. Но Бог — не злодей. Значит, зла не существует.

Для обозначения такого двойственного онтологического статуса Прокл использует специальное название: *παράπστασις*, «пара-ипостась» (слово, впервые встречающееся у Порфирия применительно к способу существования материи). Греческая приставка *para-* имеет три главных значения: бытие «при» или «возле» чего-то (как «паразит» — приживальщик, при чужом хлебе); противоположность чему-то (как «парадокс» — противное общему мнению, «паралогизм» или «параномия» — противное разуму или закону) и небольшой недостаток («парабола» — буквально «бросок, чуть-чуть не попавший в цель»). Добрая треть рассуждений Прокла иллюстрирует «параипостасный» характер зла во всех трех значениях: зло противостоит благу и бытию; зло существует только благодаря благу и бытию, вместе и одновременно с ними, за счет них, как приживальщик; зло есть непопадание в цель, «недобытие», ибо совершается оно всегда ради блага.

В первом случае Прокл опирается на Платона и Плотина, в двух других — на учение о случайности, изложенное в «Метафизике» Аристотеля, согласно которому случайность имеет место лишь там, где есть цель, и является ее необходимым побочным производным.

Общий тезис Прокла о том, что зла нет для целых, и зло неизбежно есть для частных сущих, сближает его со стоиками.

И, наконец, вывод, к которому приходит Прокл в полемике против Плотина: что не материя служит началом индивидуации, — по-моему, совершенно новый. В этом пункте Прокл противостоит всем языческим платоникам: Платону и Аристотелю, Плотину и Порфирию, совпадая с платониками-христианами.

В качестве приложения к этой книге я хочу предложить читателям перевод небольшого трактата платоника Прокла о материи: ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΩΝ ΚΑΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΣ ΜΟΝΟΒΙΒΛΙΟΣ. (латинское название: *De malorum substantia*) — он еще никогда не выходил на русском языке<sup>128</sup>. Этот трактат сравнительно мало известен: по-гречески сохранились лишь более или менее обширные фрагменты, а также полный текст латинского перевода, выполненного Вильгельмом фон Мербеке в 1280 году, по методу *verbum e verbo*. Этот дословный перевод-калька малопонятен по-латыни, зато превосходно поддается обратному переводу на греческий. Точность обратного перевода для большинства фрагментов проверяется: до нас дошел подробный греческий пересказ этого же трактата Прокла, сделанный Исааком Севастократором под тем же названием<sup>129</sup>. Кроме того, несколько глав из него дословно цитирует Иоанн Лид<sup>130</sup> и подробно пересказывает Псевдо-Дионисий Ареопагит<sup>131</sup>.

Трактат Прокла о эле замечателен тем, что подробно разбирает все суждения, высказывавшиеся по этому вопросу, и приводит все важнейшие аргументы за и против. Великий систематик и здесь дает полный обзор возможных постановок и решений проблемы.

<sup>128</sup> Перевод сделан по изданиям: H. Boese, *Procli Diadochi tria opuscula*, Berlin, 1960 и M. Erler, *Proklos Diadochos. Ueber die Existenz des Bösen*, Meisenheim am Glan, 1978.

<sup>129</sup> Isaac Sebastokrator, *De malorum substantia*, Meisenheim, 1971.

<sup>130</sup> Joannes Lydus, *De mensibus*, Lipsiae, 1898.

<sup>131</sup> Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, гл. 4.

# Прокл Диадокх

## О самостоятельном существовании зла

1. Какова природа зла и откуда оно взялось, исследовали и до нас некоторые<sup>132</sup>; они рассматривали зло не между прочим и не ради других вещей, а само по себе: существует оно или нет, и если существует, то каким образом, и как приходит к бытию и самостоятельному существованию.

Вот и мы вкратце записали — благо сейчас у нас есть свободное время — что кто из них сказал верного, и прежде всего, что удалось выяснить о природе зла божественному Платону<sup>133</sup>. Ибо нам легче будет понять

---

<sup>132</sup> Здесь имеется в виду прежде всего Платон (Тимей, Тезтет, Политик, Государство), а также Плутарх, Аттик, Плотин, Порфирий (в частности *De abstinence* 2, 38–40), Ямвлих (в частности *De mysteriis* IV, 6–10), Саллюстий (в частности *De diis et mundo* 12).

<sup>133</sup> У Прокла *θεῖος* — постоянный эпитет Платона, *δαίμονιος* — Аристотеля. Тем самым устанавливается различие обоих мыслителей по рангу: «божественное» принадлежит высшей ступени универсума (*πάν το θεῖον ὑπαρξὶν ἔχει τὴν ἀγαθότητα*), а «демоническое» служит посредником между горним и дольным мирами и занимает лишь третью сверху ступень (См. *Первоосновы теологии*, 121). Эти эпитеты сохраняются за Платоном и Аристотелем надолго; их употребляет еще Петрарка, считая традиционными для греков (...cum Platone et Aristoteli, quorum primum divinum secundum demonium Graeci vocant... — *Fam. rer.* XXIV, 5). «Божественным» называется также Ямвлих, а Плотин даже «божественнейшим» (*θειότατος* — Procli in Tim. I, 427, 24), в то время как Порфирий обозначается как «философ», а Амелий, ученик Плотина, как «благородный» (*γενναῖος*). Подобная градация оценок деятельности восходит к Плотину (*Эннеады*, I, 2, 6, 3); ее развивает Порфирий в связи с учением о четырех уровнях добродетелей: *διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργειῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαίμονιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ*. («Тот, кто занимается практическими делами — порядочный человек; кто занимается делами очищения — демонический человек, или добрый демон; тот, чье дело — пребывать обращенным к Уму, — бог, а тот, чья деятельность парадигматическая — отец богов») (*Sent.*, 32).

разные учения, и, главное, ближе подойти к исследуемому предмету и схватить<sup>134</sup> его, если мы отыщем мысль<sup>135</sup> Платона и от нее, как от светильника, зажжем свет для наших дальнейших поисков<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> τῆς τῶν ζητούμενων καταλήψεως ἐγγυτέρω πάντως ἐσόμεθα. — «Каталепсис» (понимание, постижение, букв. «схватывание») — термин стоической теории познания. См. *Фрагменты ранних стоиков*, I, 66.

<sup>135</sup> «Мысль» — *ἐννοια*. У Платона это слово обозначает, прежде всего, мышление как дискурсивную душевную деятельность и мысль как результат этой деятельности: см., например, *Государство*, 524 e: ἀναγκάζουσ' αὐν ἐν αὐτῇ ψυχῇ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν αὐτῇ τὴν ἐννοίαν, καὶ ἀνερωτᾶν τί ποτὲ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἐν... («...когда требуется какое-либо суждение,... душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать вопрос...»). Мысль-*ἐννοια* противопоставлена «идее» (*ἰδέα*, *εἶδος*) и «уму» (*νοῦς*, который также часто переводится на русский язык как «мышление» и «мысль»); «ум» и сущие в нем «идеи», которые также называются «мыслями» (*νοήματα*, *νοητά*) или «созерцаниями» (*θεωρήματα*), тождественны своему предмету и представляют собой чистое неизменное бытие; здесь подчеркивается их связь с предметом; они — порождение мыслимого предмета, а не мыслящего субъекта. А в понятии *ἐννοια* на первом плане — связь с душой и ее жизнедеятельностью; это порождение индивидуальной души, и оно может быть истинным или нет, в зависимости от того, совпадет ли мысль со своим предметом; примерно такой же смысл имеет у Платона слово *διάνοια* — «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» — *Софист*, 263e3-5, ср. также *Определения* 414 d. Дискурсивному мышлению нашей собственной души ничто не гарантирует истинности; правильное мнение — дело случайного совпадения, точнее, было бы таковым, если бы боги не были благи; оно — дар божий: «Боги дают нам мысль», как, когда и что правильно делать (*ὅπῃ καὶ ὅπως ἐννοίαν δίδοντων τῶν θεῶν τάξεως περὶ διανοηθῶσιν*, *Законы*, 834 e). — В стоической философии *ἐννοια* — одно из наиболее употребительных обозначений «понятия» — «мысленного схватывания сути» вещи, по выражению Поленца (*Pohlenz M. Die Stoa*. Bd. 1, Göttingen, 1948, S. 56). «Стоики утверждают, что, когда человек рождается, ведущая часть его души подобна чистому листу, готовому для записей. На него и записывается каждое отдельно взятое общее представление (*ἐννοια*)» (*Фрагменты ранних стоиков*, II, 1, М., 1999, С. 48).

<sup>136</sup> Для Прокла правильные ответы на все вопросы есть в философии Платона, которую нужно лишь должным образом понять и истолковать: «Вся философия Платона воссияла благодаря благой воле лучших», т.е. представляет собой светильник, зажженный самими богами (см. *Платоновская теология*, I, 1; СПб, 2001, С. 7). Вообще большинство платоников разделяет в этом отношении позицию Плотина, заявившего, что он не говорит ничего нового, но выступает лишь толкователем Платона (*Эннеады*, V, 1,8). — Сравнение мысли со светом для плато-

Итак, первым делом надо посмотреть, существует ли зло, или нет; и если да, то среди умопостигаемых или нет; а если среди ощущаемых, то какова причина его существования: настоящая<sup>137</sup> или нет; и если нет, то следует ли приписывать ему какую-то сущность, или надо предположить, что его бытие совершенно бессущностно; и в этом случае, каким образом оно существует: ведь начало — совсем иное<sup>138</sup>. Откуда же оно начи-

низма традиционно. Восходит оно к знаменитому платоновскому «сравнению с солнцем» в шестой книге *Государства* (505a — 509 c): подобно тому как зрение возможно лишь при свете, источник которого солнце, само недоступное зрению, так подлинное знание возможно лишь благодаря уму, или подлинному бытию, источник которого — идея блага, первоначало всего сущего, само не мыслимое. Впоследствии вся метафизика платонизма излагается в терминах света и зрения (созерцания), что дает повод толковать ее иногда как «метафизику света» (см., например, *Beierwaltes W. Lux intelligibilis* и его же *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, ZPhF, 15 (1961)). Сам платоновский термин «идея» означает, собственно, «вид» — то, что видно умозрению и т.д.

<sup>137</sup> Προηγμένη αἰτία: букв. «ведущая причина», в отличие от ὑπηρετοῦσα αἰτία — «вспомогательной причины». Учение о двух классах причин (и их названия) восходит к платоновскому *Тимею*: «должно различать два вида причин — необходимые и божественные» (68 e); божественные — настоящие, от них все, что есть в мире подлинного, правильного, хорошего и прекрасного; «необходимые», или «вспомогательные» (ὑπηρετοῦσα, у Аристотеля и позднее они чаще называются συναιτία — по-латыни *conditiones sine qua non* — не причины в собственном смысле слова, а неизбежные условия существования чего-либо) — это то в вещах, что не от бога. Гипотетический источник всей этой неизбежности называется платоновской материей (см. *Тимей*, 47 e и далее: «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом... путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная...»).

<sup>138</sup> Начало, или первая причина — Благо, нечто во всех отношениях противоположное злу. — Ср. Прокл, *Первоосновы теологии*, 12: Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρῶτιστή τὸ ἀγαθόν ἐστιν. Высшая причина — Единое, поскольку она сообщает всякому сущему единство, а тем самым и бытие. Но все стремится к своей причине; а то, к чему нечто стремится, есть его благо. Следовательно, Единое — всеобщее, первое и высшее благо. — Но если причина всего — благо, то откуда зло? Ср. у Боэция: «Если Бог есть, откуда зло? И откуда благо, если Бога нет?» (Утешение философией, I, 4); или, подробнее, у Эпикура: «Бог... либо хочет уничтожить зло и не может; либо может и не хочет; либо не хочет и не может; либо и хочет и может...» (фр. 374).

нается и докуда доходит? И еще: если есть провидение, то как и откуда может быть зло? Словом, все, что мы обычно разбираем в комментариях<sup>139</sup>. Но главное — мы должны принять во внимание платоновское учение о зле; ибо если наше исследование не совпадет с его воззрением, придется признать, что мы потерпели неудачу.

[Гипотеза первая: зло не существует. Первое доказательство]

2. Итак, вначале нужно рассмотреть природу зла: принадлежит ли оно к числу сущих или нет. Но как может существовать то, что всецело непричастно началу сущих? Ведь тьма не может быть причастна свету, порок — добродетели, а зло — благу. Если бы первой причиной был свет, то во вторых [т.е. в числе производных от этой причины] не могло бы быть тьмы; в противном случае они рождались бы случайно — не от первой причины, а от чего-то другого. Точно так же, раз причина всего сущего — благо, зло никак не может быть сущим.

В самом деле, предположим, что [зло — нечто сущее. Его причина — либо благо, либо нет. В первом случае] зло происходит от блага. Но если благо произвело<sup>140</sup> также и природу зла, как может оно оставаться причиной всего доброго и прекрасного?

А если предположить, что зло не оттуда, то благо не будет ни причиной, ни началом всех сущих: поскольку зло, которое мы отнесли к числу сущих, происходит не из него.

И вообще, если все каким-либо образом существующее существует постольку, поскольку причастно бытию; а все причастное бытию должно быть причастно единому, ибо быть сущим — то же, что быть единым, так как единое прежде бытия; и если «невозможно ныне и не будет возможно»<sup>141</sup>

<sup>139</sup> О проблеме зла Прокл пишет в комментариях к *Тимею*, I, 3737–381; к *Государству* I, 37–38; 97–100; II, 89; к *Пармениду* 829, 23 — 831, 24, а также в *Платоновской теологии* I, 18 (но эта работа была, по-видимому, написана позже трактата *О существовании зла*. — См. Boese H. *Procli Diadochi tria opuscula*, Berlin, 1960, S. X).

<sup>140</sup> παρ᾽ ἡμῶν: у Прокла παρὰ γένει — обычный термин для обозначения происхождения сущего из Единого или из вторичной причины; у Плотина встречается всего один раз: VI, 8 [39], 20, 21.

<sup>141</sup> οὐτε δὲ ἦν οὐτε ἔσται ἕξις. — Эта часто встречающаяся у Прокла формула восходит к платоновскому *Тимею*, 30 а: ἕξις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον («Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим»). — Русское «возможно» включает три значения, различимые по-гречески и по-латыни. Δυνατόν ἐστί, или просто ἔστι, лат. possum, означает, что мы «в

никогда, чтобы вторые творили то, что они творят, иначе, как вместе с вышестоящими<sup>142</sup>: ум с жизнью, жизнь с бытием, и все — вместе с еди-

силах» сделать нечто; *νόμος ἐστί*, лат. *ius est*, означает, что мы «вправе» сделать нечто, что это не противоречит относительному человеческому закону и обычаю; *δέμις ἐστί*, лат. *fas est*, означает, что мы можем сделать нечто, поскольку это правильно и справедливо, т.е. отвечает естественному и нравственному — абсолютному божественному закону. — В философских текстах «запрет *οὐδέ δέμις* представляет собой стилистический элемент богословско-метафизического рассуждения» (см. Dörrie H. *Porphyrios' Lehre von der Seele* // *Platonica Minora*, München, 1976, S. 445, Anm. 7), начиная с Парменида (*οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν δέμις εἶναι* — «нельзя сущему быть несовершенным, или бесконечным», фр. 28 В 8). У Платона это понятие встречается преимущественно в связи с Демиургом — творцом мира, и в контекстах, где говорится об истине и лжи (см. *Государство* 480 а, *Тезет* 151 d). У Филона Александрийского выражение *οὐδέ δέμις* часто употребляется в рассуждениях о творении мира, как отсылка к *Тимею* (например, *О вечности мира*, 43 — «кошунственно было бы полагать, что Демиургу недоставало мастерства или предусмотрительности», и там же, 84 — «кошунственно думать, что Бог создал смерть»). У Прокла Фемиды — богиня, которая блюдет божественные законы (*Комментарий к Тимею*, I, 397, 22: «Фемиды — стражница божественных законов») и ведает правдивой речью и правильным мышлением (там же, I, 329, 31: «Творец поставил Фемиду начальницей над словом, дабы оно не допускало искажения и клеветы, прежде всего, о нем самом» — т.е. о Творце).

<sup>142</sup> Учение Прокла о причинах предполагает, что всякая подлинная причина (см. прим. 7) производит (*παράγει*) целую цепочку (*σειρά*) действий, где каждое предшествующее служит причиной следующего, но при этом первая причина продолжает действовать на каждой ступени вплоть до самой нижней. См. *Первоосновы теологии*, 56: *Πάν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μετ' ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγεται*. («Все, производимое вторичными причинами, в большей степени производится более первыми и более подлинными причинами, какими произведены и сами вторичные»); и там же, 57: *ἅπαν ἄρα αἴτιον καὶ πρὸ τοῦ αἰτιατοῦ ἐνεργεῖ καὶ σὺν αὐτῷ καὶ μετ' αὐτὸ ἄλλα ὑφίστησιν*. («Всякая причина действует и прежде причиненного, и вместе с ним, и после него, давая существование прочим» (т.е. нижестоящим сущим). — Согласно общему для платоников положению, всякая причина по бытию выше и лучше того, что ею создано; см., например, у Порфирия: *Πάν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον ἑαυτοῦ γεννᾷ* («Всякое порождающее порождает худшее себя по бытию») (*Sent.*, 13); и у Прокла: *Πάν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως* («Всякое производящее по природе лучше производимого» — *Первоосновы теологии*, 7).

ным<sup>143</sup>, — тогда на долю зла остается одно из двух: либо оно вообще не-причастно бытию; либо, насколько оно причастно бытию, ровно настолько же причастно и потусторонней причине<sup>144</sup>.

[А из этого следует, что] либо нет начала, либо нет и не возникает<sup>145</sup> зла. Ибо что не причастно бытию, того нет; а что происходит от первой причины, то не зло.

<sup>143</sup> Прокловский универсум представляет собой вертикально ориентированную систему различных ступеней бытия — ипостасей, или причинный ряд, где всякая причина по бытию выше произведенного ею; чем выше причина, тем дальше вниз распространяется ее действие, так что до самых темных глубин материи достигает действие лишь наивысшего принципа — Единого. Вот приблизительная схема этого ряда, как ее приводит Э. Доддс (*Dodds E.R. The Parmenides and the Neoplatonic One // Classical Quarterly XXII, 1928, p. 232*) (приблизительная, т.к. Прокл нередко делит каждую из больших ступеней на триады, девятки или трижды девятки):

	Единое (ἓν)	Не имеет причины	
Бытие (τὰ ὄντα)	Бытие (ὄν)	Его причина —	Единое
	Жизнь (ζωή)	— " —	Единое, Бытие
	Ум (νοῦς)	— " —	Единое, Бытие, Жизнь
	Душа (ψυχή)	— " —	Единое, Бытие, Жизнь, Ум
Становление (τὰ γινόμενα)	Животные (ζῷα)	— " —	Единое, Бытие, Жизнь, Ум
	Растения (φύτα)	— " —	Единое, Бытие, Жизнь
	Неодушевленные тела (νεκρά σώματα)	— " —	Единое, Бытие
	Материя (ὑλη)	— " —	Единое

<sup>144</sup> «Потусторонняя причина» — ἡ ἐπέκεινα αἰτία. — Понятие трансцендентной причины всего сущего впервые вводит Платон в *Государстве* (509 b), где определяет идею блага как то, что «по ту сторону бытия» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) и в *Пармениде* (142 e), где доказывает, что единое, если оно едино, не приемлет предикат бытия.

<sup>145</sup> «Быть», εἶναι и «возникнуть», γεγονέναι — у платоников технические обозначения двух разных уровней существования (платоновские «бытие» и «становление», см. *Тимей*, 27d-28a). — См. выше таблицу Доддса. Т.е. зло не существует ни среди идей, ни среди чувственных вещей.



В обоих случаях приходится сказать, что зла нет никоим образом. В самом деле, если благо, как мы думаем, по ту сторону бытия и если оно — источник сущих, поскольку «все», что каким-либо образом существует и возникает, по своей природе «стремится к благу»<sup>146</sup>, — тогда как может зло быть одним из сущих: ведь оно лишено подобного стремления?

Сказано, правда, что зло должно существовать потому, что «должно быть нечто» во всех отношениях «противоположное благу»<sup>147</sup>. Но если оно всецело противоположно, разве может оно стремиться к природе, во всем противоположной себе? Однако всякое сущее не может не стремиться к благу. Ибо всякое сущее возникло и есть именно благодаря этому стремлению, и благодаря ему же сохраняется в бытии<sup>148</sup>. Поэтому если зло противоположно благу, оно не может принадлежать к сущим.

<sup>146</sup> Прокл цитирует здесь Аристотелевское определение блага: «Благо есть то, к чему все стремятся» (Τὰ γὰρ ὅν οὐ πάντ' ἐφίεται) — *Никомахова этика*, 1094 а 3. Именно этим свойством блага, согласно Проклу, объясняется его трансцендентный характер: «Если все существующее стремится к благу, очевидно, что само первое благо по ту сторону всего существующего» (εἰ γὰρ τὰ ὄντα ἀγαθοῦ ἐφίεται, δῆλον ὅτι τὸ πρῶτως ἀγαθὸν ἐπέκειντα ἐστὶ τῶν ὄντων). — *Первоосновы теологии*, 8. — Оба определения блага: как трансцендентного начала и как объекта всеобщего стремления, — восходят к Платону. В *Государстве* (509 b) идея блага занимает место «по ту сторону бытия, как превышающая его старшинством и могуществом» (ταγαθοῦ... ἐπέκειντα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Благо как цель определяется Платоном в *Горгии*, 499e и в *Филебе*, 20d; в последнем случае присутствует тот же термин ἐφίεται, который войдет в классическое аристотелевское определение: «о самом благе нужно сказать, что все знающее его за ним охотится и к нему стремится, желая его поймать» (περὶ αὐτοῦ ἀγαθοῦ ἀναγκασιότατον εἶναι λέγειν, ὥς πάν τὸ γινώσκον αὐτὸ στήρει καὶ ἐφίεται βουλόμενον εἶλεῖν). — Определением высшего блага как οὐ πάντα ἐφίεται пользуется обычно Плотин; см., например, *Эннеады* I 8, 2, 1.

<sup>147</sup> См. Платон, *Тезет*, 176 а : «Зло неистребимо, ... ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру». На этом положении строит свое доказательство существования ипостасного зла Плотин; он же подробно исследует особый характер этой противоположности — как максимальной удаленности; см. *Эннеады* I, 8, 1 и 6.

<sup>148</sup> «Сохраняется в бытии» — σώζεται. — Этот термин с трудом переводится на русский. Собственно, σώζειν — «спасать, сохранять», σωτήρ — «спаситель и хранитель», σωτηρία — «спасение и прочное благополучие» от σῶς — «здравый, целый, невредимый и стабильный, т.е. такой, которому ничто не угрожает». Оппозиция σώζεσθαι — ἀπώλεσθαι, «погибнуть». Σώζειν — сохранять живым (человека), не допускать гибели и разрушения (например, государства) — см., к примеру, у Пла-

[Зло не существует. Второе доказательство]

3. Более того. Если единое и то, что мы зовем природой блага, выше бытия и по ту сторону его, тогда зло — даже ниже небытия, по ту его сторону. Я имею в виду — ниже того, чего просто нет, так же как благо выше того, что просто<sup>149</sup> есть.

Итак, если не-сущее не существует никаким образом, то зло не существует в гораздо большей степени, ибо оно еще ничтожнее<sup>150</sup>, чем никаким образом не-сущее, как явствует из нашего изложения. Ибо зло дальше отстоит от блага, чем само не-сущее.

Те, кто помещает небытие прежде зла, согласны в том, что чем дальше что отстоит от блага, тем меньше оно существует. Так что даже самое полное небытие и то имеет бытия больше, чем то, что зовется злом.

тона *Тезет* 176 d; *Государство* 417 a; *Горгий* 512 b и др. *Σῶς* — продолжающий существовать, непогибший, например, у Платона в *Федоне*, 87 b: *ἔστι ... σῶς καὶ οὐκ ἀπόλωλεν*; и там же 106 a и 106 e: после смерти человеческая душа остается «бессмертной, т.е. целой и неразрушимой» — *τὸ ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον*. В *Законах* (909 a) Платон говорит о «спасении души», *ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ*. (Речь идет о людях, больных умом (908 c) (больной — также обычная языковая оппозиция к *σῶς* — здоровый) и потому не признающих богов. Одни из них заслуживают смертной казни, а других следует помещать в учреждение по оздоровлению и сохранению ума — так можно передать смысл платоновского неологизма «софронистерий» — и там «беседовать с ними ради спасения их души»).

В платонической метафизике слова *σῶς*, *σῶζειν*, *σωτηρία*, *σωτήρ* приобретают характер термина, обозначающего действие блага как причины на причиненное: «Благо — причина спасения для сущих» (*ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς ὄντι* — Платон, *Определения*, 414 e); «Благо всякой вещи спасает (т.е. сохраняет в бытии) всякую вещь» (*τὸ ἐκάστων ἀγαθὸν σῶζει ἐκάστων* — Аристотель, *Политика*, 1261 b 9); «Благо — спаситель всех сущих, ... спаситель и главная причина бытия каждой вещи» (*τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ σωτικὸν τῶν ὄντων πάντων... τὸ σωτικὸν καὶ συνεκτικὸν τῆς ἐκάστων οὐσίας* — Прокл, *Первоосновы теологии*, 13).

<sup>149</sup> «Просто» — т.е. в собственном смысле слова, во всех отношениях. «То, что просто есть» — это подлинное бытие умопостигаемых сущностей, безусловное в отличие от условного, зависящего от причастности и во многом смешанного с небытием иллюзорного и недолгого существования телесных вещей, находящихся всегда в переходе от небытия к бытию и обратно.

<sup>150</sup> *ἄμενητός* — «бессильный, безжизненный, призрачный» — слово из поэтического языка, например, у Гомера, *Илиада*, V 887. У Плотина оно характеризует «подобия сущего» — *εἰδῶλα*, например, III 6, 7, 30 или VI 6, 8, 11.

Далее: если, как учит Платон, отец этого мира не только создает природу благих вещей, но и желает, чтобы нигде не было ничего плохого<sup>151</sup>, то как могло ухитриться возникнуть и обрести существование зло, нежеланное демиургу? Кошунственно было бы полагать, что он делает не то, что хочет; у божественных сущностей воля неотделима от дела<sup>152</sup>. Так что зло не только нежеланно, но и лишено бытия, потому что бог не просто не создал его — о таком нельзя и помыслить, — но бог создал мир таким, чтобы зла не было. Ибо воля его заключалась не в том, чтобы самому не творить зла, а в том, чтобы зла вообще не было. Так что же может заставить зло быть, если ему определил не быть создатель и отец всех сущих, единственный, кто наделяет бытием?

Что противоположно [богу] и откуда оно могло бы быть? Создатель зла не может быть от [бога], ибо такое предположение кошунственно; но он не может быть и не от [бога], ибо такое предположение нелепо: все в мире от отца — что-то создано им самим, что-то — действием других причин, [в свою очередь происходящих от него]<sup>153</sup>.

[Гипотеза вторая: зло существует. Первое доказательство]

4. Примерно такую речь мог бы произнести тот, кто исключает зло из бытия, и такими доводами он бы нас, пожалуй, убедил.

А кто захотел бы доказать противоположное, тот призвал бы нас прежде всего обратить внимание на то, как обстоят дела [в нашем мире, а не на природу благого Творца]. Он велел бы нам присмотреться и честно ответить, есть зло или нет: присмотреться к распушенности, несправедливости и прочим вещам, которые мы обычно зовем злом души или

<sup>151</sup> См. Платон, *Тимей*, 30а: Творец Вселенной «пожелал, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно». — Неоплатоники, как правило, опускают при цитировании платоновское «по возможности» — *κατὰ δύναμιν* (где *δύναμις* можно истолковать как материю, источник зла; именно этим термином ее обозначил Аристотель).

<sup>152</sup> Подробнее об этом Прокл пишет в *Комментарии к Тимею*: «Если он был благ, то хотел сделать все благим; а если хотел, то и сделал и привел все в порядок; ибо промысл обусловлен волей; а воля — благостью» (I, 371, 4). Ср. у Плотина: «Воля его (т.е. Единого) и бытие (т.е. все подлинно сущее) — одно и то же» (VI 8, 13).

<sup>153</sup> В *Тимее* Платона демиург препоручает создание смертных родов младшим богам (41 a-d). У Прокла демиург помещается на третьей, нижней ступени триады Ума (первая — ум мыслимый, вторая — ум мыслимый и мыслящий, третья — ум мыслящий). От этого демиурга происходят нижестоящие творящие боги («молодые боги», *ἰεοὶ θεοί*).

пороками. Он поставил бы нас перед выбором, как назвать подобные вещи: благом или злом?

И если бы мы решили ответить, что все они — благо, нам пришлось бы признать одно из двух: либо добродетель не противоположна пороку, ни как целое целому, ни каждая отдельная добродетель — соответствующему пороку; либо то, что противоположно благу, не зло.

Однако оба вывода парадоксальны и решительно противоречат природе вещей.

В самом деле, пороки ведут войну против добродетелей. В этой битве сражаются и разные человеческие жизни: несправедливые люди противостоят справедливым, распущенные — благоразумным. И в самих душах идет, согласись, гражданская война: разум выступает на одной стороне, страсть штурмует его с другой; в несовершенных душах «худшее одерживает победу над лучшим»<sup>154</sup>. Как еще описать то, что происходит при этом в душе? Только так: идет борьба благоразумного нрава души против распущенного<sup>155</sup>. Разве не так борются люди против собственного гнева? А злые люди — разве мы не видим, как их душа восстает против самой себя? И вообще, всякое видимое противостояние

<sup>154</sup> Платон, *Законы*, 627 b: «Может ли худшее оказаться сильнее лучшего?»

<sup>155</sup> «Борьба», «гражданская война» — в обоих случаях греч. *στάσις*. Согласно Платону «вражда между своими называется «стасис» («мятеж», «восстание», междоусобная» или «гражданская война»), против чужих — «полемос» («война»)» (*Государство*, 470 b: *ἡσπερ καὶ ὀνομάζεται διὰ ταῦτα ὀνόματα, πόλεμος τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὅντα ἐπὶ δύοιν τινοῖν διαφοραῖν. λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές, τὸ δὲ ἄλλοτριον καὶ ἄσβετον. ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκεῖου ἔχθρᾳ στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἄλλοτρίου πόλεμος*). То же самое в *Законах*, 629 d. — Внутреннюю борьбу в душе и в обществе описывают *Законы*, 626 d — 630 b: «...Все находятся в войне со всеми: как в общественной, так и в частной жизни и каждый — с самим собой... Победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже. Это показывает, что в каждом из нас происходит война с самим собой... Если связанные родством несправедливые граждане одного государства сойдутся в большом количестве с целью насильно поработить не столь многочисленных справедливых граждан и если они одержат над ними верх, то... подобное государство ниже самого себя и ... порочно. Наоборот, где несправедливые терпят поражение, там государство сильнее и лучше... Есть два вида войны: первый вид, который мы все называем междоусобицей (*στάσις*), самый тягостный; второй же — это война... с внешними иноплеменными врагами; этот вид гораздо безобиднее первого... Ибо во время междоусобий никак нельзя оставаться верным и здравомыслящим, не обладая всей добродетелью в совокупности... ее можно назвать совершенной справедливостью...».

злых людей добрым намного раньше невидимо совершается в самих душах<sup>156</sup>. Крайнее невежество и болезнь души — это когда лучшее в нас и образующие это лучшее добрые логосы побеждаются низменными земными страстями. Стоит ли продолжать дальше? Пожалуй, это было бы излишне.

Итак, если, как мы сказали, пороки противостоят добродетелям, а зло в целом противоположно добру — в самом деле, не сама же на себя восстает природа добра: будучи порождением единой единицы и единой причины, она держится вместе и собирается воедино подобием, единством и любовью, причем большие и совершеннейшие блага заботятся о сохранении меньших и прекрасно упорядочивают их, — раз так, мы вынуждены признать, что зло — не просто слово. Всякое проявление зла, всякий порок — это подлинное зло. Зло — это не меньшее благо, ибо меньшее благо ни в каком отношении не противоположно большему, как и менее теплое — более теплому, а менее холодное — более холодному.

Если же мы признали, что душевные пороки той же природы, что и само зло, то доказано, что зло проникает в [область] сущего.

[Зло существует. Второе доказательство]

5. Это можно доказать и иначе.

Зло — пагуба всякой вещи. Что именно в этом состоит зло, исчерпывающе доказывает Сократ в *Государстве*<sup>157</sup>. Благо всякой вещи — то, что [создает, хранит и] спасает ее<sup>158</sup>; все стремятся к своему благу. От блага все обретают бытие и спасение, а через природу зла — небытие и разрушение.

Значит, либо зло существует, либо ни для чего нет ничего губительного. Но тогда всякое возникновение «обрушилось бы и остановилось»<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> В целом весь этот раздел опирается на платоновское учение о составе души: в первую очередь, миф о душе в *Федре* (246 а — 256 е) и учение о трех частях души в *Государстве* (435 в — 444 а).

<sup>157</sup> См. Платон, *Государство*, 608 е: «Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо... Благо и зло существуют для каждой вещи... Например, для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, для древесины — гниение, для меди и железа — ржавчина, словом, чуть ли не для каждой вещи есть именно ей свойственное зло и болезнь... Когда что-нибудь такое появится в какой-либо вещи, оно делает негодным то, к чему пристало, и в конце концов разрушает и губит всю вещь целиком...».

<sup>158</sup> τὸ ἐκάστου σωστικόν.

<sup>159</sup> См. Платон, *Федр*, 245 е.

Ибо без разрушительных [сил] не могло бы быть уничтожения; а без уничтожения не могло бы быть и возникновения, так как всякое возникновение бывает через уничтожение чего-то другого. А если бы не было возникновения, весь космос был бы несовершенен: ибо он не «содержал бы в себе родов смертных живых существ, а они необходимы для полного совершенства вселенной», как говорит Тимей<sup>160</sup>. Итак, если космос должен быть «блаженным богом»<sup>161</sup>, он должен вполне уподобиться «наисовершеннейшему живому существу»<sup>162</sup>. А для этого вселенную должны наполнить и «смертные роды» и, значит, должны существовать рождение и гибель. А если так, должны существовать и [начала] гибели сущих, и [начала] их возникновения, для каждого свои, потому что возникают и гибнут разные вещи от разных [причин]. Но если существует разрушительное [начало] — а оно есть во всех, кому выпало на долю родиться, и разрушает их силу — то должно существовать и зло.

Итак, зло есть [начало] уничтожения всякой возникшей вещи, и в ней оно впервые существует само по себе<sup>163</sup>. В самом деле, душу разрушает одно, тело — другое, ведь и разрушаемое разное<sup>164</sup>. А способ разрушения разве одинаковый? Он может быть сущностный, а может быть жизненный. От чего-то уводится сама сущность в небытие и в гибель; а от какого-то сущего уходит целиком его жизнь к другому, не существующему.

Таким образом, одно и то же рассуждение позволяет нам сохранить совершенство всего космоса, и вынуждает полагать зло среди сущих. Из него следует, что зло не просто должно существовать ради блага, но что оно само, в силу самого своего бытия, есть благо, — вот что самое парадоксальное. Из дальнейшего это станет понятнее.

[Зло не есть меньшее благо]

6. Так вот, нам, пожалуй, не следует останавливаться на том, что мы уже рассмотрели; попытаем удачи на другом пути, преследуя интересующий нас предмет, и изложим дело вот как.

Всякое благо, приемлющее различие по степени — больше или меньше, — тогда бывает совершеннее и ближе стоит к своему источнику, когда оно больше; а когда оно меньше, оно становится менее совер-

<sup>160</sup> См. Платон, *Тимей*, 41b-c.

<sup>161</sup> Платон, *Тимей*, 34 b.

<sup>162</sup> Платон, *Тимей*, 31 b — τὸ παντὲλές ζῶον.

<sup>163</sup> Т.е. нет единого вселенского первого зла, отдельно от всех сущих, как полагает Плотин в трактате «О природе и источнике зла» (I, 8).

<sup>164</sup> См. Платон, *Государство*, 609 c-d.

шенным из-за своей недостаточности, затемняется<sup>165</sup> и удаляется вниз от своего единства.

Подобное благу в наивысшей степени будет ему наиболее сродни; можно сказать, что оно идет сразу вслед за благом; подобное благу в достаточно высокой степени будет идти на втором месте за этим первым; подобное благу в меньшей степени займет третье, последнее место. То же самое можно сказать о теплом и холодном, прекрасном и безобразном, большом и малом.

А несправедливость или распушенность? Разве мы не называем ее большей или меньшей? Разве все люди одинаково несправедливы и распушены? Отнюдь нет. А что из этого следует? Не признать ли нам, что раз несправедливость бывает большая и меньшая, то чем она меньше, тем менее она удалена от природы блага; а чем больше она содержит в себе страсть несправедливости, тем более она непричастна благу? — С этим нельзя не согласиться.

Однако [разница вот в чем:] как мы сказали, всякое благо, большее или меньшее, увеличиваясь, становится ближе к первому благу; так что совершенно благое — это в наивысшей степени благое. А увеличение несправедливости — это полное отсутствие блага. Поэтому несправедливость нельзя называть благом, ни большим, ни меньшим, но исключительно злом. В самом деле, менее благое, возрастая, становится более благом, как менее теплое или менее холодное становится соответственно теплее или холоднее, а несправедливое, возрастая, не становится более благом. Но если оно ведет себя не так, как благо, а противоположным образом, как не признать, что оно — одно из зол?

Вот что скажет нам о существовании зол это рассуждение, «заявит прямо, ничего не стыдясь»<sup>166</sup>; вдобавок оно сошлется на слова Платона, в которых он, по-видимому, не только провозглашает, но и доказывает, что природу зла следует поместить в числе сущих. Ведь Сократ в *Тезете* прямо утверждает, что «зло непреходяще»<sup>167</sup>, не излишне и не случайно<sup>168</sup>. «Зло, — говорит он, — существует по необходимости»<sup>169</sup>. Но быть необходимым значит быть также и благом; выходит, хорошо, что зло есть. Но если хорошо, что зло есть, то придется признать, что оно не

<sup>165</sup> Ἀνιδρός — платоновский термин, характеризующий материю в *Тимее*. Собственно, это не «темный», а «дремучий», «нерасчлененный», «трудно проницаемый».

<sup>166</sup> Παρρησία — см. Платон, *Горгий*, 487 d, *Хармид*, 156 a.

<sup>167</sup> Платон, *Тезет*, 176 a.

<sup>168</sup> αὐτόματον — ср. Платон, *Тезет*, 180 c, *Софист*, 265 c.

<sup>169</sup> Платон, *Тезет*, 176 a.

только «не погибает» и тем самым принадлежит к сущим, но и имеет причину — причину того, что в нем есть хорошего, а это — его переход в бытие.

[Зло — лишенность блага. Оно необходимо существует в низших сущих, способных к изменению]

7. Итак, как нам обосновать необходимость зла? Тем ли, что оно — противоположность благу, как показывает нам Сократ?

В других местах<sup>170</sup> мы уже говорили о том, что все идеи, а также то, что по ту сторону идей<sup>171</sup>, по природе своей служат причинами не только того, что ниже их и лишь случайно им причастно; но и не ограничивают свою действенность сущими, которые могут всегда, неизменно и тождественно<sup>172</sup> причащаться высших идей. От избытка силы и благодати они сообщают бытие [двум видам порядков]: порядкам, которые причастны им непосредственно и просто и сохраняют то, что получают от них, без всякой примеси недостатка; а также тому, что происходит от их деятельности в последнюю очередь, сущностям, которые не способны сохранить полученное от своей причины в чистоте и неизменности<sup>173</sup>.

В самом деле, нельзя, чтобы возникало только то, что иногда причастно идее, а иногда отлучено от света и силы, нисходящих оттуда. Ибо такое лишь временно причастное может быть причастно [высшим причинам не непосредственно, а лишь через посредство причин более низких, однако] тоже отделенных [от материи] и неподверженных [возникновению и уничтожению] — таких, которые существуют только в другом и

<sup>170</sup> По мнению Доддса, Прокл здесь имеет в виду *Первоосновы теологии*, 60 (из этого следует, что Первоосновы были написаны раньше трактата о сущности зла). См. Dodds E.R. *The Parmenides and the Neoplatonic One*, p. 130 ff.

<sup>171</sup> Идеи («виды» — εἶδη) находятся в уме (См. *Первоосновы теологии*, 177), а выше ума — единое.

<sup>172</sup> «Всегда, неизменно, тождественно» — характеристика «умопостигаемого мира», всего подлинно сущего у Платона — см. *Тимей*, 27d.

<sup>173</sup> Прокл различает несколько «порядков» идей, которые существуют в разных по рангу умах («Всякий ум есть полнота идей, но один содержит более цельные, другой — более частичные идеи», *Первоосновы теологии*, 177). Среди этих порядков есть высшие — трансцендентные («не допускающие причастности себе»), и низшие, имманентные («допускающие причастность себе»). Первые создают нижестоящие умы посредством излучения своего блага вовне, а не через причастие. Последние делятся на два разряда — допускающие вечную или временную причастность себе творимых ими нижестоящих сущностей (подробнее об этом см. *Первоосновы теологии*, 63).



сообщают этому другому причастность [высшему, божественному бытию, т.е. благу и единству]<sup>174</sup>.

Но нельзя и чтобы существовало только то, в чем прообраз тамошних идей запечатлен навсегда, а последнее по бытию и лишь временно [ему] причастное не существовало бы вовсе. Ибо в таком случае все блага считались бы низшими сущими, и вечно сущее играло бы роль материи. Но материя бесплодна и слаба, от нее — все, что мы обычно приписываем вещам, подверженным становлению и уничтожению; она вовсе лишена бытия. Получится, что мы лишим эти вечно сущие блага бытия и силы.

Итак, если и они [т.е. временно причастные бытию сущие] существуют необходимо благодаря всемогущей и всеблагой силе наипервейших причин, то благо не может быть всегда одинаково во всех сущих, и невозможно помешать возникновению в сущих зла.

Потому что если нечто то причастно благу, то непричастно, значит, блага иногда недостает. [А недостаток, или лишенность блага и есть зло.]

Сама по себе лишенность [блага] существовать не может; она никогда не бывает полностью освобождена от той природы, которой она есть лишенность; от этой природы она каким-то образом получает силу; и именно благодаря этой [остаточной] связи она оказывается способна выстроить свой порядок [зол], противоположных благу. Прочие виды лишенности — это лишь отсутствие тех или иных состояний [например, холод — лишенность тепла, чернота — лишенность цвета и т.д.]; они не получают существования от того, лишенностью чего являются.

Но благо с его все превосходящей силой делает возможным существование даже своего отсутствия.

Подобно тому, как [изначальное] благо породило самую первую силу во всех сущих, так каждое единичное благо порождает в каждом единичном сущем его силу. Именно с этой силой блага, как было сказано, переплелась лишенность; этой силой она наплатала свое ничтожество<sup>175</sup>

<sup>174</sup> Я полагаю, что идеи-посредники — это *ἐνυλα εἶδη*, стоящие чуть выше общих понятий нашего ума и чуть ниже нисходящих в материальный мир сверху «логосов». В отличие от наших абстрактных общих понятий они реальны, но могут существовать только в индивидуальных и изменчивых материальных сущих. В отличие от логосов, они, по-видимому, не обладают статусом ипостаси, так как не могут существовать сами по себе, отдельно и самостоятельно. Это понятие неоплатонизма близко к аристотелевскому понятию формы, которая не существует отдельно от материи.

<sup>175</sup> Το *ἐαυτῆς ἀμετρίον*: этот достаточно редкий эпитет употребляет Гомер применительно к призракам, теням и сновидениям (см. *Одиссея*, X, 521; XIX, 562 и др.).

и за счет нее обрела способность противостоять благу; смешавшись с благом и вытянув из него силу, она употребляет ее на борьбу с ближним<sup>176</sup>.

Свойство<sup>177</sup> этой лишенности отличает ее от всех прочих видов лишенности: они возникают, когда некое [положительное] состояние полностью исчезнет; она же не имеет никакого бытия там, где нет блага.

В самом деле, нет столь негодного вида жизни, чтобы в нем совсем угасла сила логоса: логос остается внутри, хотя звучит он еле слышно и неразборчиво, заглушенный всевозможными страстями; однако и единения с вышним душа не утрачивает.

Не может быть больным то, что полностью лишено противоположного состояния [т.е. здоровья]. Ведь если нет никакого порядка, то не сохранится и само тело; а болезнь — это недостаточность порядка, но не полное его отсутствие. Так круговороты природы сообщают порядок и числовую меру неупорядоченному<sup>178</sup>.

Подробнее об этом мы скажем в другом месте<sup>179</sup>.

[Зло чистое и зло смешанное]

8. Пока же мы, пожалуй, достаточно подробно изложили [обе полярные точки зрения на природу зла], достаточно даже для тех, кто лишь с трудом способен следить за подобными рассуждениями. Но в самом начале мы сказали, что следует разъяснить также и воззрения Платона на этот счет.

Так что теперь, как в суде, выслушав обе тяжущиеся стороны, произнесем наш собственный приговор<sup>180</sup>.

Итак, вот вам, пожалуйста, наше решение.

<sup>176</sup> Τὸ ἐγγύς: то ли с тем, что «близко» подлинному благу, то ли — скорее всего — с тем, с чем эта лишенность «тесно» переплетена.

<sup>177</sup> Πάθος — букв. претерпевание. Способ бытия высших суших — деятельность (ἐνέργεια), низших — деятельность и претерпевание, лишенности и материи — только претерпевание (πάθος).

<sup>178</sup> «Круговороты природы» — это, в первую очередь, видимое движение небосвода и светил. Согласно Платону, это и есть «время — подвижный образ вечности» (*Тимей*, 37d), сообщающий меру и число всему изменчивому поднебесному миру.

<sup>179</sup> См. гл. 38.

<sup>180</sup> Здесь Прокл отсылает читателя к платоновскому *Федону* (63 b), где философский диспут уподобляется судебному разбирательству, и к *Тимею* (51d, 52 d), где собственная точка зрения называется достаточно редким словом ψήφος (кашешек, опускавшийся каждым из судей в урну для голосования).

Прежде всего, признаем, что зло бывает двух видов: одно — чистое, совершенно не смешанное с благом; другое — не чистое, смешанное с сущностью блага. Ведь так же обстоит дело и с благом: есть первое благо, изначально благое, благо само по себе, которое есть только благо и больше ничто — ни ум, ни логос, ни подлинное бытие; и есть второе благо, смешанное с иным. Это второе, в свою очередь, бывает не смешанное с лишенностью, а бывает смешанное с ней.

То, что лишь иногда причастно первому благу, а иногда нет, полностью переплетено с не-благом. Там, наверху само бытие и природа бытия есть подлинно сущее и только сущее, а в низших сущих бытие каким-то образом смешано с небытием. В самом деле: то, что в каком-то отношении есть, а в каком-то нет; то, что иногда есть, а бесконечное множество раз нет; то, что есть вот это, но не есть все остальное, — разве можно сказать про это, что оно в большей степени существует, нежели не существует? Ведь оно до краев наполнено небытием.

Что же до самого небытия, не существующего никаким образом, не смешанного даже с той последней природой, которая существует только по совпадению, — то оно ни само по себе, ни по совпадению существовать не может. Ибо про то, что не существует никаким образом, нельзя сказать, что оно в каком-то отношении есть, а в каком-то нет.

А небытие, которое вместе с сущим, можно назвать лишенностью бытия или «инаковостью»<sup>181</sup>. Первое [т.е. чистое небытие] не существует вообще; второе же там, наверху<sup>182</sup>, «так сказать, нисколько не меньшее бытие, чем само бытие», как говорит элейский гость<sup>183</sup>; а в тех вещах, которые иногда есть, а иногда нет, оно темнее бытия, но и тут каким-то образом смешано с бытием.

[Чистого зла нет, а частичное зло существует]

9. Так что если кто спросит, существует не-сущее или нет, мы ответим, что совершенно не сущее, ни в чем не причастное бытию, не существует никоим образом; но признаем, что не сущее в каком-то отношении или каким-то образом следует числить среди сущих.

Точно так же обстоит дело со злом. Оно тоже двойственно: одно — только зло и ничего больше; другое — не без примеси блага. Первое мы

<sup>181</sup> См. Платон, *Парменид*, 160 d.

<sup>182</sup> «Сверху» — т.е. в нематериальном, духовном мире. Примесь небытия в умопостижимых идеях — «инаковость» у Платона в Софисте, то, чем одна идея отличается от другой, например, «бытие» от «тождества»; у Плотина она выступает как «интеллигибельная материя», в том числе и «материя чисел» (см. *Эннеады*, II, 14).

<sup>183</sup> Платон, *Софист*, 258 b.

полагаем по ту сторону никоим образом не сущего [т.е. ниже даже полного небытия], настолько ниже небытия, насколько благо выше бытия; второму мы определим место среди сущих. Оно не может оставаться ни полностью лишенным бытия, поскольку смешано с благом, ни совсем лишенным блага, поскольку существует. Такое зло — и сущее, и благое.

Совершенное зло, будучи отпадением от первейшего блага и как бы выходом за его пределы, начисто лишено и бытия. В самом деле, как может войти в число сущих то, что не способно быть причастным благу? А зло частичное, хоть оно и противоположно<sup>184</sup> какому-то благу, однако не всякому и не всему: целокупные блага, в силу избытка своей благодати, встраивают его в благой порядок целого и делают его благом. Для тех частных [благ], которым оно противоположно, оно — зло; но благам [высшего] порядка оно обязано своим бытием. Ибо им ничто не может быть противоположно; все должно следовать им, согласно правде, либо вовсе не существовать.

[Дemiург не создает зло, но попускает его]

10. Платон прав, когда говорит в *Тимее*, что по воле Демииурга «все хорошо и ничто не дурно»<sup>185</sup>, а в беседе с геометром, что «зло неистребимо и непременно всегда должно быть среди сущих»<sup>186</sup>.

В самом деле, по воле Отца все исполнено блага и ничто сотворенное им не дурно — ни из сущих, ни из возникающих.

Но он допускает, чтобы зло было в частных сущих, поскольку они стоят на низшей ступени бытия<sup>187</sup>.

<sup>184</sup> Платон, *Тезет*, 176 а.

<sup>185</sup> Платон, *Тимей*, 30а.

<sup>186</sup> Платон, *Тезет*, 176 а.

<sup>187</sup> Множественность частей для неоплатоников всегда есть недостаток: она противопоставляется единству как высшему достоинству. Все частное не может быть по-настоящему хорошим: на этой низшей ступени бытия есть только вторичное благо, τὸ δευτέρως ἀγαθόν: «Целые — всеблагие. Они и сами по себе благи, и для частей служат источником блага. А части обладают благом лишь частично и вторично» (Прокл, *Комментарий к Тимею*, I, 376, 22). Ср. у Боэция: «Единство и благо — одно и то же» (idem esse unum et bonum — *Утешение философов*, III, 11, 9). Ср. пары противоположностей у древних пифагорейцев согласно Аристотелю: предел — беспредельное, единое — многое, свет — тьма, благо — зло (*Метафизика*, 985 b 22). — По словам Порфирия, Плотин, желая похвалить и наградить ученика, стал звать его не Амелием, а Америем, т.е. «не имеющим частей» — ведь именно такова божественная природа (*Жизнь Плотина*, 7). А имя бога Аполлона Плотин объяснял как α-πολλων — т.е. «не множественный» (*Эпнеады*, V, 5, 6).

Такова, например, тьма: совсем не смешанная со своей противоположностью и непричастная свету, она вовсе не существует; а возникающая в свете и светом ограниченная — вполне существует. Солнце не создает тень; наоборот, оно сообщает любой тени слабую освещенность; но там, где воздух замутнен испарениями, присутствует тьма, как недостаток света.

Итак, благодаря Отцу всяческих все — благо; а зло есть в тех сущих, которые не всегда в силах устоять во благе<sup>188</sup>.

[В богах зла нет]

11. Теперь, когда мы пришли к выводу, что природу зла нужно числить среди сущих, надо исследовать, в каких именно сущих есть зло, как ему удастся сподобиться существования и откуда оно берется.

Начнем сверху и будем искать, где обитает зло, насколько это в наших силах.

Первую, самую верхнюю часть бытия занимают боги и их царства, а чуть ниже обитают числа и порядки, все подлинно сущие и умопостигае-

<sup>188</sup> Вина за то, что некоторые вещи не всегда и не во всем причастны благу и тем самым дают в себе место злу, лежит, согласно Проклу, не на создающей причине, а на самих частных сущих, которым не хватает готовности воспринять сообщаемое им благо: «Боги всегда одинаково близки (*πάρεσι*) ко всем сущим, но не все сущие одинаково близки (*παρέστι*) к богам; каждая вещь причащается божественного присутствия (*παρουσίας*) в меру своего чина (*τάξιν*) и своей способности (*δύναμιν*)...» (*Первоосновы теологии*, 142). «...Они (имеются в виду умопостигаемые сущности, *εἶδη* — Т.Б.) есть повсюду в равной степени, но не все причастны им в равной степени» (*Комментарий к Пармениду*, 842, 19). Сила бытия и блага у божественной причины неисчерпаема и достигает всякого сущего в полной мере; но восприятие этой силы зависит от «готовности» (*ἐπιτηδεύουσης*) принимающей стороны — она получает столько, сколько в силах вместить. Прокл различает два вида «силы» (*δύναμις*): «Сила бывает двух видов. Одна — божья сила обращать во благо всевозможное зло. Вторая — сила восприимлющих, которые становятся причастны благодати творца в меру своего чина» (т.е. в зависимости от ступени, которую они занимают на лестнице мирового порядка) (Прокл, *Комментарий к Тимею*, I, 375, 1). — Это неоплатоническое учение оказало влияние и на христианскую мысль; ср. у Василия Великого: «Дух в каждом из удобовосприимлющих его пребывает целиком, и всем достаточно изливает всецелую благодать, которую наслаждаются причащающиеся Его, по мере собственной приемлемости (т.е. готовности принять — Т.Б.), а не по мере возможного для Духа» (*О Святом Духе*, 9, 22).

мые сущности; паря высоко над ними<sup>189</sup>, боги все порождают, надо всем властвуют, во все вникают, во всем несмешанно присутствуют, все упорядочивают, не выходя из своей запредельной области. Они осуществляют провидение, но ум их из-за этого не рассеивается<sup>190</sup>; их отеческий надзор — чистое знание. А знать для них — то же самое, что быть. Их промысл [т.е. забота обо всем, что ниже их,] проистекает от избытка благодати, бытия и творческой силы. А благодать хочет блага не только для себя одной<sup>191</sup> и потому творит все, что ей должно творить, а именно, все сущее, и все роды, которые выше душ, и сами души, и то, что по бытию стоит ниже душ.

Ибо сами боги — по ту сторону всего сущего. Они — мера сущего. Всякое сущее существует в них, как всякое число — в единице.

Из божества выступает то, что есть<sup>192</sup>. Одно остается с богами, другое отпадает от божественного единства на вторую или одну из многих следующих ступеней бытия, сообразно порядку нисхождения.

Это отпавшее сущее помещается в чине причастного и по природе своей зависимо от благодати богов. А боги существуют сообразно самому благу и мере целого. Они суть не что иное как единицы или, если угодно, вершины бытия, меры и благодати, «цветы и сверхсущие светы»<sup>193</sup> и тому подобное.

<sup>189</sup> Ἰπὲρ τῆς ἐπορούμενης: ἐπορεύσθαι — букв. «ездить на чем-то» (верхом, на колеснице или на корабле), в переносном смысле — возвышаться или превосходить. "Οὐχία — букв. «средство передвижения, повозка» (лошадь, мул, колесница, корабль, телега); в переносном смысле — опора (Зевс — γῆς ὀχία) или средство; как специальный термин позднеантичного платонизма — тонкое тело души; здесь числа и идеи — «повозка», на которой едут боги, как бестелесная душа едет на повозке астрального тела.

<sup>190</sup> Это аргумент против Эпикура. Согласно Эпикуру, если бы боги знали о том, что ниже их, и заботились бы о смертных, они не могли бы быть блаженными и самодостаточными. Поэтому, если боги существуют, им ни до чего нет дела; божественного Провидения нет.

<sup>191</sup> Это платоновский ответ на вопрос, почему бог создал вселенную: «Он был благ. А тот, кто благ, никогда ни к кому ни в чем не испытывает зависти» (Тимей, 29 е).

<sup>192</sup> «Выступает» — имеется в виду πρόοδος, тот шаг сверху вниз, которым образуются все ступени, или ипостаси сущего у неоплатоников; «то, что есть» — Бытие, или Ум — вторая после трансцендентного Единого ипостась.

<sup>193</sup> Ср. у Дионисия Ареопагита: «Отец, Сын и Святой Дух — ... побеги богорастения, своего рода цветы, или сверхсущественные светы (οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα)» (О божественных именах, 2, 7). Эта метафора восходит, вероятно, к Халдейским оракулам, см. Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, S. 275. Ср. также у Прокла в Комментариях к Пармениду 1049, 37: «Они — сверхсущественные единицы и, как говорится, цветы и вершины (ὑπερούσια γὰρ αἱ ἐνάδες καὶ ὡς φησί τις ἄνθη καὶ ἀκρότης)».

Они сообщают причастность [к себе] сообразно подлинному бытию и первой сущности; они порождают все благое и прекрасное, все, что посередине, и все, что существует хоть как-нибудь.

[Есть ли в них зло?] Если бы нас, например, спросили про этот видимый свет, который его видимый царь и бог [Солнце] разливает на весь мир, может ли этот свет сам по себе быть темным, то мы бы стали это отрицать на все лады, указывая и на простоту его природы, и на его неразрывную связь с тем, что его порождает, и по-другому воспевали бы его несмешанную светлость. Точно так же скажем мы и о богах.

Может быть, и не стоило бы вовсе исследовать [на предмет зла] сущие, пребывающие в божественных областях.

Но, с другой стороны, мы ведь обсуждаем ради тех, кто попроще, «и в частных беседах, и в стихах»<sup>194</sup> [вещи, казалось бы, самоочевидные], но способные наполнить сердца юношей, еще не испорченных.

Итак, у богов зла не может быть никоим образом.

12. Напомним, что боги все упорядочивают; что они ни в чем не нуждаются, будучи вполне блаженными и живя «беззаботною жизнью»<sup>195</sup>.

Но что боги — даже «души-однодневки»<sup>196</sup> наделены умом, заботятся о росте своих крыльев<sup>197</sup> и, пока стремятся быть подобными богам, остаются в добре. Зла в них нет, и оно никогда в них не возникнет: праздничная радость, беспечальная жизнь, хороводы добродетелей влекут подобную душу в горние области, «к пирам и веселью»<sup>198</sup>, подальше от здешних зол, с которыми они сталкиваются не для того, чтобы бороться с ними и победить, а для того, чтобы вместе с богами упорядочить их, а затем по праву остаться с богами. Но там, до краев наполнившись созерцанием божественного, души начинают испытывать пресыщение, а оно, в свою очередь, может послужить началом гордыни, вожделения и дерзости — но это еще не вполне зло.

<sup>194</sup> Платон, *Письмо II*, 310 е.

<sup>195</sup> Цитата из Гомера, *Илиада*, 6, 138 (тж. *Одиссея*, 4, 805): *ἔθωι ῥέϊα ζῶντες*.

<sup>196</sup> *ψυχὰι ἐφύμεραι* — Платон, *Государство*, 617 е; в Аиде души умерших должны избрать себе жребий для будущего воплощения; к ним обращена речь от имени богини судьбы: «Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало нового оборота, смертоносного для смертного рода...»

<sup>197</sup> *Ἐφύμεραι*, «однодневные» — традиционный эпитет людей в противоположность «бессмертным», т.е. богам в ранней лирике и драме (Феогнид, Пиндар, Эсхил, Аристофан. У Платона также Законы 923 а, Тимей Локрийский, *О душе мира*, 99 d).

<sup>198</sup> Платон, *Федр*, 251 с.

<sup>199</sup> Цитата из *Федра*, 247а.

Итак, если в божественных душах нет ничего злого, как может оно быть в богах? Это все равно, что искать тепла у снега и холода в огне. В богах нет никакого зла, а в злом нет ничего божественного.

13. Вот что следует сказать тем, кому это пока не понятно. Еще им нужно напомнить, что боги — боги в силу блага. Как отдельные души происходят из общей души, а частные умы от совершенного ума, так самое первое число благих сущих — из первого блага, или, лучше сказать, из самой благодати, то есть из единства всех благих существ, которые не могут быть и существовать иначе, как единое и благое.

И частным умам не свойственно ничего, кроме познания, а душам — ничего кроме жизни. Ибо если все, выступающее из своего начала, выступает как подобие этого начала и не отделено от него чем-то [третьим], тогда из первого единства происходят первые единства, а из блага — множество благих [сущих]. А если они существуют в силу блага, то как может принадлежать к их числу зло или сущность зла? Такое не может быть злу дозволено. Благо — это свет и мера, а зло — тьма и безмерность. Зло бессильно и не имеет своего места, а благо — причина всякого порядка и всякой силы. Благо — спасительно, а зло ведет к гибели все, в чем окажется, сообразно его месту в порядке: ибо, как сказано, у всякого свой путь гибели<sup>199</sup>.

Так признать ли нам, что боги не благи, или что они благи, но подвержены изменению?

Последнее мы можем отнести к частным душам, которые порождают всякий раз новые формы жизни. Но говорить об изменении формы жизни у богов было бы кошунством<sup>200</sup>. Благо не родственно не-благу, а изменчивое не подобно единому, стоящему выше всякого бытия. То, что превращается, — не бог. То, что подобно единому и вечному, получает свое существование от того, чье место — выше вечного; то, чья деятельность всегда одинакова, происходит из того, что стоит выше самой первой деятельности. Так что у богов нет зла постоянно, и не бывает его время от времени.

Ибо, коротко говоря, вечность и время — ниже богов, потому что и вечность и время — сущности и принадлежат области сущностей. А боги — выше сущностей и выше сущих: все сущее существует у богов, но сами они не существуют. Всякий бог — благ, а всякое подлинно сущее зависит в своем бытии от него.

<sup>199</sup> См. гл 5: у одних гибель отнимает сущность, у других — жизнь.

<sup>200</sup> За это еще Платон порицал Гомера, у которого боги превращаются в разных людей и животных, меняя облик, см. *Государство*, 381c.



[В ангелах зла нет]

14. Далее, вслед за богами, следует, пожалуй, рассмотреть чин ангельский<sup>201</sup>: надо ли признать его вполне благим, или придется допустить, что в нем впервые появляется то, что можно назвать злом?

Но если бы в них было хоть что-то злое, разве вправе были бы мы звать их вестниками богов?<sup>202</sup> Всякое зло далеко<sup>203</sup> от богов и чуждо<sup>204</sup> им; оно — тьма в сравнении с тамошним светом. Зло — незнание<sup>205</sup>: оно

<sup>201</sup> Τῶν ἀγγέλων τάξις — «порядок ангелов». — Основание неоплатонической демонологии — учения о посредниках между божественным и смертным началами — можно найти у Платона, в частности, в *Пире* (202 d): «Всякий демон представляет собой нечто среднее между богом и смертным» (πάν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). Прокл определяет демоническое начало как «души не божественные, но и не подверженные изменению» (*Комментарий к Тимею*, III, 165) и представляет его в виде триады: ангелы-демоны-герои. — Ниже их стоят у Прокла «частные» души (μαρικαὶ ψυχαί), т.е. такие, которые существуют как множество индивидов одного вида; в отличие от них ангелы и демоны существуют не как индивиды, а как виды, и образуют не горизонтальное множество одного ранга, а «чины», или «порядки» (τάξεις), т.е. вертикально организованные множества, где каждый демон — отдельный вид. Поэтому каждый из них — не часть, а целое, и потому в них не может быть зла, причина которого — индивидуация.

<sup>202</sup> Ἀγγελος по-гречески «вестник».

<sup>203</sup> Зло как предельную «удаленность» от блага определяет Плотин (I, 8, 6: «Две вещи, совершенно раздельные, не имеющие ничего общего и удаленные друг от друга на наибольшее расстояние» — τὰ ἅρα πάντῃ μεχωρισμένα καὶ ... πλείστην ἀπόστασιν ἔχοντα).

<sup>204</sup> Ἀλλότριον (орр. οἰκεῖον) — термин стоической физики и этики. Οἰκεῖος — «свой», свойственный кому-либо или чему-либо по природе, естественный, правильный и, следовательно, отвечающий божьему замыслу, провидению. Напротив, ἀλλότριος — «чуждый», противоестественный, неправильный и неподлинный, т.к. не укорененный в природе, враждебный божественному промыслу. — Неоплатоники широко пользовались этим стоическим термином — см. Плотин, III, 6, 1; III, 8, 8 и др.; Порфирий, *Sent.*, 18; Ямвлих, *О пифагорейской жизни*, 24, 106.

<sup>205</sup> Знание — свет, незнание — тьма: в платонизме это постоянная метафора, дожившая до наших дней. Для платоников она — не вполне метафора. Знание не просто похоже на зрение; ум и бытие не просто похожи на свет: зрение — это частный случай знания, одна из низких его ступеней, а физический свет, благодаря которому видят глаза, — частный случай умного света бытия, одно из низших его проявлений. Кроме того, само понятие знания в платонизме предполагает нечто большее, чем приобретение некой внешней информации, которая механически складывается в кладовых памяти, не меняя познающего субъекта: со

не знает не только самого себя, что оно зло, но не знает и других вещей, в особенности добрых. Ибо оно убегает<sup>206</sup> от себя и разрушает себя<sup>207</sup>, бессильное познать себя или сущность блага.

А тот род, который служит переводчиком при богах, близок к богам, знает их природу и возвещает их волю. Этот род сам есть божес-

времени Парменида знание означает тождество познающего и познаваемого, соединение их по бытию. Знающий в прямом смысле слова есть то, что он знает (имеется в виду, правда, подлинное знание — умознание, а не мнения об эмпирических вещах). Поэтому познание нематериального, благого и божественного есть путь спасения души от тела и смертного мира, путь обожения человека. Путь познания — это путь уподобления, т.к. «подобное познается подобным». Об этом говорили еще досократики (см., например, Эмпедокл, фр. 109: «землей мы видим землю, водой — воду, эфиром — дивный эфир...») У Платона часто идет речь уже просто о «подобном» как умопостигаемом и «неподобном» как темном и непознаваемом (ср. Платон, *Политик*, 273 d, где злая материя — тьма — называется «неподобием» и «пучиной неподобия» — т.е. незнания). Плотин говорит о необходимости для познающего уподобить себя тому, что он собирается познать — это делается с помощью созерцания (I, 6, 9. 29).

<sup>206</sup> Метафору «бегства» часто использует Плотин, характеризуя природу зла, или материи. Здесь Плотин — первый; у Платона, напротив, метафорика «бегства», «убегания» связана со спасением, с движением от небытия к бытию, к свету, истине, богу; см., например, *Тезет*, 176 a-b: «Бегство (т.е. бегство «отсюда», из «этого мира», из «области зла») — это посильное уподобление богу». Плотин сохраняет этот образный ряд Платона, но вводит наряду с ним второй, уже с отрицательной оценкой «бегства»: зло — это то, что «вечно убегает от бытия» (*φεύγει τε οὐσίαν ἀεὶ... κακόν* — I, 8, 4. 4) «призрачный беглец от бытия и истины в беспредельность» (*εἰδωλὸν πεφευγὸς τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές, μᾶλλον ἄπειρον* — II, 4, 15. 23); материя — это *παίγνιον φεύγον* — то ли волчок, то ли какая-то специальная игрушка, убегаящая от того, кто хочет ее схватить — III, 6, 7. 23 и 24: «Все, что она (т.е. материя) возвещает — ложь; она кажется великой, а на самом деле мала; кажется сильной, а на деле бессильна; ее воображаемое бытие — небытие; она — словно вечно ускользающая из рук игрушка; и все, что кажется возникающим в ней — такие же игрушки, призраки в призраке, как то, что видится в зеркале...» (*πάν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, καὶ μέγα φαντασθῆ, μικρόν ἐστι, καὶ μᾶλλον, ἥττον ἐστι, καὶ τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστιν, οἷον παίγνιον φεύγον ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἰδωλὰ ἐν εἰδωλῷ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα*).

<sup>207</sup> См. Платон, *Государство*, 608 e — 609 b: зло для всякой вещи — то, что разрушает и портит ее саму.

ственный свет от света — от того света, который сияет в неприступном святилище<sup>208</sup>, излучается оттуда наружу; он есть не что иное, как благо — благо, вышедшее из своих пределов и просиявшее из того благого света, который остается внутри, в Едином. Ибо необходимо, чтобы целые выступали подряд: одно следует за другим, будучи подобно ему по сущности<sup>209</sup>.

<sup>208</sup> В *αδύτοις*: «неприступным» местом обычно называлась та часть святилища, куда был воспрещен вход; у Прокла так зовется трансцендентная область божества «по ту сторону» бытия и познания.

<sup>209</sup> В этой фразе требуют объяснения три слова, для которых переводчик не нашел лучших русских аналогов: «целые» (*τὰ ὅλα*), «выступали» (*προεῖναι*), «поряд» (*ἐφεξῆς*). — Мысль Прокла, многократно повторяющаяся в разных его сочинениях, заключается примерно в следующем: все сущее организовано в вертикальные причинные ряды, которые называются *τάξεις* («чины», «порядки»), или *σειраί* («цепочки», «веревки»), или *πρόοδοι* («исхождения», «выступления», соотв. глагол *πρόειμι* — «идти вперед», «выступать» изнутри наружу, или вперед, или вниз). Принцип организации каждой такой цепочки — «подобие»: *Πᾶσα πρόδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα*. — «Всякое исхождение совершается благодаря уподоблению вторых [причин] первым» (*Первоосновы теологии*, 29). — «Целым», или «целостностью» (*ὁλότης*) у Прокла называется всякое подлинно сущее, т.е. неизменное и нематериальное в отличие от «частного», обладающего лишь частью своего бытия, а таково все индивидуализованное, образующее горизонтальные ряды — совокупности частных индивидов одного вида (то, что по сути одно, а существует раздробленным на множество). Частично и раздроблено бытие не только материальных сущих, но и низших душ — человеческих, и «подобий душ» — животных и растений. Об этом см. гл. 20 и слл. Т.о. «целые» — это звенья вертикальных порядков, виды сущих. — «Поряд» означает отсутствие пустот и разрывов в порядках. У Платона между идеальной причиной и причастным ей телесным подобием зияет непреодолимая пропасть; идеи радикально «отделены» от своих порождений — они *χωριστά* (лат. *absolutae*). Платоновский «хорисмос», положение о трансцендентности причины причиненному, о прерывности онтологической иерархии — главный пункт учения об идеях, подвергнутый критике Аристотелем. Впоследствии Плотин предлагает вместо платоновского учение о связи ступеней бытия, которое будет названо латинским словом «эманация» — «истечение»: порожденное исходит (*πρόδος*) от своей причины, как луч света от солнца, но луч — непрерывен; так же непрерывны и ряды «исхождений»; следствие идет за своей причиной «поряд» (*ἐφεξῆς*), без разрыва. Слова «эманация» у Плотина нет — эту мысль выражает понятие *ἐφεξῆς* (см., например, II, 9, 3. 11: *Ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ ἀεὶ*). Прокл —

Из источника благих<sup>210</sup> исходит множество благ. Число монад<sup>211</sup> сокрыто в неизреченности источника; за ними следует первое число исходящих и выпадающих наружу; они живут в преддверии жилища богов и служба их состоит в том, чтобы возвещать то, о чем молчат боги<sup>212</sup>.

Но как может быть злым то, чье существование заключается в возвещении блага? Ведь где есть зло, там нет блага; по крайней мере, оно не возвещает о себе и не показывается; оно скрывается от лица противоположной природы. Вестник, сообщающий о едином, сам должен быть единым; вообще всякий вестник есть то, чем было возвещаемое до того, как произвело его: оно занимает первое место, а возвещающее о нем — второе. Так что племя ангелов подобно богам, от которых оно зависит,

еще более настойчивый эманационист, чем Плотин: «В цепочках сущих не остается пустых промежутков» (*αἱ γὰρ τῶν ὄντων πρόοδοι οὐδὲν ἀπολείπουσι κενόν*. — *О провидении*, 20, 15). — Связь между выше- и нижестоящими звеньями порядков исхождения обеспечивает, согласно Плотину и Проклу, «подобие». О нем, как связующем моменте иерархии причин и их порождений, учил еще сам Платон (Идея, причина называется у Платона «прообраз», порождение причины — «подобие»). «Порядок, — согласно Платону, — есть подобие друг другу всех сущих, друг друга производящих» (*Τάξις ἐργασίας ὁμοιότης τῶν πρὸς ἄλληλα πάντων ὄντων* — *Определения*, 413 d). — Прокл аргументирует здесь от подобия так: раз всякое следствие подобно породившей его причине, значит, ангелы и демоны, как порождения благих богов, подобны им — блага; следовательно, в них нет зла.

<sup>210</sup> Первоединое.

<sup>211</sup> Сокрытые монады — это боги, о которых шла речь выше, см. гл. 11–13.

<sup>212</sup> Ангелы здесь — первое, верхнее звено цепи «исхождения». Они называются ангелами, т.е. «вестниками», или «переводчиками» (*ἐρμηνεύται*) потому, что переводят молчание богов в слово. По словам византийского историка и демонолога Михаила Пселла «самые мудрые из греков полагали, что ангелы живут в преддверии (*ἐν προθύροις* — букв. крытое крыльцо перед наружной дверью дома, или привратническая) богов, громко возвещая наружу то, о чем молчат боги» (*De omnifaria doctrina*, 985). — Этот образ первого сущего как привратника и вестника неизреченного и трансцендентного начала есть у Плотина; там он отнесен к Уму: Ум помещается у дверей Блага, возвещая обо всем (*νοῦς δὲ προέστηκε... ὥσπερ ἐν προθύροις τὰγαθοῦ ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῷ τὰ πάντα* — V, 9, 2. 25). — Словосочетание *ἐν προθύροις τὰγαθοῦ* («перед дверями блага») у Плотина, Прокла, Пселла и других — цитата из Платона, *Филеб*, 64 d. Прокл комментирует ее в комментариях к *Государству* (I, 295, 18) и к *Тимею* (II, 267, 18), поясняя, что первое число монад, вышедших наружу и стоящих «в преддверии блага» — это первая триада сущих: истина, красота и мера.

каждый ангел по-своему<sup>213</sup>; и каждый по-особенному может явить следующим<sup>214</sup> свое ясно выраженное сходство.

15. Если угодно, можно и иначе показать, что ангельский чин благодетелен и совершенно чужд зла.

Рассмотрим все порядки и роды сущих и все числа. Мы увидим, что в каждом порядке то, что стоит выше всех на изначальной ступени, не может быть плохим и всегда вполне хорошо. Начальник каждого порядка, стоящий в нем первым, должен нести в себе образ первой причины; ибо все, что стоит в каждом порядке ниже, обретает существование в силу аналогии<sup>215</sup> с первой причиной и сохраняет свое бытие до тех пор, пока остается к ней причастно.

Раздели все сущее на умопостигаемое и чувственно-воспринимаемое; далее, раздели область чувственно-воспринимаемого на небо и область становления; а область умопостигаемого — на душу и ум; в каждой из [четырех] областей самое первое и самое божественное должно быть невосприимчиво ко злу <...><sup>216</sup>.

<sup>213</sup> В мифе платоновского *Федра* говорится о том, что каждая душа похожа по характеру на того из богов, в чьем хороводе она состояла; двенадцать главных богов-предводителей ведут двенадцать отрядов (τάξεις), в которые входят все, «кто хочет и может», точнее, кому по душе именно этот вождь; ибо каждый из них «действует по-своему», по-особенному (см. *Федр*, 246е-247а и далее).

<sup>214</sup> Т.е. ниже его стоящим в «порядке», в цепи исхождения; «следующими» (ἀκολουθοῦντες) в мифе *Федра* называется также вся свита каждого из двенадцати главных богов, которую составляют похожие на предводителя младшие боги, демоны и прочие души.

<sup>215</sup> Греч. ἀνάλογα. — Связь внутри вертикальных порядков сущего обозначалась у Платона преимущественно терминами «причастность» (μέθεξις — отношение нижестоящей ступени к вышестоящей) и «присутствие» (παρουσία — отношение высшей ступени к нижестоящей), или в терминах «подобия». У Прокла в том же значении появляется, наряду с первыми двумя, слово «аналогия»; в отличие от «причастности» и «подобия», «аналогия» может обозначать связь не только внутри вертикального порядка, но и между разными порядками. (См. *Первоосновы теологии*, 110). Таким образом она оказывается наиболее универсальной связью между всеми составными частями мироздания. — См. *Комментарий к Тимею*, I, 373: «Можно сказать, что аналогия присутствует [в универсуме] сверху донизу, сообразно благому порядку исхождения всех [сущих] от Единого...».

<sup>216</sup> Первые в четырех областях — это Ум и Мировая душа, Космос и Природа как целое; все они недоступны злу в силу своей целостности.

[Можно разделить иначе и выделить не четыре] вышеупомянутые области, а владения трех лучших родов [- ангелов, демонов и героев]. И здесь первый чин должен быть незапятнан, божествен, несмешан со злом: ведь он происходит от благодати [Единого], так же как чин демонов происходит от производящей жизненной силы богов, почему демоны и занимают среди трех высших родов срединное место. А третье место занимают те, кто обеспечивает кругообразное возвращение к истоку — герои<sup>217</sup>.

В ангелах действует благо; своим единством оно определяет их бытие. Так как же может зло иметь доступ в ангельскую природу? — Никак.

Чин ангелов вполне благообразен и никоим образом не зол. Они — вестники богов, стоящие на вершине порядка высших родов, и сущность их — выражать благо.

[В демонах зла нет]

16. Может быть, зло впервые встречается у демонов? Ведь они — следующие после ангельского лика<sup>218</sup>.

В самом деле, некоторые говорят, что демонам свойственно претерпевать [страдания и страсти]. Кое-кто приписывает страдание самой

<sup>217</sup> Триада «ангелы — демоны — герои» у Прокла соответствует модальной триаде *ὄν* — *δύναμις* — *ἐνέργεια* (бытие — сила (возможность) — завершение (действительность)), и триаде *μονή* — *πρόοδος* — *ἐπιστροφή* (пребывание — исхождение — возвращение). Ангелы-вестники подобны божественной благодати, они просто пребывают, служа предметом созерцания для низжестоящих; это созерцание позволяет низшим приобщиться к божественному началу в его единственно доступной им форме и тем самым сообщает им подлинное бытие. Демоны подобны божественному могуществу, они обеспечивают «исхождение всего сущего», причем «сами исходят повсюду — в каждый из множества порядков сущих, и потому они многовидны и разнообразны» (Прокл, *Комментарий к Тимею*, IV, 165, 17). Герои завершают центробежный динамический порыв демонов, возвращая порожденное ими назад, к истоку; они «блюдут соразмерное круговращение» в тех областях, где сущие раздроблены на части; они, по Проклу, занимаются «очищением»; они созидатели и творцы в аристотелевском смысле слова «творчество» (*ποίησις*) как низшей разновидности деятельности, направленной на внешнее; именно в «возвращении» состоит, по Проклу, смысл творческой деятельности, как доказывает Байервальтерс (см. *Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt a.M., 1965, S.143 ff.). — О триаде «пребывание — исхождение — возвращение» см. подробнее у Ю.А. Шичалина, *История античного платонизма*. М., 2000.

<sup>218</sup> *Χόρος* — «хоровод». Этим словом в *Федре* обозначались двенадцать «отрядов» (*τάξεις*) богов и душ, руководимых высшими богами, которые ведут кругообразный хоровод в небесах.

природе демонов, рассказывая печальные истории об их рождении и смерти; а кое-кто считает страдание демонов карой, которую они навлекают на себя сами, вследствие свободного выбора. Эти утверждают, будто среди демонов есть вредные и злые, будто они пачкают и оскверняют души, увлекая их вниз к материи, уводят под землю, сбивая с пути, ведущего к небесам<sup>219</sup>.

При этом они заявляют, будто именно такое учение разделял Платон; ведь он, де, сам полагал «два прообраза» во вселенной: один — «божественный», светлый и благообразный, другой — «безбожный», темный и злой<sup>220</sup>. Один возводит души туда, другой низводит сюда; и те, которые дали увлечь себя вниз, «несут справедливое возмездие»<sup>221</sup>. Из этих последних одни души «делают попытку выйти»<sup>222</sup> и «как можно скорее убежать отсюда туда»<sup>223</sup>, из пропасти наверх; а других «огненные и дикие» призраки «волокут... по вонзающимся колючкам... в Тартар»<sup>224</sup>.

Так они стремятся убедить нас, будто есть особый род демонов — соблазнительей, злодеев и душегубцев; будто демоническая природа —

<sup>219</sup> По-видимому, Прокл здесь имеет в виду, в первую очередь, Порфирия и Ямвлиха. У Платона не было специального учения о демонах; слово *δαίμονες* у него — синоним *δαί*; отчасти особняком стоит только благой сократовский «гений». У Платона, как впоследствии и у Плотина, благо или зло всегда соответствуют ступени бытия; так что нематериальное существо не может быть хуже (злее) материального. Самый ничтожный бестелесный демон выше и лучше самого праведного человека во плоти. У Плотина, для которого единственный источник зла — материя, демоны не бывают злыми. — Из платоников первым умаляет божественную благодать демонов, по-видимому, Ксенократ, не вполне последовательно приписывая им способность к претерпеванию, хоть они и бестелесны (что, по Платону, с которым согласен Плотин, решительно невозможно). — Порфирий, для которого материя не является единственным источником зла, как для Плотина, признает злых демонов (*De abstinentia* II, 38 — *δαίμονες κακοεργοί*; II, 40 — *πανηροί δαίμονες*). — Для Ямвлиха, который вовсе не считает материю злой, первый источник зла — злые демоны (О египетских мистериях, IV, 7: *τὰ δὲ ἄδικοι καὶ αἰσχυρὰ ἀπεργάζονται οἱ ... πανηροί δαίμονες*). — См. Hager F.-P. Die Materie und das Böse im antiken Platonismus // *Museum Helveticum* 19 (1962), S. 73 ff.

<sup>220</sup> См. Платон, *Тэстет*, 176 е.

<sup>221</sup> Платон, *Тэстет*, 177 а.

<sup>222</sup> Платон, *Государство*, 615 е.

<sup>223</sup> Платон, *Тэстет*, 176 а.

<sup>224</sup> Платон, *Государство*, 615 е — 616 а. — Прокл контаминирует здесь два образа: из рассуждения о природе зла в *Тэстете* и из видения Эра о загробном воздаянии в последней книге *Государства*.

первая, способная принимать зло, и потому все демоны разделены на добрых и злых.

17. Среди отцов этого мнения, доказывающих [существование злых демонов], есть и такие, кого мы зовем «божественными»<sup>225</sup>. Им можно предложить несколько вопросов, к примеру, такой:

Утверждаете ли вы, что демоны, которых вы зовете злыми, злы сами для себя, или сами по себе они не плохи, а злы только для других?

Если они плохи сами по себе, то одно из двух: либо они пребывают во зле всегда и постоянно, либо они способны к изменению. Первое невозможно: ибо как может нечто, получившее бытие от богов, быть всегда плохим? В самом деле, лучше не существовать вовсе, чем вечно пребывать во зле.

Если же они меняются, то они не демоны<sup>226</sup>, а какие-то другие существа, имеющие к демонам лишь преходящее и несущественное отношение<sup>227</sup>. Конечно, можно становиться лучше или хуже, но это другая жизнь, не демонская. Все демоны всегда остаются в чине демонов, и каждый из них всегда занимает в нем свою ступень.

Если же демоны сами по себе благи, а злы для других, которых они опускают вниз, не давая подняться, тогда они подобны учителю и воспитателю, чье назначение — поправлять ошибки учеников. [Наши оппоненты] могут, конечно, называть злым и вредным наставника, который не позволяет ученику ошибочно претендовать на неподобающее ему высокое положение и награду. Точно так же можно называть злыми стражей святилища, которые сдерживают напирющую толпу перед завесой, не давая ей прорваться внутрь и принять участие в священнодействии, не предназначенном для непосвященных. Но на самом деле зло состоит не в том, что недостойные остаются снаружи, а в самом недостойнстве, в принадлежности к тем, кому заслуженно преграждают вход в святилище.

<sup>225</sup> Имеется в виду Ямвлих.

<sup>226</sup> Демоны (как, впрочем, и вся триада ангелы-демоны-герои) определяются, по Проклу, как «души не божественные, но и не приемлющие изменения» (*ψυχαὶ οὐτὲ θεϊαὶ οὐτὲ μεταβολῆς δεκτικαί*), занимая срединное место между богами и «частными душами», людьми.

<sup>227</sup> Наряду с настоящими демонами — *δαίμονες κατ' οὐσίαν*, согласно Проклу, бывают *δαίμονες κατὰ σχέσιν*. — *Σχέσις* — стоическое понятие, обозначающее временно приобретенное состояние, в отличие от *ἔξις*, состояния длительного и прочно соединенного с природой вещи; первые «характеризуются чертами, приобретенными извне», а вторые «той энергией, которая заключена в них самих» (См. *Фрагменты древних стоиков*, II, фр. 393).



Итак, если одни из демонов в мире возводят души вверх, а другие не дают подняться душам, неспособным к восхождению, и удерживают их в подобающем им месте, то мы не вправе считать злыми ни тех, кто уводит душу отсюда, ни тех, кто держит ее здесь. Ибо необходимо должны быть души запятнанные, недостойные входа на небеса, чья скверна сама держит их на земле.

Таким образом, разумное рассуждение не находит в демонах ничего злого. Каждый из них делает то, что подобает его природе, и дело свое они исполняют всегда одинаково. А в этом нет зла.

[В героях зла нет]

18. А что же род героев?<sup>228</sup> Разве он не получил в удел свою природу и сущность сообразно своему устремлению к лучшему?

И кроме того: Отец поставил их печься обо всех, и разве каждый из них не делает свое дело постоянно и одинаково, сообразно своей сущности? Но если они делают всегда одно и то же, и делают всегда одинаково, то в этом нет зла: ибо сущность всякого зла — непостоянство и неосновательность<sup>229</sup>.

То, что всегда одинаково, противоположно злу. Ибо сила — это то, что всегда есть и всегда равно себе. Изменение же — признак слабосилия; оно свойственно тем, кто подвержен злу. Героем нельзя стать; те, кто сделались героями оттого, что изменился их образ жизни<sup>230</sup>, — не подлинные герои, а относительные<sup>231</sup>. По сути своей они не герои. Вся-

<sup>228</sup> Герои, по Проклу, заботятся о возвращении человеческих душ на небесную родину и помогают их обращению, см. *Комментарий к Тимею*, III, 165: «Героический род [служит посредником между богами и людьми], так как печется об обращении всех здешних [душ к богу]; это род возвышенный и возвышающий души, причина [душевного] величия» (*τὸ δὲ ἡρώϊκόν κατὰ τὴν ἐπισημειωθεῖσαν αὐτῶν πάντων προμήθειαν, διὸ καὶ τοῦτο τὸ γένος ὑψηλὸν ἐστὶ καὶ ἀναγωγὸν τῶν ψυχῶν καὶ ἀδρότητα αὐτῶν*). — Само слово «герой» Прокл производит от глагола *αἶρειν* — «поднимать».

<sup>229</sup> *ἀνιδρυτόν* — «бродячий», «бездомный», букв.: «не имеющий фундамента», «неукорененный». У зла, по Проклу, нет подлинной причины; оно «не укоренено в бытии»; оно «бродит» то тут, то там, принимая самые разные облики.

<sup>230</sup> «Образ жизни» — *εἶδος τῆς ζωῆς* — тип деятельности, свойственный определенной природе, например, бога, ангела, человека или животного. Это «идея» данной ступени бытия, и в качестве таковой существует в Уме самостоятельно.

<sup>231</sup> Прокл различает демонов и героев «подлинных» (*κατὰ φύσιν*) и «по названию» (*κατὰ σχῆσιν*). Последние — это души более низкого ранга, временно и с усилием исполняющие то, что «природные» герои делают всегда и естественно, без усилия. — См. выше то же о демонах, прим. 109.

кий ангел, демон или бог, который называется так сообразно своей природе, всегда стоит в своем чине и всегда действует так, как это свойственно его сущности, которую каждый из них получил в удел; никогда он не действует то так, то этак.

Далее: если бы в героях могли возникать ярость, влечение и другие подобные дурные изменения, которые извращали бы их природу, тогда в них нарушился бы порядок, сила их иссякла, среди них воцарилось бы зло, и они утратили бы подобающее им совершенство. Ибо зло бессильно, несовершенно и бывает присуще лишь такому существу, которое слишком слабо, чтобы сохранить себя самого.

Всякий, кто остается самим собой, сохраняя свою природу и свой жребий, унаследованный им от века, может ли поступать противно своей природе? Пусть его поступки продиктованы гневом или вожделением — [это не обязательно дурные поступки]. Согласно с природой — не зло, ибо зло для всякой вещи — то, что противно ее природе. Лев и пантера действуют, как им велит страсть, — но ты же не скажешь, что они поступают дурно. Мы порицаем такие действия лишь в людях, ибо в человеческой природе есть более высокое начало — разум. А есть другие существа, для которых было бы дурно руководствоваться в своих поступках разумом, ибо их бытие определяется умом<sup>232</sup>.

Повторяю: нельзя назвать дурным то, что действует сообразно природе и тому, что в нем есть лучшего; такое [сущее] хорошо, а дурно лишь то, которое следует низшему, [чем оно само].

19. <...> Герои не руководят душами, которые еще не пали. Но душам, стремящимся вниз, нужно страдание; и герои справедливо наказывают их, ведут их вниз и не выпускают оттуда до времени, следуя в этом [закону] вселенной. Находиться внизу, проявлять жестокость и карающий гнев не

<sup>232</sup> «Разум» — греч. λόγος (в последующей схоластической традиции лат. ratio); «ум» — греч. νοῦς (лат. intellectus). Согласно Проклу, логос происходит из ума и занимает на иерархической лестнице более низкую ступень. В горней области ума и умопостигаемых идей нет материи, становления, движения и изменения; ум прост, неделим и на порядок более целостен. Логос, как бытие более низкого ранга, уступает уму в простоте и цельности; логосы — это идеи не отделенные, а соединенные с материей, т.е. индивидуализованные; сам логос остается нематериальным и неизменным, но существует только в единичных сущих, как логос лошади в единичных лошадях и т.п. В этом отношении Проклово понятие логоса близко Аристотелеву понятию формы. Применительно к познанию понятия логоса и ума различаются также по степени простоты и целостности: логос — дискурсивное мышление, ум — чистое созерцание, «умозрение» (лат. intellectualis intuitio).

противоречит природе некоторых героев<sup>233</sup>; так что же здесь плохого? Они поступают в согласии со своей природой, и вселенная использует их как орудия спасения; точно так же она использует хищников для пожирания [слабых и больных животных] и использует [для общего блага] неодушевленные вещества, действующие каждое сообразно своей природе.

Брошенный камень ударяет тело, в которое он попал. В чем здесь зло? Разве камень поступил плохо? — Нет, он действовал по своей природе. Разве плохо телу, претерпевшему от камня? — Нет, его природа в том, чтобы претерпевать. Вселенная использует природу камня, а камень делает в меру своих возможностей то, что необходимо телу: телу же необходимо претерпевать и страдать<sup>234</sup>. Где тут зло? Зла вообще не бывает в том, что действует по природе. А по природе действует все, чьи действия не направлены на то, чтобы стать выше [или ниже] своей природы.

Разве могли бы герои вести другую жизнь, лучшую, чем они ведут сейчас, со всеми ее недостатками? — Нет. Это их место; на него они поставлены при творении вселенной, и здесь они делают свое дело: надзирают за порядком. Они — стражи и карают все, что во вверенной им области выпадет за пределы своей собственной жизни; тогда они берут его под стражу и ведут по строго установленному кругу [наказаний]. Продолжительность этого пути по кругу зависит от силы страдающего узника.

Когда очищение завершено, уста безмолвствуют<sup>235</sup>; душа освободилась от всего, что мешало ей подниматься вверх. Но иногда души, по

<sup>233</sup> По Проклу, есть герои, возводящие достойные спасения души вверх, и есть герои, ведущие падшие души вниз, на то место, которого они заслуживают, и не выпускающие их оттуда, пока не исправятся. Эти вторые неумолимы, жестоки, гневны и вообще причастны страсти, так что в целом «третья ипостась демонического чина (т.е. чин героев) пестра и разнородна, менее разумна и более материальна», чем первая и вторая, т.е. ангелы и демоны. — См. Прокл, *Комментарий к Алкивиаду*, 68,8.

<sup>234</sup> «Всякому телу по природе свойственно претерпевать, всякому бестелесному — действовать; первое само по себе бездейственно, второе — бесстрастно» (См. *Первоосновы теологии*, 80).

<sup>235</sup> Здесь Прокл имеет в виду описание выхода претерпевших адские муки душ из преисподней через «устье», или «уста» (*στόμιον*) в десятой книге *Государства* Платона: «... после многочисленных мук были мы уже недалеко от устья и собирались выйти... Там были... величайшие преступники; они уже думали было выйти, но устье их не пускало и издавало рев, чуть только кто из этих злодеев, неисцелимых по своей порочности или недостаточно еще наказанных, делал попытку выйти. Рядом стояли наготове дикие люди, огненные на вид (это Прокловы «герои» — Т.Б.). Послушные этому реву, они схватили некоторых и увели...»

незнанию собственного состояния, стремятся наверх, когда очищение еще не завершено; тогда вселенная возвращает их назад, на подобающее им место. Стражами подобных душ и служат герои, выполняя волю вселенной. Каждый из них приставлен вершить особую казнь; одни мучают души долго, другие недолго, отпуская их точно в срок, определенный для каждой души вселенной и вселенским законом.

Боги и все высшие чины действуют милосердно, ибо ни в них, ни от них не может быть никакого зла. В самом деле, они делают все соответственно своему чину, в котором каждый из них поставлен. Неизменно и неуклонно они следуют приказу, полученному от творца всего, а он гласит: оставаться каждому на своем месте [и действовать соответственно].

[Частные души.]

20. Тем, кто ищет, в чем есть зло — если оно вообще где-нибудь есть — следует рассматривать здешнее, то, что ниже [подлинно сухих]. Если его и здесь не окажется, придется признать, что его нет нигде — ни там [у богов, ангелов, демонов и героев], ни здесь [у частных душ]. Все роды, которые мы до сих пор обсуждали, как выяснилось, не приемлют изменения вида — такого изменения, которое меняло бы их место [в порядке]: там каждый сохраняет свой от природы полученный чин.

Не так здешние души: они способны то подниматься, то опускаться к становлению и смертной природе. Но и среди этих душ есть лучшие и божественные; при соприкосновении со смертной природой они не утрачивают знания, возводящего к божественному. А другие, «в беспорядочном движении по кругу сталкиваются и опрокидываются»<sup>236</sup>; они полностью забывают, [что знали,] и устремляются к иному и ко всевозможному злу<sup>237</sup>.

[Лучшие души.]

21. Рассмотрим сначала лучшие [из частных душ].

Что они действительно лучшие и не приемлют никаких страстей человеческой испорченности, это показывает Сократ в *Государстве*. Там он

---

связали по рукам и ногам, накинули им петлю на шею, повалили наземь, содрали с них кожу и поволокли по бездорожью, по вонзающимся колючкам, причем всем встречным объясняли, за что такая казнь, и говорили, что сбросят этих преступников в Тартар. Хотя люди эти и натерпелись уже множества разных страхов, всех их сильнее был тогда страх, как бы не раздался этот рев, когда кто-нибудь из них будет у устья; поэтому величайшей радостью было для каждого из них, что рев этот умолкал, когда они входили в устье» (615d-616a).

<sup>236</sup> Платон, *Тимей*, 43 е.

<sup>237</sup> См. *Федр*, 248 а-в.

обвиняет поэтов, изображающих детей богов такими же корыстными, как люди; как им не стыдно, говорит Сократ, называть их детьми таких отцов и при этом приписывать им такие пороки, которых и люди совестятся<sup>238</sup>.

Эти души, как о них рассказывают, большую часть времени проводят в созерцании<sup>239</sup>, живут беспорочной блаженной жизнью, сопутствуя богам, и их благополучию ничто не угрожает<sup>240</sup>; а спускаются они в область становления, чтобы благодетельствовать здешним местам, одни — чтобы позаботиться о добром потомстве<sup>241</sup>, другие — о чистоте, третьи — о добродетели, четвертые — чтобы принести просвещение божественного ума. Им это удастся с помощью хвалебных песнопений<sup>242</sup>, с помощью вдохновения, исходящего от добрых демонов<sup>243</sup>, с помощью всей благосклонной вселенной. Какое в них может быть зло? Разве что мы признаем злом само становление.

«Выпить в меру из кубка забвения» должна каждая душа; это необходимо, как говорит Сократ в *Государстве*<sup>244</sup>. Но пьют души по-разному

<sup>238</sup> См. *Государство*, 408 с.

<sup>239</sup> *Федр*, 247с: «Мысль... души питается чистым знанием... Узрев подлинное бытие, хотя бы и ненадолго, [душа] ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует...»

<sup>240</sup> *Федр* 248с: «Закон Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна... и если она в состоянии совершать это всегда, то всегда будет неувредимой...»

<sup>241</sup> *Федр* 248d-е.

<sup>242</sup> Согласно Проклу, «хвалебный гимн единому» богу воспевается «при посредстве апофатических логических выводов» (См. Прокл, *Платоновская теология*, пер. Л. Ю. Лукомского, СПб. 2001, с. 97).

<sup>243</sup> «Демоническое вдохновение» — *ἐπιθυμία*. По Проклу, добрые демоны иногда «навевают некоторым из нас сон и дыханием своим посылают сновидения, в которых нам открывается многое из происходящего и грядущего» (*Комментарий к Государству Платона*, I, 86, 13); кроме того, демоническое вдохновение помогает толковать мифы и понимать философские сочинения (см. Прокл, там же, I, 122, 1; О провидении, 38, 15; Порфирий, О воздержании, 4, 6. См. тж. *Beierwaltes W. Philosophische Marginalien zu Proklos // Philosophische Rundschau* 10, Heft 1/2, S. 49).

<sup>244</sup> См. Платон, *Государство*, 621 а: «...Души... все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину реки Леты (греч. «забвение»), где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Аметет (греч. «беззаботность»), вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает». — Комментируя это место, Прокл объясняет, в частности, что «вечер» означает тьму, в которую погружаются

му: одни утрачивают самый свой склад, другие хоронят лишь свою деятельность<sup>245</sup>.

Это состояние забвения, когда деятельность на время прекратилась, хотя самый склад души остался прежним, подобно свету, который не может излучаться вовне, когда подступает тьма. Его, если угодно, можно назвать испорченностью, или злом души. Но такие души еще бесстрастны; их не затрагивает смятение, которое со всех сторон обступает рождающееся живое существо<sup>246</sup>. Поэтому их мы обычно зовем чистыми, незапятнанными душами: все виды здешних зол не имеют к ним доступа. Правда, ту неизменную и нетекучую жизнь, которая царит в «занебесной области»<sup>247</sup> ума, они не могут донести до здешних мест, но все то смятенное и неустойчивое, что царит здесь, они могут не вместить в себя, а оставить в том, что от них зависит. Сами же они тихо хранят безмолвие внутри, до тех пор, пока животное не успокоится. Когда же животное обретет покой<sup>248</sup>, они тотчас воссияют таким светом, что и вправду предстают детьми богов, как их называют.

падающая в материю душа, ибо для нее меркнет божий свет. «Вода» обеих рек означает более плотную и влажную среду, где крылья души намокают и она не может больше летать, так как ее «повозка» (*ὄχημα*, астральное тело) приходит в негодность — это, собственно, и есть «забвение». Наконец, забвение нужно для того, чтобы душа здесь, на земле, занималась здешними делами, а не думала только об утраченной небесной родине; ведь ее назначение — упорядочивать и улучшать дольний мир, насколько это возможно (см. Прокл, *Комментарий к Государству*, II, 347–349).

<sup>245</sup> «Склад» души и «деятельность» — греч. *ἔξις* и *ἐργον*.

<sup>246</sup> «Смятение», или «шум, грохот» — греч. *δόρυβος*: этот термин характеризует место, куда попадает воплощающаяся душа, еще у Платона (см. *Тимей*, 43 b; *Федон*, 66 d). ). Этот «шум» искажает две важные сферы душевной деятельности — волевую и познавательную, вносит в них «бессмыслицу» («алогия») (см. Прокл, *Комментарий к Тимею*, III, 329, 15). О «смятении», или «шуме» всякого становления и рождения пишет и Плотин (*Энеады*, III, 4, 6).

<sup>247</sup> См. Платон, *Федр*, 247c.

<sup>248</sup> По Плотину покой, или безмолвие (*ἡσυχία*) окружающего душу материального сущего есть неперемненное условие самопознания и освобождения от обмана, а тем самым возможности восхождения к истине. V, 1,2: «...это может уразуметь наша душа не иначе, как став предварительно достойной такого созерцания, а именно, отрешившись наперед от всякого обмана и оболешения теми вещами, которыми другие души еще прельщаются, и сосредоточившись на себе с такой энергией и полнотой, чтобы в нее не вторгалось и ее не тревожило не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но и ничто окружающее, чтобы для нее все замолкло — и земля, и море, и воздух, и само величественное небо» (пер. под ред. Г.В. Малеванского).

22. Попадают ли души в земных животных или в другие части вселенной, всем им приходится спускаться вниз и претерпеть забвение, а значит, и зло.

О свете мы говорим, что он померк, когда его окружит плотная туманная мгла и из-за нее он не может как следует осветить даже то, что рядом; но сам он по-прежнему остается светом; другое дело тьма — это когда свет не смог сохранить даже самого себя. У тех божественных душ, о которых мы говорили, нисхождение не повреждает их внутреннюю жизнь; оно лишь ослабляет их деятельность.

Но есть и такие, у которых повреждается сама их внутренняя жизнь; прибывая сюда, они забывают созерцание тамошних вещей; они становятся здесь своими. Для них становятся реальностью смерть, и ненасытность, и утрата крыльев, и все прочее, что мы о них обычно говорим.

А между душами, совсем невосприимчивыми к злу, и душами совершенно злодейскими, есть нечто среднее — слабое и, так сказать, кажущееся зло.

Поговорим теперь о них.

[Обычные люди.]

23. Это племя многочисленно, многообразно и подвержено всевозможным переменам, происходящим от внешних воздействий или их собственного выбора.

Внутренние силы души у них ослаблены: для всякого дела им приходится прилагать «крайние усилия»; они «покалечены», «поломаны»<sup>249</sup>, хромы и парализованы; они больны всеми болезнями, которые называют пороками, или злом души, потому что упали оттуда, где жили счастливо и без печали. Ведь «всякая душа... странствует по всему небу, ... парит в вышине и правит миром»<sup>250</sup>; созерцает сущее и возносится под водительством богов к блаженному и полноценному праздничному пиршеству бытия, наполняя тамошним нектаром все, что смотрит на нее.

Ибо созерцание, умная жизнь и разумение — не первое благо, как кое-кто утверждает<sup>251</sup>. Первое благо состоит в том, чтобы удерживать собственным умом с помощью ума божественного умопостигаемые сущности; чтобы распространяться с помощью сил, принадлежащих «иному»<sup>252</sup>,

<sup>249</sup> Федр, 248 b.

<sup>250</sup> Федр, 246 b-c.

<sup>251</sup> Ср. Аристотель, *Евдемова этика*, 1214 а 32: «Некоторые говорят, что разумение — величайшее благо».

<sup>252</sup> Об ином, сообразно которому вращается один из двух кругов души — иррациональный — см. Платон, *Тимей*, 36 d.

на все чувственное и передавать часть тамошних благ здешним вещам. Ибо совершенное благо совершенно не потому, что сохраняет свою благость для себя, а потому, что дает причаститься к ней другому; потому что своей деятельностью, «чуждой зависти», оно стремится сделать все благим и тем самым уподобить себе<sup>253</sup>.

Вообще образ жизни у души может быть двойкий. Если душа утрачивает способность подражать существам, которые ведут ее ввысь к созерцанию [т.е. богам], она утрачивает свою причастность бытию. Тогда ее притягивают силы более низкого чина — те, что вращают небо. Это означает для нее начало становления, переход на иной круг; иными словами, это означает бессилие, утрату созерцания и зло — для нее.

Однако с точки зрения целого это вовсе не плохо. Это просто другой образ жизни души. Он, конечно, беднее — потому что душе недостает сил. Та первая жизнь — самодостаточная. А первое самодостаточное — там, где первое благо. Поэтому все самодостаточное наделено особенно большой силой.

24. Конечно, уклониться от горнего созерцания и позволить себе упасть — это душевная слабость. Но душе дана сила вновь подняться прежде, чем ее утащит в самую глубину.

Когда же душа, по словам Платона, «постигнутая какой-нибудь случайностью», «столкнется с тем, что несет гибель смертному роду»; когда она «исполнится забвения бытия», «исполнится зла и оттого отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю»<sup>254</sup>, тогда вселенная отводит ей подобающий чин. Тут душа многократно переменяет вид жизни — то такой, то иной — пока наконец, как сказано в *Тимее*, вновь не выберется на горний путь, «отбросив многообразную, присоединившуюся к ее природе смуту»<sup>255</sup>, и не будет выведена «к самому бытию на самый яркий его свет»<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> Платон, *Тимей* 29 е; см. также *Федр* 247 а; *Филеб* 48 в.

<sup>254</sup> *Федр*, 248 с-d.

<sup>255</sup> *Тимей*, 42 с-d, о перерождениях души в разных телах: «...Если же он (т.е. человек) и тогда (т.е. родившись в наказание женщиной) не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к виду прежнего и лучшего состояния».

<sup>256</sup> Платон, *Государство* 518 с (о том, как узника выводят из пещеры).



«Снова спускаясь» оттуда, «душа приходит домой»<sup>257</sup>, возвращается в гавань, и видит тамошние души. Затем она попадает «к престолу Ананки-Необходимости» и «на равнину забвенья»<sup>258</sup>. Здесь она видит уже не то, что могла созерцать, когда была в своей изначальной природе: там наверху для душ — «поле истины», пир и праздник; там «луга — пастбище для лучшей стороны души», предназначенные для умного созерцания, «которым питаются ее крылья», по слову Платона<sup>259</sup>. То, что они видят здесь — «мнимое пропитание», потому что «близко Лета, река забвенья». Здесь душе надо пить в меру, чтобы не ослепнуть совсем<sup>260</sup>.

Если же она напьется без меры, то «исполнится забвенья»<sup>261</sup>, и оно поведет ее «к подобным», под которыми Платон понимает неразумные души, — в самую «темную глубину, на дно» вселенной, где вокруг смертного существа толпится «несчетное множество неодолимых зол», которые постепенно «прирастают» к душе<sup>262</sup>. Ибо «искажения и перебои в крутовращении» души<sup>263</sup>, «оковы» и прочее, что несет смерть душам, десятилетиями пестуют

<sup>257</sup> *Федр* 247 е. Здесь «дом души» — не гавань, а конюшни во «внутреннем небе». «Гавань» — образ не отсюда; Прокл воспользовался общепринятой метафорой «дома», родной пристани, где временно отдыхают предназначенные к плаваниям корабли, как души предназначены к облагораживанию («упорядочиванию») бурных и смятенных низших областей бытия — у них все жизни в этом проходят, а отдыхать ненадолго возвращаются сюда, после краткого выезда в свите богов далеко вверх к границам мироздания, откуда они смотрят на самого бога. Там наверху они не могут долго выдержать «по своей природе»; а внизу устают от вынужденного бессилия, или болезни (*ἀσθένεια*) — следствия их пребывания слишком близко к небытию, неестественно для них низко.

<sup>258</sup> *Государство*, 621 а.

<sup>259</sup> *Федр*, 248 с.

<sup>260</sup> *Государство*, 621 а.

<sup>261</sup> Там же.

<sup>262</sup> См. Платон, *Государство*, 611 с-d: «Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в состоянии растления, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она бывает в своем чистом виде... Подобно тому, как при виде морского божества Главка трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела на дне моря либо отломились, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок он еще оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он был по своей природе. Так и душа от несчетного множества различных зол находится в сходном состоянии, когда мы ее наблюдаем».

<sup>263</sup> *Тимей* 43 е.

риоды<sup>264</sup> наказания и ужаснейшие страдания, какие изображаются в трагедиях, — все это предписано законом вселенной для здешней области.

От этих мук нам не убежать, от тяжких трудов нам не найти отдыха, доколе мы не вырвемся из того, что нам чуждо, доколе не отряхнем от смертной суеты и празднословия наше собственное добро — созерцание сущего.

Мы должны сжечь одежды<sup>265</sup>, в которые облеклись при нисхождении; раздетыми надлежит нам уходить отсюда туда — очистить душевные очи, чтобы увидеть бытие. Не чувства<sup>266</sup>, а ум должны мы поставить во главе нашей внутренней жизни. Долгое общение с низшим и жизнь на глубине порождают зло; забвение и незнание возникают оттого, что душа обращает взор к темному и бессмысленному (лишенному ума). Напротив, благо дарует нам «возможность бегства и уподобления богу»<sup>267</sup>; бегства туда, где полнота блага и источник всех благ, где подлинно чистая и блаженная жизнь для душ, которым удастся туда взлететь.

Итак, о душах, способных подниматься туда и спускаться сюда, мы сказали, каким образом в них существует зло: зло для них — бессилье, падение и прочее, о чем мы упомянули.

[*Души бессловесных животных*]

25. Теперь же следует обратиться к другим душам — тем, которые не части сущего, а лишь подобия. Они — части низшей души, которую афинский гость зовет «злодейкой»<sup>268</sup>. Посмотрим, восприимчивы ли они ко злу, и если да, то не существует ли в них зло каким-то иным образом.

Они стоят ниже чином, чем человеческие души, и зло для них — действовать противно природе.

<sup>264</sup> Федр 249 а.

<sup>265</sup> Представление о теле как об «одежде» души есть еще у Эпикура (см. фр. 126 — χιτών); у Платона в *Горгии* (521 с: «Многие скверны душой, но одеты в красивое тело... Судей это приводит в смущение, да вдобавок и они одеты: душа их заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все это для них помеха — и собственные одежды, и одежды тех, кого они судят... Надо, чтобы всех судили нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой и мертвый, и пусть одною лишь душою взирает на душу — только на душу!..» По Проклу, «повозка», или «носитель» души (ὄχημα τῆς ψυχῆς), сама по себе невещественная, световидная и астральная, облекается, по мере спуска души с небес, во множество разных одежд (παντοδαπὴ χιτῶνες).

<sup>266</sup> αἰσθητικαί — т.е. не эмоции, а пять ощущений, соединяющих нас с внешним, материальным миром.

<sup>267</sup> Платон, *Тезет* 176 b.

<sup>268</sup> Платон, *Законы*, 896 e.

То, во что превратилась наша душа, зависит от ее добрых или дурных поступков. Точно так же и для них, стоящих чином ниже, не одно и то же — быть добрыми или злыми.

Если эти души-подобия принадлежат другой душе, высшей — как у нас, — тогда деятельность подобия зависит от того, на что способна высшая душа: оно следует за нею либо вверх, к бытию, либо вниз, к становлению и к той области, где есть материя.

Ведь неразумное (иррациональное) зависит от ума, и падение для него — сопротивление уму, когда оно перестает принимать исходящий от ума свет и когда безмерное в нем остается без попечения меры, которая исходит оттуда, сверху.

А причина такого [сопротивления уму] — не сила неразумного, а как раз наоборот — его слабость и недостаток силы. Ибо все, от природы восприимчивое к благу, способно быть причастно благу и подниматься к лучшему; и для души, существующей сообразно этой причастности, зла нет. Зло есть там, где не хватает на это сил. Так, одни испытывают радость и страдание в меру, насколько это необходимо; другие же — без меры, ибо они устремились к безмерному внутри самих себя и следуют за ним.

Сила у всех душ разная: одна обладает лошадиной силой и пребывает в благе, сообразном сущности лошади; другая — силой льва, третья — силой еще какого-нибудь живого существа. Всякий вид занимает свое место в области блага, один — большее, другой — меньшее. Но если кто-то из льва превратится в лису, утратив мужественную гордость; если чья-то душа сменит прирожденную ей доблесть на трусость, словом, всякий раз, как кто-то поменяет свою форму жизни на другую, он утрачивает силу, принадлежащую его сущности, и являет заключенное в нем зло.

26. Все, что действует не сообразно своей природе, должно превратиться либо в нечто лучшее его собственной природы, либо в нечто, стоящее ниже его природы.

Для этих душ тоже возможно восхождение к лучшему, если в них, как свет, просияет деятельность, сообразная разуму, — это бывает, когда в душу входит демон, получивший ее по жребию, и вдыхает в нее надлежащую силу<sup>269</sup>.

<sup>269</sup> Традиция, согласно которой каждую человеческую душу на ее жизненном и посмертном пути сопровождает особый демон-хранитель, восходит к глубокой древности; об этих демонах пишет еще Гесиод (*Труды и дни*, 121-124: праведники золотого века стали «добрыми демонами» и «волей великого Зевса людей на земле

А вниз они падают тогда, когда из-за телесных недостатков или неподобающего питания нарушается присущая им по природе деятельность, и душа приобретает склад, противоположный ее природе.

Вообще всякое рождающееся существо рождается несовершенным и совершенствуется со временем, становясь лучше — достигая своей сущности<sup>270</sup>. Совершенствуется же оно прибавлением чего-то извне.

Цель совершенствования всякого существа — благо. Несовершенным же всякое существо может быть в двух отношениях: когда недостаточна его деятельность, либо когда у него не тот склад.

Если недостаток есть только в его деятельности, то это лучшее существо, обладающее всем, что в нем по природе может быть хорошего; его склад совершенен и не нуждается в том, чтобы природа его усовершенствовала.

Но есть существа, которым требуется, чтобы их совершенствовала природа; пока они несовершенны, они могут утратить не только свойственную им деятельность, но даже самый свой склад. Это и есть для них зло: утрата свойственного им по природе склада, в котором заключается добродетель каждого из них. В этом случае искажается основополагающая природа и они являют противоположность свойственной им виду добродетели.

Сделать кого-то лучше или хуже может также нрав и привычка — она тоже может привести к злу. Предположим, некто захочет приучить к подчинению существо, от природы гордое и независимое; тогда гордость может превратиться в гораздо худшую дикость. Всякий обладает естественной силой; привычка же может способствовать этой силе или, наоборот, препятствовать естественной жизнедеятельности. Иногда природа оказывается сильнее и уменьшает вред, нанесенный привычкой; иногда же сама природа повреждается, изменяет себе и влечется по пути привычки.

---

охраняют, зорко на правые наши дела и неправые смотрят», пер. В. Вересаева); о них пишет Платон в *Федоне* (107 d-e: «Когда человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все проходят суд...»), в *Тимее* (90 а: «Главнейший вид нашей души должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; ... он обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу...»); в *Государстве* (617 e) Платон критикует общепринятый взгляд на способ получения душой демона-хранителя: «Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами» (пер. А. Егунова).

<sup>270</sup> Ср. Аристотель, *Физика*, 193 b 13: «Рождение — путь к природе».

[*Природа.*]

27. Рассмотрим же теперь саму природу и все, что в ней существует как целое или как единичное: есть ли в ней зло или нет, и если есть, то откуда?

Мы утверждаем, что ни природа вселенной, ни природа каких-либо вечных тел никогда не выходит из себя, но пребывает неизменной, то есть руководит телом сообразно природе. В чем еще задача природы, как не в том, чтобы хранить то, чего она природа, удерживая его от изменения и распада? — Это верно для всех причин.

Более того, мы утверждаем, что и другая природа — природа частного и единичного — до тех пор, пока она властвует над подлежащим [т.е. обуздывает материю], «правит счастливо и воспитывает правильно»<sup>271</sup>.

Однако, будучи природой части, [а не целого, она не только властвует, но и] подвластна. И хотя ее деятельность руководствуется соответствующими ей логосами, иногда она делает противоположное тому, что она сама есть по природе.

В природе целого нет ничего противоестественного: все логосы исходят от нее самой. А в природе индивидуального сущего кое-что естественно, а кое-что нет.

Для природы каждого единичного сущего природы всех остальных единичных сущих противоестественны. Так, для человеческой природы противоестественна природа льва, потому что в человеке нет ни логоса льва, ни логоса других видов бессловесных животных, но только человеческий логос.

Человеку чужды виды всех прочих живых существ, и так же обстоит дело со всеми сущими, чьи логосы различаются по виду.

Итак, эта частная природа может оказаться побежденной и подвластной другому; тогда она начинает действовать против природы целого. Для природы целого и вечных существ такое невозможно.

Материя, подлежащая всему, что не вечно, как правило, сдерживается оковами, накладываемыми на нее природой. Ее собственная тьма просветляется чужим светом, ее собственное безобразие прикрито чужим нарядом. В составе целого уродство материи полностью скрыто. Именно поэтому она осталась неведомой многим, даже среди тех, кто открыл множество тайн природы, хотя она и происходит из единого первоначала<sup>272</sup>.

<sup>271</sup> Платон, *Законы*, 897 b, о мировой душе.

<sup>272</sup> Согласно Проклу, чем выше стоит причина, тем ниже достигает ее действие; до самого дна, до материи не достигает бытие, но достигает то, что выше всякого бытия: материя выводится непосредственно из Единого. См. *Первоосновы теологии*, 54; ср. там же, 72: ἡ ὕλη ἐκ τοῦ ἐνός ὑποτάσσεται — «материя, получившая субстанцию от единого».

Но частная природа бессильна, во-первых, оттого, что бытийная сила, спускаясь ниже, слабеет, и природа единичного — лишь один луч целого, лишь отражение, лишь часть логоса, исходящего оттуда; к тому же она, влившись в тело, не может сохранить чистоту. А во-вторых, из-за того, что она отовсюду окружена противоположными ей [вещами и существами]; со всех сторон человеческой природе противостоит внешнее и чуждое ей<sup>273</sup>.

Так вот, частная природа, как мы сказали, в себе самой заключает известную слабость. Она во все привносит безобразие, мешает естественным действиям и собственной неопределенностью затемняет свет, исходящий от природы [целого]. Природа страдает безобразием тогда, когда логос не властвует безраздельно, и страдает беспорядком, когда порядок ослабевает. Ее логос тогда терпит поражение от низшего начала и сам становится алогичным.

28. Но когда частная природа действует без помех, тогда все существует сообразно ей, и ни в чем нет зла.

Это — цель частной природы и путь, соответствующий сущности. Но она может сбиться с пути к цели; естественная деятельность, встречая препятствия, исказится. Логос сохранится в ней, но ему противостоит беспредельное. Такая искаженная помехами частная природа и есть естественное зло.

Для кого благо — созерцание, для того зло — недостаток созерцания. А для кого благо — деятельное общение с другими и разумная деятельность, для того зло — когда разум, побежденный низшим, утрачивает власть, и деятельность не достигает своей цели<sup>274</sup>.

Для тела зло — когда логосы, его упорядочивающие, побеждаются тем, что ниже их. Ибо тело уродливо тогда, когда его логос не может вполне осуществиться; оно больно, когда нарушен порядок. Красота есть только там, где побеждает форма; словно цветок, она расцветает на стебле формы (эйдоса). А здоровье есть только там, где не поколеблен естественный порядок.

Все сказанное о [частной] природе верно применительно ко всему, что существует как единичное и частное, ко всем материальным телам.

<sup>273</sup> Внешнее — τὸ ἔξω — в платонизме всегда несет негативный смысл. Чтобы подняться к созерцанию, нужно отрешиться от всего внешнего и всецело сосредоточиться «внутри» — ср. Плотин, *Энеады*, VI, 9, 7, 17: πάντων τῶν ἔξω ἀφαιμένῳ θεῷ ἐπιστραφεῖν πρὸς τὸ εἶσω πάντη.

<sup>274</sup> Имеются в виду два праведных образа жизни — созерцательный и деятельный, βίος θεωρητικός, *vita contemplativa* и βίος πρακτικός, *vita activa*.

Но это неверно применительно к целому и к тому, что выше телесного, — утверждать такое было бы кощунством. Ибо где вне материи может быть безобразие? Мы справедливо считаем материю безобразием как таковым, [чистым] уродством, безмерностью, последним и низшим, тьмой без малейшего проблеска света. Но откуда может взяться беспорядок и противоестественность в том, что всегда сообразно природе? В том, что всегда благополучно, ибо природа в нем никогда не утрачивает власти?

Единичные материальные тела претерпевают различные изменения: иногда в них царит порядок и благо; иногда их побеждает и подчиняет своей власти то, что противоположно их природе. Но чье бытие не индивидуально, что всегда необходимо пребывает и наполняет вселенную, как целые, — в том всегда царит порядок, непобедимый беспорядком.

Из тех, что помещены вне материи, одни всегда тождественны себе по числу и всегда одинаково действуют; они чисты от всякого телесного бремени. Другие же по бытию и по сущности такие же, но их деятельность ведет их вверх или вниз.

Именно таковы орудия человеческих душ. Тем, что принадлежит к их сущности, они обладают неотъемлемо, сообразно своему бытию; но тем, что касается их жизни, — то так, то иначе. Иногда они пребывают в свойственной им красоте и в свойственной их природе деятельности, оставаясь в том месте, которое сродни их сущности; иногда же они рассеиваются на чужбине. Противоестественное [стремление] уносит их прочь, и они видят безобразие материи. Все орудия принадлежат душам, которые способны смотреть в обе стороны, [т.е. как вверх, так и вниз]; они следуют за душой и ее устремлениями, испытывая самые разные движения.

29. Итак, мы рассмотрели телесную природу и сказали, что в ней есть плохого и каким образом для одного плохо одно, а для другого другое.

Из сущих, которые существуют как единичные, одни существуют в материи, безграничны по числу и подвержены злу в самом своем бытии. Другие же, чье место вне материи, ограничены по числу и по бытию никогда не могут быть плохи, но по жизни, т.е. в том, что касается их деятельности, иногда допускают изменения, противные их сущности, т.е. зло.

А из сущих, которые существуют как целые, одни всегда в порядке потому, что для них вообще не существует беспорядка; другие же в порядке потому, что в состоянии всегда побеждать беспорядок. Всякая целостность всегда принадлежит к господствующему порядку; все, что делается всегда одним и тем же образом, делается сообразно порядку. И

хотя мы говорим, что [начало] «нестройного и беспорядочного движения»<sup>275</sup>, как бы его ни называть, лежит в основании не только тел, но и вечных сущностей<sup>276</sup>, мы утверждаем, что неупорядоченное существует там совсем не так, как здесь. Здесь неупорядоченное присутствует из-за материи и из-за смешения формы с бесформенным. Там неупорядоченное — это не то, что непричастно форме, а то, что непричастно жизни. Ибо там логос и форма сами служат подлежащим. Поэтому там само неупорядоченное есть некий порядок; но такой порядок, который по сравнению с высшим порядком неупорядочен. А в области становления неупорядоченное — в материи, ибо ее сущность — неразумное, темное и неопределенное. В самом деле, неупорядоченность — не просто случайное свойство материи, и приписывается ей не в сравнении с чем-то иным; если бы это было ее свойство в сравнении с чем-то иным, то она не была бы низшим; нет, неупорядоченность в материи есть сама безмерность, сама неопределенность, тьма как таковая.

[*Материя — зло*]

30. Теперь нужно сказать и о материи — зло она или нет.

Никак невозможно, чтобы зло было ее привходящим свойством, ибо она сама по себе бескачественна и бесформенна; она — подлежащее, а не [то, что существует] в подлежащем; она простая, а не одно в другом.

Но может быть, она — вообще зло, как говорят некоторые, зло по самой своей сущности? Они утверждают, что материя — первичное зло, то самое, что «ненавидят боги»<sup>277</sup>. Ведь что такое зло как не безмерность, безграничность и все прочие виды лишенности блага? Ибо благо есть мера всяческих, предел, граница и совершенство. Соответственно, зло — это безмерность, беспредельность, несовершенство и безграничность. А это все — изначально в материи, причем не так, что сама материя — это одно, а [такие ее свойства, как безмерность, беспредельность, несовершенство] — нечто иное; это — сама она, это — само ее бытие. Таким образом, первичное зло, природа зла, самое последнее из всех — это материя.

В самом деле, если благо двояко: одно — само благо, только благо и больше ничто; другое — в ином, нечто благое, а не первичное благо, —

<sup>275</sup> Платон, *Тимей*, 30 а.

<sup>276</sup> Речь идет об умопостигаемой материи, или материях — подлежащем геометрических предметов, субстрате чисел и подлежащем идей.

<sup>277</sup> Гомер, *Илиада*, XX, 65: «...мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги». Этот стих цитирует применительно к материи Плотин, V, 1, 2, 38: *σκότος ὕλης καὶ μὴ ὄν καὶ ὁ στυγέουσι οἱ θεοί*.



тогда и зло будет двойко: одно — как бы само по себе, первичное зло, зло и больше ничего; другое — в ином, не само по себе первичное зло, а нечто злое, злое благодаря тому [первичному], злое в силу причастности или подобия тому [первому злу].

И если само благо — первое, то само зло — последнее из сущих: не может быть ничего лучше блага и ничего хуже зла. Все остальное мы называем лучшим или худшим в сравнении с ними.

Но последнее из сущих — материя. Все остальное по природе способно действовать или претерпевать воздействие; она же лишена способности к тому и к другому и не может ни действовать, ни изменяться.

Итак, первое зло, зло само по себе — это материя.

31. Но если в телах противоестественность [возникает] там, где победила материя; если в душах зло и слабость [возникает тогда,] когда они пали в материю, когда напильсь допьяна ее безграничностью и уподобились ей, — если это так, зачем нам искать другую причину зол, помимо материи? Зачем искать другое начало и источник их существования?

Но если материя зло, тогда необходимо признать одно из двух: либо благо — причина зла, либо есть два начала сущих.

Ибо все, что в какой-нибудь степени существует, непременно должно быть либо началом всего, либо из начала. Если материя из начала, то возможность войти в бытие она получает<sup>278</sup> от блага; если она начало, нам придется положить в основание два начала сущих, борющиеся друг с другом: первое благо и первое зло.

Но это невозможно. Не может быть двух первоначал. В самом деле, откуда два, если [прежде] нет одного? Если каждое из двух — одно, должно прежде, до обоих, быть одно, [единое], благодаря которому каждое из обоих будет одно. Следовательно, начало одно.

Но зло и не из блага. Ибо подобно тому, как причина всех благих — благо в большей степени, так и порождающей причиной зол может быть только зло в большей степени. Ведь если благо произведет начало зла, оно больше не будет обладать природой блага. Благо, как причина зла, станет злом, а зло, как порождение блага, станет благом.

[*Материя не зло*]

32. Однако материя необходима для вселенной, и космос не был бы этим «всевеличайшим и блаженным богом»<sup>279</sup>, если бы не было материи. Так разве можно возводить природу зла к материи?

<sup>278</sup> "Ἐχει εἰς τὸ εἶναι παράδοον — букв. имеет вход, или проход в бытие.

<sup>279</sup> Платон, *Тимей*, 34 b.

Зло и необходимость — разные вещи: необходимость — то, без чего нельзя быть; зло — лишенность бытия.

Материя предоставляет себя демиургу, чтобы он использовал ее, создавая вселенский космос; изначально она произведена для того, чтобы стать «восприемницей», «кормилицей» и «матерью всякого рождения»<sup>280</sup>; как можно называть ее злой и, тем более, первым злом?

Да, мы часто говорим, что материя — это безмерность, безграничность, беспредельность и тому подобное; а все это противоположно мере и противоборствует ей; все это означает отсутствие и уничтожение меры; все это и есть материя, подлежащее меры и границы, не имеющее их в себе и в них нуждающееся. Но, с другой стороны, материя по своей природе не может ничему противоборствовать; она вообще не может ничего делать, да и не только делать: она не может даже претерпевать чужое воздействие — ее природе не хватает на это сил. Она не уничтожает меру и предел: материя и лишенность не одно и то же. Где присутствуют мера и граница, там нет лишенности меры и границы, а материя есть и принимает в себя их отражения. Беспредельность и безмерность материи должны быть таковы, что они нуждаются в пределе и мере.

А то, что в них нуждается, как может быть им противоположно?

И как может быть противоположно благу то, что в нем нуждается? Ведь зло избегает природы блага, и вообще всякая противоположность бежит своей противоположности.

Материя стремится к рождению и становлению; она беременна им и рождает его; она, по слову Платона, его «вскармливает». Значит от нее — от «матери» — не исходит никакое зло для тех, что рождаются из нее, или, точнее сказать, в ней.

33. Да, души ослабевают и падают; но не материя тому виной. Души — прежде тел и прежде материи<sup>281</sup>. Поэтому и причина их порчи существует в них до материи.

В самом деле, отчего души, желающие следовать Зевсу, чтобы «голова возникшего поднялась в занебесную область»<sup>282</sup>, устают, отчего это им оказывается «не под силу»? Отчего «зрелище истины»<sup>283</sup> слепит их, так что они вынуждены отводить глаза? Отчего они не удерживаются на высоте и падают? Отчего души «исполняются забвения и зла и тяжелеют»?<sup>284</sup> Тот из двух

<sup>280</sup> Платон, *Тимей*, 49 а, 50d, 51 а.

<sup>281</sup> Платон, *Законы*, 896 с: «Душа возникла...раньше тела, тело же — позже...».

<sup>282</sup> Платон, *Федр*, 248 а.

<sup>283</sup> Платон, *Федр*, 247 d.

<sup>284</sup> Платон, *Федр*, 248 с.

коней, [запряженных в колесницу души], который причастен злу, «тяжелеет», и тяжесть тянет его вниз: душа «падает на землю». Только здесь она впервые соприкасается с материей и с здешней тьмой. Но обессилела она раньше, еще там, наверху; значит, и там есть для нее болезнь, «забвение и зло». Мы бы не пали, если бы не заболели, не обессилели; ведь даже отсюда, издалека, мы стремимся к «созерцанию бытия» и по нему тоскуем.

Итак, если душа способна ослабеть до того, как выпьет из «кубка [забвения]»<sup>285</sup>; если лишь после падения она приобщается становлению в материи и вообще встречается с материей, тогда источник зла для душ — не материя.

В самом деле, как может воздействовать на других то, что вообще не может действовать? А материя не может действовать никак, ибо она есть сама бескачественность [и бездейственность]<sup>286</sup> как таковая.

Так как же: материя влечет души к себе, или они сами влекутся прочь от бытия и отделяются от него, сообразно силе и бессилию каждой? Если сами, то это и есть для них зло — устремление и порыв к худшему, а отнюдь не материя. Для всякого сухого бегство от лучшего есть зло, а бегство к худшему — тем более.

Из-за слабости души претерпевают то, что надлежит претерпевать всем, сделавшим плохой выбор. А если мы признаем, что материя заставляет души бежать в изгнание, то где будет «самодвижущееся» и где будет совершаемый душой «выбор»?<sup>287</sup> Тем самым нам придется допус-

<sup>285</sup> Т.е. воплотится в смертном теле, см. *Государство*, 621 а.

<sup>286</sup> Игра слов:  $\pi\acute{\omega}\varsigma \delta\epsilon \alpha\upsilon \tau\acute{o} \pi\alpha\iota\epsilon\upsilon\nu \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota \tau\acute{o} \acute{\alpha}\pi\alpha\iota\omicron\nu \kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ;

<sup>287</sup> Определение души как самодвижущего начала — один из основополагающих тезисов платонизма от Платона до Марсилио Фичино («Душа есть то, что само себя движет» — Платон, *Определения*, 411 с). На нем основывается доказательство бессмертия души и ее способности существовать отдельно от тела (см. Платон, *Федр*, 245 с и далее; *Законы*, 894 b и далее). Это положение, по-видимому, разделяли и древние мудрецы, в частности, Фалес и Алкмеон («Фалес первым объявил душу вечнодвижущейся или самодвижущейся субстанцией», фр. 22а, пер. А.В. Лебедева). У Прокла доказательство самодвижности души приводится в Платоновской теологии, I, 14, и в Первоосновах теологии, 14, 20. Столь же давнюю традицию имело у греков учение о «выборе» душой своего пути (у Гомера, у трагиков, у древних пифагорейцев, у софистов). Собственно, способность души к выбору — это нравственная проекция ее способности к самодвижению. Перед каждой человеческой душой, как перед Гераклом в басне Продика, лежит развилка двух дорог — вверх и внутрь к лучшему или вниз и наружу к худшему, и никакие внешние обстоятельства, в конечном счете, не определяют ее решение и ее судьбу: «Смертное живое существо само является причиной всех своих бед и зол, ибо настоящее зло — это

тить, что душа приводится в движение чем-то другим, что на нее воздействует сила притяжения материи; что материя — причина становления и одновременно движущая сила души.

Тогда как мы объясним, почему среди душ, попавших в материю, одни обращаются взором вверх, к уму и благу, а другие — к становлению и материи, если материя всех их влечет к себе, всех насильно ведет вниз, всем вредит, пока они в ней?

Так скажет нам разумное рассуждение и приведет к доказательству, что материя не зла, а, скорее, даже блага. К этому мы придем, опровергая утверждение, будто материя есть зло.

34. Платон, по видимости, равно тяготел к обоим воззрениям.

Когда он в *Тимее* называет материю «матерью» и «кормилицей становления»<sup>288</sup> и «вспомогательной причиной» творения мира<sup>289</sup>, всякому ясно, что он рассматривает ее как нечто благое. Ведь мир он считает «блаженным богом», а материю — частью мира.

Однако в беседе элейского гостя он возлагает вину за беспорядок во вселенной на подлежащую природу. По его словам, «от своего Устроителя» космос «получил в удел все прекрасное», а от своего «прежнего состояния» все противоположное прекрасному<sup>290</sup>.

Напротив, в *Филебе* он и саму материю и всю природу беспредельного выводит из единого. Вообще божественную причину он полагает прежде различения предела и беспредельного. А материю он признает здесь божественной и благой, потому что она причастна богу и происходит от бога, так что она никоим образом не зла. «Для зол следует искать какие угодно иные причины, только не бога» — говорит он в другом месте<sup>291</sup>.

не болезни, не бедность,.... а испорченность души, а в ней повинны только мы сами» (Прокл, *Комментарий к Тимею*, III, 313, 17). По определению Прокла «выбор (*αἵρεσις*) есть способность разумного стремления к благу — как подлинному, так и кажущемуся, в силу которой душа способна двигаться в обоих направлениях: как в правильном, так и в неверном, как вверх, так и вниз» (*О Провидении*, 59, 1). Благодаря этой способности индивидуальная разумная душа и может оказаться причиной зла в мире. Однако «выбор» у Прокла не отождествляется со свободной волей: «Слова «выбор» и «воля» означают разные вещи: воля стремится только ко благу, а выбрать можно как благо, так и не благо» (*О Провидении*, 57, 6).

<sup>288</sup> Платон, *Тимей*, 51 а, 52 d.

<sup>289</sup> «συναιτία» τῆς τοῦ κόσμου δημιουργίας. — Ср. Платон, *Тимей*, 46 с-е.

<sup>290</sup> Платон, *Политик*, 273 b-с.

<sup>291</sup> Платон, *Государство*, 379 с.

Таким образом, беспорядок и зло, [согласно Платону,] не от материи, а от «пребывающего в нестройном и беспорядочном движении»<sup>292</sup>; а это, как говорит элейский гость, «телесность»<sup>293</sup>; именно она — причина беспорядка в нижних [уровнях мира]. Материя же такой причиной быть не может, ибо она сама по себе неподвижна.

Далее, Тимей говорит, что [противоположность вечному бытию -] первое составное [т.е. тело, а оно] «видимо»<sup>294</sup>, а не бескачественно. Бескачественное невидимо, в отличие от первого составного, в котором «смешаны» отражения всех образцов и которое своим движением производит беспорядок<sup>295</sup>. Ибо «следы» различных видов<sup>296</sup> устремляются в разные стороны, делая все движение в целом «нестройным».

Именно это и есть «прежнее состояние», [о котором говорит Платон в *Политике* как о начале зла]<sup>297</sup>: не в силах подчиниться власти форм, оно предстает неупорядоченным и безобразным.

Власти логоса вполне подчинены целые, а в тех, что существуют как части, логос, из-за их слабости, побеждается противной сущностью; она уводит их ко злу и тем самым делает их лишенными логоса рабами низшего.

35. Итак, ясно, что зло, [согласно Платону,] не из материи и не в телах.

Материя и «пребывающее в нестройном движении» — не одно и то же.

Что материю нельзя полагать первым злом, достаточно убедительно доказал Сократ в *Филебе*, где он выводит беспредельность из бога<sup>298</sup>. Если мы признаем, что материя происходит из того же [источника], что и беспредельное, то материя — от бога. Если мы признаем, что первое беспредельное порождается богом, то и всякая сущностная беспредельность будет зависеть от той же единой причины. Прежде всего, такая

<sup>292</sup> Платон, *Тимей*, 30 а.

<sup>293</sup> τὸ σωματικόν. — См. Платон, *Политик*, 273 в.

<sup>294</sup> См. Платон, *Тимей*, 27 d- 30 в.

<sup>295</sup> См. Платон, *Политик*, 273 в — о «телесности смешения» (τὸ σωματικόν τῆς συγχύσεως), которая «издревле присуща от природы» видимому миру.

<sup>296</sup> Платон, *Тимей*, 53 в: «...хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы (ἵχνη — букв. «следы») присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в каком свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог».

<sup>297</sup> Платон, *Политик*, 273 в-с: «От своего устроителя он (т.е. космос) получил в удел все прекрасное; а от своего прежнего состояния (παρὰ δὲ τῆς ἐμπροσθεν ἕξεως), сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам».

<sup>298</sup> Платон, *Филеб*, 23 с.

беспредельность, которая не может смешиваться с пределом; [а также та, которая допускает смешение], причем бог — причина существования как обеих ипостасей, [т.е. предела и беспредельного], так и их смешения.

Таким образом, и природу тела как тела это [рассуждение в *Филебе*] возводит к той же единой причине — богу. Ибо он сам есть тот, кто породил смешанное. Следовательно, ни тело, ни материя не злы: они — порождение бога, материя — как беспредельное, тело — как смесь [предела и беспредельного]. Он сам говорит в *Филебе*: «Все возникающее и все то, из чего что-либо возникает, составит у нас три рода»<sup>299</sup>. Одно из этих трех — тело; оно смешано, и в нем есть, с одной стороны, предел и логос, а с другой стороны, беспредельное; тело [составляется] из них двумя способами — как целое и как частные [тела]. А что такое беспредельность в теле, как не материя? Что в нем предел, как не форма? И что такое составное из них, как не целое? Итак, «все возникающее и все то, из чего оно возникает» — это смешанное, предел и беспредельное; а «то, что созидает все эти вещи», — нечто иное, «четвертое», «демиург», по словам Платона<sup>300</sup>. Но если так, нам придется признать, что и материя, и форма, и смешанное происходят не откуда-то, а только от бога. Но разве от бога может произойти что-нибудь дурное? Жар не может охлаждать, а благо не может производить зло. Вот почему ни материю, ни тело нельзя считать злом.

36. Однако кто-нибудь может спросить, что мы сами думаем о материи: считаем ли мы ее хорошей или дурной, и как обосновываем то или другое.

Отвечаем: материя — не благо и не зло.

Если бы она была благом, она была бы целью, тем, ради чего, предметом стремления; тогда она не была бы последним из всех [сущих]. Ибо все благое подобно первому благу, а первое благо — это цель, то, ради чего все существует, предмет стремления всех сущих.

А если бы она была злом, она была бы богом, вторым началом сущих; она противостояла бы причине благих и воевала бы с ней, и «было бы два источника»<sup>301</sup>, текущих с противоположных сторон: источник благ и источник зол. Тогда и боги бы не знали безмятежной жизни, свободной от скорбей и тягот; подобно смертным, они сталкивались бы с чем-то неприятным и чуждым, с препятствиями и трудностями.

<sup>299</sup> Платон, *Филеб*, 27 а.

<sup>300</sup> Платон, *Филеб*, 27 а-б.

<sup>301</sup> Платон, *Законы*, 636 d: *δύο γὰρ αὐταὶ πηγαὶ μετέχουσι φύσει ῥεῖν* — «природа предоставила течь этим двум потокам».

Но если материя — не благо и не зло, то что она такое, сама по себе? Может быть, она — необходимость, как ее часто называют?

В самом деле, природа блага — это одно, природа зла — другое, они друг другу противоположны. Но есть «нечто третье»<sup>302</sup>, само по себе не хорошее и не плохое, а необходимое. Зло уводит от блага и бежит от его природы. А всякое необходимое есть то, что оно есть, ради блага; оно стремится ввысь к благу и, как бы оно ни рождалось, рождается оно от блага.

Так вот, материя существует ради становления; а ради материи ничто не существует, так что мы не можем назвать ее ни целью, ни благом в каком-либо отношении. Однако она необходима для становления, и она не зло. Ибо, будучи необходимым, она произошла от бога, этого нельзя не признать. Она необходима для форм, которые сами по себе не могут утвердиться [в бытии].

Дело в том, что не только блага и сами по себе благие [сущие] должны были произойти от причины всех благ, но и та природа, которая сама по себе и как таковая не хороша, но стремится к благу и, стремясь к нему, дает рождение в бытие другим, так что рождающееся некоторым образом обязано своим рождением и ей тоже: ее нужда в благах содействует созданию чувственных [вещей]. И ипостасью сущего должны быть не только сущие<sup>303</sup>, но и все то, что стремится стать причастным бытию; бытие для таких [вещей] состоит в стремлении к сущему.

Итак, есть первый предмет стремления [т.е. бог]; есть то, что к нему стремится и чье благо — в этом стремлении [т.е. материя]; и есть все, что между ними, которое для чего-то служит предметом стремления, а к чему-то само стремится — конечно же, к тому, что прежде него и ради чего оно само существует [т.е. все сущие].

<sup>302</sup> «Нечто третье», или «третий род» называется у Платона материя, см. Платон, *Тимей*, 48 е.

<sup>303</sup> τὸ ὃν οὐ τὰ ὄντα μόνον ὑφίστησιν: глагол ὑφίστημι означает у платоников, помимо прочего, обеспечение существования более низкой ипостаси; в этом смысле единое «ипостазирует» ум, ум — душу, душа — тело; вид, например «человек» вообще, обеспечивает существование отдельных людей (индивидуумы последних видов еще с Аристотеля называются термином ὑπόστασις, или ἄτομος). — Точнее был бы буквальный перевод «Сущее ипостазирует не только сущие», но он малопонятен. — Эта фраза — параллель к предыдущей: «Подобно тому как благо в качестве причины обеспечивает существование не только всех благих вещей, но и необходимого условия их существования, которое нужно не само по себе, а для того, чтобы благие вещи были возможны; так и бытие в качестве причины производит не только сущие, но и необходимое условие их существования».

37. Если мы посмотрим на материю, исходя из этого рассуждения, мы найдем, что сама по себе материя — не благо и не зло, но только необходимое.

В самом деле, она возникает ради блага, и в этом смысле она — нечто благое, но сама по себе она не благо. С другой стороны, она — последнее из сущих, и в этом отношении она — зло, потому что зло — это то, что дальше всего отстоит от блага; но сама по себе она не зло, но, как было сказано, необходимость.

Одним словом, неверно, что зло само по себе каким-то образом существует. Несмешанного и первичного зла нет.

Если бы всякому благу было противопоставлено соответствующее зло, тогда, действительно, [чистое зло должно было бы существовать]. Ведь есть благо в другом, и есть благо, ему предшествующее, — первичное, само по себе сущее благо. И зло тогда было бы двух видов: одно — само зло, другое — зло в чем-то ином. Но зло противоположно только тем благам, которые существуют в другом, поэтому зло существует только в чем-то другом, а само по себе — нет. И то благо, которому противоположно зло, существует только в другом, а отдельно — нет.

А первому благу что может быть противоположно? Не обязательно зло, вообще что бы то ни было из сущих может ли быть противоположно ему? Ведь все, что есть, есть благодаря ему и ради него.

Но противоположное не может иметь своей причиной противоположную природу; в противном случае оно не было бы ей противоположно, ибо противоположности уничтожают друг друга.

К тому же, всякие [две] противоположности принадлежат к одному роду и зависят от одного высшего [начала]. А какому роду может принадлежать первое благо? Что может быть выше природы блага? Какое из сущих может оказаться ему однородным?

[Если бы благо и зло были противоположностями в пределах одного рода], им обоим должно было бы предшествовать нечто иное, чего они оба были бы части; тогда не благо было бы началом сущих, а это иное было бы общим началом [для всего благого и злого].

Следовательно, ничто не может быть противоположно первому благу, и вообще всем тем [началам], которые дают причастность к себе. Противоположности бывают только в тех [производных вещах], которые причастны [вышестоящему началу], причем причастны не всегда одинаково<sup>304</sup>.

<sup>304</sup> Эта глава — прямая полемика с первой главой трактата Плотина *О природе зла* (*Эннеады*, I, 8, 1).



38. О материи сказано достаточно. Вернемся еще раз к лишенности, ибо многие утверждают, будто именно она есть зло и полная противоположность благу.

В самом деле, материя терпит присутствие формы, а лишенность — никогда; она всегда творит зло<sup>305</sup> и противостоит форме.

Материя по природе стремится к благу, жаждет его, хочет быть причастной ему. Лишенность, напротив, бежит блага, содействует его уничтожению, словом, кажется, что она — во всех отношениях зло.

Но это не так. Если бы первое благо и бытие были одно и то же, одна природа, вместе благая и сущая, тогда, несомненно, лишенность была бы первым злом как противоположность сущему и небытие как таковое.

Однако благо отлично от бытия, они — не одно и то же. Поэтому и зло отлично от лишенности.

Подобно тому, как благо — не сущее, а сверхсущее; и бытие существует не как само благо, а как ниспадение от блага, как первое излучение и свет, исходящий от блага, — так и лишенность — не зло. Где присутствует лишенность, там уже нет зла, а где совершенная лишенность, там нет места самой природе зла. К примеру, если в теле присутствует некоторый беспорядок, тело болеет; [болезнь для него — зло]. Но полная лишенность всякого порядка уничтожила бы и подлежащее, и его зло [т.е. и тело, и, тем самым, болезнь]. Лишенность — это то, чего нет, а не зло. Огонь, вода и каждый из прочих элементов представляет собой лишенность того, что может из них возникнуть, т.е. тело, которого еще или уже нет. Но в элементах нет никакого зла.

Мы уже говорили, что беспорядок и безмерность можно рассматривать по-разному: либо как отсутствие порядка и меры, либо как некую противоположную им природу. В первом случае безмерность означает только, что меры здесь нет; она есть [чисто логическое] отрицание и ничего больше. Во втором случае безмерность противостоит мере и с ней воюет. [Понятие лишенности относится, несомненно, к первому случаю:] там, где порядок и мера присутствуют, там они есть то, что они есть; а где они отсутствуют, там остается их лишенность.

Но если зло противоположно благу и борется против него, а лишенность по своему складу ни с чем не борется и по своей природе вообще неспособна ни к какому действию: они ведь сами говорят, что бытие ее «совершенно темное и бессильное», — как можно возводить к ней зло-

<sup>305</sup> Аристотель называет лишенность «злодейкой», «тем, что причиняет зло» — *το κακότην*, см. *Физика*, 192 а 14.

дейское [начало], если ей вовсе не дано действовать? Действовать — это дело формы и силы. Лишенность же, напротив, бесформенна и бессильна; она — не сила, а ее отсутствие.

Итак, из сказанного ясно, в каких сущих есть зло и в каких нет.

[О порядке зол]

39. Зло существует в душах и в телах, но по-разному.

Какой же порядок зол нам следует принять? Что считать началом этого порядка? И докуда достигают его низшие ступени? Считать ли, что душевное зло больше телесного, или наоборот: что зло в телах — нижайшее, а зло в душах — меньшее зло?

Зло в душе бывает разное: одно касается только деятельности; другое охватывает души, одержимые им, и одни душевные силы, по слову Платона, «расстраивает», заставляя двигаться «вкривь и вкось», а другие «вконец сковывает»<sup>306</sup>. <.....>

Итак, одно зло лишь мешает деятельности, другое затрагивает силы, а третье разрушает самую сущность. Причем первое есть претерпевание<sup>307</sup>, которому бывают подвержены и божественные души, когда они вступают в общение со становлением; второе свойственно душам, сохранившим лишь слабые отблески ума, а третье есть собственно телесное претерпевание. Если это так, то первое — лишь кажущееся зло; последнее — подлинное зло, уничтожающее самую сущность того, в чем оно есть; третье же занимает место между ними: оно вредит силам и способностям [существа], но саму его сущность повредить не может.

В самом деле, большее зло — это то, которое может разрушить [не-что] большее. Но сущность — выше силы, а сила — выше деятельности. Поэтому то, что разрушает сущность, разрушает также и силу и деятельность; а то, что разрушает силу, разрушает также и деятельность. Но когда повреждены сила и деятельность, сущность может оставаться нерушимой; и когда прекращается деятельность, сила сохраняется. То, что затрагивает только деятельность, — всего лишь лишенность и ничему не противоположно; но что достигает силы <.....> то противоположно сущности и бытию.

Большее зло противоположно большому благу. Поэтому душевное зло больше зла телесного. Надо сказать, что не для всех душ есть зло, но лишь для тех, чьи силы по природе способны претерпевать воздействие.

<sup>306</sup> См. Платон, *Тимей*, 43а-е.

<sup>307</sup> Πάθος — «претерпевание» как противоположность «действию», а также «болезнь», «страсть», «чувство», «состояние» (т.е. жидкое, твердое или газообразное).

Из них те, у которых страдает лишь их деятельность, испытывают меньшее зло: их совершенство умалется и не достигает полноты.

Одно зло противоположно добродетели, другое — телесным благам. Одно противоположно тому, что сообразно уму, другое — тому, что сообразно природе. И насколько ум выше природы и духовное выше физического, настолько противное уму хуже противоестественного и ближе к злу.

Может возникнуть недоумение: [как же душевное зло хуже физического,] если оно разрушает только силу, а не сущность, а то — саму сущность? [Дело вот в чем.] Когда речь идет об одном и том же [существе], у которого одно разрушает сущность, а другое — силу, тогда разрушающее сущность, несомненно, большее зло. Но когда дело идет о разрушении сущности одного и силы другого, тогда пагуба силы может быть гораздо хуже того, что разрушает сущность, если сила первого стоит выше сущности второго. А именно так обстоит дело с душой и телом: ведь признано, что силы души порождают и хранят в бытии телесную сущность. Именно [душевный порок] называет Сократ в *Государстве* «ужаснейшим злом» и говорит, что он не был бы таковым, если бы был смертельным для своего обладателя<sup>308</sup>. Ибо в таком случае он быстро уводил бы в небытие обладающие им души. А не быть лучше, чем быть плохим. Потому что первое — это лишенность бытия, а второе — лишенность блага. Телесное зло оказывается не так ужасно<sup>309</sup>, как порочность души: оно, усиливаясь, оканчивается небытием, а та — злым бытием.

Итак, если мы правы, то не материя — первое зло. Ведь тела ближе к материи, чем души, а между тем они исполнены меньших зол. В душах зло больше, в телах — меньше, потому что порядок душ и тел различен<sup>310</sup>. Из душ же одни, наверху, совершенно чисты, другие сталкиваются со злом, которое нарушает их деятельность, третьи восприимчивы к злу так, что повреждаются их силы.

#### [Причины зла]

40. Теперь перейдем к рассмотрению самого зла, что оно такое и какова его сущность.

И первым делом обратимся к причинам зол: одна ли и та же у всех них причина, или нет. Некоторые утверждают, что одна; другие считают, что это неверно.

<sup>308</sup> Платон, *Государство*, 610 с-д.

<sup>309</sup> Ἀργαλὺς — слово гомеровского поэтического лексикона, см. *Илиада*, XIII, 667, 795.

<sup>310</sup> Т.е. на вертикали универсального порядка души занимают более высокую степень.

Первые говорят о некоем едином источнике зол, из которого они выводят все разновидности зла. Одни из них полагают таким источником одну из душ — «злодейку», от которой идет все, что есть плохого<sup>311</sup>. Другие помещают причину зла среди идей в умопостигаемой области, будучи убеждены, что всякое зло, так же, как и все прочее, происходит оттуда. Из них одни приходят к такому выводу, толкуя Платона, а другие на основании иных предпосылок. Из тех, что опираются на Платона, одни приводят в доказательство слова Сократа в *Тезетте*, где тот упоминает о «двух образах» — «божественном» и «безбожном»<sup>312</sup>. Другие ссылаются на афинского гостя, который вводит два вида души: душу «благотельную» и другую, которой он предоставляет «совершать противоположное тому, что совершает первая»; всей вселенной, по его словам, правит первая, а смертной областью — обе<sup>313</sup>.

Таким образом, если принять единую причину зол, неизбежно придется признать ее божественной, умопостигаемой или душевной: ибо порядок причин занимают боги, идеи и души, а все остальное либо служит им орудием, либо является их подобием и отражением в ином.

#### [Зло и боги]

41. Итак, об утверждающих единый источник зол сказано достаточно, [чтобы убедиться в их неправоте].

В самом деле, все боги и [прочие] источники [бытия] — причины благ, но никак не зол; они не делают ничего плохого и никогда не смогут сделать. Если, как уже было сказано выше и как полагает Сократ в *Федре*, все «божественное прекрасно, мудро и благо»<sup>314</sup>, то замыслить зло значило бы для [для божественного существа] поступить вопреки своей природе; так что придется признать, что все, обретающее существование [благодаря причине] оттуда, будет благовидно и, будучи порождением благости, сохранит ее в себе. Ведь огонь не охлаждает, и благо не производит из себя зло.

Таким образом, надо принять одно из двух: либо зло от бога, но тогда оно не злое, либо зло есть зло, но тогда оно не от бога. Однако мы уже

<sup>311</sup> Прокл имеет в виду, прежде всего, Плутарха Херонейского (*О происхождении души в Тимее; Об Исида и Осирисе*) и Аттика, о которых пишет также в *Комментарии к Тимею*, I, 381, 26: «Плутарх Херонейский и Атик, и их последователи... говорят, что прежде возникновения [мира] предсуществовала неупорядоченная материя, а также предсуществовала злодейская душа, которая сообщала ей нестройное движение».

<sup>312</sup> Платон, *Тезетт*, 176 е.

<sup>313</sup> Платон, *Законы*, 896 е — 897d.

<sup>314</sup> Платон, *Федр*, 246 d-e.

установили, что зло есть. Значит, причина зол — не бог. Так полагает и Платон, согласно которому все хорошие [вещи] происходят из одной причины, «но для зла надо искать какие-то иные многие причины, только не бога»<sup>315</sup>. Ибо все, что получает существование оттуда, благо.

Целое — благо.

Там, где боги — сердце света благодати<sup>316</sup>; весь свет и свет от света<sup>317</sup>; всяческая сила и частичная сила, исходящая от [полноты] силы.

Блаженны и истинно счастливы утверждающие, что боги упорядочивают и украшают даже зло: сообщают меру его беспредельности, ограничивают его тьму, так что и оно получает часть блага, и ему достается часть силы для того, чтобы быть. И вот эту-то причину, украшающую и упорядочивающую, они называют источником зол: не потому, что она, словно мать, порождает их, — кошунственно было бы возлагать ответственность за возникновение зол на первейшие причины всех сущих, — а потому, что, кладя им предел и границу, она своими светильниками освещает их непроглядный мрак.

В самом деле, у зол беспредельность — от частных причин, а предел — от целых. Поэтому для одних [сущих] существует зло, а для других, общих и целостных, зла нет.

У зол беспредельность не от силы, — в противном случае именно беспредельность была бы в них от причастия к благу, — а от недостатка силы.

<sup>315</sup> Платон, *Государство*, 379 с.

<sup>316</sup> Понятия «сердца» и «света» объединяются в *Халдейских оракулах*, а также у Прокла и других неоплатоников через метафору солнца: бог — солнце духовного мира; солнце занимает в видимой вселенной то же центральное место, какое сердце («середина», «сердцевина») занимает в теле человека. Солнце — середина и средоточие не только в пространственном смысле; оно — источник жизни всего живого; оно — двигатель всего движущегося; от него весь свет и тепло в этом мире; как и сердце, оно не столько пространственный центр (таковым в аристотелевской и птолемеевской вселенной является центр земли), сколько ценностный и смысловой. — В комментарии к *Государству* (II, 220, 14) Прокл цитирует Халдейский оракул: τὸ ἡλιακὸν πῦρ ... καρδίης τόπον ἐστὶν ἔχον [sc. ὁ Θεός] (fr. 58). О «сердечном месте», из которого исходит солнечный свет, Прокл пишет и в комментарии к *Тимею*: о том, что средоточием космоса «одни полагали центр Земли, другие середину Луны, как границу между рожденными и божественными [существами], третьи — Солнце, ибо оно там, где сердце (ὡς ἐν τῷ καρδίας ἰδρυμένον)». — Ср. тж. Прокл, *Гимны* I, 5; Макробий, *Комментарий на Сон Сципиона*, I, 20, 6: mens mundi (т.е. солнце) ita appellatur ut physici eum cor caeli vocaverunt.

<sup>317</sup> Т.е. единичные свету, происходящие от целокупности света.

Всякую силу все, даже зло, получает от блага; зло сильно постольку, поскольку причастно благу и пределу.

42. Те, кто так думает, убеждены, что ничто, даже зло, не возникает беспорядочно; и бога они полагают причиной порядка зол.

Насколько я знаю, не только варвары, но и выдающиеся эллины приписывают богам знание всех [сущих]: как благих, так и злых. По их мнению, благие получают свое возникновение непосредственно отсюда — от богов; злые же — постольку, поскольку и им была уделена часть блага, и сила для бытия, и предел. Ибо зло не беспримесно злое, как было уже не раз сказано; но в чем-то оно злое, а в чем-то благое. И поскольку оно благое, оно от богов, а поскольку злое — от другой причины, бесильной. Ведь всякое зло происходит от бессилия и от недостатка, а всякое благое, напротив, от силы и в силе. Сила — это то, что принадлежит благу и существует в нем. Поэтому если бы зло было беспримесно злым, если бы оно было только злом [и ничем больше], боги не могли бы его знать. Ибо боги благи, и их сила делает благим все, что существует благодаря им; именно это все они и знают: ведь их знания — творческие силы, которые сообщают существование всему, знанием чего они называются.

Зло [представляет собою смешение плохого и хорошего] не так, что оно то зло, то благо, а так, что оно одновременно в каком-то отношении зло, а в другом отношении благо. Но все в каком-либо отношении благое (а оно в тем большей степени является таковым, чем больше служит на благо вселенского целого) несомненно известно богам и происходит от них. Поэтому нельзя не признать, что боги знают всякое зло, поскольку оно благо, и творят его. Причины зол, [если смотреть на них] со стороны богов, — это божественные благодетельные силы, которые сообщают злу бытие, как силы ума сообщают формы бесформенной природе.

[Зло и идеи]

43. А раз речь зашла у нас об идеях и о порядке идей, уместно задать вопрос: нет ли какого зла и возникновения зол уже среди них?

С одной стороны, [зло от недостатка, а] в идеях откуда может быть недостаток? Ведь они вечные; а все вечное происходит от неподвижной и определенной причины.

С другой стороны, «зло вечно», [как сказано у Платона,] и «неистребимо в смертной природе»<sup>318</sup>. Что же в нем вечного и откуда?

<sup>318</sup> Платон, *Тезет*, 176 а.

Вечное не может происходить ни от какой иной причины, кроме той, что «всегда тождественна себе»<sup>319</sup> и природа которой — неподвижность. Но это и есть природа идей. А вечно сущее — благо. В самом деле, разве может в уме возникнуть что-то не благое?

Значит, все идеи благи, а потому и все, что возникает как подражание идеям, тоже благо. Ибо подобное благу — благо. Ведь зло, как таковое, по своей природе не способно уподобляться благам.

Того, кто уподобляется умопостигаемым идеям, мы зовем совершенным и блаженным; напротив, злого [человека] мы считаем жалким и несчастным. Злой, поскольку он зол, не способен уподобляться уму; в уме нет идей, которые служили бы прообразами зол. Ибо всякое отражение есть отражение прообраза.

Вот и Платон зовет идеи «божественнейшими»: «оставаться вечно неизменными и тождественными себе подобает лишь божественнейшим существам», — говорит элейский гость<sup>320</sup>. А прообраз зол он, наоборот, называет «безбожным»<sup>321</sup> и темным.

Как можно подобную природу [т.е. неподвижную, вечную и в высшей степени божественную природу идей] положить в основание зол? Какая уловка может помочь тем, кто пытается вывести зло из нее?

И если демиург всего, у которого все идеи и число идей, «желал, чтобы не было зла» во вселенной, и хотел, чтобы все создаваемое им «было подобно ему и ничто не было плохим», разве стал бы он держать прообраз зол в числе прочих прообразов? Ведь он все наделял благом и не соглашался, чтобы хоть что-то «было дурным»<sup>322</sup>. [Нельзя также думать, что какие-то вещи в мире созданы им, а другие нет], будто одни он творит и порождает, а другие не он рождает и делает; нет, само бытие его, неделимое на части, таково, что его энергией производится все [сущее во вселенной]. А если мы допустим, [что демиург, т.е. божественный ум, содержит в себе] идею зла и производит зло, то получится, что он либо делает то, чего не хочет, либо хочет того, что противоречит его природе, как если бы, например, огонь, согласно природе согревающий и высушивающий все, что рядом, захотел бы одних греть и сушить, а других охлаждать и мочить. Итак, необходимо признать одно из двух: либо божественный ум есть отец зол по сущности и хочет, чтобы всяческое зло было и возникало; либо он не хочет, чтобы зло возникало, и не производит его, и не содержит в себе никаких прообразов зол среди

<sup>319</sup> Платон, *Тимей*, 28а.

<sup>320</sup> Платон, *Политик*, 269 d.

<sup>321</sup> Платон, *Тезет*, 176 e.

<sup>322</sup> См. Платон, *Тимей*, 30 а.

тех прообразов, которыми он сообщает существование всем [вещам] во вселенной.

44. Более того, мысль о том, [что все единичные проявления зла имеют своей парадигматической причиной идею зла в вечном идеальном мире] внутренне противоречива.

[У Платона] сказано, что зло есть на земле всегда; а то, что есть всегда, должно иметь неподвижную [т.е. идеальную] причину. Однако мы утверждаем, что у зол такой причины нет, и в этом нет противоречия. Когда мы говорим о том, что есть всегда, или вечно, мы имеем в виду то, что всегда имеет доступ в бытие по своей природе, а не все, что возникает каким бы то ни было образом [т.е. не по природе, а по совпадению]. И [Платон, там,] где он говорит о вечности и неистребимости зла, употребляет слово «посещает»<sup>323</sup>, [давая понять, что зло существует не само по себе, а по совпадению]. В самом деле, [злые вещи возникают и существуют] не потому, что они злые, а потому, что они в каком-то отношении тоже служат украшению порядка вселенной. А вселенский порядок сообщает всем, кто в него включен, причастность к вечности, если они возникающие, круговому движению, если они движутся по прямой; неупорядоченным он дает причастность к порядку, неопределенным — к пределу, злым — к благости.

Итак, все по природе сущее и всегда сущее рождается от причины, сообщающей предел. Зло же существует не по природе: ибо нет в природе идеи хромоты, как нет в каком-либо человеческом умении идеи неумелости<sup>324</sup>. И вообще, с какой стати искать неподвижное начало для зол? Как может быть логос зол среди идей? Ведь все, что существует сообразно идеям, — это формы и пределы, а природа зла как таковая — это безграничность и неопределенность.

[Зло и душа]

45. В-третьих, надо рассмотреть душу: не зря же ее называют «злодейкой».

Может быть именно ее следует обвинить, как причину зол? Может быть, само бытие ее состоит в том, чтобы порождать зло и исполнять порочности все, что окажется с ней по соседству, подобно тому как природа огня состоит в том, чтобы греть, а не охлаждать, и у прочих вещей есть своя природа и сообразное ей дело?

<sup>323</sup> Платон, *Тезет*, 176 а: «Зло... посещает (*περιπαλει*) смертную природу и этот мир по необходимости».

<sup>324</sup> Идея здесь — *λόγος*, умение — *τέχνη*, а неумелость — *ἀτεχνία*.



Или, может быть, ее сущность и бытие всегда благи, а вот деятельность ее бывает то лучше, то хуже и порождает в одном и том же порядке то лучшую жизнь, то худшую?

«Да, по своей сущности душа устроена так, что способна изменяться к лучшему или к худшему. Поэтому и деятельность ее неустойчива и колеблется. Именно это и дает некоторым основание утверждать, что душа творит зло<sup>325</sup>. Может быть, по сравнению с душой, творящей добро, ее и можно назвать «злодейкой». Но они не правы, когда называют ее «неразумной» душой, поскольку это относится уже не к деятельности, а к сущности.»<sup>326</sup> В самом деле, если душа, как они полагают, делает злое сообразно своей сущности и бытию, то откуда, спрашивается, взялось ее такое злодейское бытие?

Откуда, как не от творящей причины и от богов, обитающих во вселенной? Откуда, как не от тех самых богов, от которых всякая форма смертной жизни? Но если душа происходит от этих богов, как может она быть по сущности злой? Все, что происходит от них, — благо.

И вообще, всякое зло — не сущность и не в сущности; оно вне бытия. Потому что сущности ничто не противоположно<sup>327</sup>, а злу противоположно благо. Сущность — отображение сущего, а сущее утверждено во благе и порождает все сообразно благу; отсюда не исходит никакого зла.

Когда афинский гость называет душу, «способную совершать противоположное тому, что совершает душа благодетельная»<sup>328</sup>, «злодейкой», он имеет в виду дурное в ее силах и действиях; однако сама по себе и эта душа благообразна — я уже говорил об этом в другом месте; более того, она подчиняет свою деятельность «лучшему роду души»<sup>329</sup>.

Душа по природе такова, что иногда она может сама хранить себя и спасать, а иногда оказывается не в силах обратить себя к самой себе. Иногда, когда душа испортится и делается злой, мера и разумная форма (логос) приходят к ней на выручку из нее же самой, ибо она по природе благообразна; иногда же душа не в состоянии выручить себя сама, и тогда мера и разум приходят к ней извне. В этом нет ничего удивительного:

<sup>325</sup> Здесь имеется в виду тот же Плутарх и его предшественник Аттик.

<sup>326</sup> Угловыми скобками выделен фрагмент, в котором греческий текст содержит много пропусков, а латинский перевод не вполне внятен, так что русский вариант здесь — скорее реконструкция, чем перевод. В частности, в данном случае изменен порядок фраз, как они даны у Мербеке в изданиях Вестеринка и Безе.

<sup>327</sup> Это аристотелевское определение сущности, см. *Категории* 3 b 24.

<sup>328</sup> Платон, *Законы*, 896 е.

<sup>329</sup> Там же, 897a-d.

мы же знаем, что ко всякому телу и вообще ко всему, что приводится в движение другим, бытие и благо тоже приходят извне, от другого.

46. Странно делать такую [т.е. слабую] душу причиной всех зол; и к тому же неосновательно, [ибо данное положение не выдерживает критики].

В самом деле, эта душа не служит причиной зол ни для тел, ни для лучшей души. Зло и бессилие поражают ее саму. Из-за бессилия она оказывается обречена становлению, и из-за своего падения получает в удел смертную жизнь. Падение же происходит не от какой иной причины, как от бессилия и неспособности к созерцанию.

Мы не бежим отсюда, пока можем и хотим пребывать в умном [мире]. Мы «наслаждаемся созерцанием подлинно сущего»<sup>330</sup>, и для нас нет беспорядка и «смятения»<sup>331</sup>, даже если мы не стремимся созерцать то, что выше, пока мы в силах созерцать. [Что причина падения — не дурная воля души, а только недостаток у нее сил, свидетельствует то,] что все души, ниспавшие отсюда, «жадно стремятся кверху. Но это им не под силу, и они носятся по кругу под поверхностью», не в силах высунуть голову наружу<sup>332</sup>. Таким образом, причиной падения души может быть только то, что ведет к ее бессилию. А оно выражается в том, что «глаза души»<sup>333</sup> становятся неспособны смотреть на самую истину и на горний свет.

Итак, зло в душе — прежде, чем она станет «делать противоположное действиям благодетельной души»<sup>334</sup>, прежде «второй жизни»<sup>335</sup>, а не вследствие ее. Но каким образом существует зло в этой «злодейской» душе? И почему Платон называет ее «злодейкой»?

Дело в том, что безмерное и беспредельное в такой душе приходит в противоречие с мерой и пределом, исходящими из разума, так что душа

<sup>330</sup> Платон, *Федр*, 247 с-с.

<sup>331</sup> Там же, 248 б.

<sup>332</sup> Там же, 248 а.

<sup>333</sup> «Око души» или «глаза души» — часто встречающееся у Платона выражение, относящееся к уму; это центр души и орган созерцания идей, т.е. подлинного бытия и вообще всего божественного. В *Государстве* говорится о том, что лишь диалектика способна очистить око души (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) от варварской грязи и ила, нанесенного чувственностью (533 d). В *Софисте* высказывается сожаление о том, что большинство не в состоянии прочистить свои душевные глаза (τὰ τῆς ψυχῆς ὀμματά) и созерцать ими божественное (254 а). См. также *Тезет* 164 а и *Пир* 219 а.

<sup>334</sup> Платон, *Законы*, 896 е.

<sup>335</sup> Платон, *Федр*, 249 б.

испытывает в них недостаток, но не стремится его восполнить. Если кто взглянет на такую душу, он назовет ее «злодейкой» и противницей разума, но не потому, что ей досталась такая природа и сущность, а потому что она ко злу «склоняется»<sup>336</sup>. Однако и такая душа способна отвратиться от дурной склонности и обратиться к лучшему.

47. Итак, [подобные души] — не причина зол. Какую же причину возникновения зол укажем мы сами?

Ясно, что ни в коем случае нельзя полагать одну причину для всех зол и существование зла самого по себе. Если у благ причина одна, то у зол причин много, а не одна. Если все блага соразмерны друг другу, подобны и связаны родством, то для зол будет верно противоположное: никакая мера не определяет их отношений ни друг к другу, ни к благам.

Единое — начало и причина [вещей], подобных друг другу; множество — причина [вещей], друг другу неподобных. Ибо происходящие из одной причины соединены взаимной любовью и симпатией и дружественным общением — одни больше, другие меньше. Поэтому для зол надо искать множество причин, а не одну. Одни причины зла в душах, другие — в телах; и само зло в тех и в других разное.

На это указывает и Сократ в *Государстве*: единой причиной всех благ он полагает бога, «но, — говорит, — для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога»<sup>337</sup>. Тем самым он хочет сказать, что причины зла — многие, неопределенные и частные.

В самом деле, какое единство, какой предел, какая вечная идея может быть у зол, если само их бытие по природе осуществляется через неподобие и беспредельность, вплоть до атомов?<sup>338</sup>

[Зло всегда частично.] Целое вообще непричастно злу.

<sup>336</sup> См. Платон, *Федр*, 247 b: «...Конь, причастный злу, всей тяжестью склоняется к земле...».

<sup>337</sup> Платон, *Государство*, 379 с.

<sup>338</sup> *μέχρι τῶν ἀτόμων*: *ἄτομα* — лат. *individua* — это «неделимые», т.е. единичные сущие. «Вплоть до атомов», на мой взгляд, следует понимать так, что царство зла не распространяется выше той области, где обитают единичные сущие, т.е. выше эмпирического материального мира. Уже общие понятия видов и родов не знают зла, а души подвержены злу лишь постольку, поскольку они единичны и частны. Об этом свидетельствует и порядок фраз у Прокла: «Бытие зла — не выше неделимых, целое же непричастно злу».

[Действующая и парадигматическая причины зла]

48. Причины зол — творческие причины. Одни низводят души к пороку, другие противодействуют друг другу, отчего при рождении существ оказывается возможно противоестественное. Ибо что для одного естественно, то для другого противоестественно.

Если угодно, вот вам и парадигматическая причина: пусть это будет то самое «безбожное» и «темное», на которое указывает Сократ в *Тезетме*<sup>339</sup> как на идею зла, которая «посещает смертную природу»<sup>340</sup>.

Души, подражающие злomu образцу, перенимают соответствующую жизнь, вместо того, чтобы стараться уподобиться лучшему. На образец благ душа взирает тогда, когда обратится внутрь, к самой себе и к тому, что лучше ее; к той области, где первые блага, где «сияют» вершины бытия «на чистом и священном престоле»<sup>341</sup>, где родина самих отделенных [от материи идей]. Напротив, на злой образец душа смотрит, когда отворачивается от себя и глядит наружу, на то, что вне ее и ниже ее: там каждое существует вне себя самого; там все беспорядочно, неопределенно, неслажено, несогласовано с самим собой и непроницаемо для лучей блага, которыми «питается» око души, благодаря которым оно укрепляется и становится способно жить своей жизнью<sup>342</sup>.

Действующие причины зол — не логосы и не силы, а бессилие, слабость и разлад, неправильное смешение и соединение неподобных. А парадигматические причины — не неподвижные и вечно неизменные [идеи], а [вещи] беспредельные и безграничные, [никогда не покоящиеся в самих себе], но всегда несущиеся куда-то в других, тоже беспредельных.

[Целевая причина зла]

49. Никакой целевой причины у зла нет и не может быть: [всякая цель — это благо, но] благо никак нельзя считать целью зол.

Однако души, которые всегда охотятся за благом и все делают только ради него, делают также и зло. Поэтому кто-нибудь может решить, что цель зла — благо. Ведь благо по определению есть то, ради чего все — и все благое, и все противоположное. Желая блага, мы творим зло из-за неведения нашей собственной природы.

Пожалуй, правильно будет сказать, что началом зол не служит ни деятель, ни естественный образец, ни цель как таковая [т.е. у них нет ни

<sup>339</sup> См. Платон, *Тезетт*, 176 е.

<sup>340</sup> См. там же, 176 а.

<sup>341</sup> Платон, *Федр*, 254 в.

<sup>342</sup> Там же, 246 е.

действующей, ни формальной, ни целевой причины]. Идея и природа зол — недостаток, неопределенность, лишенность; способ их бытия — «недобытие»<sup>343</sup>.

Поэтому часто говорят, что зло невольно.

В самом деле, как может зло делаться добровольно, если все, в том числе и оно, совершается ради блага? Само по себе зло ни для кого из сущих не желанно и не привлекательно. Впрочем, об этом достаточно сказано в других местах.

В душах зло вырастает из болезни и слабости, когда худшее в них набирает силу: «Конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле», — говорит сам [Платон]. В телах же — из смещения неподобных, то есть формы и бесформенного, а также из соединения противоположных логосов, как уже объяснялось.

50. Теперь нужно рассмотреть, как и каким способом существует зло, если его причина в то же время и не причина вовсе. Мы предложили назвать способ существования зла «недобытием» (*παρὶπόστασις*); следует разобраться, что это такое.

Это единственно возможный способ существования того, что возникло не из предшествовавшей причины и не ради определенной цели; того, что поднялось к бытию не ради чего-то и не потому, что ему самому, как оно есть по природе, выпал жребий возникать и быть. Ибо все, что на самом деле существует, должно происходить из причины и по

<sup>343</sup> ὁ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν τρόπος παρὶπόστασις. — Греческая приставка *παρ-* указывает, прежде всего, на две вещи: что нечто находится «рядом» с чем-то, «около» и «возле» чего-то, и, во-вторых, что нечто не попадает в цель и проходит «мимо». Таким образом, если *ὑπόστασις* — это «существование, бытие», то *παρὶπόστασις* — это то, что прошло мимо существования, не попало в него, не состоялось; это то, что около бытия, чуть-чуть не доставшее до него, чуть было не реализовавшееся «почти-бытие», или «мимо-бытие». В-третьих, эта приставка указывает на нечто прямо противоположное, идущее вразрез с чем-то. Так, «парадокс» — это то, что не совпадает с общепринятым мнением (докса); «парадогизм» несовместим с логикой; «паранойя» идет вразрез с разумом (ноос), «параллель» никогда не пересечется с тем, чему она параллельна. Так и «парипостась» несовместима с «ипостасью», т.е. бытием, или существованием, хотя и находится рядом; это «параллельное существование» (если воспользоваться языком фантастических романов). Термин *παρὶπόστασις* впервые встречается у Порфирия, хотя и в несколько ином значении (*Sententiae*, 44) — см. об этом: *Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1966. S. 172–176.

природе; ничто не может возникнуть без причины и возвести в ранг некоей цели собственный порядок становления<sup>344</sup>.

Может быть, стоит признать зло одной из тех [вещей], для которых бытие — случайный привходящий признак, достающийся им не от их собственного начала, а от чего-то другого, с чем вместе они проникают в бытие?

В самом деле, когда мы действуем сообразно нашей природе, мы делаем все ради причастия к благу; оно у нас всегда перед глазами, его мы неизменно жаждем, его мы как бы рожаем. При этом мы поступаем иногда правильно, а иногда нет. Мы поступаем неправильно, когда принимаем за благо то, что не благо. Когда же мы стремимся достичь подлинного блага, мы действуем правильно. Мы правы, устремляясь к целому и общему, и неправы, устремляясь в противоположную сторону, к частному и единичному.

Так выходит, что мы хотим одного, а в результате получается совсем другое. Хотим мы подлинного блага, а достигаем его противоположности.

То, что противоположно благу, строго говоря, существовать не может; если оно каким-то образом возникает, то лишь как следствие слабости деятеля, который не соразмерил своего действия и промахнулся мимо цели, так что вышло не то, чего он хотел. Поэтому способ его существования правильнее будет назвать не бытием, а «недобытием».

Существование принадлежит тем [сущим], которые восходят от начала к цели. «Недосуществование» — тем, которые являются на свет не из своего естественного начала и не устремлены к определенной цели. Все [единичные случаи] возникновения зла не имеют под собой основания, которое можно было бы назвать их действующей причиной: природа не может быть причиной противоестественного, а разум — причиной противного разуму<sup>345</sup>. Не направлены они и к цели, ради которой становится все, возникающее естественным путем.

<sup>344</sup> *πρὸς τι τέλος τὴν τάξιν τῆς ἑαυτοῦ γενέσεως ἀναφέρειν: «τάξις τῆς οὐσίας»* («порядок бытия») для вечных сущностей («целых») и *«τάξις τῆς γενέσεως»* («порядок становления») для возникающих («частных») — это место, которое они занимают на иерархической лестнице от Единого-Блага до материи. Зло, занимающее низшее место на этой лестнице, не может сделать свою ступень целью для вышестоящих душ и тел, так как цель для всякой ступени — то, что выше нее. — Плотин говорил об особой притягательности чистого зла (см. *Эннеады* I, 8, 4), и Прокл здесь обосновывает свое несогласие с этим.

<sup>345</sup> *οὔτε γὰρ ἡ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν οὔτε ὁ λόγος τῶν παρὰ λόγον γινόμενων αἴτιος*: в этом контексте правильнее было бы перевести проклову *παρυστάσις* как «противо-бытие».

Поэтому «недобытие» следует считать становлением бесцельным, бессмысленным, в некотором смысле беспричинным и неопределенным. У него нет причины в собственном смысле слова: во-первых, причина у него не одна; во-вторых, то, что служит для него причиной, имеет в виду произвести не его, творит зло, отнюдь не взирая при этом на зло как такое и природу зла, и потому не может считаться подлинной причиной зла. Совсем наоборот: все возникающее происходит ради блага, а зло, как нечто чуждое, время от времени присоединяется к нему извне, когда не достигается подобающая цель данного возникновения. А не достигается она из-за слабости и болезни деятеля. Такое случается, когда деятелю досталась в удел природа, способная изменяться к лучшему или к худшему.

Зло не едино, и потому встречается только в частных [сущих]. Всюду, где единое, там и благо. А безмерность, разлад, противоположности всегда там, где множество. От них, в свою очередь, — слабость, болезнь, недостаток.

Там, у богов, «все благородны и происходят от благородных»; там оба коня души крылаты, «а у остальных они смешанного происхождения»<sup>346</sup>. Здесь, у нас, царит множество; здесь кони смотрят в противоположные стороны и рвут упряжку<sup>347</sup>; здесь разлад и раздор — все силы противоборствуют друг другу.

Там множество приковано взором к единому; там оно определено и ограничено единой идеей жизни. Но здесь, где множество и инаковость просвечивают сквозь истончившийся покров единства, иссякает сила и появляется недостаток. Ибо всякая сила сильна единым и [происходит] из единого. А от бессилия и недостатка — разлад и распря: всякий устремляется на другого, гонимый вожделением.

Итак, каким образом возникает зло и откуда, и что значит так называемое «недобытие», мы сказали.

### [Природа зла]

51. Теперь нужно сказать, что такое само зло.

Познать природу зла саму по себе — самое трудное, потому что всякое знание есть прикосновение к форме, а зло — это бесформенность и лишенность [формы]. Но, может быть, нам удастся пролить некоторый свет и на это, если мы обратим взор на само благо и совокупность благ: так мы сможем, пожалуй, увидеть и зло, что оно такое.

Как первое благо по ту сторону всего, так и само зло непричастно каким-либо благам — постольку, поскольку оно зло; оно есть недостаток, отсутствие благ и их лишенность.

<sup>346</sup> См. Платон, *Федр*, 246 a-b.

<sup>347</sup> Там же.

Что такое благо, как оно существует и каков его порядок — это было изложено нами в другом месте.

Зло же, поскольку оно зло, есть лишенность всякого блага. Это значит, что, как зло, оно непричастно источнику благ; как беспредельное, [оно чуждо] пределу всех сущих; как бессилие, [оно лишено] силы, которая в благе; как несоразмерность, ложь и безобразие, [оно чуждо] красоте, истине и мере, без которых в смешанных сущих не бывает единства. Как неукорененное в своей собственной природе и неустойчивое, [оно непричастно] «вечности, пребывающей в едином»<sup>348</sup>, и ее силе, ведь изменчивость — признак бессилия. Как безжизненность, [оно непричастно] первому единству идей и его тамошней жизни. Как разрушающее и разлагающее все, к чему приближается, и как вечно незавершенное, [оно чуждо] творящей совершенство благодати целых; ибо разрушающее — это то, что уводит от бытия к небытию; разлагающее — то, что уничтожает связь, сплоченность и единство бытия; незавершенность — то, что губит свойственное каждому сущему совершенство и нарушает его естественное расположение. Кроме того, природе зла свойственна безграничность, а это значит — недостаток или отсутствие высшего единства; и бесплодность, а это значит, что оно ничего не порождает; и бездеятельность — отсутствие творческой [силы]. Неопределенность, бессилие, ничтожество — все это лишенности соответствующих благ: единства, порождающей силы и созидательной деятельности. Кроме того, зло — причина неподобия, разделенности на части и беспорядка; следовательно, оно лишено благ, уподобляющих [отражения вечным образцам], и неделимого провидения, [которое управляет] частными [сущими], и порядка, [установленного] для разделенных на части [сущих].

< Всякое благо есть мощь и деятельность, оно несет вышний свет и присутствует, в первую очередь, в тех целостных сущих, которые отделены от материи; > напротив, зло бездеятельно, темно и присутствует лишь в материальном. Все перечисленные выше и иные подобные свойства зла суть не что иное, как лишенности соответствующих благ.

Блага в первую очередь существуют там [т.е. в идеальном мире]; наше благо здесь — это часть и отражение тамошнего; так вот, зло — это лишенность здешнего блага, а тем самым лишенность тех [высших прообразов], отражением которых мы называем наше здешнее благо. И разве не так же обстоит дело с телом и душой? Ведь зло в телах — это лишенность не только телесного блага, но и предшествующего ему блага в душах. Потому что телесное благо — это отражение блага душевного. Значит, разложение, порча и недостаток — это отпадение не от чего иного, как от

<sup>348</sup> Платон, *Тимей*, 37 d.



силы умопостигаемых [вечных сущих]; ибо всякая форма — создание ума, и только природа ума сообщает форму [всему, что ниже].

Итак, о том, что любое зло — это лишенность или недостаток соответствующего блага, сказано достаточно.

52. Теперь же поговорим вот о чем: если зло по своей природе таково, как мы сказали, то откуда у него [сила] противостоять благу?

Дело вот в чем: оно, конечно, лишенность, но не совсем. Сосущество с неким благом состоянием, лишенность этого состояния самим своим присутствием ослабляет его, а сама заимствует у него силу и форму. Кроме того, [между собственно лишенностью, то есть отсутствием формы, и злом, то есть отсутствием блага, есть разница.] Лишенность той или иной формы — это полная лишенность, то есть отсутствие данной формы; когда она есть, это значит, что соответствующей формы, или состояния нет; такая лишенность не вступает с формой в борьбу. Но лишенность того или иного блага борется против состояния, обусловленного данным благом, выступая как его противник и своего рода противоположность. Такая лишенность не совсем бессильна и бездействительна; сосуществуя с благом, она берет от него силы; благо как бы сообщает ей и форму, и энергию.

Платон это знал; он говорит, что несправедливость как таковая бессильна и совершенно не способна действовать; только присутствие справедливости придает ей силу и действенность<sup>349</sup>; но для этого несправедливость не должна оставаться в пределах собственной природы, ничтожной и безжизненной, [а должна присоединиться к противоположному благу]. Ибо жизнь — прежде зла; живое сообщает злу причастность к жизни; а всякая жизнь как таковая есть сила.

Возникнув в чужой жизни, зло входит в силу и противостоит благу, пользуясь его силой для того, чтобы с ним воевать, и чем больше сил в

<sup>349</sup> Платон, *Государство*, 352 б-с: «Справедливые люди мудрее, лучше и способнее к действию, несправедливые же не способны действовать вместе. Хотя мы и говорим, что когда-то кое-что было совершено благодаря энергичным совместным действиям тех, кто несправедлив, однако в этом случае мы выражаемся не совсем верно. Ведь они не пощадили бы друг друга, будь они вполне несправедливы, стало быть ясно, что было в них что-то и справедливое, мешавшее им обижать друг друга так, как тех, против кого они шли. Благодаря этому они и совершили то, что совершили. На несправедливое их подстрекала присущая им несправедливость, но были они лишь наполовину порочными, потому что люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать».

[живом] существе, тем больше энергии у [вселившегося в него] зла, тем мощнее его действия, и наоборот.

В телах природные силы сосуществуют с противоестественными энергиями; но с возрастанием противоестественного естественные силы убывают; а когда [зло в теле достигает наивысшей точки], естественный порядок нарушается совсем, [и тело гибнет, а с ним исчезает и его зло]. Так и в душах: чем меньше порочность души, тем мощнее ее действия, а больший порок производит меньшие действия. Ибо по мере того, как зло в душе освобождается от своей противоположности, гнусность и безобразие возрастают, а сила и энергия убывают, и душа становится больной, бессильной и неспособной к действию. Если бы у зла была собственная сила, то с возрастанием порочности росла бы и злая сила дурных поступков, как возрастает сила холода по мере того, как он вытесняет тепло; но зло черпает силу не из себя, а из противоположного, пока оно с ним сосуществует. А по мере того, как это противоположное [злу благо] исчезает, уменьшается и исчезает и зло; точнее, само зло, [как недостаток и лишенность,] становится больше, но действует оно все меньше.

53. Если мы правы, то надо считать, что зло не действует и ничего не может. Действенность и мощь у него от противоположного. Смешиваясь со злом, благо становится бессильно и бездейственно, а зло от присутствия блага обретает мощь и действенность: ибо оба они — в одном [существе].

В телах материя выступает противоположностью противоположного [ей, т.е. формы]; естественное сообщает силу противоестественному, а противоестественное отнимает силу у естественного. Оно ослабляет его деятельность и нарушает порядок, а именно порядок есть благо природы<sup>350</sup>. Так же и в душах: одержав верх над благом, зло пользуется его силой, чтобы творить злое; пользуется разумом и его изобретательностью для [удовлетворения] вожделений.

Оба, [благо и зло,] сообщают друг другу свою природу: одно — силу, другое — слабость. Само же по себе зло по своей природе ничего не делает и ничего не может. Ибо всякая сила — благо, и всякое деяние — распространение силы. Не может быть злой силы, злой для обладающих

<sup>350</sup> Порядок данной природы — это положенная ей ступень на вселенской лестнице бытия; благо данной природы заключается в том, чтобы оставаться именно на своей ступени, чтобы не быть чем-то другим и не действовать так, как это естественно для чего-то другого. — Так формулирует Платон в *Государстве* определение справедливости, которая для него есть совокупность добродетелей разумного существа: «Каждому свое» (см. *Государство*, 434 а; 433 а-в; 441 d; 443с-d).

ею, потому что дело всякой силы — спасать и сохранять то, что ею обладает и в чем она есть, а зло губит каждое [существо], в котором оно есть.

54. Итак, зло само по себе бездейственно и немощно. Если оно при этом еще и невольно, как утверждает сам [Платон]<sup>351</sup>, и нежеланно, то оно есть лишенность первой триады блага: воли, силы и действия. Благо желанно, исполнено благой силы и деятельно по своей природе; зло нежеланно, бессильно и бездейственно. Ведь никто не желает того, что для него губительно; и никакая сила не разрушает своего обладателя; и никакая деятельность не осуществляется вопреки соответствующей силе и возможности.

К злу стремятся те, кто принимает его за благо; зло для них кажется желанным, но только кажется, и лишь постольку, поскольку оно смешано с благом. Точно так же и сила и деятельность зла — лишь кажущиеся: зло обладает ими лишь постольку, поскольку оно — не зло само по себе. Ведь оно никогда не существует в самом себе, а всегда в чем-то другом; оно всякий раз приходит извне и приобретает [за счет того, в чем поселяется, свое кажущееся существование.] некое «недобытие», почему и называется злом.

Именно это, по-видимому, имеет в виду Сократ, когда он объясняет [в *Тезете*] — для тех, кто способен понять, — что зло и лишенность — не совсем одно и то же. Ибо нельзя отождествлять с лишенностью то, что способно как-то действовать и обладает какой-то силой; лишенность, не имеющая ни силы, ни действительности, не может быть ничему противоположна. Зло же, с одной стороны, само по себе есть лишенность, а с другой стороны, оно есть «как бы противоположность»<sup>352</sup> [благу]. Таким образом, [будучи по природе лишенностью,] оно по положению [т.е. за счет того, что существует всегда в чем-то другом, реальном и благом] становится причастно тамошней<sup>353</sup> силе и действительности; оно оказывается способно к действию и начинает выступать в качестве противоположности, поселяясь здесь [т.е. «в смертной области»<sup>354</sup>, где властвует закон противоположностей].

Итак, зло — не вполне лишенность и не вполне противоположность, оно — «как бы противоположность» (*ὑπεράντιον*) благу.

Таким образом, мы объяснили, что такое зло, какова его природа, каким образом оно существует и откуда [берется].

55. Теперь надлежит сказать о том, какие есть различные [виды зла] и сколько их.

<sup>351</sup> См. Платон, *Протагор*, 352 b-e.

<sup>352</sup> «Πως ὑπεράντιον» — Платон, *Тезет*, 176 a.

<sup>353</sup> Т.е. горней, идеальной.

<sup>354</sup> См. там же.

Мы уже говорили выше о том, что есть зло в душах, и есть зло в телах; и что душевное зло бывает двух видов: одно в неразумной жизни, другое — в разуме<sup>355</sup>.

Повторим еще раз: зло бывает в трех [вещах, а именно,] в частной душе, в подобии души<sup>356</sup> и в единичном теле.

Подобно тому, как высшая душа получает благо от ума (*κατὰ νοῦν*), ибо ум ей предшествует; так неразумная душа получает благо от разума (*κατὰ λόγον*), ибо всякое сущее получает свое благое состояние от того, что над ним; и так же тело имеет свое благое состояние от природы, так как для него природа — начало движения и покоя<sup>357</sup>. Соответственно зло в разумной душе направлено против ума: оно «как бы противоположно» (*ὑπενάντιον*) уму; в неразумной душе оно против разума (*παρὰ λόγον*), поскольку для такой души хорошо соответствовать разуму; а в теле зло то, что противно природе.

Эти три вида зол возникают в трех природах, которые способны утрачивать силы и заболевать, так как их бытие — частное, и они поэтому стоят ниже всех [сущих]<sup>358</sup>. В самом деле, целые [сущие], как было уже не раз сказано, всегда обладают своим благом; зло есть только здесь, то есть в единичных и индивидуальных [сущих], в которых недостаточно силы, оттого что меньше бытия, и больше разделения, оттого что затемнен свет единства.

56. Итак, есть два вида зол: душевные и телесные. Душевных зол тоже два вида: болезнь и позорное безобразие, как говорит элейский гость<sup>359</sup>. Безобразие — это невежество и лишенность ума, а болезнь — душевная смута и недостаток разумно упорядоченной жизни.

В свою очередь, душевное безобразие и болезнь тоже делятся на две. Есть безобразие мышления, а есть — мнения, поскольку знание бывает двух видов; в одном случае налицо недостаток научного знания, в другом — искусства и опыта. И болезнь так же: одна вносит разлад и смуту в знания, другая — во влечения и склонности. Одна смущает восприятие и возбуждает воображение, вызывая ложные представления; другая состоит в том, что влечения перестают следовать разуму. У лю-

<sup>355</sup> См. гл. 39.

<sup>356</sup> См. гл. 25: *εἰδωλον τῆς ψυχῆς* — душа неразумного животного или растения.

<sup>357</sup> Это классическое определение природы, сформулированное Аристотелем, см., например,

*Физика*, 192 b 21.

<sup>358</sup> *ἀσθενεῖν δύναμεναις διὰ τὴν εἰς τὸ μερικὸν τῆς οὐσίας ὕφεσιν*.

<sup>359</sup> *τὸ μὲν νόσος, τὸ δὲ αἰσχος*. — См. Платон, *Софист*, 228 a — 229 a.

дей, ведущих жизнь деятельную, влечения начинают сталкиваться и противоречить друг другу; у тех, кто предается созерцательной жизни, в мышление врываются представления воображения и уносят прочь чистые и нематериальные предметы умного созерцания.

Противоестественность тоже бывает двух видов: безобразие и болезнь. Телесное безобразие и уродство — это ослабление формы; а болезнь — нарушение в теле порядка и равновесия.

57. Вот сколько насчитывается различных видов зла.

Основных видов зла три, потому что меры сущих [заложены] в трех началах: в природе, в душе и в уме. Соответственно, и безмерности три вида: это лишенность логосов естественных, душевных или свойственных уму.

То, что упорядочивает и делает прекрасным [какое-либо существо или вещь], сильнее и выше того, что становится упорядоченным и прекрасным<sup>360</sup>, — я имею в виду первое упорядочивающее. Такова для тел природа, для неразумных живых существ разумная жизнь, для разумных существ — ум. Ибо для высших душ благо — это стоящий над ними ум. А для душ-отражений источником, из которого они черпают свое благо, служит либо высшая душа<sup>361</sup>, либо некие более удаленные от них источники, предусмотренные провидением. Тела же получают благо одни от частной природы, другие — от природы в целом<sup>362</sup>.

58. Кто-то может счесть неразрешимым такой вопрос: как вообще возможно зло и откуда оно может взяться, если есть провидение?

В самом деле: если зло есть, оно должно потеснить того, чье провидение направляет ко благу [все сущее]. А если провидение распространяется на все сущее, то зла не может быть ни в чем.

Эту апорию пытались разрешить по-разному. Одни заключали, что если зло есть, то не все зависит от провидения. Другие, убежденные, что все исходит от блага и провидения, делали вывод, что зла нет.

Но так или иначе, эта апория тревожит душу.

Быть может, нам удастся наметить такой путь решения, где оба положения не будут противоречить друг другу.

Во-первых, скажем о душевном зле.

<sup>360</sup> καὶ γὰρ τὸ κοσμοῦν ἑκάστα κρείττον ἐστὶ τῶν κοσμομένων.

<sup>361</sup> Т.е. разумная мировая душа.

<sup>362</sup> От природы в целом зависит совокупное тело вселенной и, возможно, небесных тел, поскольку они нетленны; частная природа — это, например, природа золота, камня, воздуха или воды.

Если бы оно существовало в душах само по себе, не смешанное с противоположным [т.е. с благом], совершенно непричастное ему [т.е. благу], непроницаемо темное, полный мрак и ничего больше, — тогда оно, конечно, могло бы служить препятствием делам провидения, которое заботится, «чтобы все было хорошо, и ничто не было дурно»<sup>363</sup>. Если же, как мы уже не раз говорили, это зло есть одновременно и благо; если оно не само-зло<sup>364</sup>, ни с чем не смешанное; если оно в каком-то отношении зло, в каком-то — нет, а не просто зло, не чистое зло как таковое, — тогда, с одной стороны, его причастность к благу не мешает нам считать его злом, настоящим полноценным злом; с другой же стороны, несмотря на сущую в нем злобность, все, что существует и возникает до него, — благо, [т.е. присутствие зла не делает дурным по существу то, в чем зло находится].

Одним словом, сказать, что бог — причина всех [вещей], или сказать, что бог — единственная причина всех [вещей] — не одно и то же<sup>365</sup>. Первое верно, второе — нет.

Ум — причина [вещей], сообразных уму; душа — причина тех, что подчинены ей [т.е. одушевленных существ]; природа — причина тел и всего, что в телах. Каждая причина действует по-своему: одна [τὸ εἶναι] изначально и едино, другая [ὁ νοῦς] вечно, третья [ἡ ψυχή] самодвижно, четвертая [ἡ φύσις] необходимо.

Существующее сообразно уму не подобно ни тому, что выше него, ни тому, что после него и ниже, поскольку оно ниже<sup>366</sup>. Итак, если все происходит от провидения и ни в чем нет зла, поскольку все получает свое бытие или становление от провидения, разве не может быть так, что зло получает свое место среди сущих постольку, поскольку эти сущие происходят от души?<sup>367</sup>

<sup>363</sup> Платон, *Тимей*, 30 а.

<sup>364</sup> οὐδὲ αὐτοκακόν.

<sup>365</sup> См. гл. 3: «Несомненно, все в мире — от отца; но кое-что от него самого, а кое-что — как если бы действовал не он, а другие».

<sup>366</sup> «Поскольку оно ниже» — важное уточнение. В иерархической системе бытия, какая принята у платоников, все, что ниже, подобно тому, что выше, как отражение (εἰκών) похоже на первообраз (παράδειγμα). Таким высшим началом, причиной и первообразом для тела служит душа, для души ум, для ума единое. Разные «порядки», или «чины» (τάξεις) похожи друг на друга постольку, поскольку связаны отношениями «парадигмы» и «иконы», и непохожи постольку, поскольку занимают разные ступени иерархической лестницы.

<sup>367</sup> Т.е. всякое сущее (стоящее на лестнице бытия ниже мировой души и всех «целостностей») происходит как от провидения (оно же ум, оно же демиург платоновского *Тимея*), так и от души, а самые низшие — еще и от природы. При этом все они впридачу происходят от первой единой причины.

Что тут удивительного? И чему удивляться, если одно и то же оказывается злом для отдельных частей и в то же время благом для целого? Ведь не только всякая деятельность, но и всякий деятель хорош благодаря провидению.

Итак, если даже в душевных пороках есть что-то хорошее, то на провидение можно положиться, в том смысле, что оно ничего не оставляет вне своего попечения.

Душевное зло можно разделить на два вида: одно — внутреннее, присущее самой душе, например, ложные представления, дурной характер, неправильные решения. Другое находится вне души — это разнообразные поступки, вызванные страстью или вожделением.

59. Все виды зла являются благом в самых разных отношениях.

Часто зло, присущее одному существу, служит наказанию другого существа. Ведь некоторым просто необходимо претерпеть что-то нехорошее, чтобы исправиться или совершенствоваться. Для них зло, которое они терпят, — настоящее благо. А у тех, кто творит зло, оно благо в том смысле, что служит благу целого.

Но поскольку некто творит зло сам от себя, а не как часть целого, служащая благу целого, постольку это — зло. Такой злодей следует страстному порыву души, который противен природе души и недостоин ее. Однако в таком злом поступке заложено и начало спасения для души, терпящей зло и больной злом<sup>368</sup>. Ибо нередко зло скрыто в глубине души; многие пестуют его, пряча под красивым покровом, как уродство или непристойность; а в поступках обнаруживается его подлинная суть, <и это для души спасительно,> о чем свидетельствует <ее раскаяние:> душа начинает понимать и словно бы ненавидеть себя за то, что она сделала. Подобным образом действует врач: вскрывает нарыв, выводя на свет скрытую внутри болезнетворную причину, и избавляет больного от его тяжкого состояния. Врачебное искусство действует так же, как провидение, которое заставляет души страдать и совершать безобразные поступки, чтобы вскрыть их внутренний гнойник, вздувшийся от переполняющей его страстной тоски; чтобы избавить душу, беременную злом, от тягости; тогда душа, переменившись, сможет начать новый круговорот и лучшую жизнь.

Но и все те дурные страсти, какими душа причиняет зло самой себе, тоже содержат благо; потому что они всегда приводят душу к подобающему ей [месту на лестнице бытия]. Душе, избравшей худшее, нельзя оставаться среди лучших, и она тотчас падает во мрак, позор и безобра-

<sup>368</sup> τοῦτο δὲ τῷ παθόντι σωτηρίας ἀρχή.

зие. Не только поступок, но и всякий выбор души, не проявившийся в деле, сам в себе содержит свое возмездие; ибо всякий выбор приводит душу в соответствующее состояние. Избрав худшее, безобразное и безбожное, душа сама превращается в нечто подобное, и провидение тотчас ставит ее на соответствующую [ступень] достоинства, и это хорошо; таков закон, который есть во всех душах и который предписывает каждой занимать подобающее ей [место]. Одна душа злоупотребляет своей жизнью, другая достигает единения с себе подобными: каждая получает по достоинству, а это и есть справедливое воздаяние, а это и есть дело провидения, а это и есть благо.

Если бы души, преисполнившиеся дерзкой гордыни, могли по-прежнему пребывать наверху, — такое даже предположить кощунственно, — тогда их выбор не содержал бы ничего хорошего; тогда он был бы чистым злом, совершенно безбожным и несправедливым. Но поскольку душа, совершая дурной выбор, одновременно теряет свое положение среди лучших, постольку зло ее выбора смешано с благом. Ведь всякая душа по природе стремится вверх; поэтому стоит ей пасть, как ей становится ясна гнусность ее жизни. А падение неизбежно для всякой души, действующей не по уму. Одни души падают глубже во тьму, другие не так глубоко, потому что выбор все делают разный.

60. А в телах? Каким образом здесь зло может быть одновременно и благом?

Не ответить ли нам так: то, что противоестественно для части, естественно для целого. Более того: естественное для части, поскольку она — часть целого и целое — ее цель, может быть неестественным для части, поскольку она отделена от целого.

Телесное зло бывает двух видов: безобразие и болезнь.

Безобразием я называю все противоестественное, кроме болезней. Уроды и чудовища — безобразия природы. Для частной природы [данного уroda] его безобразие есть нечто противоестественное, а для природы в целом естественно. Дело в том, что у частной природы один логос, и противное этому логосу для частной природы противоестественно; а у целой природы — все логосы, и все формы для нее естественны.

Из одной формы может рождаться нечто одно; как сказано: «Человек рождает человека»<sup>369</sup>. Может из одной формы рождаться многое: так, логос данного вида один, а принадлежащих к нему [индивидуумов] много. Иногда из многих форм возникает нечто одно, когда формы смешиваются в материи; эти чудовища представляются уродами с точки зрения

<sup>369</sup> См. Аристотель, *Физика*, 194 b 12.



неделимой [частной] природы, которая любит подчиняться одной форме и в одной форме существовать. Наконец, может из многих форм возникнуть многое, а где многое, там бывает равенство и неравенство. Но все формы, и смешанные, и несмешанные, равно естественны и происходят от логосов целой природы; она — вместилище всех логосов, какие есть.

Болезнь, как и безобразие, может рассматриваться двояко, с точки зрения природы в целом и с точки зрения природы данного [больного существа]. Относительно природы в целом болезнь естественна, относительно частной природы болезнь, ведущая к ее гибели, противоестественна.

В самом деле, [больное существо погибает и превращается в нечто другое;] то, во что оно превращается, имеет свою форму и свой логос, полученные от целой природы. Природе погибающего эта [новая] форма противна, а природе в целом — нет. Если рассматривать это превращение отсюда, [т.е. с точки зрения совокупной природы], оно естественно; оно уничтожает одно и одновременно дает рождение другому. Если же смотреть на него с точки зрения единственного логоса меняющегося существа, то оно противоестественно. Дело в том, что противоестественно всякое изменение, затрагивающее целое; а всякое единичное существо тоже в известном смысле целое — ведь в нем единый и объединяющий логос; а изменение, касающееся части целого, естественно.

С точки зрения природы в целом всякое существо возникло из другого, и само, в свою очередь, погибнет, чтобы из него возникло другое.

61. Итак, зло в телах — не чистое беспримесное зло; оно в чем-то зло, а в чем-то благо: благо постольку, поскольку исходит от природного провидения, а зло постольку, поскольку не оттуда.

И вообще, как можно говорить о [вещах], возникающих ради блага, что они совершенно чужды благу и непричастны природе блага? Ведь зло не может существовать, если оно в то же время не оказывается своей противоположностью — благом. Ибо все существует ради блага, даже само зло. Но все существует именно ради блага, и поэтому божество — не причина зол. Ни в коем случае зло не происходит свыше; оно от других причин, которые творят его не от силы, а от бессилия, как было сказано.

Именно это, мне кажется, хочет сказать и Платон, там где он утверждает, что «все тяготеет к царю всего и все совершается ради него»<sup>370</sup>, даже то, что не благо: ибо оно оказывается благом [в каком-то отношении] и лишь постольку получает свое место среди сухих. И не случайно Платон добавляет: «Он — причина всего прекрасного», хотя только что

<sup>370</sup> Платон, *Второе письмо*, 312 е.

сказал уже, что «он причина всего»: этим он дает понять, что {бог} не причина злого и безобразного. Он — причина всего сущего, и он — не причина зол, ибо всякое сущее существует постольку, поскольку оно благо.

Итак, если мы рассуждаем правильно, то нет противоречия в том, что все управляется провидением, и злу есть место среди сущих. Мы согласимся, что и боги творят зло, но они творят его как благо. И боги знают зло, но их знание особого рода: они знают все единым знанием. Их знание о раздробленном и частном неделимо, о злом — благовидно, о множестве — едино.

Знание не одинаково: у души одно знание, у умной природы — другое, у самих богов — третье. У душ знание самодвижное; у умных существ вечное; у богов — несказанно единое: самим единым они все познают и все создают [так как божественное знание есть одновременно созидание].

# Содержание

Введение .....	5
Особенности философского языка Платона .....	13
Оценка платоновского языка в античности .....	13
Язык Платона и проблема «понятийности» в Новое Время .....	17
Прокл о двух «стилях» в «Тимее»: аподиктика и апофантика .....	26
«Тимей Локрийский» .....	27
Три способа философствования: платоновский «Тимей» между пифагорейцами и Сократом .....	32
Два принципа терминологической организации «Тимея» .....	35
Платон о двух видах слова. Образно-мифологический и рационально-логический планы в «Тимее» .....	40
Миф о демиурге .....	47
Понятие «демиург» в системе основных категорий «Тимея» .....	47
Богопознание через деятельность: функциональная характеристика божества .....	48
Тожествен ли платоновский демиург высшему благу? .....	48
Демиург как посредник между мирами .....	50
Бог как Ум .....	52
Бог как Душа .....	53
Бог как «отделенное» — абсолют .....	55
Образ демиурга и языковые средства его конструирования .....	56
Глагольное структурирование образа: функциональная характеристика божества .....	56
Платоновский парадокс: порождение или изготовление? .....	58
Платон между зооморфной и техноморфной космогонией .....	58
Сквозной миф о ремесленнике — метафора платоновского учения об идеях .....	62
Образ мастера и семантика слова «демиург» в диалогах Платона .....	65
Анализ обычного словоупотребления .....	65
Мастерство и свобода .....	65
Мастер и «идиот»; демиург в противопоставлении человеку и гражданину .....	66
Неполноценность демиурга .....	67

Новое понятие «демиурга». Превращение слова в специальный термин . . . .	68
Разрыв прежних семантических связей.	
«Демиург» как метонимия . . . . .	68
Мастер как созерцающий идею. «Парадигма» и «икона»:	
доброе и прекрасное . . . . .	70
Мастер как обладатель совершенного знания . . . . .	73
Истинное ремесло как знание блага . . . . .	75
«Пир»: демиург как поэт и родитель. Творчество — «перевод	
вещей из небытия в бытие» . . . . .	77
Deus artifex . . . . .	79
Большой миф «Политика» . . . . .	81
Творение и вечность мира: креационизм «Тимея» и античная традиция . . .	86
Понятие мира: единство, универсальность и порядок . . . . .	86
Греческая философская традиция до Платона: один мир,	
множество миров, бесконечное множество миров	
в пространстве и во времени . . . . .	86
Учение Платона о творении мира и создании времени как	
«подвижного образа вечности» . . . . .	89
Аристотель о парадоксах платоновского креационизма.	
Критика Платона с позиций метафизики и физики . . . . .	91
Плотин: критика платоновского учения о творении	
с точки зрения теологии . . . . .	95
Иоанн Филопон как платоник и аристотелик	
в вопросе о вечности мира . . . . .	97
«Материя» в «Тимее»:	
принципы описания и именования нового понятия . . . . .	100
«Третий вид»: принцип функционального именования . . . . .	100
«Восприемница» . . . . .	102
Существительное и прилагательные . . . . .	102
Τὸ ἐκμαγεῖον . . . . .	105
«Мать», «кормилица», женщина . . . . .	107
Бесформенность и безобразие . . . . .	110
Платоновские метафоры и аристотелевское деление понятий	
как различные способы создания терминов . . . . .	112

Проблемы интерпретации «третьего вида» («хора» Платона и «материя» Аристотеля) . . . . .	116
Семантика слова «хора» в диалогах Платона . . . . .	122
«Хора» и «полис»: антонимия и синонимия . . . . .	122
Родина — мать и кормилица. Легенда о землерожденных . . . . .	124
«Хора» и «топос» . . . . .	125
«Хора» как пространство философии . . . . .	126
Неизоморфное пространство . . . . .	127
«Хора» как субстрат движения . . . . .	129
Пolemика о платоновском понятии «хора»: «диалектический» вариант пифагорейской пустоты или аристотелевское «подлежащее возникновения»? . . . . .	130
Материя и зло: был ли Платон дуалистом? . . . . .	133
Плотин: критика платоновского учения о творении мира и о природе. Природа как иррациональная энергия мировой души . . . . .	152
Природа как неразумная энергия Мировой Души . . . . .	153
Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени . . . . .	156
Плотин как критик гностиков . . . . .	159
<i>Приложение 1.</i>	
Плотин	
Против гностиков. (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох). (II, 9 [33]) . . . . .	163
Материя и зло: Прокл как критик Платина . . . . .	187
Три платонических концепции зла: душа, материя и индивидуация . . . . .	191
Злая материя . . . . .	193
Зло как побочный продукт индивидуации . . . . .	195
<i>Приложение 2.</i>	
Прокл Диадох	
О самостоятельном существовании зла . . . . .	200