

Юлиан Смирнов

## **Историко-философские труды**

*историко-философские миниатюры*

---

*/Посвящение/*

Светлой памяти  
Кирилла Ивановича Никонова

---

*/Аннотация/*

В книге собраны миниатюры, освещающие в историко-философском ключе глубинные темы, значимые в русле философской онтологии, гносеологии, теологии и антропологии. Особое место в книге занимает перевод научного труда выдающегося философа и религиоведа К.И. Никонова «Современная религиозная антропология».

---

2021

1

## Оглавление

Апофтегмы Фалеса.....	4
Контурь теологии Ксенофана.....	9
Антропология Алкмеона.....	14
О провидении и судьбе. <i>Парменид и Демокрит</i> .....	16
Апология единства у Парменида. <i>Парменид Аристотеля</i> .....	18
Война Гераклита.....	22
Центральная ось философии Эмпедокла.....	24
Человек-скиталец Эмпедокла.....	26
Слово об атомизме.....	31
Сущность идеализма Платона.....	35
Гносеология Платона.....	36
Гносеологические аспекты диалога Платона «Критий».....	56
Апология иррационального в диалоге Платона «Федр».....	59
О времени у Платона.....	70
О монотеизме и политеизме Платона.....	75
«Имена» бога в диалоге Платона «Тимей».....	79
Благо в диалоге Платона «Филеб».....	81
О бессмертии души.....	83
то πρῶτον κινῶν Аристотеля.....	88
то ὑλοκείμενον Аристотеля.....	91
Черты стоического холизма.....	92
О шестом тропе Энесидема.....	96
Пять «ипостасей» <b>идеи</b> в «Учебнике догматов Платона».....	98
Две оси философии Марка Аврелия.....	106
Кульминация философской психологии Тертуллиана.....	110
О единстве в философии Плотина.....	114
«Сущностно единое» Плотина.....	121
Случайность в реальности Плотина.....	130
Контурь антропологии Плотина.....	136
Плотин и астральный фатализм.....	139
Перевод: <i>Плотин</i> Двадцать первый трактат.....	141
Центральная философская архитектоника Плотина у Порфирия.....	143
Материя. Взгляд Порфирия.....	144
Взгляд Прокла на космологию Аттика.....	149
Корень трансцендентной онтологии Псевдо-Дионисия Ареопагита.....	152
Модусы бытия и небытия Иоанна Скота Эриугены.....	156
Об онтологическом доказательстве бытия Божьего Ансельма Кентерберийского.....	166

Два Провидения Иоанна Дунса Скота.....	172
Четыре модуса бытия Николая из Кузы.....	175
О философии Спинозы.....	186
Критика антиномий чистого разума Иммануила Канта.....	192
Черты онтологии Гегеля.....	199
Свобода и необходимость в философии Шопенгауэра.....	208
«Мандукья-упанишада», <i>путь вверх и путь вниз</i> .....	220
Malum in realitate Plotini.....	223
Вариации на тему девяносто третьего ороса	
«Определений» Псевдо-Платона.....	234
«О русском Сократе».....	239
О философии Александра Николаевича Скрябина.....	241
Перевод: <i>К.И. Никонов</i> Современная религиозная антропология.....	243
Краткий словарь древнегреческих, латинских и немецких философских терминов.....	279

## Апофтегмы Фалеса

Апофтегмы\*<sup>1</sup> мыслителя рубежа седьмого и шестого веков до новой эры Фалеса, преподносимые нам доксографом второго века новой эры Диогеном Лаэртским, образуют цельную умозрительную систему, обладающую аксиологическим, теологическим, космологическим, эстетическим, онтологическим, гносеологическим, хронологическим, физическим и метафизическим измерением. Апофтегмы Фалеса – лапидарные эмфатические формулы, выявляющие глубинные оси реальности и указывающие на подлинные основания действительности, проникновенно исследуемой этим древнегреческим философом.

Приведём, переведём и попытаемся осмыслить апофтегмы Фалеса.

πρεσβυτατον των οντων θεος αγενητον γαρ  
καλλιστον κοσμος ποιημα γαρ θεου  
μεγιστον τοπος απαντα γαρ χωρει  
ταχιστον νους δια παντος γαρ τρεχει  
ισχυροτατον αναγκη κρατει γαρ παντων  
σοφωτατον χρονος ανευρισκει γαρ παντα

(«Древнейшее из сущих – бог, ибо он – нерождённое;  
красивейшее – космос, ибо он творение бога;  
наибольшее – место, ибо оно объёмлет всё;  
быстрейшее – ум, ибо он пробегает всё;  
сильнейшее – необходимость, ибо она господствует надо всеми;  
мудрейшее – время, ибо оно открывает всё».)<sup>\*2 \*3</sup>

1

Осмысляя первую из этих шести формул, мы видим, что, согласно Фалесу, (1) бог принадлежит к числу «сущих» (*τα οντα*), существующих, и что (2) особый статус бога *внутри* «массы бытия» объясняется тем, что *среди* всего существующего бог – *πρεσβυτατον* («самое древнее, древнейшее»). По меркам Фалеса, *древнейшее* значит *нерождённое*; и такое умозрительное построение свидетельствует о том, что, согласно этому древнегреческому философу, часть сущего (или, если угодно, «массы бытия») рождена, тогда как иная часть – нет. Сия дистинкция – важное уточнение, проливающее свет на бытийные воззрения Фалеса, утверждающего, как видим, бога в сфере сущего, но обособляющего бога в этой сфере по генетическому признаку. Бог Фалеса – *сущее*, но сущее *древнейшее*, всё же остальное сущее, существующее – *младше* него. Обобщая, подчеркнём: как теолог Фалес – приверженец устоев «утвердительного богословия» (*η θεολογια*

катаφατικη);\*4 его онтология в корне теологична, а его теология насыщена онтологическим звучанием; как аксиолог же Фалес – сторонник идеи примата нерождённого над рождённым.

## 2

Вторая сентенция Фалеса красноречиво свидетельствует о том, что, с космологической точки зрения, он – креационист (то есть сторонник идеи творения мироздания богом)\*5 и оптимист: будучи «творением бога» (το ποιητα του θεου), космос являет собой высший идеал, высший образец красоты: он – «красивейшее» (καλλιστον). \*6 Обобщая и сопоставляя первую и вторую сентенцию, подведём краткий итог: космос – прекраснейшее, и он создан древнейшим из существ – богом. Древнейшее существо – причина существования космоса и залог того, что созданный космос, с эстетической точки зрения, совершенен и лишён изъянов.\*7 Отмечая это, не упустим из виду и иную формулу Фалеса, детализирующую и уточняющую эту лаконичную философему: согласно греческому мыслителю, το παν εμψυχον («всё одушевлено»)\*8. Креационизм Фалеса прекрасно уживается с его тотальным анимизмом\*9, а они оба превосходно гармонируют с провозглашаемой древнегреческим мыслителем идеей того, что *начало всего* – το υδωρ («вода»).

## 3

Не давая сущностной характеристики «месту» (ο τοπος), Фалес указывает на то, что оно – «наибольшее, ибо оно объемлет всё». Такое *функциональное* истолкование физического смысла *места*, безусловно, роднит Фалеса с Аристотелем, для которого умозрительный вопрос о том, что представляет собой «пространство» (η χωρα), сужался до более частного и более значимого вопроса о том, что представляет собой «место» (ο τοπος). По Аристотелю, тело занимает место тогда, когда это тело *обнимается* извне иными телами. По мысли Стагирита, находиться в определённом месте значит быть *обнимаемым* извне иными телами; и не будет преувеличением сказать, что в этом вопросе, в вопросе физического и философского истолкования *места*, у Аристотеля был далёкий предшественник – Фалес.

## 4

Лапидарный, но от этого не менее яркий философский дифирамб уму, образующий четвёртую сентенцию Фалеса, ставит этого древнегреческого

## 5

мыслителя в один ряд с иными (правда, жившими гораздо позже) убеждёнными апологетами ума – с Анаксагором и, опять же, с Аристотелем. «Быстрейшее – ум, ибо он пробегает всё».

*Острота* (η οξύτης) ума – залог его *быстроты* (η ταχύτης), в которой с *умом* (ο νοῦς) ничто не сравнится.

## 5

Пятая сентенция Фалеса красноречиво свидетельствует о том, что этот мыслитель Эллады – самый настоящий фаталист и нецесситарист.\*<sup>10</sup> Провозглашая «необходимость» (η αναγκη) *самым сильным, сильнейшим*, Фалес подходит к концептуальному (пусть и выраженному в афористичной форме) учению о *непобедимости судьбы*.\*<sup>11</sup> Фатальность прошлого, настоящего и будущего, необходимость и неизбежность всего, что было, есть и будет, уходят корнями в некую *данность*, истолковываемую Фалесом как «сильнейшее» (ισχυροτατον). Согласно этому греческому мыслителю, сильнее *необходимости, судьбы*\*<sup>12</sup> ничего нет. Всё подчинено ей. Ничему и никому от неё не укрыться, а её довлеющая надо всем мощь, не имея себе равных, сводит на нет любое противодействие и нейтрализует любой антагонизм.

## 6

Идея глубинной мудрости «времени» (ο χρονος), звучащая в шестой сентенции Фалеса, – первозданная философия, нашедшая отражение в самых разных мировых культурах и цивилизациях.\*<sup>13</sup> Время – мудрее всего, ибо от времени никому и ничему не укрыться; и если, по Фалесу, *ум – самое быстрое*, то *время – самое мудрое, мудрейшее*, и умнее всё раскрывающего и всё обнажающего времени ничего нет. Вживляя эту идею в ткань философски осмысляемой *хронологии*, следует признать, что такое понимание исторического процесса может стать предпосылкой для концептуального обоснования явственного гносеологического оптимизма. В самом деле, если от мудрого (мудрейшего!) времени никому и ничему не укрыться, то, значит, «правда будет» и час истины грянет.

### Заключение

Древнейшее, красивейшее, наибольшее, быстрейшее, сильнейшее, мудрейшее... Характеризуя с помощью этих превосходных степеней разные «лики» реальности, – бога, космос, место, ум, необходимость и время, – Фалес подводит нас к мысли о том, что каждый из этих «ликов» действительности по-своему уникален и неповторим, но и не только: каждая из этих «сфер» в *одном* определённом смысле превосходит все иные «сферы», – и такая «расстановка действующих сил жизни» свидетельствует о

том, что в реальности Фалеса отсутствует единая метафизическая тоника и нет единого общезначимого метафизического центра. Вместо этого имеются и сосуществуют очерченные Фалесом самобытные «регистры» *действительного*, образующие метафизическую полифонию. Отмечая это, мы делаем вывод о том, что мировоззрение Фалеса, нашедшее отражение в его апофтегмах, – самый настоящий философский плюрализм.

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> *Апофтегмы* – от древнегреческого *το αποφθεγμα* – «изречение», «лаконичное изречение», *sententia*.

\*<sub>2</sub> Диоген Лаэртский «О жизни...», 1 кн. [35].

\*<sub>3</sub> Переведём апофтегмы Фалеса на латынь.

Vetustissimum entium – deus, quoniam ingenitum;  
pulcherrimum – mundus, quoniam creatura dei;  
maximum – locus, quoniam circumcursat omnia;  
velocissimum – mens, quoniam per omnia currit;  
potentissimum – necessitas, quoniam regit omnia;  
sapientissimum – tempus, quoniam aperit omne.

\*<sub>4</sub> С нашим (надо признать, анахроническим) тезисом, вне всякого сомнения, согласились бы такие средневековые приверженцы тео-философемы *theologia affirmativa* («утвердительная теология»), как, например, Фома Аквинский и Дунс Скот.

\*<sub>5</sub> Впрочем, креационизм креационизму рознь, и утверждение о том, что бог Фалеса создал космос «из ничего» (или «из не-сущих»), было бы не только вольной и непозволительной модернизацией его космологических построений, но и грубой историко-философской ошибкой. По лаконичной мысли Фалеса, *космос – творение бога*, не более и не менее того. Вторая апофтегма не детализирует и не уточняет эту космологическую ось.

\*<sub>6</sub> В связи с этим любопытно обратить внимание на тот факт, что древнегреческое существительное о космос («космос») генетически связано с глаголом *κοσμεῖν*, который на русский язык можно перевести не только глаголом «упорядочивать» (или словосочетанием «приводить в порядок»), но

и глаголом «украшать» (отсюда, собственно, понятие «косметика»). По древнегреческим меркам, *упорядочивание, приведение в порядок* – это, в сущности, *украшение*, и никакого внутреннего смыслового противоречия между этими понятиями нет.

\*<sub>7</sub> В Новое время с этим тезисом, конечно же, согласился бы Лейбниц, твёрдо убеждённый в том, что *наш мир – наилучший из всех возможных миров*.

\*<sub>8</sub> Диоген Лаэртский «О жизни...», 1 кн. [27].

\*<sub>9</sub> Под *тотальным анимизмом* мы понимаем в данном случае учение о *всеобщей одухотворённости* космоса. (Anima, η ψυχή – «душа»; animus, spiritus, το πνεύμα – «дух».)

\*<sub>10</sub> С этим утверждением, конечно же, согласились бы иные апологеты идеи всеприсутствия и всемогущества судьбы, необходимости, фатума: Левкипп и Демокрит, ранние греческие стоики и Вергилий, Гоббс и Спиноза...

\*<sub>11</sub> Заметим, у Фалеса η αναγκη («необходимость») – не бог; она – не персона, не личность, и у неё нет имени. Η αναγκη Фалеса абстрактна, безлична, безымянна, но при этом, как выясняется, *всесильна, кратει γαρ παντων* («ибо господствует надо всеми»).

\*<sub>12</sub> Философский термин η αναγκη («необходимость») имеет и второе значение: «судьба»; и, быть может, излишне напоминать о том, что второе значение понятий (и шире, полисемию как таковую) никто не отменял.

\*<sub>13</sub> Вспомним, к примеру, евангельское «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаённого, что не вышло бы наружу» (*Евангелие от Марка*, гл.4, ст.22), «Ибо нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» (*Евангелие от Луки*, гл.8, ст.17).

\* \* \* \* \*

## Контурь теологии Ксенофана

Греческий мыслитель шестого века до новой эры Ксенофан из Колофона предложил нам своё особое и глубоко оригинальное видение божественного мира, поражающее нас своей цельностью и пронзительной лаконичной правотой. Вдумаемся в смысл знаменитого изречения Ксенофана, взглядимся в его глубокомысленную простоту.

εις θεος εν θεοισιν και ανθρωποισιν μεγατος ουτε δεμας θνητοισιν ομοιος ουτε νοημα

(«...единый бог, величайший среди богов и людей, не подобный смертным ни обликом, ни мыслью...»)\*<sup>1</sup>

Внимательно и бесстрастно осмысляя эту эмфатическую формулу, мы обнаруживаем удивительную и глубоко своеобразную теологему: *сонм богов*, оказывается, возглавляет *Единый Бог* (εις θεος), не имеющий сходства с *тленным, смертным и преходящим миром*. Ксенофан называет Единого Бога «величайшим» (μεγιστος) и подчёркивает идею его несопоставимости со *смертным* – со смертной, бральной *природой*, тленность которой накладывает свой неизгладимый отпечаток на всё *конечное*. Заметим, утверждая о том, что Единый Бог не имеет подобия со *смертными*, Ксенофан, разумеется, вовсе не причисляет к таковым *иных* богов, и идея их нетленности и бессмертия здесь подразумевается, вовсе не требуя излишних уточнений и настойчивой акцентировки...

Обобщая, укажем: экзистенциальную архитектонику, находимую нами в этом известнейшем изречении Ксенофана, можно выразить так:

- 1 Единый Бог;
- 2 остальные боги (очевидно, также и богини);
- 3 люди, подверженные тлену и смерти.

Единый Бог, не подобный смертным ни своим «обликом» (το δεμας), ни своей «мыслью» (το νοημα), вовсе не является таковым по отношению к *иным* богам... К этому выводу мы можем прийти, вдумываясь в приведённую выше формулу греческого мыслителя. Единый Бог ουτε δεμας [...] ομοιος ουτε νοημα («не подобен ни обликом, ни мыслью») лишь тленной природе, на нетленную же природу богов эта формула вовсе не распространяется. Конечно, некоторая зыбкость и неясность изречения Ксенофана, обособляющего, как видим, Единого Бога от смертного мира, мира людей, оставляет без ответа интригующий вопрос о том, *что же представляет собой Единый Бог по отношению к другим, к иным богам...* И нам,

вдумывающимся в эти теологические построения и пытающимся постичь глубину мысли Ксенофана, остаётся лишь строить на этот счёт догадки и предположения...

\*

*Единый Бог, не имея ничего общего со смертными, с людьми, мыслит, думает и знает не так, как мыслит, думает и знает бренный, преходящий и подверженный тлению человеческий ум.* Обращая свой умственный взор на мысли людей, невозможно составить верное представление о мыслительной деятельности Единого Бога. Обращаясь к тому, что зовётся человеческой мудростью, к тому, что принято называть людским умом, или разумом, или рассудком,\*<sup>2</sup> невозможно понять, *что* представляет собой божественная **мысль** (το νοημα), и трудно постичь, по каким законам она живёт, действует и «движется». Равным образом, взирая на «облик» (το δεμας) человека, нельзя и невозможно судить по этому «облику» об образе и облике Единого Бога, ибо между, с одной стороны, телом, внешним видом, обликом человека, а с другой – Единым Богом нет ничего общего.\*<sup>3</sup> Пристально всматриваясь в человека, вдумываясь в его мысли, слова, порождаемые этими мыслями, и его действия, проистекающие из его мыслей, мы не найдём в них указания на Единого Бога и *полноту Его мышления*. Между умом человека и умом Единого Бога нет ничего общего, между ними невозможно провести аналогию, как невозможно провести её между множественным тленным миром людей и миром *божественного единства*. Заметим, отсутствие всякой «аналогии сущего» между людьми и Единым Богом вовсе не означает, что её нет между людьми и *иными* богами!...\*<sup>4</sup> Недосказанность приведённого нами знаменитого изречения Ксенофана может натолкнуть именно на эту мысль. Да, по Ксенофану, между Единым Богом и людьми пролегает бесконечная метафизическая дистанция, но между людьми и остальными богами бесконечной метафизической дистанции, быть может, и нет...\*<sup>5</sup>

\*

Не будет преувеличением сказать и то, что Единый Бог, не имея подобия с *тленным*, не имеет и имени: словосочетание εις θεος («единый бог») – это, согласитесь, вовсе не имя; «единый» (εις) – это не Зевс, не υπατος μηστωρ ζευς («высочайший промыслитель Зевс») Гомера, ибо Единый Бог Ксенофана – не личность, не персона... Заметим и то, что *единый* (εις) вовсе не означает *первый* (πρωτος): единство как таковое, *единство само по себе*, разумеется, чуждо какой бы то ни было нумерации, серийности и арифметической последовательности и, пребывая вне её, её не признаёт и в ней вовсе не нуждается. *Единый* – не *первый*. *Единый* вовсе не указывает на *второго*, *второе*, на *третье* или на *четвёртое*... Εις θεος («единый бог») Ксенофана вне порядков, вне последовательностей и вне каких бы то ни было numerabiles progressionis,\*<sup>6</sup> он чужд исчислимости, и его безусловное

единство и его уникальность, отгораживая его от *всего*, ставят его тем самым «по ту сторону всего» (ελεκεῖνα)...\*7

\*

При этом Единый Бог Ксенофана, как выясняется, οὐλος οραὶ οὐλος δὲ νοεὶ οὐλος δὲ τ ἀκουεὶ («весь зрит, весь мыслит, весь слышит»):\*8 в нём всё – зрение, мышление и слух. Но что означают столь странные слова? Не то ли, что человеку негде укрыться от всевидящего ока и от «всеслышащих ушей»??. Εἰς θεοῦ Ксенофана – это всё видящее **зрение**, тотальное и всё знающее **мышление** и всё слышащий **слух**. От их могущества, остроты и пронизательности ничто не сокрыто, ничто не утаено. От Его взора ничто не ускользнёт, Его мысль, всё зная, всё постигала, всё постигает и всё постигнет, а Его слух всё слышал, всё слышит и всё услышит, всё поняв и всё распознав. Но вот вопрос: а можно ли, согласившись с правотой приведённых выше слов греческого мыслителя, выдвинуть смелое предположение о том, что, повествуя о зрении, мышлении и слухе Единого Бога, эллинский философ невольно обращает нас к миру *тлена*, с которым, как он сам же указал, Единый Бог не имеет ничего общего? Согласимся, любое наше представление о «мышлении» (ἡ νοησις, ἡ φρονησις), «зрении» (ἡ ορασις) и «слухе» (ἡ ακοη) опирается на те сведения о них, которые мы почерпнули из эмпирики – из нашего тленного, бренного, смертного и преходящего мира. Повествуя о зрении, мышлении и слухе Единого Бога, Ксенофан словно бы вступает в противоречие со своей же идеей «неподобия» Бога всему *тленному* и *смертному* и, отстаивая идею неукоснительного божественного единства, позволяет проникнуть в его сферу антропоморфным и (или) зооморфным чертам и признакам. Или же, быть может, здесь речь идёт совсем о другом – о высшем и абсолютном *нечеловеческом зрении*, о зрении, от которого ничто не сокрыто и ничто не ускользнёт?.. Или же Ксенофан, говоря нам о божественном *мышлении*, для которого нет никаких преград, и повествуя о божественном *слухе*, для которого нет ничего тайного, подводит нас к мысли о том, что их *абсолютность* не имеет ничего общего со зрением, мышлением и слухом тленных земных существ?.. Эта теологическая «нелепость» нам видится неизбежным, «искренним» (и потому *оправданным*) противоречием – противоречием, к которому не мог не прийти философ, наметивший в своей теологии путь к трансцендентной, акаузальной трактовке Абсолюта и тут же соприкоснувшийся с двусмысленностью, вытекающей из всякой попытки хоть как-то выразить, отобразить и содержательно описать негативное *высочайшее*...

\*

Идя по пути обособления *Высшего* – Единого Бога – от всего *тленного*, отрицая какую бы то ни было идею *аналогии существа* и отгораживая Абсолют

от всего *конечного*, Ксенофан на втором же шагу своих умозрительных построений соприкасается с непреодолимой преградой: стараясь хоть как-то ментально, концептуально и вербально обективировать и опредметить безымянного Единого Бога, греческий философ заговаривает о его зрении, мышлении и слухе и тем самым, невольно отказываясь от идеи «неподобия» Единого Бога и смертных, рушит свою же выстроенную на аксиоматических принципах теологическую архитектуру.

Эти «кульбиты» Ксенофана – дерзновенный опыт ума, рискнувшего (наперекор теологиям Гомера и Гесиода) помыслить абсолютно *единое* в его *несопоставимости* со всем тленным, – рискнувшего и тут же соприкоснувшегося с *парадоксом* неопишущести высшего и от всего обособленного *единого* Бога...

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> Таков фрагмент из сочинения Ксенофана «О природе», переданный нам, к примеру, христианским мыслителем Климентом Александрийским («Строматы», 5.109), который не мог не увидеть в этой формуле Ксенофана некую «предпосылку» для концептуального монотеизма в русле политеизма: в самом деле, у Ксенофана Единый Бог обособлен от остальных богов, – обособлен по ментальному (мыслительному), визуальному (зрительному) и акустическому (слуховому) признаку, – и постулирование идеи такой обособленности – шаг в сторону монотеизма. Важные сведения о Ксенофане содержатся в девятой книге известного сочинения Диогена Лаэртского.

\*<sub>2</sub> *ум* – ο νοῦς; *разум, разумение* – η διανοια; *рассудок* – ο λογος.

\*<sub>3</sub> *тело* – το σωμα; *облик* – το δεμας; *образ* – το ειδος.

\*<sub>4</sub> Учение об «анalogии сущего» (anlogia entis) найдёт своё концептуальное развитие в творчестве Дунса Скота.

\*<sub>5</sub> В пользу такого предположения может послужить характерное для многих древних греков убеждение в том, что, помимо «богов» (οι θεοι) и «людей» (οι ανθρωποι), существуют и «полубоги» (οι ημιθεοι) (к числу таковых, например, относятся сын земной женщины Семелы Дионис и сын земной женщины Алкмены Геракл); существование же полубогов ясно

свидетельствует о том, что бесконечной метафизической дистанции между богами и людьми, в сущности, *нет*. Ксенофан по-своему решает эту первозданную философскую загадку: он обособляет Единого Бога от смертных, отрицая какую бы то ни было аналогию между смертными (в том числе людьми) и Единым Богом; но при этом, ничего не говоря в данном контексте об остальных богах, греческий мыслитель позволяет нам сделать осторожное предположение о том, что *иные боги*, в отличие от Единого Бога, *могут быть* схожи со смертными своим обликом и своей мыслительной деятельностью. Впрочем, лаконизм эмфатической формулы Ксенофана оставляет нас в плену у предположений, и прояснить «метафизическое соотношение» смертных людей и *иных богов* в философской системе этого мыслителя – довольно трудное дело.

\*<sub>6</sub> «исчислимых прогрессий» (*лат.*).

\*<sub>7</sub> Такой, прямо скажем, платонический и неоплатонический вывод относительно метафизического статуса безымянного Единого Бога Ксенофана может показаться странным и надуманным, тем более что Ксенофан жил задолго до Платона, платоников и неоплатоников, но всё дело в том, что во все века в недрах различных культур и цивилизаций имели место схожие тенденции, игнорировать которые мы не можем. Следует признать: недвусмысленное обособление Единого Бога от всего смертного, осуществляемое Ксенофаном, критикующим какой бы то ни было антропоморфизм и зооморфизм, приносимые *извне* в божественную сферу, – шаг в сторону «апофатической теологии», провозвестниками которой были Платон, Плотин, Псевдо-Дионисий Ареопагит...

\*<sub>8</sub> Секст Эмпирик «Против учёных», 9, 144.

\* \* \* \* \*

## Антропология Алкмеона

Центр философской антропологии Алкмеона Кротонского (ο αλκμαιων ο κροτωνιατης) – его учение о «бессмертии души» (η αθανασια της ψυχης). «Движение» (η κινησις) души принимается Алкмеоном за её глубинную и сущностную характеристику; и, согласно этому древнегреческому мыслителю, η κινησις της ψυχης («движение души») является залогом «подобия» (το εοικεναι)\*<sup>1</sup> человеческого «Я» *бессмертным* – Луне, Солнцу, звёздам и всему небу, которые, по Алкмеону, συνεχως («непрестанно, непрерывно») пребывают в движении.

По свидетельству Аристотеля, Алкмеон φησι [...] αυτην αθανατον ειναι δια το εοικεναι τοις αθανατοις («утверждает о том, что она бессмертна по подобию бессмертным»).\*<sup>2</sup> Она – душа.

Доксограф второго века новой эры Диоген Лаэртский в схожем ключе указывает на то, что, согласно Алкмеону Кротонскому, την ψυχην αθανατον και κινεισθαι αυτην συνεχες ως τον ηλιον («душа бессмертна, и она непрерывно движется, словно Солнце»).\*<sup>3</sup>

*Поскольку душа непрерывно движется, постольку она подобна бессмертным, – и благодаря этому подобию она бессмертна.*

Именно к такому выводу подводит нас Алкмеон, ваяющий перед нашим умственным взором свою собственную – удивительную и самобытную – антропологию.

η αθανασια της ψυχης εστι **μονον** δια την συνεχη κινησιν της ψυχης\*<sup>4</sup>

Nos modo anima habet immortalitatem **tantum** per motum permanentem suum.\*<sup>5</sup>

Die Unsterblichkeit der Seele ist **nur** durch die stetige Bewegung der Seele.\*<sup>6</sup>

Не любовь души, не её мышление или, скажем, её способность к восприятиям, а именно её «движение» (η κινησις), её «непрерывное движение» (η συνεχης κινησις) является, по Алкмеону, залогом её высокого метафизического статуса, позволяющего нам говорить о её космическом, вселенском значении. Уподобляя душу небесным телам, пребывающим в непрерывном движении, этот древнегреческий мыслитель возводит человеческое «Я» на небывалый метафизический пьедестал. Более того, непрерывное движение души, уподобляющее её небесным телам, приравнивает её ко «всем божествам» (τα θεια παντα)\*<sup>7</sup>, – и потому отстаиваемая Алкмеоном идея «подобия» (το εοικεναι) души Луне, Солнцу, звёздам и всему небу включает в себе сакральный смысл, убеждающий в

том, что, согласно этому мыслителю Эллады, непрестанно движущаяся душа\*8 не только бессмертна, но и, как видим, божественна...

\*

### *Примечания*

\*1 Интересно, что, с филологической точки зрения, используемое Алкмеоном понятие «подобие» (το εοικεναί) можно выразить и иначе – с помощью синонимов: το ομοίωμα, η ομοίωσις.

\*2 Аристотель «О душе» 1.2, 405a30.

\*3 Диоген Лаэртский «О жизни...» 8 кн. 5 гл.

\*4 «Бессмертие души существует **лишь** благодаря непрерывному движению души» (*др.гр.*).

\*5 «Таким образом, душа обладает бессмертием **лишь** благодаря своему непрерывному движению» (*лат.*).

\*6 «Бессмертие души существует **лишь** благодаря непрерывному движению души» (*нем.*).

\*7 Аристотель «О душе», 1.2, 405a30.

\*8 «Непрерывно» (συνεχώς, συνεχές) – то есть «всегда» (αεί): по сообщению Аристотеля, душа, согласно Алкмеону, – αεί κινουμένη («всегда движущаяся, всегда пребывающая в движении») (Аристотель «О душе» 1.2, 405a30), и оно ей присуще *всегда*.

\* \* \* \* \*

## О провидении и судьбе

*Парменид и Демокрит*

Задаваясь вопросом о *высшем* – о горнем, вечном и непреходящем, многие мыслители были склонны рассматривать его иерархически и выделять в нём разные структурные уровни. Так, например, они различали между собой *провидение* и *судьбу*.<sup>\*1</sup> Второе оказывалось в подчинённом положении у первого, и высший промысел, божественный по своей сути, вечный и пребывающий *над* осями времени, провозглашался той сферой реальности, которая, включая в себя всё судьбоносное, фатальное, к нему вовсе не сводилась, им не измерялась и от него не зависела. К числу философов, ставивших *промысел* (или, иначе говоря, *провидение*, η προνοια) «над» *судьбой* (η εἰμαρμενη), принадлежали, например, некоторые древнегреческие стоики, и это учение приписывал Платону христианин Немесий Эмесский. Идея экзистенциального примата *провидения* над *судьбой*, соседствуя с иерархическим истолкованием реальности, согласно которому судьба зачастую являлась вектором-спутником всего земного, дольного, преходящего, а промысел – сферой божественного, горнего и вечного, – вовсе не означала, что провидение и судьба обособлены друг от друга. Напротив, безграничность и общезначимость *провидения*, являющегося одной из граней всемогущества Высшего, и незыблемость непобедимой, необоримой *судьбы* предполагали их неразрывную взаимосвязь и тесное взаимодействие. Считалось, что судьба напрямую зависит от предначертаний провидения и является его прямым следствием и внешней проекцией; и такая концепция опиралась на признание идеи того, что всё фатальное, судьбоносное подчиняется провидению, само же провидение, направляя судьбу, к ней вовсе не сводится и от неё вовсе не зависит. Таким образом, всё, происходящее согласно судьбе, предопределено и санкционировано провидением, но не всё, пребывающее «в недрах» провидения, является на свет Божий в модусе, в модусах фатальных, судьбоносных событий. Иными словами, провидение объемлет судьбу и заключает её в себе, судьба же является его манифестацией, проекцией и его эмпирическим следствием. Казалось бы, такая «метафизическая субординация» не может не вселять в человека радужных чувств, но... но существовал и иной взгляд на горнюю «архитектонику»...

\*

Как нам сообщает Аэтий, Парменид и Демокрит, утверждая о том, что «всё» (παντα)<sup>\*2</sup> происходит «по необходимости» (κατ αναγκην), прямо отождествляли эту необходимость с «судьбой» (η εἰμαρμενη), «справедливостью» (η δικη), «провидением» (η προνοια) и, кроме того, с

«творящим космос» (κοσμοποιόν).<sup>\*3</sup> Такая метафизическая архитектоника, согласитесь, не лишена внутреннего смысла: в самом деле, почему *высшее*, сохраняя при этом своё единство, не может одновременно выступать и силой, поддерживающей в мироздании фатальный ход событий, и залогом справедливости и высшего нравственного порядка в мироздании, и высшим умом, всё знающим, всё постигшим и всё предустановившим, и силой, созидающей наш космос, универсум? Постулирование идеи такого монолитного тождества отменяет идею иерархичности и «неравномерности» *горнего*. По-философски взглянув на реальность, Парменид и Демокрит сочли излишним разграничивать и отделять друг от друга необходимость, судьбу, провидение, справедливость и *творящее космос*.

Нос modo η αναγκη = η εἰσαρμενη = η προνοια = η δικη = κοσμοποιον,<sup>\*4</sup> и нам остаётся признать, что такое отождествление – не упрощение, а высшая метафизическая *разгадка* первозданных тайн бытия, приводящая к общему *горнему* знаменателю *то*, что по своей сложности, непостижимости и непредсказуемости казалось обыденному взору многоликим, многомерным и многогранным.

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> *Провидение, промысел, предзнание* – η προνοια (др.греч.); *провидение* – providentia, *предзнание* – praescientia (лат.).

\*<sub>2</sub> Или, если угодно, «все» (παντα).

\*<sub>3</sub> Свидетельство о Пармениде и Демокрите: А 32 fr. Парменида в книге Hermann Diels «Die Fragmente der Vorsokratiker», Berlin 1903 год.

\*<sub>4</sub> «Таким образом, необходимость = судьба = провидение = творящее космос» (лат., др.гр.).

\* \* \* \* \*

## Апология единства у Парменида

*Парменид Аристотеля*

Глубинная и перевозданная ось, изошрённо и пронизательно осмысленная в древнем мире, – ось «единое – многое» (το εν – το πολυ), или, иначе говоря, «единое – множество» (το εν – το πληθος), или, если угодно, «единое – всё» (το εν – το παν), – ось, претендующая на то, чтобы метафизически отобразить трансцендентные и имманентные основания реальности, – обретает в философии Парменида новые и неожиданные оттенки и очертания.\*<sup>1</sup> Преподнося в пятой главе первой книги своей «Метафизики» философскую позицию Парменида, отражающую его взгляд на реальность, Аристотель указывает на то, что, согласно Пармениду, *не-сущее не существует*, παρα γαρ το ον το μη ον ουθεν αξιων ειναι («ибо наряду с сущим нет никакого не-сущего»).\*<sup>2</sup> Не-сущее, таким образом, *не существует*, небытия, как выясняется, *нет*.\*<sup>3</sup> Небытие и несуществование никак не связаны с бытием и существованием; «сущее» (το ον) и «не-сущее» (το μη ον), по Пармениду, чужды и безотносительны друг другу, а между бытийной «тканью» и сферой небытия пролегает бесконечная метафизическая дистанция.\*<sup>4</sup> В числе прочего это означает, что бытие не может перейти в небытие, сущее «смениться» не-сущим, а жизнь – смертью. Что же подтолкнуло, что же привело Парменида к столь выверенной философской идее?.. Каковы причины столь резкого и бесповоротного размежевания сущего и не-сущего? Постараемся ответить на эти вопросы, ведь их решение дарует нам ключи к пониманию онтологии элейского мыслителя.

Тотальное отрицание не-сущего, – отрицание того, что не существует, не есть, – соседствует в учении Парменида о бытии с его убеждением в том, что существует «единое» (το εν), прямо отождествляемое греческим мыслителем с «сущим» (το ον). Согласно Пармениду, существует лишь одно – *единое сущее*, и оно существует «по необходимости» (εξ αναγκης).\*<sup>5</sup> Согласно аксиоматическим законам философии Парменида, абсолютное единство сущего исключает какую бы то ни было множественность, – и философская картина реальности, написанная греческим мыслителем, убеждает в том, что в его философии идея *единства сущего* имеет глубинное и первостепенное значение. Простую и одновременно неисчерпаемую онтологическую архитектуру реальности Парменида можно выразить так: *есть единое – сущее, ко всему же остальному, множественному и укоренённому во множестве, понятие «сущее» приложить нельзя*. По Пармениду, единство исключает множественность, а абсолютное единство сущего исключает экзистенциальную множественность этого сущего: единое – сущее; единое сущее тождественно самому себе, оно «монолитно», одномерно, однородно, и, пребывая в неукоснительном единстве и отрицая различие по степеням,

оно не допускает никаких дифференциаций, «увеличений», «убавлений»: *единое сущее* Парменида существует сполна, существует цельно, целокупно и неизменно, существует в самом строгом смысле этого слова, существует истинным и подлинным образом.

Идея онтологического примата *единства сущего* надо всем остальным соседствует в философии Парменида с идеей гносеологического примата *разума над чувственным восприятием*: сфера Единого Сущего открыта лишь «разуму» (ο λογος), и лишь он один способен убедить человеческое «Я» в том, что на самом деле *есть* лишь *сущее, единое сущее*. Сфера же множественности – это следствие деятельности «чувственного восприятия» (η αισθησις), *ошибочно* убеждающего человека в том, что множество *есть*. αναγκαζομενος δ ακολουθει τοις φαινομενοις και το εν μεν κατα τον λογον πλειω δε κατα την αισθησιν υπολαμβανων («вынужденный принимать во внимание явления и считающий, что единое существует согласно разуму, а многое – согласно чувственному восприятию»),\*<sup>6</sup> Парменид подводит нас к мысли о том, что экзистенциальная двойственность «единство – множественность» тесно связана с когнитивной двойственностью «разум – чувственное восприятие», которая у этого мыслителя, заметим, истолкована оценочно: *разум* – со знаком плюс, *чувственное восприятие* – со знаком минус. По Пармениду, идея всеобщего неукоснительного и безотносительного **единства** – это тот общезначимый вывод, к которому человека способен привести «разум» (ο λογος), тогда как «чувственное восприятие» (η αισθησις) вселяет в человека *неверную* и глубоко *ошибочную* мысль – мысль о существовании **множества**. В философии Парменида эта идея смыкается идеей принципиального различия, проводимого элейским мыслителем между «сущим» (το ον, το εον) и «сущим кажущимся» (το ον δοκουν), где *первое* – это сфера разума, а *второе* – плод обманчивых ощущений. Если разум, согласно Пармениду, способен иметь дело с единой и сполна существующей реальностью, с сущим, то чувственное восприятие оказывается ложным вектором познания, продуцирующим множественность, которой на самом деле *нет*.

Апология единого сущего, отрицающая существование не-сущего, отрицает и множественность, порождённую чувственным восприятием и ощущениями. По Пармениду, нет ни не-сущего, ни множественного сущего: есть лишь Единое Сущее. Радикальная – даже экстравагантная! – онтология Парменида – следствие его убеждения в неизменном и полноценном существовании высшей *единой* реальности, которую он, прямо и недвусмысленно *отождествляя* с «сущим», *открывает* человеческому разуму, но *закрывает* для человеческих ощущений.

Если взирать на такого рода акценты в историко-философской перспективе, то следует признать, что демаркационная линия, проводимая Парменидом между *истинным сущим* и *сущим кажущимся*, во-первых, отрицает идею

изменчивости сущего, столь свойственную современнику Парменида Гераклиту, и, во-вторых, прочерчивает горизонт грядущей платонической идеи многомерного соотношения бытия подлинного и бытия неподлинного, соотношения, детализируемого в онтологической сфере выдвигаемой Платоном оппозицией  $\tau\omicron\ \omicron\upsilon\ \alpha\epsilon\iota - \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\lambda\omicron\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\varsigma$  («всегда сущее – сущностно никогда не сущее»),\*7 а в гносеологической – оппозицией  $\nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon\upsilon - \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$  («умопостигаемое – чувственно воспринимаемое»); и при такой постановке вопроса Парменид оказывается самым настоящим предшественником Платона и Плотина. Какие же философские выводы мы можем сделать, глядя на онтологические построения Парменида?

*Небытия нет, несуществования нет, не-сущего нет, смерти нет, а есть лишь единое сущее, которое открыто разумению и мысли человека.*

Такого рода «итог» убеждает в том, что осуществляемая Парменидом апология *единого сущего* – проявление явственного гносеологического оптимизма, столь свойственного этому греческому мыслителю, – и такой «итог» красноречиво свидетельствует о безграничной филантропии Парменида, *отменившего* смерть и небытие и *открывшего* человеку и его мысли **главное** – Единое Сущее.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Ярким примером, иллюстрирующим эту первозданную ось, является прозвучавшая у Гомера идея «золотой цепи с неба», находящейся во власти «верховного промыслителя» Зевса и являющейся зримым атрибутом его всемогущества: **единый** верховный бог сопоставляется тем самым со **множеством** иных богов, противопоставляется ему; и древняя как мир ось «единое – многое» преподносится у Гомера, если угодно, *sub specie omnipotentiae unius Dei et multitudinis deorum* («с точки зрения **единого** Бога и **множества** богов»).

\*<sub>2</sub> Аристотель «Метафизика», 1.5. 986b, 25.

\*<sub>3</sub> Онтологическую позицию Парменида (в том виде, в каком её преподносит Аристотель) следует отличать от заострённой донельзя философской позиции иного, более позднего, мыслителя – Горгия, дерзнувшего, как известно, утверждать о том, что οὐδὲν ἐστὶν («ничего нет»). И если Парменид полагает, что наряду с сущим «иное – ничто» (ἀλλο οὐθεν) («Метафизика», 1.5. 986b, 30), то из этого вовсе не следует, что *вообще ничего нет*: в философии Парменида тотальное отрицание не-сущего ещё больше подчёркивает «экзистенциальную значимость» сущего, ибо, *отрицая* существование не-сущего, небытия, Парменид *утверждает* бытие сущего.

\*<sub>4</sub> С филологической точки зрения, το ον – субстантивированное причастие среднего рода единственного числа от глагола εἶναι («быть»); и, учитывая факт субстантивации, το ον можно переводить и как «бытие», и как «существование», и как, собственно, «сущее» (ον). Аналогичным образом и το μη ον допустимо переводить и как «небытие», и как «несуществование», и как «не-сущее». Заметим, что в русле философии Парменида (в том виде, в котором она дошла до нас сквозь столетия) используется и ионийский вариант слова «сущее» – το εον.

\*<sub>5</sub> Аристотель «Метафизика», 1.5. 986b, 25.

\*<sub>6</sub> Аристотель «Метафизика», 1.5. 986b, 30.

\*<sub>7</sub> Платон «Тимей», 27d6; 28a3-4.

\* \* \* \* \*

## Война Гераклита

«Война есть отец всего, царь всего» (πολεμος παντων μεν πατηρ εστι παντων δε βασιλευς), – утверждает Гераклит,<sup>\*1</sup> предлагая нам тем самым лаконичную, ёмкую и всеобъемлющую формулу, способную обобщить и «зафиксировать» окружающую нас реальность, «подытожив» её и приведя к единому бытийному знаменателю. Но вот вопрос: а какой психологический подтекст содержит эта сентенция Гераклита? *Что* вкладывает греческий мыслитель в сию многозначительную эмфатическую формулу? Горькую ли иронию? Сардоническую ли усмешку? Гнев, упрёк, недоумение? Или, может быть, считая войну «отцом всего» и подчёркивая эту мысль, Гераклит оправдывает и одобряет войну? А может, говоря так, греческий мыслитель признаёт за войной высший смысл и видит в ней единственное, *единое* смыслообразующее начало, привносящее в мир Логос, гармонию и порядок? Тот лаконизм, с которым Гераклит повествует о реальности, не даёт нам прочувствовать интонацию его речи и не позволяет нам однозначно квалифицировать его вескую, пронизывающую формулу, объявляющую войну «отцом и царём всего»; и нам остаётся лишь строить предположения о том, как *сам* Гераклит оценивал умозрительные картины мироздания, отображённого его краткими сентенциозными формулами.

\*

Одна из главных идей Гераклита – идея тождества в изменчивости, внутреннего тождества *в* и *благодаря* изменчивости. Эта идея (с которой, к слову, позднее не могли бы согласиться платоники, но которую много веков спустя подхватил Гегель) исходит из самоочевидности внутреннего принципа бытия, который можно выразить так: существующее изменчиво, и его изменчивость указывает на «живучесть» существующего и свидетельствует о том, что существующее *поистине есть*. Изменчивость рассматривается и расценивается Гераклитом как необходимое условие и имманентный залог внутреннего тождества существующего. Насколько вещь тождественна, настолько она изменчива, а насколько изменчива, настолько и едина. По Гераклиту, изменчивость – это, в сущности, и есть война, она – одно из «имён» войны, или, если угодно, её философский *синоним*. Стагнация<sup>\*2</sup> существующего – доказательство его безжизненности, омертвелости и неподлинности. Существующее – изменяется, изменчивое – существует. Таков философский вывод Гераклита, непредвзято взглянувшего на мир своим пронизательным оком. Позднее, со времён Платона, изменчивость и непостоянство вещи (тела, предмета...) рассматривались как указание на её бытийное несовершенство; изменчивость, подвижность, разомкнутость, нетождественность, неравенство самому себе, с онтологической точки зрения, расценивались как принципы неподлинного, ущербного и неполноценного существования, то есть, иначе говоря, *квази-*

существования, *недо*-существования. Гераклиту же, жившему задолго до Платона и платоников, был свойственен иной взгляд на действительность. По Гераклиту, ущербно как раз пассивное, косное, коснеющее, чуждое внешней и внутренней динамике, тогда как изменчивое, подвижное, чуждое «омертвелой» статике *есть* в *подлинном* смысле этого слова. Платоник сказал бы: «Изменчивость вещи свидетельствует о её бытийном несовершенстве». Гераклит бы ему возразил и указал на то, что истинное бытие, подлинная жизнь заключаются в изменчивости, благодаря которой только и возможно внутреннее тождество и единство. По Гераклиту, изменчивое – вовсе не ущербно, скорее наоборот: ущербно коснеющее в неподвижности, ибо оно по своей сути чуждо тождеству в изменчивости, определяющему, согласно древнегреческому мыслителю, истинную жизнь и истинное существование.

Для апологета войны Гераклита понятие *война* (ο πολέμος) приобретает вселенский, универсальный, всеобъемлющий смысл; и эта философская категория образует сквозной каркас его нестатичной реальности, ибо, по Гераклиту, война – это непрестанное изменение, всякое же изменение – это, в сущности, и есть война.\*<sup>3</sup> Так – умозрительно, по-философски – понимаемая война, оказывается, не содержит в себе ничего бесчеловечного и антигуманного, напротив, она – залог и условие развития, тождества, бытийной полноты и *действительности* живущего и существующего. По Гераклиту, война не деструктивное, а конструктивное начало. Она – естественное и закономерное состояние вещей, тел, людей. Она – сама правда, укоренённая в недрах эмпирики, она – правда, на которой стоит мир.

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> *Diels-Kranz* – фр. В 53; *Marcovich* – фр. 29.

\*<sub>2</sub> То есть, иначе говоря, «застой».

\*<sub>3</sub> Философская тема *войны* найдёт своё продолжение у Марка Аврелия и Плотина.

\* \* \* \* \*

## Центральная ось философии Эмпедокла

Особенность метафизических воззрений Эмпедокла заключается в том, что в вопросе философского осмысления *горнего* этот древнегреческий философ, в отличие от многих других, например, от Гомера, пришёл к убеждению в том, что Зевс вовсе не является верховным богом и «вершиной» (η κορυφή)\*<sup>1</sup> реальности: согласно Эмпедоклу, ζευς αργης («Зевс светозарный»), будучи, наряду с *Герой, несущей жизнь* (ηρη φερεσβιος), *Айдонеем* (αιδωνευς) и *Нестис* (νηστις),\*<sup>2</sup> одним из четырёх божеств, отождествлённых с «четырьмя корнями всего» (τεσσαρα παντων ριζωματα), – с онтологической точки зрения, «находится» неизмеримо *ниже* двух *высших сил* – Любви (φιλοτης) и Ненависти (νεικος). Заметим, впрочем, что φιλοτης Эмпедокл подчас отождествлял с φιλη (на наш взгляд, оба этих слова следует переводить одинаково: «любовь»), с γηθοσυνη («радостью») и αφροδιτη («Афродитой»). Важно и другое: Любовь и Ненависть поставлены создателем «О природе» *над* «четырьмя корнями всего», и их взаимное противостояние является той единственной осью, вокруг которой, по Эмпедоклу, вращается *всё* и на которой зиждется реальность. Идея же всемогущества Зевса (идея, отчётливо прозвучавшая, к примеру, в творчестве Гомера) у Эмпедокла вовсе отсутствует. Греческий философ пятого века до новой эры полагал, что метафизическая оппозиция «любовь – ненависть» является центральной, универсальной и решающей архитектоникой *всего* (всего, выраженного рабочей формулой Эмпедокла *ταδε παντα* («это всё»)); и, ставя Любовь-Афродиту неизмеримо *выше* светозарного Зевса, Геры, Айдонея и Нестис, Эмпедокл был убеждён в том, что поочерёдное «смешение» (η μιξις) и *разделение* («инаковение») (η διαλλαξις) всех элементов реальности зависит *лишь* от того, кто в данный момент могущественнее и сильнее – любовь или ненависть. Вы, конечно, укажете на то, что в Греции были и иные певцы Любви-Афродиты: например, Еврипид (воспевший её в трагедии «Ипполит»), Платон (диалог «Пир», речь Павсания о двух Афродитах и речь Диотимы, переданная Сократом) и много позднее Плотин («Эннеады», в особенности трактат 3.5). Охотно с вами соглашусь. Но всё дело в том, что три этих мыслителя вовсе не ставили и не стремились поставить под сомнение общегреческое и уходящее корнями в народные верования убеждение в том, что на вершине Олимпа восседает именно о ζευς, – тогда как Эмпедокл, ваяя перед нашим умственным взором дуалистическую картину реальности, осознанно возносил надо всеми не Зевса (и уж тем более не Геру), а Афродиту; и, продолжая мысль уроженца Акраганта (от сочинений которого остались крупинцы), мы могли бы смело назвать её единовластной царицей Олимпа, владычество которой, как явствует из учения Эмпедокла, способна оспорить одна лишь Ненависть, νεικος.\*<sup>3</sup>

Какой метафизический вывод мог бы сделать философ-религиовед, взирая на смелую архитектонику реальности, возведённую Эмпедоклом? – Политеизм Эмпедокла содержит в себе как своё ядро явственный и религиозно окрашенный дуализм добра и зла,<sup>\*4</sup> и двойственность *любовно единящего* начала и начала, *злобно расторгающего* и влекущего ко множеству, является той осью, на которой зиждется действительность.

### Примечания

\*<sub>1</sub> «вершина» (*др.гр.*), *арех*, *der Gipfel*.

\*<sub>2</sub> *Αἰδωνεύς* – Айdoneй, или, если угодно, Аидoneй; *Νηστis* же – Нестис, или, если угодно, Нестида.

\*<sub>3</sub> Интересно, что древнегреческое слово *νεῖκος* («ненависть, вражда») – слово среднего рода, Ненависть – *оно*, тогда как её «метафизический оппонент», Любовь, *φιλοτης*, – *она*. В русле философии Эмпедокла, в которой Зевс (*он*), как видим, «отодвинут» на задний план, это имеет немаловажное значение, ибо сия тройственная архитектоника по-новому выстраивает извечное соотношение мужского, женского и бесполого начал, глубоко своеобразно и всякий раз неожиданно трактуемых древнегреческими мыслителями.

\*<sub>4</sub> Такого рода дуализм, понятное дело, не может не вызвать в памяти мысль о дуализме, имевшем место в Древнем Иране, и о дуализме манихейском; и при таких сопоставлениях философские идеи Эмпедокла выглядят ещё более оригинально; впрочем, Эмпедоклу, как известно, была присуща необоримая тяга к оригинальности, в чём нас убеждают не только его умозрительные построения, но и особенности его жизненного пути.

\* \* \* \* \*

## Человек-скиталец Эмпедокла

«В нём страшная всепреображающая сила»  
Ф. Гёльдерлин «Смерть Эмпедокла»

Задолго до прозвучавшей в творчестве Дунса Скота идеи *homo viator*\*<sup>1</sup> и за много веков до того, как Франц Шуберт написал фантазию «Wanderer»,\*<sup>2</sup> в пятом веке до Рождества Христова греческий мыслитель Эмпедокл, принадлежавший (если следовать «делению» философии, предложенному Диогеном Лаэртским) к италийской философии, окинув умственным взором окружавший его мир, воскликнул: [...] καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυγὰς θεοθεν καὶ ἀλητῆς («[...] и ныне я – беглец от бога и скиталец») («Очищения», Καθαρμοί, 115). Что же привело Эмпедокла к столь необычной и удивительной антропологической философии? И что, побудив его *бежать* от бога, обрекло его на скитания? В этом же произведении, в «Очищениях», сохранившемся, надо заметить, фрагментарно, находим ответ: *человек* – Эмпедокл, – *νεῖκει μαίνομενῳ πίσυρος* («вверяющийся неистовствующей вражде»), покорился злу, что, по законам метафизики Эмпедокла, означает его добровольную приверженность одной из двух универсальных, вселенских доминант – приверженность пагубной и всеразрушающей *νεῖκος*, *Νεῖκος* («ненависти, вражде, распре»). Таким образом, по мысли Эмпедокла, насколько человек обуреваем ненавистью, насколько он испытывает вражду и ввергается в распри, настолько он удаляется, «бежит» от бога. Об этом имеется важнейшее свидетельство, находимое нами у жившего в совершенно иную эпоху, намного позже Эмпедокла, Плотина. Согласно этому свидетельству, *εμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανουσαῖς νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πέσειν ἐνταῦθα* («Эмпедокл, сказавший, что для согрешающих душ есть закон – пасть сюда») (Плотин «Эннеады», 4.8.1), как видим, склонялся к мысли о том, что *нынешний* удел человека является карой и возмездием за совершённое (совершённые) им прежде, в прошлой жизни (жизнях) преступление (преступления). Тем самым, указывая на то, что пребывание человека в эмпирике – следствие его метафизического «падения», Эмпедокл рассматривал земную жизнь как *φυγή ἀπο τοῦ θεοῦ* («бегство от бога») (там же, 4.8.5) и полагал, что *ἐστὶν ἀναγκῆς χρῆμα θεῶν ψήφισμα παλαίων* («есть действие необходимости, древнее установление богов»),\*<sup>3</sup> согласно которому тот, кто согрешил, должен пасть в мир и *τρὶς [...] μυριάς ὥρας ἀπο μακαρῶν ἀλατῆσθαι* («тридцать тысяч времён скитаться [вдали] от блаженных»).\*<sup>4</sup> Земной удел человека – это его «ненормальное» состояние, полагает Эмпедокл: это *падение, отпадение* человеческого «Я» от бога и стремление сокрыться от него. Разумеется, такая философия перекликается с антропологией Платона и Плотина, но и не только: она во многом (хотя и не во всём!) схожа с ветхозаветной идеей грехопадения Адама, *qui propter*

*rescatum originale*,\*<sup>5</sup> как, например, утверждал христианский мыслитель девятого века Иоанн Скот Эриугена, *merito suum esse perdidit* («заслуженно погубил своё бытие»). Другое дело, что учение о человеке, присутствующее в «О природе» и «Очищениях» Эмпедокла, покрыто мраком таинственности, так как оба этих произведения дошли до нас фрагментарно, в виде разрозненных отрывков. Именно поэтому, вопрос о том, все ли люди должны «скитаться вдали от блаженных» на протяжении «тридцати тысяч времён», или же только один Эмпедокл, или же не только он, – ясного ответа не находит. Важно другое: главной, центральной осью антропологии греческого мыслителя выступает его философия «падения», то есть идея трагической по своей сути отторгнутости человека от его высшего, *горнего основания*. Остановимся на минуту и зададимся вопросом: какой вывод мы можем сделать, окидывая умственным взором удел человека-скитальца, очерченный Эмпедоклом? Принимая во внимание *всю* метафизическую картину реальности, оставленную нам Эмпедоклом, мы можем с уверенностью утверждать о том, что о *ανθρωπος αλητης* («человек-скиталец», «человек-странник») удалился от бога по собственной вине и что его скитания в мире происходят на фоне вековой и непрекращающейся борьбы Любви (*η φιλοτης*) и Ненависти (*το νεικος*) и теснейшим образом с ними связаны. Как связаны? Чтобы ответить на этот вопрос, обрисуем в общих чертах «бытийную архитектонику» Эмпедокла. На картине реальности, им написанной, происходит неизбывный циклический процесс: Любовь и Ненависть, противоборствуя друг с другом и ведя между собой войну, попеременно побеждают друг друга, что в космологическом смысле означает либо абсолютное *единение* всех частей универсума (полное господство Любви), или же их абсолютную *разобщённость* (полное господство Ненависти). Эмпедокл повествует об этом так: *всё* (или, используя «рабочую формулу» греческого философа, *ταδε παντα* («это всё»), то есть всё, ведомое Любовью или Ненавистью), *αλλοτε μεν φιλοτητι συνερχομεν εις ενα κοσμον αλλοτε δ αυ διχ εκαστα φορουμενα νεικεος εχθει* («то благодаря любви сходящееся во единый космос, то снова враждой ненависти несущееся каждое врозь»).\*<sup>6</sup> У Эмпедокла есть и иная формула, проливающая свет на этот процесс: *αλλοτε μεν φιλοτητι συνερχομεν εις εν απαντα αλλοτε δ αυ διχ εκαστα φορευμενα νεικεος εχθει* («то благодаря любви сходящееся всё во единое, то снова враждой ненависти несущееся каждое врозь»)\*<sup>7</sup>. Учитывая эти эмфатические формулы и принимая во внимание метафизическую доктрину Эмпедокла в её целом, мы могли бы изложить его философскую картину мироздания так:

- 1 проявление Любви и её стремление объединить всё в абсолютное единство – единство космоса;
- 2 наступление абсолютного единства Любви;

- 3 постепенное усиление Ненависти, её «возвышение» и стремление расторгнуть единство всех элементов реальности и обособить их друг от друга;
- 4 наступление «царства Ненависти», её победа и максимальная обособленность элементов реальности друг от друга;
- 5 новое проявление Любви – и новое повторение всего процесса.

Полное господство Любви представляет собой безусловное единство и «смесь, смешение» (ἡ μίξις) *всего*, полное же господство Ненависти – высшую степень всеобщего «инаковения» (ἡ διαλλαξίς) и разобщённости элементов реальности. Но *полное* не значит *окончательное*: принимая во внимание важнейшую формулу Эмпедокла, прозвучавшую в его сочинении «О природе»: ἀμύχανον ἐστὶ γενεσθαι καὶ τ εὖν εξαπολεσθαι («сущему невозможно возникнуть и уничтожиться»),\*<sup>8</sup> мы должны констатировать, что в силу постулируемой греческим мыслителем идеи неуничтожимости «сущего» (τὸ εὖν) попеременное господство Любви и Ненависти не имело, не имеет и не будет иметь никаких временных рамок – и потому *любовное смешение всего* будет под влиянием Ненависти постепенно переходить в *пагубную, злую и воинственную разобщённость*, пока *всё* не дойдёт до полной, абсолютной обособленности, а вслед за этим Любовь будет снова и снова *единить*, опять пытаясь привести *всё* к любовному единству. И такая кольцевая, циклическая композиция реальности, по мысли Эмпедокла, не имела начала и будет бесконечное число раз воспроизводиться в будущем. Отметив это, мы должны вновь взглянуть на человека и его место в мироздании и указать на то, что о ἀνθρώπος играет важную роль во вселенском *смешении* и *инаковении*. Любя или ненавидя, склоняясь то к любви, то к ненависти, человек (*все* люди) является одной из причин того, что космос проходит «стадии» и непрестанно пребывает в движении от Любви к Ненависти или же от Ненависти к Любви. Таким образом, антропологическое поставлено Эмпедоклом на одну доску с космогоническим и экзистенциальным, и не будет преувеличением сказать о том, что метафизика Эмпедокла – в значительной степени метафизика антропологическая.

\*

Повествуя нам о космических циклах и рассматривая человека как «беглеца» (ο φυγας), греческий философ подводит нас к мысли о том, что в прошлом человек бесконечное число раз *убегал* от бога и к нему возвращался, что, возвратившись к нему, он *убежит* снова, чтобы затем опять к нему вернуться, и что конца этим побегам и возвращениям не будет. С онтологической точки зрения, философы Любви и Ненависти, осмысляемые антропологически, указывают нам на то, что ткань нашего *нынешнего* существования есть *большая* или *меньшая* степень отступления

человека от абсолютного *единства* Любви, то есть бóльшая или меньшая степень отторгнутости от абсолютно единого основания.

В каузальном же смысле, *sub specie causalitatis*,\*<sup>9</sup> Любовь и Ненависть являются универсальными причинами, и каждая из них представляет собой, как говорил позднее Аристотель, причину, *οθεν η αρχη της κινησεως* («от которой [берёт] начало движение»), то есть «движущую причину»; правда, – что важно! – их универсальное значение вовсе не отменяет некоторой свободы воли, присущей человеку-страннику.

В религиозном смысле умозрительные архитектоники Эмпедокла свидетельствуют о том, что обособление от бога, побег от бога и последующее за этим скитание, блуждание вдали от бога скрадывают и подменяют «ткань» бытия и, в сущности, представляют собой бытие мнимое и неполноценное. \*<sup>10</sup>

В трансцендентном же смысле\*<sup>11</sup> написанная Эмпедоклом картина реальности (*особенно если взглянуть на неё глазами платоников и неоплатоников*) может натолкнуть на мысль о том, что абсолютное единство – абсолютное единство *всего* в Любви – в бытии вовсе не нуждается, ибо, как нам позднее показали Платон и Плотин (для которого, заметим, Эмпедокл был одним из непререкаемых авторитетов), подлинное единство в силу своей абсолютной простоты и своего уникального *внечислового* статуса пребывает выше «ткани» бытия, в ней не нуждаясь и её не приемля. Впрочем, следует заметить, что сам Эмпедокл, разумеется, вовсе не говорил о *сверх-бытийном*, на *него* не притязал, *его* не искал и *к нему* не стремился: его царство Любви-Афродиты, являясь абсолютным единством и тождеством «сущего» (*το εον*), было торжеством Радости (*γηθοςυνη*) и любовного союза существующего, а не «выходом» за грань и «по ту сторону» бытия...

На наш взгляд, свойственная этому греческому мыслителю идея вселенского эротизма, заполняя собой всё, «снимала» и отменяла все умозрительные и трансцендентные «вопросы»; и, ставя во главу угла идею извечного противоборства Любви и Ненависти, Эмпедокл видел, что по сравнению с ними всё остальное, в сущности, мелко и ничтожно.

\*

## Примечания

- \*<sub>1</sub> «Человек-странник» (*лат.*). Выдвигаемая францисканским мыслителем философа «человека-странника» предвосхищает идею Данте о том, что человеку – человеческому «Я», душе – открыты *все* уровни мироздания.
- \*<sub>2</sub> *der Wanderer* – «скиталец» (*нем.*). Продолжая «музыкальную линию» нашего исследования, нельзя не вспомнить верховного бога древнегерманского, древнескандинавского пантеона Вотана, который, согласно Рихарду Вагнеру, скитался по миру под личиной Странника (*der Wanderer*) («Зигфрид», второй день трилогии с предвечерием «Кольцо нибелунга»). См. *Р. Вагнер. «Кольцо нибелунга»*. СПб.: «Квадривиум», 2016.
- \*<sub>3</sub> «Очищения», 115. το ψήφισμα – «решение, установление, постановление».
- \*<sub>4</sub> «Очищения», 115. Или: «трижды десять тысяч времён...»
- \*<sub>5</sub> «который из-за первородного греха» (*лат.*).
- \*<sub>6</sub> «О природе», 26.
- \*<sub>7</sub> «О природе», 17. Впрочем, не следует излишне «платонизировать» философскую картину мироздания, написанную Эмпедоклом: абсолютное единство, единство Любви, по Эмпедоклу, – это единство космоса, не более того.
- \*<sub>8</sub> «О природе», 12.
- \*<sub>9</sub> «с точки зрения причинности» (*лат.*).
- \*<sub>10</sub> В этом пункте философская доктрина Эмпедокла (если рассуждать анахронически) во многом созвучна христианству и платонизму.
- \*<sub>11</sub> Разумеется, никакого «трансцендентного» измерения написанная Эмпедоклом картина реальности не имеет, – и это рассуждение – рассуждение гипотетическое.

\* \* \* \* \*

## Слово об атомизме

Атомизм издревле претендовал на то, чтобы стать единственным учением, способным верно отобразить действительность и выявить подлинные оси реальности, но следует понимать, что атомизм атомизму рознь. Если, к примеру, в философской системе Демокрита, с его атомным «вихрем» (η δίνη), делается смысловой акцент на идее «необходимости» (η αναγκη) всего происходящего, то, скажем, в философской системе Эпикура, также предлагающего нам атомистическую интерпретацию реальности, глубинной и решающей характеристикой бытия выступает формула «непостоянный случай» (η τυχη αστατος). Если рассмотреть эти установки sub specie liberi arbitrii hominis,\*<sup>1</sup> то станет ясно: в мире Демокрита у человека свободного произволения *нет*, тогда как картина реальности, созданная Эпикуром, вполне допускает свободу человеческого действия.\*<sup>2</sup> В самом деле, если везде и повсюду царит «непостоянный случай», то, к каким бы причудливым и всякий раз неожиданным последствиям это ни приводило, для свободного действия человека такого рода *порядок* вещей – не помеха. Рассматриваемый с антропологической точки зрения, sub specie hominis,\*<sup>3</sup> атомизм Демокрита в корне отличен от атомизма Эпикура, но учтём: если действительность, в строгом смысле слова, состоит лишь из «атомов» (ατ άτομοι) и «пустоты» (το κενον), то подобная картина реальности, несомненно, имеет множество самых разных «контекстуальных» нюансов. Обратим внимание и на то, что атомизм не только составляет ядро материалистического понимания мира, но и занимает видное место в спиритуалистических концепциях, претендующих на осмысление действительности реального и реальности действительного. Да, атомизм Левкиппа, Демокрита и Эпикура можно смело назвать атомизмом материалистическим, но следует учитывать и то, что идея *атомов* находила себе место и в иных философских системах – в тех системах, где атомы, их соединения и пустота вовсе не играли главенствующую роль. К примеру, индийская школа Вайшешика опиралась на идею существования атомов и, наряду с этим, постулировала идею существования души, ума и Бога, в сущности, нематериальных, вовсе не сводимых к сцеплениям атомов и ими не измеряемых. Кроме того, если атомарная картина реальности Левкиппа, Демокрита и Эпикура – картина одномерная, ибо все три этих греческих мыслителя полагали, что, во-первых, вселенная бесконечна во времени и в пространстве и, во-вторых, что и число атомов, существующих во временной и пространственной бесконечности, бесконечно, – то атомарная и при этом вполне спиритуалистическая картина реальности, возникшая в недрах школы Вайшешика, исходила из идеи созидания и разрушения реальности: Бог Махешвара бесконечное число раз создавал мироздание и разрушал его в прошлом, и в будущем конца этому процессу не будет. Реальность Левкиппа, Демокрита и Эпикура *одномерна* и

*прямолинейна*; реальность же Вайшешики – *циклична*. Вот пример различия между сугубо материалистическим пониманием атомизма и его пониманием спиритуалистическим, помноженным на метафизическую идею высшей бестелесной Силы, по своему желанию распоряжающейся материальными элементами.

Обобщая, нужно сказать, что материалистический атомизм неизбежно идёт по пути обезличивания всех элементов реальности: ставя во главу угла *одни лишь* атомы\*4 и пустоту, он, так или иначе, сближает человеческое «Я» с безличным механизмом, который либо живёт по *необходимым* законам вселенского механизма (как это показали Левкипп и Демокрит), либо, находясь внутри *случайной* системы вселенского атомарного механизма, оказывается ввергнутым в его случайные процессы (как это продемонстрировал Эпикур).

Заметим, что Левкипп, Демокрит и Эпикур учили о том, что мироздание *бесконечно*; и, исходя из этого, нельзя не признать, что, с экзистенциальной точки зрения, существование «Я» в универсуме обуславливается зависимостью «Я» от *всех* процессов, имеющих место в мироздании. Но так как мир бесконечен, то, следовательно, и число факторов, воздействующих на человеческое «Я», тоже бесконечно. Согласитесь, такая «ситуация» не может не внушать «Я» необоримой экзистенциальной тревоги. Как, скажите, человеческому «Я» познать себя и *обнаружить* себя в мире, если в этом бесконечном мире число причинных рядов бесконечно? И в необходимом мире Демокрита, и в случайном мире Эпикура, и в иных *бесконечных* реальностях самость «Я» неизбежно ставится под сомнение и представляет собой онтологический курьёз. В *необходимом* беспредельном мире *необходимое* основание «Я» коренится в бесконечности, точнее говоря, в безначальности *необходимых* каузальных рядов; в *случайном* же беспредельном мире *случайное* основание «Я» уходит *случайными* корнями в *случайную* беспредельность. На наш взгляд, подобные картины бытия неминуемо обезличивают «Я», размывают его внутреннюю структуру и приводят к тому, что размеры «Я», увеличиваясь, совпадают с границами мироздания, которых *нет*. Делаем философский вывод: основание для свободы человеческого «Я» вовсе не следует искать в сфере причинности. Делаем и второй философский вывод: каузальность – не ядро бытия, а его внешняя оболочка.

В гносеологическом смысле, *sub specie cognitionis*,\*5 тотальная необходимость беспредельного универсума, как и тотальная случайность беспредельного универсума, является непреодолимой преградой для познания. Впрочем, на вопрос о том, *что* такое познание, существовало и существует множество самых разных ответов. Важно понять главное: если *познание* – это познание *причин*, то в беспредельном универсуме (в котором царят случайные или же необходимые законы) познание невозможно: любая

познавательная стратегия в *таком* универсуме обречена на неудачу, ибо беспредельность бытия, препятствуя любому познанию, делает его относительным. А что, собственно говоря, способен познать человек в беспредельном универсуме? Что он *знает* в нём? и знает неопровержимо? Человек знает только одно: он знает, что он смертен. Беспредельность мироздания способна одарить его лишь одним утешением: мыслью о том, что если человек смертен, то, следовательно, его смерть, *быть может*, представляет собой окончательную гармонию с миром, с мирозданием, универсумом. Если же универсум беспределен, то смерть, «растворяя» человека в *беспредельном*, тем самым делает беспредельным само человеческое «Я». Вот почему тотальный материалистический атомизм, помноженный на идею пространственной бесконечности универсума, – это дорога *ad totam ignorantiam*\*<sub>6</sub> και προς την αγνωσiαν.\*<sub>7</sub>

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> «с точки зрения свободного произволения человека» (*лат.*).

\*<sub>2</sub> Заметим, отсутствие свободного произволения не означает отсутствие свободы; и история философии знает много примеров того, как можно быть *свободным*, не обладая при этом *свободой действия*.

\*<sub>3</sub> «с точки зрения человека» (*лат.*).

\*<sub>4</sub> По-древнегречески *ατομος* буквально означает «неразрезаемый», и это прилагательное генетически связано с глаголом *τεμνειν* («резать»).

\*<sub>5</sub> «с точки зрения познания» (*лат.*).

\*<sub>6</sub> «к полному незнанию» (*лат.*).

\*<sub>7</sub> «и к незнанию» (*др.гр.*).

\* \* \* \* \*

## Сущность идеализма Платона

Сущность идеализма Платона заключается в последовательном постулировании и всестороннем осмыслении этим древнегреческим мыслителем, во-первых, идеи (трагического по своей сути) размежевания потустороннего и посюстороннего, во-вторых, идеи причастности посюстороннего потустороннему (иначе говоря, причастности дольного горнему), в-третьих, идеи присутствия потустороннего (горнего, эйдетического) в посюстороннем (дольнем, подражательном, подражающем горнему), в-четвёртых, идеи бытийной неполноценности посюстороннего, перманентно пребывающего в пограничном состоянии, – и, в-пятых, идеи глубинного несоответствия посюстороннего потустороннему, дольного горнему, эмпирического эйдетическому, наличного должному, временного вечному, брэнного нетленному, изменчивого неизменному, неидеального идеальному, телесного бестелесному, чувственно воспринимаемого умопостигаемому, человеческого божественному...

Сквозная философская ось «дольнее – горнее» насыщается в творчестве Платона самыми разными содержаниями и обладает множеством измерений: измерением онтологическим и гносеологическим, космологическим и аксиологическим, этическим и эстетическим, логическим и психологическим, теологическим и антропологическим, физическим и метафизическим; и на этой умозрительной *вертикали* зиждется всё здание философии сына Аристана и Периктионы.

Весь идеалистический накал философии Платона определяется тем, что этот древнегреческий мыслитель, следуя своему внутреннему экзистенциальному опыту, своему мирочувствию и миропониманию, рассматривает действительность как некую «вертикаль», более *высокие* уровни и пласты которой, как выясняется, более *реальны* по сравнению с её более низкими уровнями и пластами.

Такая исходная «диспозиция действительности» неизбежно и органично пробуждает в человеческом «Я» стремление к *идеалу*, и потому бескрайний философский идеализм Платона в корне императивен.

\* \* \* \* \*

# Гносеология Платона

## Введение

Возведя перед нашим умственным взором удивительную и самобытную архитектуру реальности, древнегреческий мыслитель Платон предложил нам свой глубоко оригинальный взгляд на издревле волновавший умы людей вопрос о *познании*, и его философская гносеология, открывая новые метафизические горизонты и проливая с неожиданной стороны свет на сущность человеческого «Я», позволяет нам лучше осознать место, занимаемое им в реальности. Весь идеалистический накал философии Платона зиждется на признании идеи разобщённости, размежевания и трагического несоответствия *наличного* (того, что существует здесь и сейчас, и существует, надо признать, изменчиво, временно и неполноценно) и *подлинного* (того, что существует незыблемо, вечно и полноценно), – иными словами, на признании общезначимости идеи неравноценности существования *дольнего* и *горнего*, *земного* и *небесного*, *человеческого* и *божественного*. Такая онтологическая установка обладает в философии сына Аристона и Периктионы и гносеологическим, когнитивным, познавательным измерением: *дольнее*, по меркам создателя диалогов «Тимей», «Федон» и «Государство», – это «чувственно воспринимаемое» (*αισθητον*, *sensibile*), воспринимаемое «ощущениями» (*αι αισθησεις*, *sensus*), тогда как *горнее* – «умопостигаемо» (*νοητον*, *intellectibile*, *intelligibile*) и постигается «умом» (*ο νοος*), «мышлением» (*η νοησις*, *η φρονησις*) и посредством правильного «разумения» (*η διανοια*). Гносеология Платона неразрывно связана с его онтологией, – вот почему в русле философии этого древнегреческого мыслителя исследование вопроса о *знании* (*η γνωσις*, *η μαθησις*)\*<sup>1</sup> является в той же мере исследованием вопроса о *бытии* (*το ειναι*).

## 1

Осмысляя гносеологию Платона, необходимо подчеркнуть главное: с точки зрения создателя диалога «Тимей», чувственно-телесное, чувственно воспринимаемое сущее\*<sup>2</sup> не в силах наделить познающий субъект – человеческое «Я» – истинным, подлинным, общезначимым и достоверным знанием, ибо, по Платону, эмпирика – это изменчивая, брэнная, тленная и преходящая сфера реальности, которая в силу своей изменчивости и своего непостоянства не может (и потому не вправе!) стать «основанием» (*το στοιχειον*, *elementatio*) познания.\*<sup>3</sup> Философия Платона убеждает в том, что телесные эмпирические объекты (вещи, предметы, тела) – не «трансляторы»

подлинного знания и что наделить познающее «Я» истинным знанием они не в силах. На уровне «тленной природы» (ἡ θνητὴ φύσις, *natura mortalis*) субъект и объект познания представляют собой когнитивные *муляжи*, а их субъектно-объектное «взаимодействие» является актом имитации приобщения к знанию, и один телесный объект, отсылая субъект к иному объекту, отсылает его в «дурную бесконечность» замутнённых смыслов и алогичных гипотез. В мире телесности как таковой нет когнитивного прогресса; и в эмпирической сфере реальности Платона множественная *масса* телесного сущего вовсе не предполагает смыслового развития *изнутри* и познавательных интенций *извне*. В эмпирике человеческое «Я» вправе рассчитывать лишь на гипотетическое, предположительное знание, не более того. По Платону, в эмпирике субъект познания, обречённый на скитания среди неполноценного – расторгнутого, смешанного и перемешанного – сущего, оказывается в плену у гипотез, у «предположительного знания», которое не в силах претендовать на универсальность, тотальность и общезначимую достоверность. Такая философская позиция по-своему уникальна (с ней, в частности, не мог согласиться уже Аристотель),\*<sup>4</sup> и такая расстановка «когнитивных сил» на «картине бытия» многим мыслителям могла бы показаться шагом в сторону агностицизма, проникнутого «гносеологическим пессимизмом»... По Платону, насколько гносеологический субъект, внимая своим ощущениям, доверяется чувственно-телесной сфере реальности, настолько он отступает и отгораживается от истинного знания. «Тело» (τὸ σῶμα), «тела» (τὰ σώματα) – преграда и препятствие на пути «Я» к *истинному* (то есть, по идеалистическим меркам Платона, *вечному*) Знанию; и телесное, соматическое является серьёзной помехой для познавательных притязаний гносеологического субъекта.\*<sup>5</sup> Телесный гносеологический субъект, ориентированный на телесный гносеологический объект, перманентно пребывает на шатких познавательных основаниях, ибо чувственно-телесное, воспринимаемое органами чувств:

1. изменчиво, непостоянно, нестатично\*<sup>6</sup>
2. тленно, бренно\*<sup>7</sup>
3. конечно
4. лишено внутренней цельности
5. несамодостаточно
6. беспорядочно, нестройно
7. невечно, временно
8. негармонично
9. ущербно.

По меркам философии Платона, *такое* «сущее» (το ον, ens) – не вполне сущее: оно – «сущностно никогда не сущее» (οὐτως οὐδέποτε ον), и потому основанием для истинного познания оно стать не может. Бытийные несовершенства «конечного сущего» – залог познавательных несовершенств и изъянов «Я», ощущающего и силящегося на основании данных чувств рационализировать такое далёкое от идеала сущее.

*Сенсорное – не средство познания, а сила, обособляющая от знания; и чувственное восприятие ложно потому, что ложно чувственно воспринимаемое.\*8*

Таков вердикт Платона, задавшего гносеологические горизонты платонизма, «среднего платонизма» и неоплатонизма.

Исследуя картину эмпирической сферы реальности, написанную Платоном, и задаваясь вопросом месте, которое на ней занимает человек, укажем и на то, что чувственно-телесное сущее, по Платону, представляет собой логический парадокс: «конечное сущее» εἴτ' ἐστὶν εἴτε μὴ λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἀλόγον («или существует, или не существует, имеющее смысл или же совершенно бессмысленное»), – полагает Платон;\*9 и его философия убеждает в том, что в эмпирике вопрос о смысле или же бессмысленности окружающего нас сущего окончательно разрешён быть не может. *Дальнее* – недостаточное основание для истинного, выражаясь языком Платона, «беспредпосылочного» (ἀνυποθέτος) знания; и, обобщая, можно утверждать о том, что *всё* ощущаемое и воспринимаемое чувствами, по Платону, – одна большая «преграда» (το ἐμπόδιον), лежащая на пути человеческого «Я» к высшему знанию.

Осмысляя, прямо скажем, неутешительные исходные «координаты» эмпирического «бытия» и эмпирического «познания», мы должны понимать, что «отвернувшийся» от эмпирики Платон – вовсе не сторонник идеи непознаваемости реальности и что назвать его «гносеологическим пессимистом»\*10 никак нельзя. Необходимо различать Платона-исследователя «смертной природы» (ἡ θνητῆ φύσις) и Платона-идеалиста, взирающего в горнее, в вечное, в высший бестелесный и умопостигаемый мир, видящего в эйдетическом полноту знания и мышления и усматривающего в нём *кульминацию* действительности.

## 2

Платон возводит свою насыщенную положительным содержанием гносеологию, опираясь на идею *причастности*\*11 «души» (ἡ ψυχή) горним основаниям реальности. В эмпирике, как мы подчеркнули, познающий

субъект, «Я», не в силах ничего познать, – и, ясно сознавая это, Платон видит корень и исток истинного познания в горней сфере. Онтология, психология и антропология афинского мыслителя убеждают в том, что душа бессмертна и что, перерождаясь и переселяясь из одного тела в другое, она некогда была причастна горней эйдетической сфере и созерцала подлинно существующее, с которым она и поныне сохраняет родство. В этой идее – залог глубочайшего оптимизма, свойственного идеалистическому миропониманию Платона, и в этой мысли сокрыты радужные горизонты бытия и познания.

Обобщая, укажем на то, что, во-первых, истинное – «беспредпосылочное» (αυτοθετος) – знание душа черпала из горнего и, во-вторых, что душа сама есть вечный эйдос, то есть полнота существования и знания. Возникает закономерный вопрос: каким же образом душа, некогда зревшая горнее и причастная высшему знанию, способна актуализировать своё знание в эмпирике, которая, как мы подчеркнули вслед за Платоном, является многослойной преградой на пути познания? Центр гносеологии Платона – это идея «припоминания» (η αναμνησις), – по мысли создателя диалога «Федон», человеческая душа способна актуализировать своё имманентное и скрытое под соматическим спудом перманентное знание благодаря припоминанию *горнего* – припоминанию идей, эйдосов, идеалов, которые она некогда узрела, участвуя в «восхождении» (η αναβασις) богов и даймонов к «наднебесному месту» (ο υπερουρανιος τοπος).<sup>\*12</sup> Перефразируя Рене Декарта, центральную гносеологическую установку афинского философа можно было бы выразить так: recordor ergo scio («я вспоминаю, следовательно, я знаю»). Такого рода философема – следствие того оценочного понимания многослойной и «многоярусной» реальности, к которому склоняется потомок Посейдона, истолковывая *дольнее* – чувственно-телесную, чувственно воспринимаемую эмпирику – «со знаком минус», а *горнее* – бестелесное, вечное, божественное, умопостигаемое – «со знаком плюс». В такой системе «бытийных координат» эмпирическому познающему субъекту (то есть, рассуждая в категориях Платона, душе, оказавшейся в оковах тела) остаётся лишь одно: воспоминание о *горнем* – о полноте Вечности, Бытия, Красоты, Знания...

ημας εν προτερωι τινη χρονωι μεμαθηκεναι α νυν αναμνησκομεθα

«...то, что мы познали в некое прежнее время, мы припоминаем теперь...», – восклицает Платон,<sup>\*13</sup> апеллируя к исконному и вечному знанию, актуализация которого *здесь и сейчас* является насущной задачей человеческого «Я».

Когнитивный идеал *припоминания* (η αναμνησις), до которого способна возвыситься человеческая душа, умножается в философии Платона на общезначимую в его онтологии идею «присутствия» (η παρουσια, praesentia) горнего в дольном.\*<sup>14</sup> По мысли афинского философа, эйдетическое *присутствует* в нашем телесном сущем, и присутствует в виде неких «оттисков» (τα εκμαυεια). Такое присутствие можно уподобить «отражениям в воде» (τα εν τοις υδασι φαντασματα),\*<sup>15</sup> взирая на которые человеческая душа способна припомнить горнее и, тем самым приобщившись к нему, возвыситься до общих понятий, вечность которых позволяет мыслящему «Я» взглянуть на дольный мир sub specie aeternitatis,\*<sup>16</sup> как бы сказал Бенедикт Спиноза.

Обобщая, следует подчеркнуть: с гносеологической точки зрения, *припоминание* эйдетического, осуществляемое человеческой душой в недрах чувственно-телесной сферы реальности, является своеобразным когнитивным мостом, протянутым из *пещеры* дольной жизни ad supernum;\*<sup>17</sup> с аксиологической же точки зрения, такое *припоминание* знаменует собой переход «Я» к более высокой сфере действительности и восхождение\*<sup>18</sup> от менее реального (телесного, чувственно воспринимаемого, укоренённого во времени) к более реальному (бестелесному, умопостигаемому, «вечному» (αιωνιον, αιδιον), «всегда сущему» (το ον αει)).\*<sup>19</sup> Учитывая этот факт, можно смело утверждать о том, что Платону свойственен безграничный гносеологический оптимизм, коренящийся в его твёрдой убеждённости в том, что познающему «Я», в сущности, открыты все горние нозтические слои реальности и что для человеческого «мышления» (η νοησις, η φρονησις) никаких преград нет.\*<sup>20</sup> Таким образом, с точки зрения эмпирического познания, Платон – самый настоящий пессимист, с точки же зрения трансцендентного познания, он – самый настоящий оптимист. Такая двойственность – не парадокс, такой дуализм – не апория, и сия двойственность – следствие глубинного и искреннего убеждения Платона, пришедшего к мысли о несовершенстве мира дольного и безграничном совершенстве мира горнего.

### 3

Очерчивая «удел, участь» (η μοιρα) человека в *пещере* дольной жизни, укажем: как часть телесной эмпирики человеческое «Я» вынуждено скитаться во мраке «неведения» (η αγνωσια), и в вопросе приобщения к истине ему, опирающемуся на зыбкие, непостоянные и противоречивые данные чувств, остаётся лишь строить сомнительные и шаткие предположения, – как вечная же и богоравная душа человеческое «Я» способно благодаря одухотворённому умозрению и припоминанию

возвыситься до вечной и *вневременной* сферы реальности – до «умопостигаемых и бестелесных эйдосов» (*τα νοητα και ασωματα ειδη*),\*<sup>21</sup> на которые так проникновенно указывает Платон Рафаэля.

То, что душе изначально, априорно присуще знание об абсолютном, Платон иллюстрирует с помощью идеи «самого равного» (*αυτο το ισον*) и «самого красивого» (*αυτο το καλον*).\*<sup>22</sup> Откуда, спрашивается, в человеке присутствует мысль об абсолютном равенстве и абсолютной красоте? Разве в эмпирике можно сыскать нечто абсолютно равное или абсолютно красивое? Нет, абсолютного «равенства» (*η ισοτης*) в «природе» (*η φυσικς*) нет, как нет в ней абсолютной «красоты» (*το καλλος, η καλλονη*)\*<sup>23</sup> и абсолютной «гармонии» (*η αρμονια*). Но мысль о такого рода вещах прочно живёт в человеческой душе, и «мышление» (*η νοησις, η φρονησις*) человека с лёгкостью оперирует подобными понятиями, подтверждения которым в эмпирике нам не найти... Значит, полагает греческий философ, *познание* вовсе не ограничивается чувственно-телесной сферой – и ментальное содержание души не может не выходить за рамки телесности. Признание этой мысли – первый когнитивный шаг *ad altissimum*\*<sup>24</sup> и первый шаг по лестнице, ведущей в умопостигаемую и свободную от телесности эйдетическую *высь*.

Для Платона идеальные концепты, подспудно существующие в человеческом «Я», в душе, – красноречивое и нетленное свидетельство в пользу идеи существования горнего мира. Эти концепты – горний мир, явленный в познающем субъекте, но явленный «завуалированно» и требующий от «Я» актуализации мышления, движущей силой которой выступает *припоминание*, воспоминание о горнем... Присутствие в «Я» идеальных концептов, идей, эйдосов – мощная предпосылка *ad ascensionem mentis, animae usque ad supernum*,\*<sup>25</sup> предпосылка, указывающая на то, что человеческое «Я» потенциально *выше* субъекта познания, *выше* частного объекта познания и *выше* их противопоставления, ибо само присутствие в «Я» горних концептов, идей, эйдосов свидетельствует о том, что *в идеале* «Я» тождественно горнему. Отметив это, следует обратить внимание и на то, что в русле гносеологии Платона содержатся убедительные предпосылки аннулирования идеи противопоставления абсолютного «Я» «Я» эмпирическому. Свойственный афинскому мыслителю идеалистический взгляд на мир убеждает в том, что эмпирическое «Я» способно *слиться* с «Я» абсолютным и никакого внутреннего противоречия между двумя этими полюсами «Я» на самом деле нет.

Гносеология Платона теснейшим образом связана с центром его антропологии – с учением *περί της αθανασίας τῆ ψυχῆς*, *de immortalitate animae*.<sup>\*26</sup> Убеждённый сторонник идеи «бессмертия» (*ἡ αθανασία*) души, Платон понимает, что нетленная и бессмертная по своей сути душа *всё видела* и *всё знала*, нынешние же её познавательные «сбои» и логические диссонансы – это следствие её пребывания в пагубных оковах бренного тела, заражающего душу сумбуром и косностью сумбурного и косного мира теней... Учитывая этот факт, следует обратить внимание на то, что *соматическое* выступает в философии Платона деструктивным началом, отторгающим человеческую душу от подлинного знания, – ментальное же «ядро» реальности сконцентрировано у Платона в сфере бестелесного «умопостигаемого» (*νοητόν*), до которого, как полагает сын Аристона и Периктионы, способно возвыситься человеческое «Я».

Обобщая, подчеркнём: идея аксиологического примата умозрения над чувственным восприятием – иная грань идеи аксиологического примата «умопостигаемого» (*νοητόν*) над «чувственно воспринимаемым» (*αἰσθητόν*), – и в такого рода архитектонике даёт о себе знать необоримый и глубочайший идеализм Платона, уверовавшего в сверхчувственное и отождествившего его с полнотой «бытия» (*το εἶναι*), «мышления» (*ἡ νοησις*, *ἡ φρονησις*), «красоты» (*το κάλλος*), «вечности» (*ο αἰών*), «блага» (*το ἀγαθόν*)...<sup>\*27</sup>

«Человек припоминающий» – идеал человека.

Бестелесная, хотя и пребывающая в телесной оболочке, душа зрит в эмпирике «следы» (*τα ἰχνη*) горнего и, вглядываясь в них, *припоминает идеальное*, виденное ею прежде в умопостигаемом горнем мире. Такое умозрение способно выделить, вычленить единичное, сингулярное и возвести его к общему, родовому. Таким образом контекстуальное и почерпнутое в эмпирике может быть возведено к своему вечному эйдетическому прообразу, прототипу, а сам познающий субъект посредством *припоминания* может возвыситься до горнего умозрения, в котором афинский мыслитель видит одну из целей и один из идеалов человеческой жизни.

Так что же такое *припоминание*?

Quid est recordatio?

τις ἐστὶν ἡ ἀναμνησις

Рассматривая философскую доктрину Платона во всей её широте, следует признать, что *припоминание* – это:

- Указание на то, что действительное, данное здесь и сейчас, не вполне действительно, а реальное, явленное в эмпирике, не вполне реально.
- Взгляд «Я» в «вечность» (ο αἰών), возвышающуюся над осями и векторами «времени» (ο χρόνος), чуждую прошлому и будущему и самодовлеющую в своей единой и монолитной целокупности и целокупной монолитности.
- Взор, устремлённый из недр эмпирики ко горнему «образцу» (το παραδειγμα), ко горним «образцам» (τα παραδειγματα).
- Взгляд отягощённого эмпирикой человека на свой горний *прообраз* и *прототип*.
- Via ad aeternitatem, semper ens, esse, veram essentiam, entitatem, scientiam, sapientiam, cognitionem, intellectivum, intellegibile, intellectibile, intelligentiam, mentem, mentalitatem, conscientiam, notionem, notitiam, conceptum, deum, deitatem, divinitatem, pulchritudinem, amorem, caritatem, totum, totalitatem, rationem, rationalitatem, bonitatem, benignitatem, aequalitatem, paritatem, parilitatem, identitatem, firmitatem, veritatem, vivum, vitam, vitalitatem, magnitudinem, supernam imaginem, verum exemplarium, exemplum, exemplar, elementum, firmam elementationem, pefectionem, formam, formalitatem, ideam, puritatem, justitiam, potentiam, potestatem, libertatem, laetitiam, felicitatem, veram simplicitatem, speculationem, contemplationem, salvationem, salutem, ordinem, ordinationem, harmoniam, communitatem, exordium, initium, primordium, principium, fontem, voluptatem, spiritualitatem et alacritatem.\*28
- Форма сопричастности человеческого «Я» абсолютному: абсолютному Бытию, Знанию, Мышлению, абсолютной Красоте, Вечности, Любви, Благости, Божественности...
- Рациональный и при этом иррациональный «манёвр», позволяющий человеческому «Я» избавиться от наносного и преходящего и снять с себя ложные оболочки бытия и мышления.
- Стремление души и её ума, для которых дольного знания *мало*, к знанию объективному и общезначимому, к знанию беспредпосылочному; это η οδος μεχρη του αυλοθετου γνωσεως...\*29

Заметим, η αναμνησις («припоминание») – не η φαντασια («воображение»); и если *воображение*, понимаемое как один из «регистров» человеческого «Я», в сущности, иррационально, то *припоминание* – рационально и иррационально. Рационально припоминание потому, что, отстраняясь от соматического пласта реальности, оно обращается к *умственной*,

ноэтической сфере реальности и способно *возвысить* человеческое «Я» до умственных концептов, в идеале тождественных тем «умопостигаемым и бестелесным эйдосам» (τα νοητα και ασωματα εἶδη), о которых повествует Платон. Иррационально же *припоминание* потому, что оно представляет собой волевой акт «отстранения» от чувственно воспринимаемой эмпирики, а воля, конечно же, содержит в себе некую эмоциональную – то есть, в сущности, иррациональную – составляющую.

\*

Припоминая *горнее*, человеческое «Я» говорит «нет!» довлеющему над воплощённой душой миру неподлинного и взывает к своим *истокам*. *Припоминание* приобщает сингулярное «Я» к общезначимой истине и позволяет «Я» взглянуть на реальность с точки зрения вечной Правды, с точки зрения объективной и вневременной Истины.

б

В философской гносеологии Платона антагонистом и антиподом *припоминания* выступает *забвение*.<sup>\*30</sup> Издревле в умах людей бродит мысль о том, что забвение целебно и благотворно, ибо память о прошлом, «транслируя» минувшее в настоящее и, вероятно, в будущее, отягощает *наличное бытие* человека мрачными и гнетущими мыслями, навеванными минувшим бытием. Человек по вине своей памяти, живущей воспоминаниями и питающей ими его сознание, оказывается в заложниках у прошлого, трагической стеной нависающего над настоящим. *Забвение – вот лучшее лекарство*, – говорили древние римляне, *oblivium optimum remedium est*.<sup>\*31</sup> Но это с одной стороны, с другой же стороны, согласитесь, воспоминания могут быть и радужными, отрадными и благотворными... И если «настроенный на фаустианский лад» Манфред Байрона видел в «забвении» (forgetfulness) панацею от гнетущих его разум и душу воспоминаний, то проникнутая стремлением к абсолютному и единственно верному знанию и заострённая на вопросе об эйдетическом гносеология Платона неастойчиво убеждает в том, что *die Vergessenheit beschwert die Seele und die Vernunft der Seele*.<sup>\*32</sup> *Plato arbitratur oblivium caelestis obstaculum verae comprehensionis esse*.<sup>\*33</sup> И для Платона, чающего вечных эйдетических высот, *забвение* (το ἐπιλανθανεσθαι, η ληθη) является пагубным, деструктивным вектором, порождённым эмпирическим квазисуществованием человеческого «Я» и отторгающим «Я» от истинного знания и знания истины. Таким образом, *забвение* истолковано афинским мыслителем как когнитивный дефект, вызванный дефектом экзистенциальным, а неполноценное существование «Я» – как обратная сторона его неполноценного знания, одной из причин которого является

*забвение*. Кроме того, в десятой книге диалога «Государство» Платон повествует о *напитке забвения*, который пьют души перед очередным воплощением, – и вслед за греческим мыслителем нам следует признать, что *anima incarnata et oblivio inter se firmiter nexae*.<sup>\*34</sup>

*Пребывание в дольном мире неразрывно связано с забвением о мире горнем.*

Таков «закон» дольного мира, но глубоко оптимистическая гносеология Платона, указывающего путь *προς το εἶδεναι τῶν εἰδῶν*,<sup>\*35</sup> ставит этот «закон» под сомнение.

## 7

Платон – противник гносеологического плюрализма и сторонник идеи вечной, единой и общезначимой «истины» (ἡ ἀληθεια), до которой, с его точки зрения, способен возвыситься познающий субъект. Как же происходит процесс познания? Постараемся это выяснить.

Во-первых, человеческое «Я» (точнее говоря, душа и её «кормчий» (ο κυβερνητης) – ум) *всегда* содержит в себе априорное эйдетическое знание,<sup>\*36</sup> но содержит его, как мы подчеркнули, в свёрнутом, непроявленном и «затемнённом» виде.

Во-вторых, эмпирика – чувственно-телесное, «чувственно воспринимаемое» (αισθητον) сущее – изначально воздействует не на душу как таковую, а на тело, порождая в нём «чувственные восприятия» (αι αισθησεις). Чувственное же восприятие, по Платону, – αλογος («неразумно, иррационально, алогично»), – и потому порождённые чувственным восприятием ощущения как таковые лишены положительного когнитивного содержания и как таковые вовсе не несут достоверной (то есть, по идеалистическим меркам Платона, *общезначимой*) «информации». Так преподнесённое сущее может сподвигнуть познающий субъект лишь на формулирование некоего «мнения» (ἡ δοξα), которое относится к «истине» (ἡ ἀληθεια) примерно так, как отражение Солнца на поверхности вод относится к самому Солнцу. *Sed opinio non est scientia*,<sup>\*37</sup> и правота этой мысли была очевидна эллинам со времён Парменида. Неразумное и алогичное чувственное восприятие познающего субъекта – серьёзное препятствие на пути познания эмпирического объекта. К этой мысли подводит нас Платон-гносеолог. Платон же онтолог указывает на то, что телесные объекты чувственно воспринимаемого слоя действительности несут *на* себе некие *отпечатки* и *оттиски* горнего, ибо, как полагает афинский мыслитель, «конечное сущее» представляет собой некие «подражания» (τα μιμηματα) высшей бестелесной реальности.

В-третьих, эйдетическое знание, априорно присутствующее в «Я», опосредованно – благодаря телу – обретает контакт с этими *оттисками* и *отпечатками*, и познающий субъект, разумно сопоставляющий часто противоречивые данные чувств с исконным и априорным знанием, «хранящимся» в нём, в «Я», обретает некие *предпосылки* для дальнейших когнитивных действий. Но такое «знание» назвать знанием всё же нельзя; и на этом этапе главную роль на себя может – и должно! – взять *припоминание* (η αναμνησις), – и «память» (η μνημη) о горнем, актуализируясь, способна подтолкнуть человеческое «мышление» (η νοησις, η φρονησις) к абстрагированию от сенсорного множественного и частного к интеллигибельному единому и всеобщему.\*<sup>38</sup> Ещё раз подчеркнём: ощущения, вызванные чувственным восприятием, могут косвенно содействовать познанию лишь постольку, поскольку в познающем «Я» присутствует эйдетическое знание. И если бы такового в *умной* человеческой *душе* не было, то и чувственно воспринимаемое, и само чувственное восприятие, и все ощущения так и остались бы тем, чем они, в сущности, и являются: «низшими» когнитивными «регистрами» *дольней* (то есть, иначе говоря, *низкой, приземлённой*) сферы реальности.

Детализируя очерченный Платоном гносеологический субъект, мы должны указать на внутреннюю структуру познающего «Я», которая, согласно афинскому мыслителю, неоднородна и состоит из нескольких уровней. По сообщению Диогена Лаэртского,\*<sup>39</sup> философская доктрина Платона содержит учение о *трёх частях души*: «рассуждающем» (λογιστικον), «яростном» (θυμοειδες) и «вождедеющем» (επιθυμητικον). Согласно же самому Платону,\*<sup>40</sup> у души есть *четыре состояния*: «мышление» (η νοησις), «разумение» (η διανοια), «вера» (η πιστις) и «уподобление» (η εικασια).\*<sup>41</sup> Как видим, психосоматическое единство\*<sup>42</sup> человеческого «Я», пребывающего на уровне «смертной природы» (η θνητη φυσις), имеет массу нюансов; и анализ этих нюансов должен происходить с учётом сквозной для философии Платона идеи *свободного произволения* человека, ибо, к примеру, способность к «уподоблению» (η εικασια) – это удел души и ума человека, обладающего свободой воли, и чему он себя уподобит, – «телесному» (σωματον) или «бестелесному» (ασωματον), «чувственно воспринимаемому» (αισθητον) или «умопостигаемому» (νοητον), *дольнему* или *горнему*, *злому* или *благому*, – всецело зависит от его свободного произволения.

Что же касается возводимой Платоном «ментальной архитектоники познающего субъекта», то следует указать на то, что, помимо сенсорной сферы, греческий философ выделяет в «Я» три когнитивных уровня:

- 1 «ум» (ο νους), «мышление» (η νοησις, η φρονησις) ума;
- 2 «разум, разумение» (η διανοια);
- 3 «рассудок» (ο λογος).\*<sup>43</sup>

Три этих уровня образуют иерархию, и, с гносеологической точки зрения, ум и мышление ума *выше* (то есть *совершеннее*) разума и разумения, а разум и разумение в свою очередь *выше* рассудка. Рассудок, по Платону, обращён на дольнее и занят «приземлённой» рациональной деятельностью; разум же и разумение дискурсивны, то есть, иными словами, ориентированы на множественное, и потому они, с когнитивной точки зрения, «уступают» уму, – уму души, – в свёрнутом виде содержащему в себе эйдетическое знание и, как видим, способному его актуализировать.

### *Заключение*

Подытоживая, ещё раз подчеркнём главное: в дольном мире человеческое «Я» как субъект познания способно *возвыситься* до истинного знания лишь с помощью высших «регистров» своей ментальной сферы – благодаря «мышлению» (η νοησις, η φρονησις) ума, сумевшему посредством «припоминания» (η αναμνησις) *пробудить* в «Я» априорно присутствующее в нём эйдетическое знание. Душа, как сказано,<sup>\*44</sup> – это «эйдос жизни» (το της ζωης ειδος), и одним из *слоёв истинной жизни*, по Платону, является отстранившееся от телесных помутнений умозрение. *Живущее* в человеке *живое* горнее знание, будучи актуализированным, убеждает в том, что человеческий ум в силах подняться до *горнего мышления*, и правота этой мысли свидетельствует о том, что древнегреческий философ Платон – самый настоящий гносеологический оптимист.<sup>\*45</sup>

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> По-древнегречески понятие «знание» можно выразить так: *η γνωσις, το ειδεναι, η επιστημη, το μαθημα, η μαθησις...*

\*<sub>2</sub> По философским меркам Платона, чувственно-телесная сфера реальности, то есть пласт действительности, воспринимаемый чувствами и порождающий ощущения, – это *η φλυαρια θνητη* («тленный вздор»); с другой стороны, телесный космос, по Платону, – это «чувственно воспринимаемый бог» (*θεος αισθητος*), и сия «роковая» двойственность лишний раз подчёркивает идею того, что пребывающее в недрах *такой* реальности человеческое «Я» не может не находиться в пограничной ситуации.

\*<sub>3</sub> По Платону, истинное знание – знание «беспредпосылочное» (*ανυποθετος*).

\*<sub>4</sub> По меркам Аристотеля, отвергающего свойственное философии его учителя глубинное противопоставление «дольнее – горнее», чувственно-телесное, «чувственно воспринимаемые сущности» (*αι αισθηται ουσιαι*), окружающие нас в эмпирике, – «трансляторы» и «поставщики» первичного и насыщенного положительным содержанием знания; и в вопросе об эмпирическом «чувственно воспринимаемом» (*το αισθητον*) Стагирит оказывается убеждённым антагонистом Платона.

\*<sub>5</sub> Заметим, у Платона нет концептуального и терминологически выраженного учения о «телесности» (*η σωματοτης*), как нет у него и концептуального учения о «материи» (*η υλη*); и, осмысляя предложенную Платоном интерпретацию «тела» (*το σωμα*), не следует излишне модернизировать его учение, как это делали многие платоники и неоплатоники

\*<sub>6</sub> Изменчивость существующего принимается Платоном за достаточное основание для того, чтобы счесть его не вполне существующим. Если вещь изменяется, то, следовательно, она существует неполноценным образом. Таков вердикт Платона, непредвзято взглянувшего в мир дольний, и в этом вопросе с афинским мыслителем не согласился бы, к примеру, Гераклит.

\*<sub>7</sub> Идея тленности, бренности сущего проведена Платоном на фоне характерной для многих эллинов идеи невозможности возникновения из не-сущего и невозможности перехода сущего в не-сущее: *ουδεν εκ του μη οντος γινεσθαι ουδ εις το μη ον φθειρεσθαι* («из не-сущего ничто не возникает, и в не-

сущее ничто не разрушается»), – восклицает ученик Анаксимена Диоген Аполлонийский (*Диоген Лаэртский «О жизни...», 9 кн., 57*); ему вторит латинский поэт Лукреций, утверждающий о том, что *nullam rem e nihilo gigni* («из ничего ничего не рождается») (*«О природе вещей», 1. 150*); и эта философема красноречиво выражает исконное греко-римское убеждение в том, что бытие и небытие не имеют друг к другу никакого отношения.

\*<sub>8</sub> В этом вопросе с Платоном, конечно же, не согласился бы его ученик Аристотель.

\*<sub>9</sub> Платон «Софист», 259 a1.

\*<sub>10</sub> Примером «гносеологического пессимизма» – даже «гносеологического нигилизма» – могла бы стать философская позиция Горгия, изложившего своё учение в сочинении, носящем с красноречивое название: «О не-сущем, или О природе» (*περι μη οντος η περι φυσεως*).

\*<sub>11</sub> «Причастность» – *η μεθεξις, η μεταληψις, το μετεχειν, η μετοχη, η μετασχεσις, participatio*.

\*<sub>12</sub> См. диалог «Федр», например, 247.

\*<sub>13</sub> Платон «Федон», 72e6-7.

\*<sub>14</sub> Идея же «присутствия» (*η παρουσια*) горнего в дольном опирается на идею *причастности* дольного горнему и на идею «общности» (*η κοινωνια*) дольного и горнего.

\*<sub>15</sub> Платон «Государство», 6 кн., 510a1.

\*<sub>16</sub> «с точки зрения вечности» (*лат.*).

\*<sub>17</sub> «к высшему» (*лат.*).

\*<sub>18</sub> Для Платона, как, скажем, и для Плотина, чрезвычайно важна идея *восхождения*, и его в корне императивная сотериология настойчиво призывает человеческое «Я» к «восхождению» (*η αναβασις*) по лестнице бытия.

\*<sub>19</sub> По Платону, «вечное» (*[το] αιδιον, αιωνιον*) *более реально*, чем укоренённое во «времени» (*ο χρονος*); и эта идея, рассматриваемая с

антропологической точки зрения, означает: человеческое «Я» бессмертно, ибо бессмертна и вечна душа.

\*<sup>20</sup> Как знать, быть может, сия эмфатическая установка послужила отправной точкой для антропологических построений Данте Алигьери и Бенедикта Спинозы...

\*<sup>21</sup> Платон «Софист», 246b7-8.

\*<sup>22</sup> См. диалог «Федон», 75.

\*<sup>23</sup> В творчестве Платона красота, как известно, соотнесена с богиней Афродитой, и эта тема найдёт своё продолжение у Плотина...

\*<sup>24</sup> «к высочайшему» (*лат.*).

\*<sup>25</sup> «для восхождения ума, души к высшему» (*лат.*).

\*<sup>26</sup> «о бессмертии души, о бессмертии души» (*др.гр., лат.*).

\*<sup>27</sup> Телесного, воспринимаемого чувствами и порождающего ощущения для Платона, платоников и неоплатоников *мало*, и их умственный взор устремлён в сверхчувственную область, отождествляемую ими с радужной доминантой реальности; и такое понимание реальности свидетельствует об их неоскудевающей вере в высокое, прекрасное, неземное, божественное...

\*<sup>28</sup> «Путь к вечности, всегда сущему, бытию, истинной сущности, бытийности, знанию, мудрости, постижению, интеллектуальному, умопостигаемому, умопостигаемому, мышлению, уму, умственности, сознанию, понятию, понятию, понятию, богу, божественности, божественности, красоте, любви, любви, целому, цельности, смыслу, рациональности, благости, доброте, равенству, равенству, равенству, идентичности, неизблемости, истине, живому, жизни, жизненности, величию, высшему образу, истинному образцу, образчику, примеру, основанию, истинному основанию, совершенству, форме, формальности, идее, чистоте, справедливости, могуществу, силе, свободе, радости, счастьем, истинной простоте, созерцанию, созерцанию, спасению, избавлению, порядку, упорядоченности, гармонии, общности, началу, началу, началу, началу, истоку, наслаждению, духовности и восторгу» (*лат.*).

\*<sup>29</sup> «путь к беспредпосылочному знанию» (*др.гр.*).

- \*<sub>30</sub> «Забвение» – το ἐπιλανθανεσθαι, ἡ ληθη, oblivio, oblivium.
- \*<sub>31</sub> «забвение есть наилучшее лекарство» (лат.).
- \*<sub>32</sub> «забвение отягощает душу и ум [разум] души» (нем.).
- \*<sub>33</sub> «Платон считает, что забвение горнего является препятствием для истинного познания» (лат.).
- \*<sub>34</sub> «воплощенная душа и забвение крепко связаны между собой» (лат.).
- \*<sub>35</sub> «к знанию эйдосов» (др.гр.).
- \*<sub>36</sub> В этом пункте с Платоном, конечно же, согласились бы, например, Лейбниц, Кант и Шеллинг.
- \*<sub>37</sub> «Но мнение не есть знание» (лат.).
- \*<sub>38</sub> Разумеется, этот процесс вовсе не включает в себе логической необходимости, и человеческое «Я», *потонув* в телесном, часто оказывается не в силах возвыситься до общих эйдетических понятий.
- \*<sub>39</sub> Диоген Лаэртский «О жизни...», 3 кн., 67. Следует, впрочем, заметить, что между эпохой, в которую жил и мыслил Платон, и эпохой, в которую возводил свою доксографию Диоген, пролегает громадная временная дистанция, и потому к свидетельству Диогена можно отнестись с изрядной долей историко-философской осторожности.
- \*<sub>40</sub> Платон «Государство», 6 кн., 511d7-e2.
- \*<sub>41</sub> Уточним некоторые философские термины, значимые в русле древнегреческой гносеологии.

ἡ αἰσθησις	«чувственное восприятие, ощущение»
[το] αἰσθητον	«чувственно воспринимаемое»
ἡ αναμνησις	«припоминание, воспоминание»
ἡ ἀποδει(ι)ξις	«доказательство»
ἀπτον	«осязаемое»
ἀσωματον	«бестелесное»
γνῶριζειν	«узнавать, познавать»
ἡ γνῶσις	«знание»
διανοεῖσθαι	«разуметь, размышлять, замышлять»

το διανοεῖσθαι	«разумение, разум, размышление, замысел»
ἡ διάνοια	«разумение, размышление, разум»
το δοκῆμα	«кажущееся, призрак»
[το] δοκοῦν	«кажущееся»
ἡ δοξά	«мнение»
δοξαστον	«то, о чём имеется мнение»
[το] ἐπιλανθανεσθαι	«забвение, забывание»
θεωρητικον	«созерцательное»
ἡ θεωρία	«созерцание»
ἡ ληθη	«забвение»
ο λογισμος	«рассудок»
λογιστικον	«рассудочное, рассуждающее, наделённое способностью рассуждения»
ο λογος	«рассудок, понятие, слово, смысл»
ἡ μνημη	«память»
ἡ μνημοσυνη	«память»
νοειν	«мыслить»
[το] νοερον	«умственное, мыслительное»
το νοημα	«мысль, понятие, концепт»
ἡ νοησις	«мышление»
[το] νοητικον	«умственное, мыслительное, мыслящее, наделённое способностью мышления»
[το] νοητον	«умопостигаемое»
[το] νοουν	«мыслящее»
ο νους	«ум»
ορατον	«зримое»
περιληπτον	«постигаемое»
ἡ πιστις	«вера»
ἡ σαρξ	«плоть»
ἡ συννοια	«сознание»
το σωμα	«тело»
σωματικον	«телесное»
το τεκμηριον	«доказательство»
ἡ υποθεσις	«предположение, гипотеза»
ἡ φαντασια	«воображение»
το φαντασμα	«призрак, фантом, отражение»
φρονειν	«мыслить»
το φρονημα	«мысль, понятие, концепт»
ἡ φρονησις	«мышление»
φροντιζειν	«думать, обдумывать».

(Полагаю, излишне напоминать о том, что древние греки не признавали диакритических знаков и не использовали знаков препинания.)

Древнегреческая философская нашла своё продолжение в русле древнеримской гносеологии, – уточним некоторые латинские философские понятия.

absurdum	«нескладное, нелепое, несообразное»
affectus	«аффект, душевное волнение, страсть»
caro	«плоть, тело»
cogitare	«мыслить, думать, размышлять»
cogitatio	«размышление, разумение»
cognitio	«познание, познавание, постижение»
cognoscere	«познавать, постигать, узнавать»
cognoscibile	«доступное познанию, познаваемое»
comprehendere	«постигать»
comprehensio	«постижение»
conceptus	«понятие, концепт»
concipere	«постигать»
conjectura	«предположение, догадка, гипотеза»
conscientia	«сознание, совесть»
contemplatio	«рассмотрение, созерцание»
corporale	«телесное»
corporalitas	«телесность»
corporeum	«телесное»
dubitatio	«сомнение»
genus	«род»
idea	«идея»
imaginatio	«воображение»
impossibile	«невозможное»
impossibilitas	«невозможность»
incomprehensibile	«непостижимое»
incomprehensibilitas	«непостижимость»
incorporale	«бестелесное»
ineptum	«нелепое, бессмысленное»
intellectibile	«умопостигаемое»
intellectio	«разумение, размышление»
intellectivum	«интеллектуальное»
intellectus	«разум, интеллект»
intelligibile	«умопостигаемое»
intelligentia	«мышление»
intelligere	«разуметь»

intuitio	«всматривание, интуиция»
irrationale	«иррациональное, неразумное»
memoria	«память»
mens	«ум»
mentalitas	«ментальность, умственность»
notio	«понятие, идея»
oblivio	«забвение»
oblivium	«забвение»
opinio	«мнение»
pati	«претерпевать, страдать»
passio	«претерпевание, страдание, страсть, аффект»
probatio	«доказательство»
ratio	«рассудок, смысл, счёт»
rationale	«рациональное, разумное»
recordatio	«припоминание, воспоминание»
sapientia	«мудрость»
scientia	«знание, наука»
scire	«знать»
sensibile	«чувственно воспринимаемое, ощущаемое»
sensibilitas	«ощущаемость»
sensus	«чувство, чувственное восприятие, ощущение»
species	«вид»
suspicio	«подозрение, предположение, догадка»
tangibile	«воспринимаемое осязанием»
visio	«созерцание».

\*<sup>42</sup> Идея психосоматического единства «Я» истолкована Платоном оценочно, и в русле его антропологии *тело* рассматривается как оковы души и препятствие на пути её притязаний на эйдетическое знание. Иными словами, и с онтологической, и с гносеологической, и с аксиологической точки зрения, *тело, телесное, соматическое* преподнесено в философии Платона «со знаком минус». Этот важный момент его антропологии отличает афинского мыслителя, скажем, от Аристотеля и Эпикура, но роднит с христианскими апологетами первых веков.

\*<sup>43</sup> В латинской традиции триаде «ум – разум – рассудок» соответствует триада *mens – intellectus – ratio*.

\*<sup>44</sup> Платон «Федон», 106d5-6.

\*<sup>45</sup> Истинное знание – это высшее тождество познающего и познаваемого, то есть мыслящего субъекта и мыслимого объекта, к этой идее подводит нас

ученик Платона Аристотель, выдвинувший учение о совпадении в божественном «мышлении мышления» (η νοησις [της] νοησεως) агента мышления и предмета мышления (см. Аристотель «Метафизика», 12 кн., 7-9 гл.); и можно смело утверждать о том, что такой «вывод» – вариация Стагирита на темы его учителя, полагавшего, что в идеале между эйдетическим мышлением человеческого «Я» и самим миром умопостигаемых эйдосов можно поставить знак равенства. Впрочем, ноология Платона образует лишь один из возможных путей *ко горнему*, и философия греческого мыслителя убеждает в том, что есть и иные дороги *ad supernum*...

\* \* \* \* \*

## Гносеологические аспекты диалога Платона «Критий»

Согласно Платону, человеческая речь является «подражанием» (ἡ μιμησις) и «отображением» (ἡ ἀπεικασία).<sup>\*1</sup> Чему же она, спрашивается, *подражает*? И что она *отображает*? Принимая во внимание гносеологические построения Платона во всей их широте, следует дать такой ответ: согласно этому греческому мыслителю, человеческая речь является вербальной проекцией *идеальных* понятий, подспудно присутствующих в ментальной сфере человеческой души и почерпнутых человеческим «Я» в горнем мире, о чём красноречиво свидетельствует диалог «Федр».<sup>\*2</sup> *Идеальные* понятия (образующие, собственно говоря, *истинное* знание) – результат ментального и психического контакта человеческого «Я» с *горней* реальностью.<sup>\*3</sup> В *дольнем* же мире результаты этого контакта, по Платону, проявляются по-разному: во-первых, как «воспоминания, припоминания» (αἱ ἀναμνήσεις, recordationes), воспоминания об *истинно* существе, об «умопостигаемых и бестелесных эйдосах» (νοήτα [...] καὶ ἀσώματα εἶδη),<sup>\*4</sup> отождествляемых сыном Аристана и Периктионы с полнотой бытия, смысла, любви, красоты, мышления, жизни и вечности; и, во-вторых, в *дольней* эмпирике следствие «соприкосновения» индивидуального человеческого «Я» с *горним* выражается в человеческой *речи*, которая, по Платону, является внешним – вербальным – проявлением эйдетического знания, обретённого «в вышних». Она – своего рода манифестация этого знания, его внешняя проекция, она – вербальное обнаружение *горнего* в *дольнем*, вечного и нетленного в преходящем и бренном. По меркам философской гносеологии Платона, подлинное, истинное знание – это знание эйдетическое, *дольняя* же сфера «бытия» (*недо-бытия! псевдо-бытия! квази-бытия!*), эмпирика, вселить в человеческое «Я» истинное знание не в силах.<sup>\*5</sup> *Знание* о вещах, – в том числе *знание* их имён, названий, – обретено человеком не «здесь» (ἐνταῦθα), на уровне «смертной природы» (ἡ θνητὴ φύσις),<sup>\*6</sup> а в *горнем* всесовершенном умопостигаемом мире идей, эйдосов; и, по Платону, *называние вещей*, nominatio rerum – это продуцируемый горними воспоминаниями вербальный акт, объективирующий в *дольнем* глубинную ось сопричастности эмпирического «Я» *горней* сфере реальности, которую, с антропологической точки зрения, вполне можно отождествить с «Я» абсолютным. *Называние вещей* – это вербальное *подражание* их эйдетическим прообразам, прототипам; и в таком *назывании*, осуществляемом посредством «языка» (ἡ γλῶσσα, *атт.* ἡ γλῶττα), проявляется глубинная связь мира «подражаний» (ἡ μιμηματα), то есть мира чувственно-телесных вещей, телесных объектов, с их умопостигаемыми «образцами» (ἡ παραδείγματα) – с эйдосами, идеями. В философии Платона метафизический дуализм «дольнее – горнее» обладает и онтологическим, и гносеологическим, и антропологическим, и

теологическим, и аксиологическим, и этическим, и эстетическим измерением. С гносеологической точки зрения, *горнее* – залог и условие приобщения человека к истинному знанию; *дольнее* же, бренное и преходящее, в лучшем случае способно «наделить» человека «предположительным, гипотетическим знанием» (η υλοθητικη γνωσις). Когнитивная архитектоника философии Платона может быть выражена так:

- 1 «Восхождение» (η αναβασις) души ко горнему; её созерцание и умозрение вечного умопостигаемого мира.
- 2 *Воспоминания* души, пребывающей в дольном мире, её *припоминание* (η αναμνησις) вечного умопостигаемого мира, сферы истинного знания, которому она некогда была причастна в горней реальности.

Диалог «Критий» указывает и на третье звено этой когнитивной *цепи* – на вербальное «отображение» (η απεικασια) тех эйдетических понятий, которые душа обрела в *восхождении* ко горнему. По Платону, человеческая речь является *отображением* горних смыслов и (конечно, не всегда сознаваемым) «подражанием» (η μιμησις) им; сама же способность человека «подняться» до вербального действия, до самостоятельного оперирования укоренённой в логической сфере словесной палитрой, свидетельствует о том, что речь человека, как и его «мышление» (η νοησις, η φρονησις), как и его «разумение» (η διανοια) \*7, причастна нетленному и вечному ментальному *основанию*; и, по меркам философии Платона, красноречиво убеждающей в том, что дольний удел человеческого «Я» – тягостное и многотрудное испытание, такой *гносеологический* вывод не может не вселять в нас радужные и светлые чувства.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Критий», 107b5-6.

\*<sub>2</sub> «Федр», см., например, 247c.

\*<sub>3</sub> С той высшей реальностью, на которую, к слову, указывает Платон Рафаэля.

\*<sub>4</sub> «Софист», 246b7-8.

\*<sub>5</sub> Многие древнегреческие мыслители (например, Аристотель и Эпикур) в этом вопросе не согласились бы с «божественным» (как его называет Плотин) Платоном.

\*<sub>6</sub> «Теэтет», 176a7.

\*<sub>7</sub> «Государство», 6 кн. 511d8.

Прочерченная создателем диалога «Критий» ось *эйдос* – «Я» – *речь* находит интересную вариацию в творчестве П. Флоренского. Согласно этому русскому мыслителю, слово, *ὁ λόγος*, *verbum* обладает тремя ипостасями: морфемой, фонемой и семемой. *Морфема* слова – это общее понятие слова, его исконное парадигмальное значение. *Фонема* – это физическая составляющая слова, его материальная оболочка, его материя и плоть, это слово, выражаемое голосом, это, как сказал бы Росцелин, *flatus vocis*. *Семема* же – это слово, наделённое индивидуальным смыслом, это контекстуальное значение слова, которое может не совпадать с его исконной эйдетической парадигмой, с морфемой.

\* \* \* \* \*

## Апология иррационального в диалоге Платона «Федр»

Философская апология «пророческого безумия» (η προφητικη αφροσυνη), «одержимости» (η κατοκωχη) и «неистовства» (η μανια), присутствующая в произведениях Платона, – важное свидетельство в пользу идеи того, что *иррациональное* занимает видное место в русле его антропологии; и на фоне глубинного и всесторонне осмысляемого Платоном онтологического соотношения «горнее – дольнее», то есть, иными словами, «вечное – временное», «вечное – брренное», «небесное – земное», «парадигмальное – подражательное», настойчивая апология *пророческого безумия*, *одержимости* и *неистовства* человеческого «Я», души, принимающая за аксиому идею того, что благодаря этим иррациональным состояниям человеческое «Я» в силах преодолеть трагическое по своей сути несоответствие брренного и непреходящего, временного и вечного, эмпирического и эйдетического, – позволяет нам утверждать о том, что в философии афинского мыслителя *пророческое безумие*, *одержимость* и *неистовство* оказываются теми путями, следуя по которым человеческое «Я» способно вернуться, возвратиться к **исконному**, к тому, что Платон в разных диалогах выражал формулами το ον αει («всегда сущее»),\*<sup>1</sup> τα νοητα και ασωματα ειδη («умопостигаемые и бестелесные эйдосы»),\*<sup>2</sup> ουσια οντως ουσια («сущность сущностно сущая», *essentia essentialiter ens*),\*<sup>3</sup> το ειδος του παραδειγματος («эйдос образца»)…\*<sup>4</sup> По Платону, *пророческое безумие*, *одержимость* и *неистовство* – это те внерациональные средства, благодаря которым человеческое «Я» в силах преодолеть, казалось бы, непреодолимую черту, пролегающую между *дольным* и *горним*, *наличным* и *должным*, *эмпирическим* и *эйдетическим*, *человеческим* и *божественным*; и сама возможность такого *преодоления*, обрисованная в диалогах Платона, недвусмысленно свидетельствует о неисчерпаемом оптимизме этого греческого мыслителя. Другое дело, что его оптимизм – оптимизм трансцендентный, и он зиждется на признании идеи того, что подлинная родина, истинная обитель человеческого «Я», души, – *там*, *εκει*, в горнем умопостигаемом мире, а не *здесь*, *ενταυθα*, в телесной, чувственно воспринимаемой эмпирике, среди тлена и праха дольного мира. Обобщая, можно подчеркнуть: по Платону, иррациональное – один из путей *от* дольного *ко* горнему, *от* брренного *к* нетленному, *от* временного *к* вечному. В *дольном* «Я» не свободно, ибо, скованное телом и окружённое иными телами, пребывает в недрах текучей и изменчивой сферы реальности, каждый элемент которой в силу своей конечности является ограничением и ограничителем «Я». Телесная сфера реальности не в силах «одарить» человеческое «Я» свободой, ибо, по меркам онтологии Платона, телесная сфера реальности существует неполноценным образом. По Платону,

*изменчивое* означает *существующее неполноценным образом*, и весь идеалистический накал философии сына Аристона и Периктионы убеждает в том, что, с его точки зрения, *дольнее менее реально*, чем *горнее*, менее реально по бытию, смыслу, красоте и благодати. Устремляя себя в недра *дольнего*, человеческое «Я» отступает от своего *горнего* идеала; утверждая себя на уровне *неполноценно существующего*, «Я» уменьшает степени своей «свободы» (ἡ ἐλευθερία), которая, по меркам философии афинского мыслителя, не может иметь своё *основание* в тленном, преходящем и изменчивом. Учитывая этот факт, следует подчеркнуть, что *одержжимость*, *неистовство* и *пророческое безумие*, апологетом которых выступает Платон, являются модальностями трансцендентной, эйдетической, горней свободы: *неистовство*, *одержжимость* и *пророческое безумие* – маяки свободы, достигаемой иррациональным путём; и на фоне центральной для Платона идеи отторгнутости человеческого «Я» от его горнего основания, идеи трагического размежевания абсолютного «Я» и «Я» эмпирического, существование таких путей *ad altissimum*\*<sup>5</sup> свидетельствует о том, что человеческое «Я» в силах преодолеть бытийную вертикаль «дольнее – горнее» и, утвердив себя в эйдетическом мире, способно обрести *высшую* свободу. По Платону, оппозиция «дольнее – горнее», «земное – небесное», «временное – вечное», «бренное – нетленное», «чувственно воспринимаемое – умопостигаемое», может быть *снята* человеческим «Я» иррациональным путём, ибо прорыв к высшему идеальному миру полноты Бытия, Мышления, Красоты и Вечности – прорыв *неразумный* и *антиразумный*. Этот важный аспект антропологии и онтологии Платона не должен ускользнуть от нашего внимания, и нам следует ясно понимать, что создатель диалога «Федр» был не только апологетом «чистого мышления» (как, к слову, и его ученик Аристотель), но и апологетом *внерационального*, апологетом *неистовства* и *одержжимости*, позволяющих «Я» *вернуться* ко горнему и тем самым *возвратиться* к самому себе.

\*

Диалог «Федр» убеждает нас в том, что пребывающее в *дольнем* «Я» в силах вернуться к своему *горнему* основанию *неистовым* путём. Одним из этих *неистовых* путей является **любовь**.<sup>\*6</sup> Для Платона любовь – это иррациональное стремление к обретению изначальной целостности, цельности и абсолютного единства. Охваченное любовью человеческое «Я», часто само того не ведая, пытается преодолеть отягощающую его множественность и в любви *неистово* возвышается до более высокого уровня реальности. Чтобы в полной мере осознать эту подлинно эротическую философию Платона, мы должны устремить свой умственный взор на то, что в истории философии выражается словосочетанием «эмпирический уровень действительности», и нам следует уяснить, какое место на этом эмпирическом уровне занимает человеческое «Я». Философия Платона

убеждает в том, что в эмпирике, истолковываемой афинским мыслителем как *дольнее*, человеческое «Я» пребывает в ненормальном состоянии и находится на шатких и ущербных бытийных основаниях. Детализируя эту общезначимую в русле философии Платона идею, мы должны подчеркнуть несколько важных положений, характерных для его миропонимания и мирочувствия:

- Во-первых, согласно Платону, человеческое «Я» в эмпирике – это «душа» (η ψυχή), находящаяся в оковах «тела» (το σῶμα). Тело смертно – душа бессмертна.
- Во-вторых, тело обращает *единую* душу ко «множеству» (το πλῆθος); и настолько, насколько, в сущности, *единое* «Я» (бестелесная душа) обладает телом, настолько «Я» оказывается обращённым ко множественной и многообразной телесной действительности.
- В-третьих, тело заражает душу хаосом и сумбуром, которые витийствуют в телесной реальности, на уровне «смертной природы» (η θνητή φύσις); и тело не только обращает *единое* человеческое «Я», душу, ко *многому*, но и привносит тем самым в него пагубные, деструктивные веяния. У Платона, претендующего на то, чтобы описать удел человека в *дольном* мире, – онтологическое противопоставление «единое – многое» открывает и иную свою грань: грань «бестелесное – телесное». Первые – «исконные» – компоненты этих противопоставлений, *единое* и *бестелесное*, преподносятся Платоном «со знаком плюс», вторые же – «вторичные» – компоненты, *многое*, *телесное*, *воплощённое*, – «со знаком минус».
- В-четвёртых, устремляя душу в сферу тленного, бренного и преходящего чувственно-телесного, тело, телесное, соматическое уводит человеческое «Я» прочь от истинного *бытия*, прочь от вечного, *тождественного* и нетленного *существования*.
- И, в-пятых, устремляя душу в сферу чувственно воспринимаемого, тело, телесное, соматическое не наделяет человеческое «Я» истинным *знанием*.\*7

Таковы онтологические, гносеологические, аксиологические и антропологические основы мировоззрения, миропонимания, мироосознания Платона, таковы исходные «координаты» по-философски отображаемой им действительности, прочерчиваемой и задаваемой вертикальной метафизической осью «горнее – дольнее».\*8

Воспеваемая афинским мыслителем *любовь*, острой молнией пронзая реальность, заставляет нас заново переосмыслить удел человеческого «Я» в *дольном* мире. Любовное «неистовство» (η μανία), «одержимость» (η κατοκωχή) – это, как выясняется, и противоядие от неполноценно существующей телесной, чувственно воспринимаемой сферы реальности, и

противоядие от всех ментальных структур, и средство, благодаря которому «Я» *перемещается* в более высокие сферы реальности. *Любя*, человеческое «Я» пребывает *выше* тленной эмпирики и *выше* разума; и любовь, воспеваемая в диалогах «Федр» и «Пир», оказывается иррациональным, алогичным и *безумным мостом*, протянутым между *дольным* миром и миром *горним* и открывающим душе иное экзистенциальное и когнитивное измерение.\*<sup>9</sup>

Ясное дело, что на страницах произведений Платона можно найти и иной *мост* ко *горнему* – *умозрение, актуализация ума, мышления*; но всё дело в том, что в диалоге «Федр», как и в диалоге «Пир», Платон предстаёт пред нами апологетом антиинтеллектуальных стремлений, интенций, свойственных человеческому «Я», в нём заложенных и в нём пробуждаемых.\*<sup>9</sup> Не всё человеческое «Я» разумно и рационально, не всё в «Я» подчиняется умственным, ментальным, логическим структурам, и не всё ими измеряется и обосновывается. *Пророческое безумие, одержимость, неистовство* и *любовь* – иррациональные модальности «Я», и сама возможность их существования опровергает идею *homo rationalis*.\*<sup>10</sup> *Иррациональное в «Я»* – панацея от бессмысленности происходящего на уровне «конечного сущего» и тот действенный «отрицательный вектор», который позволяет «Я» притязать на нечто большее, нежели «прозябание в пещере жизни».

Что же касается *любви*, понимаемой Платоном как путь ко *горнему*, то следует указать на то, что автор диалогов «Пир» и «Федр» различает *горнюю* любовь и любовь *дольную*. Как явствует из слов участника диалога «Пир» Павсания,\*<sup>11</sup> есть «небесная» (οὐραμία) Афродита, а есть и «всенародная, пошлая» (πανδημος) Афродита. Каждой из них соответствует особый Эрос, Эрот: *небесной* Афродите – *небесный* Эрот, а *пошлой, всенародной* Афродите – *пошлый* Эрот.\*<sup>12</sup> *Горнее, небесное идеально* – *дольнее, пошрое, всенародное* – *низменно*. И эта общезначимая платоновская формула, как легко догадаться, распространяется в том числе и на тайну по имени *любовь*. Впрочем, по Платону, любовь любви рознь, – и потому неистовство человека, обуреваемого *горней* любовью, и неистовство, пробуждаемое в нём любовью *дольней*, – не одно и то же. Лишь *горняя* любовь открывает путь ко *горнему*, и благотворно то любовное «неистовство» (ἡ μανία), которое пробуждается *горней, небесной* любовью.

\*

Иной иррациональный путь ко *горнему* – к полноте знания, бытия, любви и красоты, к вечности и ко Богу – открывается, по Платону, в том «пророческом безумии» (ἡ προφητικὴ ἀφροσύνη), которым обуреваемы визионеры и прорицатели: *τα μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνονται διὰ μανίας* (maxima bonorum nobis fiunt per maniam, «величайшие из благ возникают у нас благодаря неистовству»)\*<sup>13</sup>, – и правота этой претендующей на

универсальность формулы Платона находит яркие и пронзительные иллюстрации в мире эллинских пророков и пророчиц, зрящих *в неистовстве* горний мир и видящих *всё*, как бы сказал Спиноза, *sub specie aeternitatis* («с точки зрения вечности»).\*<sup>14</sup> По Платону, η εν δελφοις προφητις («пророчица в Дельфах»), εν δωδωνη ιερεια («жрицы в Додоне»)\*<sup>15</sup>, свершая тайнодействия, тем самым иррационально актуализируют *причастность* (η μεθεξις, η μετασχεσις...) временного вечному, бренного нетленному, чувственно-телесного бестелесному, чувственно воспринимаемого умопостигаемому и усиливают степень этой причастности, благодаря чему их духовному взору открываются более широкие горизонты реальности, позволяющие судить о прошлом, настоящем и будущем и давать пророчества. Такая одержимость и такого рода неистовство – не «просто» безумие, а *безумие, неразумие*, внушённое свыше: τα μεγαιστα των αγαθων ημιν γιγνεται δια μανιας θεια μεντοι досει διδομενη («величайшие из благ возникают у нас благодаря неистовству, правда, когда оно уделяется как божественный дар»)\*<sup>16</sup>. *Неистовство* – «божественный дар» (η θεια досις),\*<sup>17</sup> оно – «божественная участь» (η θεια μοιρα),\*<sup>18</sup> и не каждый этого *дара* и этой *участи* достоин. Осмысляя эту идею с гносеологической точки зрения, следует признать, что такой иррациональный путь – «прорыв» – человеческого «Я» к полноте знания, как видим, неразрывно связан с Богом, с божественными установлениями, предначертаниями\*<sup>19</sup> и без них невозможен.

\*

Иной путь ко *горнему* открывают человеческому «Я» Музы, эти живые олицетворения высоких искусств:

τριτη δε αλο μουσων κατοκωχη τε και μανια λαβουσα απαλην και αβατον ψυχην ευχειρουσα και εκβακχευουσα κατα τε ωιδας και κατα την αλλην ποιησιν

(«Третий вид одержимости и неистовства – от Муз; охватив нежную и чистую душу, он пробуждает её и приводит в вакхический восторг посредством песнопений и иных произведений искусства...»).\*<sup>20</sup> \*<sup>21</sup>

По Платону, Музы в силах открыть человеческому «Я», душе, путь в *горний* мир. В диалоге «Федр», как и в диалоге «Пир», Платон предстаёт пред нами самым настоящим эстетом-метафизиком, твёрдо и незыблемо убеждённым в том, что высокие искусства – это мосты, ведущие к *подлинному*, и что одержимый Музами и пребывающий в вакхическом восторге человек преодолевает *дольнее* и пребывает в *горнем*.

\*

Иной – «четвёртый» – путь в эйдетический мир человеческому «Я» открывает **красота**.\*<sup>22</sup> Идеалистический накал философии Платона и

особенности его видения и понимания реальности свидетельствуют о том, что, с его точки зрения, красота, присутствующая в нашем телесном, чувственно воспринимаемом мире, является проекцией **горнего, идеального**: по мысли создателя диалога «Федр», *дольняя* красота – это отражение вечной *горней* Красоты, *дольняя* краса – это «оттиск» (το εκραυειον) и телесное подобие высшей бестелесной Красы, и данная в нашем чувственно-телесном мире, на уровне «конечного сущего», красота является отблеском и слабой копией неземной нетленной Красы.

Красота – загадка, красота – сфинкс, и её восприятие человеческим «Я» в корне иррационально, ибо на уровне *тленного* и *бренного* её таинственная суть ускользает от разума и ментальные структуры человеческого «Я» оказываются не в силах выявить её структуру и внутренний смысл. *Восприятие* красоты не значит её *постижение*, и в корне любой красоты лежит отрицание рациональности разума. Красота – необъяснимый феномен. Именно поэтому *восприятие* красоты в корне иррационально, именно поэтому *любовь* к красоте *внеразумна* и *антиразумна*. Более того, истинная любовь к истинной красоте не может не вселить в человеческую душу вдохновенные чувства, – и *по-настоящему* любящая красоту душа пребывает в безудержном неистовом восторге.

Платон убеждён в том, что сквозь красу, данную в *конечном* (в эмпирике) проглядывает *бесконечная* эйдетическая Красота, слабыми и преходящими отголосками и отражениями которой являются земные красоты. Для Платона *земная красота – это дверь, это лестница, ведущая в прекрасный горний мир*, и, *восторженно, неистово* любя красоту, человеческая душа, часто сама того не ведая, открывает эту дверь и устремляется по этой лестнице *ввысь*.

\*

*Любовь, пророческое безумие, восторг, вселяемый Музами, и красота, пробуждающая любовь*, – таковы иррациональные пути *ad altissimum*,\*<sup>23</sup> и, **неразумно** следуя по ним, человеческая душа возвращается к *исконному* и возвышается до истинного Бытия и Мышления,\*<sup>24</sup> Знания и Смысла, до подлинной Жизни, Вечности и Красоты.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Тимей», 27d6. Древнегреческой формуле Платона *το ον αει* («всегда сущее») полностью соответствуют латинские формулы *semper ens*, *sempiterno ens* и *sempiternus ens*. Всё дело в том, что вещающий устами Тимея Платон отождествляет *всегда сущее* с «вечным» (*το αιδιον*) (там же, 29a3), не проводя, как много позднее Плотин, принципиального различия между *вечным* (*αιωνιος*) и *всегдашним* (*αιδιος*): по Платону диалога «Тимей», горнее, эйдетическое, идеальное – **вечно и существует всегда**.

\*<sub>2</sub> «Софист», 246b7-8. По меркам философии Платона, такое – *эйдетическое* – умопостигаемое бестелесно, а такое – *эйдетическое* – бестелесное постигаемо умом; и весь идеалистический накал онтологии и гносеологии греческого мыслителя зиждется на этом общезначимом положении.

Подлинно существующее – эйдетическое, парадигмальное – *νοητον και ασωματον* («умопостигаемо и бестелесно»); и такая *эмфатическая* философема, вживляемая Платоном в ткань антропологии, свидетельствует о том, что человеческое «Я», насколько оно обладает умом и его актуализирует, способно *возвыситься* до вечного и непреходящего бытия и *приобщиться* ко **горнему**, интерпретируемому в русле философии сына Аристона и Периктионы как полнота Бытия, Жизни, Мышления, Вечности и Красоты. И не будет преувеличением сказать, что в самом допущении такого *восхождения* и *приобщения* ко горнему явственно проступают черты гносеологического оптимизма и даёт о себе знать глубочайшая филантропия Платона. Ещё бы! Человеческое «Я», обретающееся в пещере неполноценной жизни и коснеющее среди теней *дольнего*, тленного и преходящего, оказывается, способно *возвыситься* до истинного *горнего* знания и узреть *горний* всесовершенный мир!..

Интересно, что формула [*τα*] *νοητα* [...] *και ασωματα ειδη* («умопостигаемые и бестелесные эйдосы») («Софист», 246b7-8), отображающая эйдетическое *sub specie cognitionis atque corporis* («с точки зрения познания и тела»), звучит не из уст Сократа, а из уст Элейского Гостя; и я не соглашусь с теми, кто утверждает, что словам Элейского Гостя (как и, к примеру, словам Тимея из одноимённого диалога, как и словам Гостя из диалога «Политик»...) следует доверять меньше на том основании, что они, дескать, «сказаны не Сократом Платона, а иным участником полемики»: на мой взгляд, полифония, присутствующая во многих (но не во всех!) произведениях Платона, допускает и предполагает органичное равноправие всех звучащих у Платона голосов, а их контаминация оказывается тем методологическим принципом, благодаря которому перед нашим умственным взором возводится многоярусное метафизическое здание его философии.

\*<sub>3</sub> «Федр», 247c7. Для Платона οὐσία οὐτως οὐσία («сущность сущностно сущая», *essentia essentialiter ens*) – это полнота сущностного, подлинного существования; это, если угодно, бытие, существование в третьей степени; это полнота бытийствующего бытия, существующего существования; это существование такого сущего, которое существует в полной мере, в подлинном смысле этого слова. Интересно, что эту – немислимую в обыденной речи – древнегреческую философскую формулу Фридрих Шлейермахер переводит на немецкий язык формулой *das [...] wahrhaft seiende Wesen*, Людвиг [фон] Георгии – формулой *das [...] wesenhaft seiende Wesen*, а Курт Хильдебрандт – словосочетанием *das Sein, das [...] wirklich ist*; и, на мой взгляд, в своём переводе сей сакраментальной формулы Людвиг [фон] Георгии ближе к эллинскому первоисточнику, нежели его собратья-коллеги...

\*<sub>4</sub> См. «Тимей», 48e.

\*<sub>5</sub> «к высочайшему» (*лат.*).

\*<sub>6</sub> Заметим, что, с филологической точки зрения, понятие «любовь» можно выразить по-древнегречески по меньшей мере восемью способами (богат, что и говорить, древнегреческий язык!): четырьмя существительными: η ἀγάπη, ο ἔρως, η φιλία и η φιλοτης, а также четырьмя субстантивированными инфинитивами глаголов: το ἀγαπᾶν, το στεργεῖν, το φιλεῖν и το ἔραν.

\*<sub>7</sub> По Платону, истинное ἀνοποθετον («беспредпосылочное») знание не может быть обретено в сфере чувственно воспринимаемой эмпирики, ибо она в лучшем случае способна наделить человеческое «Я» лишь *предположительным, гипотетическим знанием*. С этим, разумеется, не согласился бы Аристотель.

\*<sub>8</sub> Основы философии Платона изложены нами в работе «Вращения души вокруг бытия» (5 гл.), в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.

\*<sub>9</sub> Именно поэтому имеет смысл противопоставлять Платона диалогов «Федр» и «Пир» Платону диалогов «Софист» и «Парменид», и в таком противопоставлении нет ничего тенденциозного и надуманного.

\*<sub>10</sub> «человек рациональный» (*лат.*).

\*<sub>11</sub> См. «Пир», 180d-e.

\*<sub>12</sub> Интересно, что в творчестве Плотина *пошлый* Эрот – Эрот, Эрос Платона – истолкован как *ερωσ υλκος* («материальный Эрот») (Плотин «Эннеады», 3.5.9).

\*<sub>13</sub> См. «Федр», 244а.

\*<sub>14</sub> Отрицающий когнитивный плюрализм и «право» человеческого «Я» на автономную, «сингулярную», «частную» истину Бенедикт Спиноза (1632-1677) убеждён в существовании *единой* вечной Истины и *единого* истинного взгляда на *всё* *sub specie aeternitatis* («с точки зрения вечности»), до которого, согласно голландскому, еврейскому философу, гипотетически способно подняться любое познающее «Я». Эта идея Спинозы свидетельствует о свойственном ему гносеологическом оптимизме, столь контрастирующем, скажем, с овеванными духом скептицизма и агностицизма познавательными установками его современника Джона Локка (1632-1704).

\*<sub>15</sub> См. «Федр», 244а.

\*<sub>16</sub> Интересно, что Курт Хильдебрандт переводит этот пассаж так: Nun aber werden die größten aller Güter uns durch den Rausch zuteil, wenn er als göttliches Geschenk verliehen wird. Фридрих Шлейермахер переводит эту эмфатическую формулу следующим образом: [...] nun aber entstehen uns die größten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird. А у Людвига [фон] Георгии она преподнесена так: Nun aber werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zuteil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist.

\*<sub>17</sub> Как тут не вспомнить слова Иакова брата Господня из его «Соборного послания» (1.17): *πασα δωσις αγαθη και παν δωρημα τελειον ανωθεν εστιν καταβαινον απο του Πατροс των φωτων* («Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»)!

\*<sub>18</sub> См. «Федр», 244с. *Пророческое неистовство, исступлённость* – η μοира («участь»), *sors*. Учение Платона о неистовстве и одержимости найдёт своё продолжение в русле философии неоплатоника Плотина, видевшего идеал человеческой души в иррациональном «исступлении» (η εκστασις). См., например, его «Эннеады», 6.9.11.

\*<sub>19</sub> Следует, впрочем, подчеркнуть, что философия Платона – не апология фатализма, каковой позднее стала, скажем, философская онтология Древней Стои.

\*<sup>20</sup> Прилагательное женского рода αβατος («чистая, незапятнанная») можно перевести и иначе: «непорочная», и тогда η απαλη και αβατος ψυχη – «нежная и непорочная душа». На мой взгляд, переводя αβατος как «непорочная», мы невольно привносим в платоновский мир христианский (то есть, прямо скажем, анахронический) оттенок...

\*<sup>21</sup> Возможное сопоставление «лирические стихотворения – иные стихотворения» (αι ωιδαι – αι αλλαι ποιησεις) представляется мне надуманным; принимая же такой вариант перевода, мы должны будем согласиться с Сократом Платона в том, что человеческую душу приводят в вакхический восторг «лирические и иные стихотворения».

\*<sup>22</sup> Интересно, что по-древнегречески понятие «красота» можно выразить четырьмя способами: το καλλος, η καλλονη, η αγλαια и το καλον.

\*<sup>23</sup> См. прим. 5.

\*<sup>24</sup> Сравнивая философские построения Платона и Канта, мы должны признать, что, разграничивая категории, которыми оперирует «рассудок» (der Verstand), осмысляющий данные «чувственных созерцаний» (sinnliche Anschauungen), и, с другой стороны, «трансцендентальные» идеи, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты в эмпирике, чуждой целокупному опыту, Иммануил Кант словно бы критически озирает метафизическую диспозицию, прочерченную некогда Платоном, который, различая, с одной стороны, «смертную природу» (η θνητη φυσικη), а с другой – вечные, нетленные «идеи» (αι ιδεαι), «эйдосы» (τα ειδη), всё же сумел в своей философии преодолеть, казалось бы, бесконечную экзистенциальную и когнитивную дистанцию, пролегающую между *горним* и *дольним*, – преодолеть благодаря онтологическому учению о «присутствии» (η παρουσια) горнего в дольном и гносеологическому учению о *знании* как «припоминании» (η αναμνησις). Заострённая на гносеологических вопросах философия Канта постулирует существование бесконечной метафизической дистанции между трансцендентальным (доопытными идеями, данными человеческому «Я» a priori) и эмпирическим (обусловленным опытом), а с другой стороны, между эмпирическим и трансцендентным (то есть выходящим за грань опытной сферы познания); тогда как в философии Платона «роковая» двойственность посюстороннего и потустороннего «снимается» и находит своё гармоничное разрешение в таких подлинно идеалистических философемах, как, например, учение о «причастности» *дольного* мира миру *горнему*, учение о «присутствии» *горней* реальности в *дольней* и разветвлённое учение о бессмертии души и её исконной, изначальной приобщённости *высшему*... «Потеснивший знание во имя веры»

философ-гносеолог Кант выглядит на фоне Платона скептиком, «наследником Секста Эмпирика», разоблачившим рациональные и на многое претендующие установки в когнитивной сфере и оставившим разум наедине с его не находящими подтверждения в эмпирике «трансцендентальными иллюзиями»; тогда как весь идеалистический накал метафизики Платона зиждется на признании идеи того, что человеческое «Я» (точнее говоря, душа и ум человека) является, в сущности, полнозвучной проекцией *горнего*.

\* \* \* \* \*

## О времени у Платона

Согласно Платону, время – это  $\mu\epsilon\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma \epsilon\nu \epsilon\nu\iota \kappa\alpha\tau \alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\nu \iota\omega\upsilon\sigma\alpha \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma \epsilon\iota\kappa\omega\nu$  («движущийся согласно числу вечный образ вечности, пребывающей в единстве»).\*<sup>1</sup> Философская интерпретация «времени» (ο  $\chi\rho\nu\omicron\varsigma$ ), предложенная создателем диалога «Тимей», по-своему уникальна и неповторима, но, вдумываясь в его построения, следует понимать, что, задаваясь глубинным и первозаданным вопросом о времени, Платон осмысляет его в категориях своей философии, используя её самобытный понятийный аппарат и исходя из её умозрительной аксиоматики, вот почему изучение вопроса о том, что же такое *время* в философии сына Аристана и Периктионы, побуждает нас затронуть и иные аспекты его концептуального миропонимания, мировоззрения, мировосприятия. Учитывая эту особенность, осмысление философской тайны *времени* у Платона следует разделить надвое: во-первых, надлежит понять, что же такое *время* в русле, собственно, философии Платона, что оно представляет собой на написанной им многосложной картине реальности, и, во-вторых, принимая во внимание его философскую позицию по этому вопросу, необходимо взглянуть на *время отстранённо* – вне зависимости от того контекстуального значения, которое обретает интерпретация времени в русле космологических построений греческого мыслителя, присутствующих в его диалоге «Тимей». Такая – историко-философская и философская – двойственность вызвана сложностью и многогранностью метафизической доктрины Платона, требующей различных подходов; и такая двойная стратегия исследования позволит нам не только «оценить» взгляд Платона на столь интригующий предмет, каковым является время, но и даст возможность осмыслить его представления о темпоральности из нынешней – далёкой от Древней Эллады – эпохи.

Постараемся понять, что же такое *время* в философской системе Платона.

### 1

В диалоге «Тимей» Платон говорит о том, что, создавая космос, Демиург (Создатель)  $\rho\omicron\iota\epsilon\iota \mu\epsilon\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma \alpha\iota\omega\nu\omicron\varsigma \epsilon\nu \epsilon\nu\iota \kappa\alpha\tau \alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\nu \iota\omega\upsilon\sigma\alpha\nu \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\nu \epsilon\iota\kappa\omega\nu\alpha$  («творит движущийся согласно числу вечный образ вечности, пребывающей в единстве»), то есть творит *время*.\*<sup>2</sup> По мысли Платона, время санкционировано свыше, оно – манифестация горней творческой и, что важно, благой Силы, её проекция, обнаружение, явленность. Вдумываясь в приведённую выше формулу, мы видим, что «движение» (η  $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) принимается Платоном за важную и существенную характеристику «времени» (ο  $\chi\rho\nu\omicron\varsigma$ ): по мысли греческого философа, «вечность» (ο  $\alpha\iota\omega\nu$ ) *пребывает в единстве*, тогда как время *пребывает в движении*, которое,

очевидно, неразрывно связано со «множеством» (το πλῆθος), множественностью. Таким образом, сопоставление и противопоставление *вечности* (ο αἰών) и *времени* (ο χρόνος) является у Платона одной из форм сопоставления и противопоставления *единства* (η ενότης) и *множества* (το πλῆθος). Вечность едина – время множественно, aeternitas una – tempus multum; aeternitas unitate – tempus multitudine est.\*<sup>3</sup> По метафизической же шкале Платона, *единое (единство)* неизмеримо «выше» всего *множественного, многого*; то есть, иными словами, *вечность* и *время*, с аксиологической точки зрения, неравны, ибо вечность *выше* времени, *временного, временного*. Далее, в философской системе Платона время не «просто» движется, не «просто» пребывает в движении, время, как видно из приведённого выше эмфатического пассажа, движется *кат αριθμὸν* («согласно числу»). Движение времени – не хаотическое движение, но движение, строго упорядоченное и выверенное арифметическими координатами. Движущееся согласно числу время – дискретный, делимый пласт реальности, и в этом смысле оно отличается от единой, монолитной и чуждой изменчивости вечности. По Платону, время бестелесно, при этом, согласно диалогу «Тимей», время является «образом» (η εἰκών)\*<sup>4</sup> вечности, то есть, по меркам философии Платона, – вечного, эйдетического, идеального, умопостигаемого, горнего пласта реальности, выступающего *образом, образчиком* для бренного, дольного, телесного, чувственно-телесного, чувственно воспринимаемого и – что важно! – заражённого злом пласта действительности – для эмпирики, или, говоря языком диалога «Теэтет», «смертной природы» (η θνητὴ φύσις). Время пребывает в той сфере реальности, которую мы вслед за греческим мыслителем можем выразить понятием *τα μιμητάτα* («подражания») – *подражания горнему*. Многомерно осмысляя глубинное соотношение «дольнее – горнее», Платон относит время к дольному миру, считая время *образом*, то есть *выражением, отображением* горнего «образца» (το παραδειγμα) – вечности. *Вечность – образец, время – образ образца. Aeternitas – exemplar, tempus – imago exemplaris*. Такова аксиоматика хронософии и онтологии афинского мыслителя. Понимая реальность как многоступенчатую иерархию, более низкие уровни которой причастны более высоким уровням, он помещает время на эмпирический уровень действительности, считая при этом, что оно, будучи *образом* вечности, является его *подобием*. Время – манифестация вечности, её зримое обнаружение в дольном, тленном и преходящем, и такая «расстановка действующих сил жизни» свидетельствует о том, что *дольнее* у Платона не столь мрачно, безотрадно и безысходно, как может показаться на первый взгляд.

Возвращаясь к эмфатической формуле Платона, которой он лапидарно определяет время, обратим внимание на то, что *время как образ вечности* провозглашается «вечным» (αἰώνιος).\*<sup>5</sup> Платон прямо отождествляет горний,

эйдетический пласт реальности с «вечностью» (ο αἰών), «вечным» (το αἰδίον), – пребывающее же в дольном время, согласно диалогу «Тимей», *вечно* (αἰώνιος).<sup>\*6</sup> По Платону, временное, временное причастно вечности, вечному – и в этом смысле *временное вечно*. Такая дефиниция убеждает нас в том, что в философии этого древнегреческого мыслителя время поставлено на довольно высокий метафизический пьедестал, ибо прямо соотнесено – соотнесено посредством «причастности» – с горней, идеальной, вечной, *над-эмпирической* сферой реальности, в которой Платон видел истину бытия, жизни, мышления и красоты. Получается, что присутствующее в дольном время коренится в горнем, коренится как его проявленный образ. Время – обнаружение вечности в *невечном*, горнего в дольном, *небесного* в *земном*, непреходящего в преходящем, подлинного в неподлинном; и такая архитектоника свидетельствует о том, что между *смертной природой* и идеальным миром эйдосов бесконечной метафизической дистанции *нет*. По Платону, эйдетическое *умопостигаемо*, горнее можно созерцать лишь умом, умом души, – время же, будучи образом вечности в дольном, оказывается эмпирической данностью, с которой напрямую соприкасается человеческое «Я», обретающееся в телесной, чувственно воспринимаемой *пещере* дольной жизни. Уникальный бытийный статус времени, существующего на пересечении горнего и дольного, свидетельствует о том, что во временном можно узреть следы вечного, а вечное – сама вечность – незримо присутствует в бренном и преходящем.

## 2

Если же взирать на это вопрос отстранённо, вне какого бы то ни было историко-философского контекста, то можно утверждать о том, что идея числовой *размерности* времени позволяет говорить об *идеальной* структуре временного массива; и если рассматривать время как имманентную и перманентную эмпирическую данность, то необходимо признать, что *время*, присутствующее в «конечном сущем», на уровне «возникающего и уничтожающегося» (γίνομενον καὶ ἀπολλόμενον)<sup>\*7</sup> пласта действительности, среди тлена и праха, косности и распада, хаотичной динамики и деформаций, среди искажённых и неполноценных, с бытийной точки зрения, элементов реальности, – является математически выверенной константой, образующей рациональный и смысловой каркас телесной, чувственно воспринимаемой действительности, которая, казалось бы, никаких рациональных констант не приемлет и не признаёт. Скомканная, исковерканная, нетождественная и нестатичная реальность, которая, по меркам философии Платона, является ущербным и, в сущности, ложным экзистенциальным массивом, причастная времени и его *идеальным*, упорядоченным константам, порядку временных векторов и секвенциям

диахронических осей, обретает более радужные очертания, и при такой постановке вопроса *tempus donat nobis ordinem essendi*.<sup>\*8</sup> Временное, явленное в недрах косной и (или) хаотичной телесности, до некоторой степени привносит в эту телесную реальность порядок и гармонию, – и это позволяет нам утверждать о том, что время – это более высокий уровень осознания действительности.

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> Платон «Тимей», 37 d6-7.

\*<sub>2</sub> Вообще говоря, древнегреческое понятие *η εἰκὼν* можно перевести не только как «образ», но и как «подобие». Генетически связанное с глаголом *εἰκαῶναι* («уподоблять»), *εἰκαῶσθαι* («уподобляться, быть уподобляемым»), оно имеет и иные значения: например, «изображение», «статуя»... Другое дело, что в ветхозаветной традиции понятие *η εἰκὼν*, соседствующее с понятием *η ομοιωσις*, надлежит переводить как «образ»: «сотворим человека по образу (*η εἰκὼν*, *imago*) Нашему (и) по подобию (*η ομοιωσις*, *similitudo*) Нашему» («Книга Бытия», 1:26). У Платона в диалоге «Тимей» *η εἰκὼν* – это именно «образ»; и, проводя историко-философские параллели, следует указать, что абстрактная, умозрительная терминология, присутствующая в древнегреческой «Септуагинте» и латинской «Вульгате», отчасти восходит к платонической традиции – к самому Платону.

\*<sub>3</sub> «вечность едина – время множественно; вечность существует единством – время же – множеством» (*лат.*).

\*<sub>4</sub> Основы онтологии Платона мы изложили в нашей работе «Вращения души вокруг бытия» (5 глава), в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.

\*<sub>5</sub> Платону было чуждо то специфическое «деление» реальности на «вечное» (*αιωνιον*) и «всегдашнее» (*αιδιον*), «деление», свойственное много позднее Плотину; для Платона диалога «Тимей» то *αιδιον* – это «вечное», «вечность».

\*<sub>6</sub> Тем самым Платон размывает границу между *вечным* и *всевременным*, границу, которая в более поздней философской традиции, у Плотина, фиксировалась оппозицией *ο αιων – η αιδιότης* («вечность – всегдашность»), а у Северина Боэтия – глубинной оппозицией *aeternitas – sempiternitas*

(«вечность – всегдашность»). Заметим, идея *вечного времени, вечности времени*, – идея, которую ни при каких обстоятельствах не могут принять авраамические религии, опирающиеся в этом вопросе на «Вторую Книгу Маккавейскую» (7.28), в которой постулируется идея творения мироздания (универсума) «из не-сущих» (οὐκ ἐξ οὐτῶν), «из ничего» (ex nihilo). Время создано *наряду, вместе* с универсумом, и время не имеет «вечной предыстории», таково убеждение авраамических религий, всячески подчёркивающих, с одной стороны, единство Высочайшего, а с другой – идею несопоставимости тварного и нетварного.

\*<sub>7</sub> Платон «Тимей», 28 а3.

\*<sub>8</sub> «время дарует нам порядок бытия» (лат.).

\* \* \* \* \*

## О монотеизме и политеизме Платона

Монотеизм Платона, гармонично сосуществуя в его философском творчестве с политеизмом, прямо соотнесён со сферой человеческого «Я», рассматриваемым и эмпирически, в мире *дольнем*, и эйдетически – с точки зрения вечных идей, незыблемо, вечно и тождественно существующих в *горнем* мире. Ясное и убедительное свидетельство в пользу идеи того, что философская доктрина Платона – это самый настоящий монотеизм, – подчёркиваемый греческим мыслителем обособленный метафизический статус *того, кто* в диалоге «Тимей» именуется «строителем» (ο τεκταίνομενος),\*<sup>1</sup> «создателем» (ο δημιουργός)\*<sup>2</sup> – богом, «породившим всё это» (ο τοδε το παν γεννησας).\*<sup>3</sup> *Такое* горнее существо истолковывается Платоном (повествующим устами Тимея) и **генетически** (как «отец», ο πατηρ), и **креативно** (как «создатель», ο ποιητης, ο δημιουργός, создавший универсум), и **этически** (как «благой создатель», ο δημιουργός αγαθος); но при этом, заметим, это *единое* горнее существо essentialiter\*<sup>4</sup> безымянно и являет собой тот уровень единства, который в силу своей безымянности принципиально обособлен от всего остального. У Демиурга Платона *нет имени*. Одно это позволяет нам рассматривать Демиурга изолированно, вне его связи со всем – *именованным* – остальным, иным. Оставим в стороне вопрос о том, одно ли это существо – ο πατηρ («отец») и ο ποιητης («творец»), упоминаемые в диалоге «Тимей», – или же всё-таки это существа разные (на этот непростой вопрос у неоплатоников, как известно, имелись различные мнения), обратим внимание на то, что этот *единый*, безымянный бог – бог-творец, бог-отец, бог-строитель – создатель иных богов. Гея и Уран, Океан и Тетия, Форкий и Крон, Рея и Зевс – порождения, «потомство» единого, верховного, безымянного бога, Демиурга. В философии Платона монотеистическое и политеистическое органично сосуществуют друг с другом, и в такой двойственности нет ничего странного и парадоксального. Единобожие не отменяет многобожия, а многобожие – не опровержение в полный голос прозвучавшей у афинского мыслителя теологемы, ясно подчёркивающей идею того, что *бог един*. Авраамические религии указывают на единство бога. У Платона же бог *как таковой* тоже един, един, несмотря и не смотря на свои множественные порождения-манифестации.

Divina unitas, data in multitudine deorum (atque semideorum), non tollit unitatem unius superni Dei. Unicus Deus supernus continenter restat in sua unitate, et eius creaturae, genita sunt tantum progressio et manifestatio divinae unitatis, quae possunt considerari sub specie firmae altissimae identitatis.\*<sup>5</sup>

Не следует смешивать разные вещи: единый высший бог Платона остаётся самим собой, невзирая ни на какие свои креативные манифестации и свою

явленность в эмпирическом множестве, выражающуюся в его взаимодействии с создаваемым им телесным, чувственно-воспринимаемым универсумом.

С одной стороны, обособленный метафизический статус единого бога, а с другой – множество иных богов, – таков теологический каркас многомерно осмысливаемой Платоном действительности. Такая двойственность – плод глубинного философского опыта, пережитого Платоном, не только узревшим *идеальное*, эйдетическое «под грубою коростой» *квази-бытия*,\*<sup>6</sup> но и разграничившим между собой, казалось бы, разное и несходное.

Философская доктрина Платона, рассматриваемая как теология, обладает тремя измерениями. Два из них мы уже обнаружили. В философии древнегреческого мыслителя (1) монотеизм и (2) политеизм гармонично уживаются друг с другом, и их сосуществование свидетельствует о мудром «разделении полномочий» в *горней*, божественной сфере. Впрочем, монотеистическая и политеистическая картина реальности, предложенная нам Платоном, обладает и ещё одной особенностью: согласно сыну Аристона, в вышних ... (не *есть!*) некий «слой», некий «пласт» – беспредикатный, безымянный, *сверх-бытийный*, трансцендентный... который невозможно выразить словами, нельзя вербально объективировать, который ... *по ту сторону всего*, ελεκεῖνα τῆς οὐσίας («по ту сторону сущности»),\*<sup>7</sup> то есть по ту сторону *бытия, существования*, и который мы условно – на латинский лад – можем обозначить понятием *абсолют*, *absolutum* («отделённое»). Об этом свидетельствует шестая книга диалога «Государство», в которой лаконично указывается на (3) **то, что «пребывает»** «по ту сторону сущности», ускользая от любой объективации и от любой предикации... Таким образом, в философии Платона теологическая двойственность оборачивается тройственностью: (1) монотеизм, (2) политеизм, (3) гипертеологический трансцендентализм. Согласно афинскому мыслителю, есть единый бог, есть многие боги и ... (не *есть!*) трансцендентный Абсолют. Иными словами, теологическая картина реальности, написанная Платоном, содержит в себе как свои неотъемлемые части монотеистическую теологию, политеистическую теологию и гипертеологическую философию трансцендентного и всему запредельного Абсолюта, который, «будучи» *по ту сторону сущности*, очевидно, «пребывает» по ту сторону бога и богов. Такой Абсолют – не бог, ибо сей Абсолют *выше* бога, *выше* его божественности, и для него они – внешние и ничего не значащие «приземлённые» модальности.

Заметим, по Платону, одной из креативных манифестаций Демиурга, единого высшего бога, является созидание им душ. Центр и исходный пункт антропологии Платона – учение о происхождении человеческой «души» (η ψυχή), «душ» (αι ψυχαί) – теснейшим образом связан с креативной функцией *единого* бога. Диалог «Тимей» (41) убеждает нас в том, что «колыбелью»

душ был тот самый «сосуд, кратер» (ο κρατηρ), в котором до этого приготавливался *состав* для души всего, Души Мира, η του παντος ψυχη.\*8 Души – и душа каждого человека – это проявление творческой активности Демиурга, бога-строителя; и её существование санкционировано свыше. По аксиоматическим меркам Платона, душа божественна по своей сути, она – божество. Раз так, то, значит, теология Платона, рассматриваемая с психологической точки зрения, является теологией антропологической, то есть такой, в которой грань между божественным и человеческим, горним и дольным условна и легко преодолеваема.

Подводя итог, скажем: троякая теология Платона – теология четверичная, ибо – наряду с выявленной нами выше – тройственностью имеет ещё и антропологическое (психологическое) измерение. Горние архитектурные спроецированы Платоном на человека, ибо, согласно умозрительной аксиоматике греческого мыслителя, человеческая душа – это эйдос, а нетленная душа αριστη божественна и причастна горним иерархиям.

Обобщая, укажем: психологическая теология Платона – это тот *уровень* его религиозной картины реальности, который «снизу подытоживает» очерченные афинским мыслителем горние иерархии, и этот *уровень* не может не вселять в нас радужные чувства и безграничный оптимизм.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Платон «Тимей», 28 сб.

\*<sub>2</sub> Там же, 28 аб.

\*<sub>3</sub> Там же, 41а5.

\*<sub>4</sub> «по существу» (*лат.*).

\*<sub>5</sub> «Божественное единство, данное во множестве богов (а также полубогов), не отрицает единство единого высшего Бога. Уникальный высший Бог непрерывно пребывает в своём единстве, а его творения, порождения – лишь продвижение и манифестация божественного единства, которые могут рассматриваться с точки зрения незыблемой высшей тождественности» (*лат.*).

\*<sub>6</sub> Владимир Соловьёв с нами бы, конечно же, согласился.

\*<sub>7</sub> Платон «Государство», 6, 509b9.

\*<sub>8</sub> «душа всего» (*др.гр.*).

\* \* \* \* \*

## «Имена» бога в диалоге Платона «Тимей»

Осмысляя речь Тимея Платона, мы находим ряд *имён* бога, которые, открывая нам различные его грани, претендуют на то, чтобы выявить его внутреннюю суть; и не будет преувеличением сказать, что в диалоге «Тимей» мы имеем дело с теологией, построенной на идее многоаспектности бога, выражающейся в его космогонической многофункциональности, в чём убеждает разветвлённая космология, возводимая перед нашим умственным взором в этом произведении древнегреческого философа. Последуем за мыслью Тимея Платона и укажем эти *имена*. Диалог «Тимей» свидетельствует о том, что, с точки зрения потомка бога Посейдона и сына Аристана и Периктионы, *бог* это:

1. [το] αιτιον – «причина»\*<sub>1</sub>
2. ο δημιουργος – «создатель»\*<sub>2</sub>
3. ο ποιητης – «творец»\*<sub>3</sub>
4. ο πατηρ – «отец»\*<sub>4</sub>
5. ο τεκταινομενος – «строитель»\*<sub>5</sub>
6. ο δημιουργος αγαθος – «благой создатель»\*<sub>6</sub>
7. ο αριστος των αιτιων – «наилучшая из причин»\*<sub>7</sub>
8. ο συνιστας – «составитель»\*<sub>8</sub>
9. αγαθος – «благой»\*<sub>9</sub>
10. ο αριστος (το αριστον) – «наилучший» («наилучшее»)\*<sub>10</sub>
11. ο ποιων – «творящий», «творец»\*<sub>11</sub>
12. ο συνθεις – «составивший»\*<sub>12</sub>
13. ων αιει – «всегда сущий» («всегда существующий»)\*<sub>13</sub>
14. ο νους – «ум»\*<sub>14</sub>.

Об этом мы узнаём из речи Тимея. Как видим, такие «имена» *бога* красноречиво свидетельствуют о том, что теология, присутствующая в русле диалога «Тимей», имеет космологическое, космогоническое, креационистское, генетическое, каузальное, этическое, аксиологическое, онтологическое и гносеологическое измерение. *Бог* диалога «Тимей» – бог-отец, благой создатель-творец универсума и богов, наилучшая причина и *составитель* реальности, он – ум, обладающий «замыслом» (ο λογισμος) и неразрывно связанный с «провидением» (η προνοια); и «многогранность» *бога* Платона, вещающего устами Тимея, убеждает в том, что ο θεος – действенная тоника и метафизическая кульминация реальности, действительности, осмысляемой создателем диалога «Тимей» *sub specie eius fabricationis* («с точки зрения её созидания»).

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> «Тимей», 28 а4. Убеждение Платона в том, что одна из «ипостасей», бога диалога «Тимей» – это его каузальная «ипостась», каузальная функция, гармонично вытекает из убеждения древнегреческого мыслителя в том, что παντι [...] αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν («всему невозможно обрести возникновение без причины») (там же, 28 а5-6).

Sub specie Platonis deus primum causans, causa prima – causa optima est. («С точки зрения Платона, бог есть первое причиняющее, первая причина – наилучшая причина».)

\*<sub>2</sub> Там же, 28 аб.

\*<sub>3</sub> Там же, 28 с3.

\*<sub>4</sub> Там же, 28 с3. Как видим, бог диалога «Тимей» обладает *креативной* функцией (творец) и функцией *генетической* (отец); такая двойственность как будто позволяет нам – вслед за некоторыми неоплатониками – сделать допущение о том, что перед нами не один, а два бога: один – Отец, другой же – Творец; и сопоставление этого пассажа Платона (28 с3) с его учением о «трёх царях» из «Второго письма» может подтвердить эту догадку... (В связи с этим см. нашу книгу «О философии Плотина» (изд. «Квадривиум», СПб. 2017), стр. 638.)

\*<sub>5</sub> Там же, 28 с6.

\*<sub>6</sub> Там же, 29 а3.

\*<sub>7</sub> Там же, 29 а5-6.

\*<sub>8</sub> Там же, 29 е1; 30 б5; 30 с3; 32 с7.

\*<sub>9</sub> Там же, 29 е1.

\*<sub>10</sub> Там же, 30 а7.

\*<sub>11</sub> Там же, 31 б2.

\*<sub>12</sub> Там же, 33 д2.

\*<sub>13</sub> Там же, 34 а8.

\*<sub>14</sub> Там же, 39 е7.

\* \* \* \* \*

## Благо в диалоге Платона «Филеб»

экзегеза

Диалог «Филеб» подводит нас к мысли о том, что на картине реальности, создаваемой Платоном, «благо» (το αγαθον) является незыблемой и общезначимой тоникой; и в высшем смысле, с *горней* точки зрения, сама идея существования Блага, настойчиво подчёркиваемая создателем диалога «Филеб» и принимаемая им за аксиому, свидетельствует о том, что философский взгляд Платона на реальность – взгляд радужный и глубоко оптимистичный. На фоне многомерно осмысляемой Платоном идеи трагического несоответствия *дольнего* (тленного, бренного, преходящего и временного) *горнему* (нетленному и вечному), где *дольнее*, как явствует из диалога «Теэтет» [176a], по необходимости заражено злом, – убеждение Платона в том, что in realitate незыблемо существует высшее Благо, выглядит самой настоящей *апологией благодати*. Вещая устами Сократа, Платон указывает на то, что человеческому Я «одной идеей» (η μια ιδεα) *благо* не постичь и не «ухватить» (θηρευσαι): чтобы осознать *благо*, чтобы приобщиться к нему ментальными средствами, человеку надлежит призвать на помощь три идеи: идею «красоты» (το καλλος), идею «соразмерности» (η ξυμμετρια)\*<sup>1</sup> и идею «истины» (η αληθεια) [«Филеб», 65a]. По Платону, *красота*, *соразмерность* и *истина* – взаимобратимые (то есть взаимозаменяемые, способные *переходить* друг в друга) атрибуты *блага*. Они – его проекции *вовне*, его манифестации и внешние «модальности»; в них *благо* себя проявляет, обнаруживает; благодаря им мы способны «ухватить, уловить» (θηρευσαι) идею *блага* – его горнюю, эйдетическую суть. Ставя знак равенства между *красотой*, *соразмерностью* и *истиной*, Платон подталкивает нас к мысли о том, что их *симфоническое* триединство способно указать человеческому Я на смысловой и метафизический Центр действительности; и не будет преувеличением сказать о том, что в самой возможности такого «указания» проявляется глубочайшее человеколюбие Платона. Ещё бы! Человеческое Я, оказывается, способно благодаря трём этим идеям приобщиться ко Благу – к тонике действительности, образующей центр, ядро и высшую степень реальности реального. В этом пункте философии Платона его онтологический оптимизм соседствует и прекрасно уживается с его гносеологическим оптимизмом. Благо – *есть*, и оно – как объект познания – потенциально открыто познающему субъекту, человеческому Я. Именно к этой мысли подводит нас вещающий устами Сократа Платон, идеалистический накал философии которого зиждется на признании идеи трагического размежевания и несоответствия *дольнего* (эфемерного, наличного, данного здесь и сейчас) и *горнего* (идеального, всесовершенного, вечного). Всесторонне осмысляя это глубинное *несоответствие*, афинский философ приходит к мысли о том, что *горнее*

*присутствует* в *дольнем*; и, принимая во внимание умозрительные построения диалога «Филеб», мы должны признать: «присутствие» ( $\eta$  παρουσία) *горнего* (эйдетического, идеального, вечного, парадигмального, подлинно существующего) в *дольнем* (бренном, неидеальном, временном, подражательном, не вполне существующем) – это, в сущности, *обнаружение Блага*, представляющего пред нами в своих трёх главных «ипостасях». *Красота, соразмерность* и *истина* – вот три проявленных в *дольнем* «ипостаси» *горнего*; и настолько, насколько человек способен узреть их и приобщиться к ним в *дольнем*, настолько он способен приобщиться и *ко горнему* – к Высшему Благу.\*<sup>2</sup>

\*

### Примечания

\*<sup>1</sup> Древнегреческий язык допускает и иное написание этого слова:  $\eta$  συμμετρία. Заметим, объём понятия «соразмерность» гораздо шире объёма понятия «симметрия»: всё симметричное соразмерно, но не всё соразмерное симметрично.

\*<sup>2</sup> В вопросе философской объективации Блага (то есть *этического* начала) эстетическое (*красота* и *соразмерность*) соседствует у Платона с аксиологическим и гносеологическим (*истина*), и никакого внутреннего противоречия между ними нет.

\* \* \* \* \*

## О бессмертии души

*Платон, Аристотель, Эпикур, скептики и стоики*

В Древней Греции вопрос о бессмертии души находил самые разные ответы, и эти несхожие ответы были порождены различными и глубоко своеобразными стратегиями философского осмысления мира, бытовавшими в Элладе. Греческий мыслитель отвечал на вопрос о бессмертии человеческого «Я», опираясь на изначальные константы своей философской системы, и сакраментальный вопрос *περί της αθανασίας του ανθρώπου* («о бессмертии человека») находил у него такой ответ, который был гармоничным следствием его многослойных – и часто опирающихся на общезначимые аксиомы – метафизических построений.

\*

Для Платона идея «бессмертия души» (*η αθανασία της ψυχης*) – это, с одной стороны, самоочевидная истина, не требующая никаких обоснований, с другой же – постулат, нуждающийся в строгих рациональных доказательствах. Таковых у Платона, как известно, имеется пять: четыре доказательства изложено им в диалоге «Федон», а ещё один – в диалоге «Федр». Не будет преувеличением сказать, что неоплатонизм принял идею бессмертия души за аксиому, не требующую рационального, логического подтверждения.\*<sup>1</sup> Для Платона, платоников и неоплатоников бестелесная по своей сути *душа бессмертна и нетленна*. Идея бессмертия души, бессмертия «Я» образует самый центр, корень и ядро антропологии Платона, платонизма и неоплатонизма, и эта идея – сквозная ось платонизирующего мироосознания, миропонимания, мировосприятия.

\*

Для Аристотеля же вопрос о бессмертии человеческого «Я» сводился к вопросу об актуализации *ума* (*ο νοϋς*), *мышления* (*η νοησις*), ибо, согласно Стагириту, на «вечность» (*ο αιων*) способна претендовать **лишь** ментальная, умственная часть человеческой души. Аристотель – сторонник идеи *элитарного ментального бессмертия человека*: согласно Стагириту, бессмертен ум, иначе говоря, ментальная составляющая души – *νοητικος* («мыслящее»), *мыслительное, мыслящее*, которое способно актуализироваться и возвыситься до «созерцательной жизни» (*ο βιος θεωρητικος*). Проводя различие между «умом претерпевающим» (*ο νοϋς παθητικος*) и «умом действенным» (*ο νοϋς ποιητικος*), Стагирит считает *претерпевающий* (то есть, иными словами, пассивный, испытывающий аффекты) ум смертным и подверженным «разрушению» (*η φθορα*), а ум *действенный* – вечным и бессмертным. Весь вопрос в том, способен ли человек актуализировать своё мышление и возвыситься до *действенного, действующего* ума... По Аристотелю, не всякий ум в силах стать

«действенным» (ποιητικός) – и потому не всякий ум вечен и способен претендовать на «бессмертие» (η αθανασία). Задаваясь вопросом о бессмертии человеческого «Я», создатель трактата «О душе», во-первых, переносит сие вопрошание в ноологическую, ментальную, умственную сферу, ибо, с точки зрения Аристотеля, на вечность, на вечное существование способна *претендовать* не вся человеческая душа, но лишь одна из её частей, «мыслящее», и, во-вторых, Стагирит полагает, что *ментальное* обретение «вечности» (ο αιών) являет собой актуализацию мыслительных способностей ума, живущего бесстрастной жизнью и устремлённого к высоким умозрительным предметам. Таким образом, по Аристотелю, *бессмертен и вечен ум души, но бессмертен и вечен не всякий ум, но ум, актуализировавший своё мышление*. Суммируя, следует ещё раз подчеркнуть: Аристотель является сторонником идеи элитарного ментального бессмертия человека, с его точки зрения, *tantum mens agens animae potest invenire immortalitatem et aeternitatem*.\*<sup>2</sup>

\*

Иной взгляд на идею бессмертия человеческой души содержится в русле философии Эпикура. Эпикур – атомист. С его точки зрения, реальность состоит из *атомов* и *пустоты*. Вживляя эту космологическую и онтологическую идею в ткань своей антропологии, греческий мыслитель объявляет человеческую душу телом, пребывающим в теле человека: η ψυχη σωμα εστι λεπτομερες παρ ολον το αθροισμα παρεσπαρμενον («душа – это состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему составу»)\*<sup>3</sup> – по всему *составу* человеческого тела. Согласно Эпикуру, душа – это тело; и его «Письмо Геродоту» убеждает в том, что насколько разрушается человеческое «тело» (το σωμα), телесный «состав» (το αθροισμα), настолько и «рассеивается» (διασπειρεται) пребывающая в нём телесная «душа» (η ψυχη). По мысли Эпикура, душа смертна, ибо состоит из множества атомов – мельчайших «неразрезаемых» (αι ατομοι) частиц, а атомарность души – это неопровержимое свидетельство и в пользу идеи её телесности, и в пользу идеи её множественности, и в пользу идеи её уничтожимости, ибо, согласно космологии и онтологии сына Неокла и Херестраты, совокупность, конгломерация атомов рано или поздно *должна* расторгнуться и рассеяться. Таким образом, состоящая из атомов *атомная душа* неизбежно должна утратить своё сущностное единство, до поры до времени сохраняемое и поддерживаемое её пребыванием в теле, в телесном «составе» (το αθροισμα), и не может не исчезнуть. Вывод: Эпикур предстаёт пред нами убеждённым сторонником идеи конечности человеческой души, смертности человеческого «Я», и, по мысли этого афинского философа, насколько разрушается человеческое тело, настолько разрушается и гибнет пребывающая в нём телесная душа.

\*

Если же мы адресуем вопрос о бессмертии человеческой души древнегреческим философам-скептикам, то ответа не получим: скептический взгляд на мир, отрицая правоту и общезначимость любых догматов и признавая «равносилые» (ἡ ἰσοσθένεια) противоположных друг другу утверждений, равносильность тезисов и антитезисов, – побуждал скептиков воздерживаться от окончательных и бесповоротных суждений, и потому в русле древнегреческого скептицизма сама постановка вопроса de immortalitate vel mortalitate animae, animarum\*4 выглядела бы идеалистической мистификацией, укоренённой в «косном» и «омертвелом» догматизме. У *ищущих*,\*5 у последователей Пиррона, мы не найдём ответа на вопрос о бессмертии души, и мыслители-скептики, неукоснительно следуя своему гносеологическому принципу «воздержания от суждения» (ἡ ἐποχή), благоразумно и осмотрительно *отказываются* давать ответы на подобные вопрошания.

\*

Желая, чтобы этот вопрос прозвучал под сводами философии ранней греческой Стои, мы должны подчеркнуть, что, в отличие от Платона и Аристотеля, стоики – убеждённые сторонники идеи телесности души, истолковываемой ими, в частности, как *остывшая пневма*, и что стоики считали таковую душу смертной и преходящей. Правда, благодаря тому, что космос, согласно Древней Стое, един, уничтожение, гибель или исчезновение чего бы то ни было вовсе не являются абсолютным исчезновением и, скажем, обращением в не-сущее. Отчётливый и настойчиво подчёркиваемый в русле философии Древней Стои *холизм* (то есть учение о строжайшем и монолитном *единстве* космоса, универсума) позволяет нам обрести новое измерение идеи конечности и смертности стоической души: *разрушаясь и рассеиваясь, телесная душа растворяется в телесном космосе*; и, по меркам концептуального стоического холизма, такое «растворение» души можно расценить как обретение ею *окончательной гармонии с сущим*, как обретение высшей – и итоговой – степени такой *гармонии*. Рассеиваясь после распада тела, телесная душа становится *всем*, – и в этом смысле она не гибнет. По мысли стоиков, «душа» (ἡ ψυχή) – это телесная «пневма» (το πνεύμα); стоическая же космология убеждает в том, что залогом сущностного единства универсума является действительное всеприсутствие божественной *силы*, поддерживающей в телесном космосе «пневматическое напряжение» (ο πνευματικός τόνος). Легко догадаться, что индивидуальная человеческая душа – это часть космической пневмы, являющейся в стоическом мире, если угодно, *manifestatione vitae*, и что, разрушаясь, рассеиваясь, *пневматическая душа* на самом деле воссоединяется с *целым*.

Возводя перед нашим умственным взором удивительную, самобытную и размашистую космологию (отчасти созвучную космологии Гераклита), стоики учили о том, что в определённые периоды времени происходит

«воспламенение» (ἡ ἐκτιρωσις) *всего* – воспламенение телесного космоса, после чего наступает всеобщее «восстановление» (ἡ ἀποκαταστασις), *restitutio*, и **всё**, весь ход истории, повторяется *снова*. Ясное дело, что во всеобщем *восстановлении* и *повторении* есть место и человеческому «Я»: человеческое «Я», как учат стоики, оказывается вовлечённым во всеобщий процесс «возрождения» (ἡ παλιγγενεσία). Этот повторяющийся время от времени процесс *восстановления* и *возрождения* не имел начала в прошлом и будет бесконечно повторяться в будущем. Космос бесконечное (точнее говоря, безначальное) число раз воспламенялся и восстанавливался в прошлом, и он будет бесконечное число раз воспламеняться и восстанавливать своё исконное состояние в будущем. События, вещи и люди бесконечное число раз повторялись в минувшем и будут бесконечно повторяться в грядущем. И если рассматривать такую смелую космологическую и онтологическую картину с антропологической точки зрения, то следует настойчиво подчеркнуть: согласно ранним греческим стоикам, человеческое «Я» (телесная душа) бессмертно в том смысле, что оно, разрушаясь и рассеиваясь в космосе, растворяется в нём как «часть» (το μέρος) в «целом» (το ὅλον) и вместе с космосом возрождается заново. Такое «циклическое бессмертие» проявляется, помимо всего прочего, в акте «перевоплощения» (ἡ μετενσωματωσις)\*<sup>6</sup> телесной души. Заметим в скобках, что психосоматический дуализм истолкован стоиками унитарно: с их точки зрения, душа телесна и по своей сути вовсе не противоположна своему телу. При очередном «восстановлении» (ἡ ἀποκαταστασις) космоса стоическая душа, перевоплощаясь, совершает своего рода «странствие», и такое «странствие», являющееся, по сути, частным проявлением тотального *восстановления* и *повторения*, которым подвержен весь космос, – можно смело расценить как самое настоящее бессмертие. Подытоживая, скажем: в философии ранней греческой Стои идея бессмертия души, – опирающаяся на идею *единства* универсума, умноженную на идею бесконечного *восстановления* космоса в его исконном виде, – проведена весьма отчётливо и сохраняет свои права.

\*

Как видим, в разных философских системах Эллады вопрос о бессмертии человеческого «Я» находил различные ответы, и многоголосие древнегреческой мысли открыло нам целую вереницу путей, следуя по которым мы можем с неожиданных сторон взглянуть на тайну по имени *бытие...*

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Например, для неоплатоника Плотина идея «бессмертия» (η αθανασία) человеческого «Я», бестелесной «души» (η ψυχη), – аксиома, позволяющая создателю «Эннеад» противопоставить единое «Я» множественной реальности: на одну чашу философских весов Плотин помещает идею *единства* бестелесной души, на другую же – идею *множества* телесной реальности, и, по метафизическим меркам этого греческого мыслителя, первая чаша перевешивает вторую, ибо абсолютно единое (в данном случае – душа) абсолютно *просто* и, следовательно, *неуничтожимо*, тогда как множественное (в данном случае – телесное, соматическое) *сложно* и потому *бренно*. Преподнося психическую реальность «со знаком плюс», а соматическую «со знаком минус», Плотин принимает идею бессмертия души за самоочевидную аксиому, позволяющую ему недвусмысленно противопоставить горнее должнему, вечное временному, нетленное тленному; и такая аксиома остаётся для создателя «Эннеад» аксиомой потому, что абсолютное единство – в силу его абсолютной простоты – невозможно обосновать логическими средствами.

\*<sub>2</sub> «лишь действующий ум души способен обрести бессмертие и вечность» (лат.).

\*<sub>3</sub> Диоген Лаэртский «О жизни...», 10 кн., 63 (Эпикур «Письмо Геродоту»).

\*<sub>4</sub> «о бессмертии или же смертности души, душ» (лат.).

\*<sub>5</sub> Противопоставляя себя *догматикам* и *агностикам*, сторонникам идеи непознаваемости мира, скептики считали себя *ищущими* истину.

\*<sub>6</sub> Reincarnatio, говоря по-латински.

\* \* \* \* \*

## το πρῶτον κινῶν Аристотеля

Попытаемся понять, что представляет собой το πρῶτον κινῶν в философской системе Аристотеля, и попробуем выяснить, что же кроется за этими словами. Словосочетание το πρῶτον κινῶν можно перевести как «первый двигатель» или же как «первое движущее», и не будет преувеличением сказать, что в метафизической системе Стагирита тайна «первого двигателя» занимает особое, удивительное и интригующее место. Что же скрывается за этим словосочетанием? Аристотель редко и весьма лаконично повествует о Первом Двигателе, и, как правило, он упоминает о нём в том или ином космологическом контексте, отсылающем нас к другим темам и к загадкам иного плана. Вдумываясь в его слова, нам не хотелось бы нарочито усложнять и модернизировать его учение о Первом Двигателе – и потому мы будем предельно лаконичны.

Из «Метафизики» и «Физической лекции» Аристотеля ясно следует, что Первый Двигатель\*<sup>1</sup> «вечен» (αἰδίον), «неподвижен» (ἀκίνητος) и не имеет «величины» (το μέγεθος), то есть бесконечен, безграничен, лишён начала и, следовательно, един. Три этих важнейших *определения* Первого Двигателя (*вечный, неподвижный и не имеющий величины*) теснейшим образом связаны с его космическими функциями: согласно Стагириту, он «движет движение беспредельное время»,\*<sup>2</sup> то есть, иными словами, приводит в движение универсум на протяжении бесконечного времени. Разумеется, у его «деятельности» не было начала, отправной точки, и ей не будет конца, и здесь учение Аристотеля о Первом Двигателе смыкается с его идеей всевременного существования универсума. Другое дело, что, будучи вечным и направляя на протяжении беспредельного времени вращающийся вокруг своей оси универсум, Первый Двигатель, как явствует из метафизических построений греческого философа, пребывает *вне* всего чувственно воспринимаемого. Иными словами, увидеть и ощутить το πρῶτον κινῶν нельзя. Более того, он существует *вне* универсума, и in rebus, «в вещах», его нет. Следует подчеркнуть, что Аристотель, считая универсум шарообразным, отрицал наличие «пустоты» (το κενόν) не только внутри него, но и вне: *вне*, ἐξω телесного космоса, по мысли создателя «Физической лекции», *ничего нет*. Конечно, в этом вопросе Стагирит расходился с Демокритом и с некоторыми, жившими гораздо позже Аристотеля, древнегреческими стоиками, учившими, как известно, о телесном шарообразном космосе, чуждом пустоты, и о бесконечной пустоте, «существующей» вне космоса, – но факт остаётся фактом: Аристотель полагал, что Первый Двигатель всегда приводил, приводит и всегда будет приводить в движение космос, находясь вне его пределов и будучи от него обособлен. Но существование «вне» (ἐξω) не значит *существование* «в пустоте» (ἐν τῷ κενῷ); и такой «трансцендентный» космологический статус Первого Двигателя вовсе не

отменяет его физических функций. Возникает вполне закономерный вопрос: если Первый Двигатель пребывает вне всего, то каким же образом он *всё* движет? да ещё и на протяжении «беспредельного времени»? Стагирит стоял перед этим вопросом и пытался дать на него ответ, обращаясь к идее небесных сфер. В восьмой главе двенадцатой книги «Метафизики» Аристотель в сложном контексте, ссылаясь на Евдокса и Каллиппа, упоминает два различных числа небесных сфер: «пятьдесят пять» (πεντηκοντα και πεντε) и «сорок семь» (επτα και τεσσαρακοντα). На мой взгляд, контекст, в котором Стагирит называет оба этих числа, позволяет нам говорить о том, что они носят гипотетический, предположительный характер. Так или иначе, каждая из пятидесяти пяти или же сорока семи небесных сфер, как легко догадаться, имеет, по мысли Аристотеля, свой особый двигатель, и все они, передавая друг другу импульс по цепочке, приводились, приводятся и будут вечно приводиться в движение Первым Двигателем. Отмечая, что Первый Двигатель «неделим, неразделен» (αδιαρετον) и «не имеет частей» (αμερες), греческий мыслитель подводит нас к ещё одному вопросу: если Первый Двигатель един, неразделен и не имеет частей, то **как**, скажите, он воздействует на ближайший к нему двигатель и сообщает ему «импульс»? **Чем** он воздействует? Ведь воздействие на что-либо подразумевает наличие в нём, в Первом Двигателе, частей, граней, внешней и внутренней структуры, и такое «наличие» неоспоримо свидетельствует о его *не-единстве*, то есть о его множественности! На мой взгляд, этот существенный и проникновенный вопрос Аристотель Стагирит оставляет без ответа; и нам, силящимся подняться на вершины философской космологии создателя «О небе», «Физической лекции» и «Метафизики», остаётся лишь строить на этот счёт догадки и предположения...

Следует подчеркнуть и другую важную особенность учения Аристотеля о Первом Двигателе: то πρῶτον κινουόν («первое движущее») бестелесно и (если использовать терминологический аппарат Стагирита) является единственной «формой» (η μορφη), существующей вне «материи» (η υλη). Обособленность Первого Двигателя от всего чувственно воспринимаемого и чувственно-телесного означает его обособленность от материи, от «последней материи»; и следует признать: идея бестелесности Первого Двигателя ещё больше затемняет вопрос о его *космической* функциональности и отношении к движимому им универсуму.

Повествуя о бестелесном Первом Двигателе, Аристотель прочерчивает перед нашим умственным взором две глубинные, первозаданные оси: *телесное – бестелесное, подвижное – неподвижное*, и нам следует непредвзято уяснить то общее, что есть или может быть, во-первых, между телесным и бестелесным и, во-вторых, между подвижным и неподвижным. Первый из этих вопросов представляет собой неразрешимую загадку, модернизирующуюся, к примеру, в сфере антропологии в вековечную

загадку психосоматического единства, а второй – столь же неразрешимую философскую загадку соотношения абсолютного покоя (то есть абсолютного *единства*) и движения, которое в силу своей природы не может не быть множественным. Так что бескрайний метафизический горизонт, развёрнутый Аристотелем в его учении о Первом Двигателе, простирается ещё дальше и, порождая всё новые и новые вопросы, уводит нас в бесконечность...

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> Говоря по-латински, *primus motor, primum movens*.

\*<sub>2</sub> См., например, концовку 8 книги «Физической лекции».

\* \* \* \* \*

## το υλοκειμενον Аристотеля

Аристотель выдвинул концептуальное учение о «материи» (η υλη) как «подлежащем» (το υλοκειμενον); и если взирать на его умозрительные построения с латинской точки зрения, то следует указать на то, что древнегреческому аристотелевскому понятию το υλοκειμενον соответствует латинское понятие substratum (sub – «под», sternere – «застилать», substratum – «подстелённое», «то, что подстелили, подложили», – «подлежащее»).

\*

Что важно? – важно то, что Аристотель, *во-первых*, не рассматривает материю с этической точки зрения, с точки зрения добра и зла (для Стагирита материя – и не зло, и не добро, и не «смесь» добра и зла); *во-вторых*, что он принимает материю-подлежащее за одну из причин (каковых в его философии, как известно, десять), то есть интерпретирует материю каузально; *в-третьих*, развивая учение о материи, создатель «Метафизики» начисто отрицает идею её персонификации: по Аристотелю, η υλη не имеет никаких антропоморфных и (или) зооморфных черт, она – не персона, не личность; *в-четвёртых*, потомок бога Асклепия истолковывает материю динамически – как нечто абсолютно потенциальное: для Стагирита она – «сущее в возможности» (το ον τη δυναμει), то, что *способно* принять любую «форму» (η μορφη) и стать тем самым «последней материей» (η εσχατη υλη); и, *в-пятых*, принимая материю за движущуюся составляющую «чувственно воспринимаемой сущности» (η αισθητη ουσια), греческий мыслитель интерпретирует её, материю, кинетически: по Аристотелю, в чувственно воспринимаемой сущности движется именно материя, а не *форма* и не *лишённость формы*.

\*

Подытоживая, подчеркнём: materia consideratur ab Aristotele sub specie causalitatis, possibilitatis et motus, sed non sub specie bonitatis, mali et personae («материя рассматривается Аристотелем с точки зрения причинности, возможности и движения, но не с точки зрения добра, зла и личности»).

\* \* \* \* \*

## Черты стоического холизма

Философии древнегреческих стоиков была свойственна идея монолитного единства универсума, понимаемого как совокупность телесного сущего, окружённого извне беспредельной пустотой, но в самом себе пустоты не содержащего.\*<sup>1</sup> Холизм\*<sup>2</sup> стоиков – органичное следствие их многомерного и разветвлённого философского учения, в котором можно выделить четыре главных аспекта: *во-первых*, идею абсолютной власти и господства необоримой «судьбы» (ἡ εἰσαρμενῆ), которой, с точки зрения Зенона, Хрисиппа, Клеанфа и иных стоиков, подчинено *всё* и которая является доминирующей, главенствующей, надо *всем* довлеющей и *всё* определяющей тональностью действительности. Тотальный фатализм – отличительная черта выдвинутого ранними греческими стоиками учения о бытии, и стоический холизм зиждется на идее *единства* всемогущей **судьбы**, содержащей *всё* – весь универсум – в неукоснительном *единстве*. Власть «судьбы» (ἡ εἰσαρμενῆ), «необходимости» (ἡ ἀναγκή), «рока» (τὸ χρεῶν) – залог и гарант единства универсума, его *единственная* определяющая данность, *modus eius vivendi*, его стержень и его сквозной вектор.\*<sup>3</sup>\*<sup>4</sup> Судьба, подчиняющая всё фатальному порядку, пред которым человеческая воля бессильна, – решающая константа действительности, действительности действительного, она – имманентная данность, позволяющая говорить о *единой* «ткани» существования и внутреннем сущностном *единстве* всей реальности. Всеобщее единство – закономерное следствие господства необоримой судьбы, ибо она – условие, залог и причина всеобщего экзистенциального тождества, выражающегося во всеобщем *равенстве* перед судьбой и её предначертаниями. По мысли стоиков, судьба – это «движущая сила материи» (δυναμὶς κίνητικὴ τῆς ὑλῆς);\*<sup>5</sup> и в этих простых и одновременно глубокомысленных словах выражена сама суть стоического понимания «взаимоотношений», с одной стороны, пассивной «материи, вещества» (ἡ ὑλῆ), а с другой – «бога» (ὁ θεός), отождествляемого стоиками с «судьбой» (ἡ εἰσαρμενῆ). Если же рассматривать антропологическую ипостась идеи всеприсутствия всемогущей судьбы, то следует обратить внимание на тот стоический пассаж, в котором участь людей уподобляется участи собаки, привязанной к повозке-судьбе;\*<sup>6</sup> следуя за «повозкой» (τὸ οχημα), собака покоряется своей судьбе, в противном же случае, не желая, покорившись своей участи, следовать за повозкой, привязанная к ней собака всё равно будет *вынуждена* следовать за ней. Как сказано, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* («желающего судьбы ведут, нежелающего – тащат»). Согласно стоикам, судьба – это «разум мира» (τοῦ κόσμου λόγος),\*<sup>7</sup> «всеобщий закон» (κοινὸς νόμος) и «верный разум» (ὀρθὸς λόγος);\*<sup>8</sup> и привносимые судьбой в универсум разумность, логичность и осмысленность

являются важными факторами, конституирующими всеобщее единство и неукоснительное экзистенциальное и логическое тождество.

\*

*Во-вторых*, стоический холизм исходит из убеждения в том, что причиной и условием внутреннего физического единства универсума выступает «пневматическое напряжение» (ο πνευματικός τόνος).<sup>\*9</sup> Стоическая *пневма* – онтологическая константа стоической физической реальности, она – принцип структурного единства и сквозной внутренней вектор реальности, пронизывающий собой всё и сообщающий всему единое *пневматическое напряжение*.

\*

*В-третьих*, ещё одним положением, обосновывающим концептуальный стоический холизм, является идея «сочувствия» (η συμπάθεια)<sup>\*10</sup> частей универсума друг другу. Идея всеединства вкупе с отрицанием идеи существования «пустоты» (το κενόν) внутри телесного универсума подталкивает стоиков к убеждению в том, что части такого универсума – не обособлены друг от друга, но имеют между собой нечто общее, нечто «родственное», и это *общее* интерпретируется стоиками как взаимное «сочувствие» (η συμπάθεια) частей друг другу.<sup>\*10</sup> Реальность, таким образом, преподносится как конгломерация фрагментов, которые благодаря *сочувствию* друг другу образуют единое целое. При такой интерпретации реальности все имеющиеся в ней противоречия оказываются, в сущности, противоречиями мнимыми, и телесная действительность предстаёт пред нами как единый и гармоничный массив.

\*

*В-четвёртых*, ещё одним основанием, на котором зиждется стоический холизм, является идея всеприсутствия имманентного телесному универсуму телесного бога, отождествляемого стоиками с Зевсом, судьбой, необходимостью, семенным логосом и «творческим огнём» (το πῦρ τεχνικόν).<sup>\*12</sup> Ранний греческий стоицизм убеждает в том, что если бог присутствует везде, то нет ничего случайного и контингентного (*не-необходимого*); если высшее присутствует в, условно говоря, низшем, то, следовательно, повсюду царит *единый закон, единая сила, единый смысл*.<sup>\*13</sup> Всеприсутствие высшей Силы снимает вопрос о свободном произволении человека и побуждает его смело и бестрепетно принять фатальный ход событий, предначертанный и осуществляемый судьбоносной божественной Силой, присутствующей и действующей везде и повсюду.

\*

Фатальность происходящего в панлогической реальности, «пневматическое напряжение», всеобщее «сочувствие» и божественный имманентизм – таковы четыре столпа, образующие тот фундамент, на котором покоится здание стоического холизма.

### Примечания

\*<sub>1</sub> По мысли древнегреческих стоиков, универсум – это *το ολον* («целое»), универсум же и окружающая его беспредельная «пустота» (*το κενον*) – это «всё» (*το παν*). Таким образом, стоический универсум не бесконечен и имеет пределы, и в этом вопросе стоики близки традиции перипатетизма.

\*<sub>2</sub> *το ολον* – «целое», *η ολότης* – «цельность, целостность, целокупность». Холизм ранних греческих стоиков в вопросах физики прямо противоположен представлениям Левкиппа и Демокрита об *атомах* (то есть мельчайших «неразрезаемых» (*ατομοι*) частицах реальности) и *пустоте*.

\*<sub>3</sub> Фаталистическое видение реальности подталкивает стоиков к признанию идеи того, что всё происходящее в нашем мире надлежит понимать как «действие судьбы» (*το της ειμαρμενης δραμα*) (Александр Афродисийский «О судьбе», 31); и легко догадаться, что, участвуя в этом всеобщем «действии» (*το δραμα*), в этой вселенской «драме» (*το δραμα*), человек начисто лишён свободного произволения, лишён того, что позднее неоплатоник Плотин терминологически фиксировал понятием *η προαιρεσις* («выбор»), *свободный* выбор, и что по-латински выражается такими расхожими словосочетаниями, как *voluntas libera*, *libertas voluntatis*, *liberum arbitrium* («свободная воля», «свобода воли», «свободное произволение»). Стоическая «расстановка действующих сил жизни», во-первых, предполагает и утверждает, как метафизическую аксиому, идею неукоснительного осуществления в универсуме *высшего* Плана, судьбы, и, во-вторых, «требует» от вовлечённого в русло судьбоносных событий человека *приятия* фатального порядка и внутреннего *стоического* согласия с ним.

\*<sub>4</sub> В стоической традиции судьба, в числе прочего, отождествлялась с богиней Айсой (*η αισα*). Заметим, что греческий язык знает и иные понятия, способные отобразить фаталистические векторы реальности: например, *το λαχος* («жребий, участь, судьба»), *η μοιρα* («участь, судьба, рок»), *το αναγκαιον* («необходимое, необходимость») и другие.

\*<sub>5</sub> Аэтий 1.27.5.

\*<sub>6</sub> Ипполит «Философумены», 21. Впрочем, то οχημα модно перевести и как «колесница».

\*<sub>7</sub> Стобей «Эклоги», 1.5.

\*<sub>8</sub> Диоген Лаэртий, 7.88.

\*<sub>9</sub> Филон Александрийский «О неуничтожимости космоса», 23-24.

\*<sub>10</sub> Клеомед «Учение о круговращении небесных тел», 1.1.

\*<sub>11</sub> Много веков спустя эта идея воспринял и отобразил в своём творчестве Лейбниц.

\*<sub>12</sub> В этом вопросе стоики, конечно же, предвосхищают Спинозу, и «божественный имманентизм», занимающий важное место в тео-онтологии голландского, еврейского мыслителя, отождествившего своего Бога с «имманентной причиной» (*causa immanens*), то есть причиной, имманентной универсуму и существующей *внутри* него, – имеет много общего с со стоическим пониманием реальности. Правда, сравнивая философскую картину реальности, написанную Спинозой, с философской картиной действительности, предложенной стоиками, мы должны указать на то, что последние истолковывали Бога как «самое чистое тело», тогда как в философии Бенедикта Спинозы вопрос *de corporalitate Dei* («о телесности Бога») не стоял. По сообщению Тертуллиана, стоики считают, что бог так же пронизывает «материю, вещество» (*materia*), как «мёд соты» (*mel per favos*). (См. Тертуллиан «Против Гермогена», 44.)

\*<sub>13</sub> Необходимо, впрочем, подчеркнуть, что в стоицизме (как и в иных направлениях мысли эпохи эллинизма – эпикуреизме и скептицизме) *нет* столь принципиального и ярко выраженного противопоставления «низшее – высшее», «дольнее – горнее», каковое мы находим в традиции платонизма и неоплатонизма, противопоставления, которое мы усматриваем и в христианстве.

\* \* \* \* \*

## О шестом тропе Энесидема

Скептический *τροπ* – когнитивный, познавательный рычаг, с помощью которого человеческий разум, воздерживаясь от суждений, осознанно избегает однозначных и общезначимых выводов, признание правоты которых закладывает фундамент догматического мировоззрения и миропонимания. Скептики – убеждённые враги догматизма и любой догматики. Для них нет незыблемых и самоочевидных убеждений, которые можно было бы принять «за чистую монету», и сама суть скептического взгляда на мир выражается в неукоснительном и неизбывном стремлении к полноте знания, отмечающем косные и омертвелые умозрительные построения, претендующие на то, чтобы стать финальной и общезначимой истиной. Невозмутимое скептическое «воздержание от суждения» (η ελοχη) – закономерное следствие критического осмысления действительности, предпринятого греческим философом-скептиком, и *воздержание от окончательного суждения* является итогом многостороннего и аналитического взгляда на окружающую нас реальность.

\*

Шестой *τροπ* Энесидема указывает на то, что *все* элементы реальности даны в *смеси* и обладают *общностью*.<sup>\*1</sup> Таким образом, действительность преподносится этим греческим мыслителем как совокупность смешанных и перемешанных между собой вещей, что свидетельствует в пользу идеи их бытийной однородности. «Смеси» (αι μιξεις) и «общности» (αι κοινωνια), господствующие и задающие тон в реальности, являются непреодолимыми преградами и для непредвзятой познавательной дефиниции той или иной *вещи*, и для обретения самости, самостийности, самобытности, на которую претендуют вещи, и для человеческого ума, который, как выясняется, тоже вовлечён во всеобщую смесь – и потому не в силах (и не вправе!) верно судить о вещах и предметах. «Общность» (η κοινωνια), существующая между *всеми* вещами, уменьшает степень их бытийной индивидуальности, а тотальная «смесь» (η μιξις) вещей убеждает в том, что *in regum natura*<sup>\*2</sup> обособленного (то есть, иными словами, замкнутого, цельного, целокупного) существования **нет**. По Энесидему, все вещи нам даны контекстуально, даны в том или ином контексте, определяемом взаимодействием *всех* (как выясняется – смешанных друг с другом) вещей. Это убеждает в том, что все вещи, в сущности, – одна вещь, обладающая большими или меньшими степенями концентрации.<sup>\*3</sup>

При таком взгляде на реальность η ελοχη, воздержание от окончательного суждения о вещи, о вещах, людях, событиях, является той единственно верной степенью «гносеологической деликатности», до которой способен возвыситься зоркий и скептически настроенный ум человека, претендующий на постижение Истины.

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> Диоген Лаэртский «О жизни...» 9.84.

\*<sub>2</sub> «в природе вещей» (*лат.*).

\*<sub>3</sub> Такая идея могла быть навеяна умозрительными построениями мыслителя пятого века до новой эры Анаксагора, который, как известно, ставил *смесь – мизму* – в самый центр своей космогонии и космологии. См. нашу работу «Вращения души вокруг бытия», 4 гл., в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.

\* \* \* \* \*

## Пять «ипостасей» *идеи* в «Учебнике догматов Платона»

Учение об «идее» (η ἰδέα)\*<sub>1</sub> – плод глубинного духовного опыта Платона и закономерное следствие его удивительного и многомерного видения реальности. Для Платона, как и для всего платонизма и неоплатонизма, концептуальное истолкование **идеи** является выражением идеалистического понимания действительности, «расслаивающейся», с метафизической точки зрения, на *горнее* и *дольнее*, с бытийной точки зрения, на «вечное» (αἰδίου) и «бренное, тленное» (θνητον), а с познавательной – на «умопостигаемое» (νοητον) и «чувственно воспринимаемое» (αισθητον). Для Платона **идея** первична и по смыслу, и по бытию, и по красоте; именно она – *есть*, и подлинное, истинное познание – это познание **идеи**. Учение об **идее** – квинтэссенция творчества Платона, и весь идеалистический накал его философии зиждется на осознании необходимости *стремления* к **идее**, понимаемой им как эталон жизни, бытия, мышления, смысла, любви, добра и красоты.

\*

Новое и неожиданное преломление **идея** Платона находит в русле так называемого «среднего платонизма», в «Учебнике догматов Платона» (διδασκαλικός των πλατωνος δογματων): в этом удивительном сочинении, в этом изложении основ философии Платона, приписываемом Алкиною (или Альбину), **идея** предстаёт пред нами неким сквозным и универсальным принципом, позволяющим сопоставить по различным признакам самые разные сферы реальности и соотнести между собой, казалось бы, несхожие и несопоставимые грани действительности.

Вдумаемся в смысл знаменательной эмфатической формулы, звучащей в «Учебнике догматов Платона» и проливающей свет на **идею** с новых и неожиданных сторон.

εστι δε η ιδεα ως μεν προς θεον νοησις αυτου ως δε προς ημας νοητον πρωτον ως δε προς την υλην μετρον ως δε προς τον αισθητον κοσμον παραδειγμα ως δε προς αυτην εξεταζομενη ουσια

(«Для бога идея – это его мышление, для нас она – первое умопостигаемое, для материи она – мера, для чувственно воспринимаемого космоса она – образец, для самой же себя она – сущность».)<sup>\*<sub>2</sub> \*<sub>3</sub></sup>

Многозначность и чрезвычайная насыщенность этой формулы заставляют нас осмыслять её в широком историко-философском контексте и с учётом столетиями разрабатываемых философем, восходящих к самому Платону. Кроме того, мы должны понимать, что перед нами – настырная и изобретательная модернизация исконного платоновского учения,

принимая **идею** за некий универсальный ключ и сквозной вектор, значимый в самых разных сферах реальности. Так интерпретируемая **идея** предстаёт пред нашим умственным взором в пяти «ипостасях», и анализ этих «ипостасей» позволяет нам, вслед за автором «Учебника...», заново выстроить структуру действительности и *сызнова* соотнести между собой её элементы.

## 1

**Идея**, как сказано, – это «мышление» (η νοησις) бога, и в божественной сфере **идея** представлена как ментальная составляющая бога. Заметим, со времён Аристотеля *божественное мышление* понималось как абсолютное и нерасторжимое тождество познающего субъекта и познаваемого объекта, и Стагирит подводит нас к мысли о том, что в боге «мыслящее» (το νοουν) и «умопостигаемое» (το νοητον) – одно и то же: мысля, бог мыслит самого себя, и его ментальная деятельность оказывается перманентным *самомышлением*.<sup>\*4</sup> Схожий мотив присутствует и в «Учебнике...»: **идея** – это, собственно, и есть *мышление бога*; **идея** существует в боге как его мышление, состоящее, очевидно, из непрерывных мыслительных актов, образующих, в сущности, *единый* ментальный акт.<sup>\*5</sup> Мысля самого себя, бог оказывается гносеологическим субъектом и гносеологическим объектом ментального действия; он и мыслящее, и мыслимое, и единство того и другого.

επει δε ο πρωτος νους καλλιστος δει και καλλιστον αυτωι νοητον υποκεισθαι ουδεν δε αυτου καλλιον εαυτον αν ουν και τα εαυτου νοηματα αιει νοοιη και αυτη η ενεργεια αυτου ιδεα υπαρχει και μην ο πρωτος θεος αιδιος εστιν αρρητος αυτοτελης τουτεστιν απροσδεης αιτελης τουτεστιν αιει τελειος παντελης τουτεστιν παντη τελειος θειοτης ουσιοτης αληθεια συμμετρια καλον αγαθον λεγω δε ουχ ως χωριζων ταυτα αλλ ως κατα παντα ενος νοουμενου και αγαθον μεν εστιν διоти παντα εις δυναμιν ενεργετει παντος αγαθου αιτιος ων καλον δε οτι αυτος τη εαυτου φυσει τελειον εστιν και συμμετρον αληθεια δε διоти πασης αληθειας αρχη υπαρχει ως ο ηλιος παντος φωτος

(«Так как первый ум – самый прекрасный, то и умопостигаемое им также должно быть самым прекрасным, и нет ничего прекраснее его: он всегда мыслит самого себя и свои мысли; и это действие его – идея. Первый бог вечен, невыразим, самодовлеющ, то есть ни в чём не нуждается, он – всегда совершенен: он совершенен всегда, он всесовершенен, то есть совершенен во всём, он – божественность, сущность, истина, соразмерность, красота, благо. И я говорю так не для того, чтобы различить это, но для того, чтобы во всём мыслить его единым. Он – благо, ибо он по возможности оказывает всему благодеяния; он – причина всякого блага; он – красота, ибо по своей

природе он совершенен и соразмерен; он – истина, ибо у любой истины есть начало, как Солнце – начало всего света».) \*<sub>6</sub>

Таким образом, «первая ипостась» **идеи** – это абсолютное и всесовершенное знание-мышление, присутствующее в *горнем*, в боге.

## 2

Для человека же **идея** представляет собой, как сказано, νοητον πρωτον («первое умопостигаемое»). Она – объект мышления, которое надлежит отличать от чувственного восприятия и ощущений. И если в боге **идея** – это *самомышление*, то для человека она – цель мышления. Какие выводы мы можем сделать, глядя на столь изобретательные и проникновенные философские построения?

Если **идея** – это «мышление» (η νοησις) бога, а человеческое «Я», как выясняется, в силах *возвыситься* до **идеи** и приобщиться к ней как к «первому умопостигаемому» (νοητον πρωτον), то из этого с необходимостью следует вывод: между мышлением бога и человеческим «Я» непреодолимой метафизической дистанции нет. Актуализируя своё мышление, человеческое «Я» способно *возвыситься* до «первого умопостигаемого»;\*<sub>7</sub> *возвышаясь* до «первого умопостигаемого», человеческое «Я» (точнее говоря, человеческий ο νοϋς («ум»)) *возвышается* до **идеи**, которая, согласно «Учебнику догматов Платона», является ни много ни мало *мышлением бога*. Таким образом, человеческому уму открыт путь приобщения ко *горнему*, и приобщение к **идее**, как видим, является приобщением ко богу. Метафизическая оппозиция «я» – бог «снимается» и устраняется когнитивным способом, и в самом допущении этой мысли, этой перспективы сполна проявляется и гносеологический оптимизм создателя «Учебника...», и его филантропия, и его вера в человека. Для человеческого «Я» актуализация его мышления, выражающаяся в ментальном контакте с «первым умопостигаемым», являет собой *восхождение* на ту же метафизическую высоту, на которой пребывает мышление бога; и чем больше «Я» приобщается к **идее**, тем больше оно приобщается ко богу и его мышлению. Такая «расстановка действующих сил жизни» – самый настоящий гимн мыслящему человеческому «Я», возводимому в «Учебнике догматов Платона»\*<sub>8</sub> на головокружительный и *лестный* для «Я» метафизический пьедестал.\*<sub>9</sub>

## 3

«Третья ипостась» **идеи** обнаруживается в её взаимоотношении с «материей» (η υλη): для *материи* **идея** – это «мера» (το μετρον). А что, спрашивается,

представляет собой соотносённая с материей *мера*, осмысляемая и истолковываемая в категориях платонизма?\*<sup>10</sup> Обобщая, укажем:  
*мера* – это формальная сторона бесформенной по своей сути материи\*<sup>11</sup>;  
*мера* – структура материи, внешняя и внутренняя;  
*мера* – это проявление *горнего*, эйдетического, идеального в бесформенном *дольнем*;  
*мера* – это внешняя проекция высшей Гармонии;  
*мера*, будучи антиподом безмерности (а значит – безначальности, анархии), есть степень причастности *дольнего* «красоте» (το κάλλος), «соразмерности» (ἡ ἕμετρα) и «истине» (ἡ ἀληθεια), о которых, к слову, говорится в диалоге Платона «Филеб».\*<sup>12</sup>  
*Мера* образует *форму*, внутреннюю и внешнюю; и оформленная *мерой* и причастная ей материя обретает *вид*. Характеризуя онтологический статус материи, «Учебник догматов Платона» различает *идеи* и *эйдосы*: первые, образуя *горний* пласт реальности, существуют вне материи, вторые же – в материи. Таким образом, можно говорить о (1) «чистой» *мере* и (2) *мере*, проявленной и проявляющейся в материальной сфере; и такая двойственность на свой лад тонко детализирует сквозную для всего платонизма метафизическую ось «горнее – дольнее».

#### 4

Иная – «четвёртая» – «ипостась» *идеи* обнаруживается в её *связи* с «чувственно воспринимаемым космосом» (ο κόσμος αἰσθητός):\*<sup>13</sup> по отношению к чувственно воспринимаемому космосу *идея* является *горним образчиком* – «образцом» (το παραδειγμα); и насколько телесный, чувственно воспринимаемый космос *подражает*, μιμεῖται этому нетленному надэмпирическому *образцу*, настолько он и *есть*. Платон и платонизм указали нам, что для *дольнего причастность горнему* важнее квазибытия, псевдобытия, недобытия самого этого *дольнего*, et sub specie veritatis participatio entis mortalis finito enti immortali infinito prior existentia.\*<sup>14</sup> То есть, иными словами, причастность тленного нетленному бытию реальнее неполноценного «наличного» бытия этого тленного. Подчеркнём главное: *идея* – образец, *идея* – пример, *идея* – образчик, эталон и идеал, idea – exemplar, exemplum, exemplarium,\*<sup>15</sup> ἡ ἰδέα ἐστὶ τὸ παραδειγμα.\*<sup>16</sup> Внешняя проекция *идеи* – манифестация первообраза, его *проявление вовне*. Внешняя функция *идеи* – приведение множественного *дольнего* к единому *горнему* знаменателю посредством уподобления *дольнего горнему*.\*<sup>17</sup> По отношению ко всему эмпирическому, чувственно-телесному *идея* оказывается вечным Идеалом и примером для подражания: она – *горняя* «печать» (ἡ σφραγίς), а бранные телесные объекты, «вещи», кишащие в чувственно воспринимаемой эмпирике, – её *дольние* и искажённые «оттиски» (τα ἐκμαυεῖα)...

Иная – «пятая» – «ипостась» **идеи** выявляется в её отношении к самой себе; эта ипостась – «сущность» (η ουσία). **Идея** «для» (προς) себя, **идея** «по отношению» (προς) к самой себе является *сущностью*.<sup>\*18</sup> *Сущность идеи* – указание на полноту существования **идеи**, ибо **идея**, будучи *сущностью*, существует полноценным и совершенным образом. *Сущность идеи* свидетельствует о том, что **идея** существует цельно, целокупно и *сполна*, – **идея** как *сущность* включает в себе максимум существования; и, с онтологической точки зрения, **идея** – *есть*, и есть *наибольшим образом*. Легко догадаться, что **идея** как полнота бытия имеет самые разные метафизические измерения; и, принимая во внимания не только «Учебник...», но и построения самого Платона, следует, обобщая, указать на то, что, с онтологической точки зрения, **идея** как *сущность* – это *горнее*, вечное, эйдетическое; с антропологической точки зрения, она – бессмертная душа; с аксиологической точки зрения – она горний «образец» (το παραδειγμα), которому *подражает* *дольнее*; а с теологической точки зрения, она – *мышление бога*. **Идея** как *сущность*, как полнота бытия, существования является самоценным и самодостаточным феноменом, значимым, как видим, в самых разных сферах реальности. **Идея** – сквозная и универсальная ось подлинного, истинного, настоящего, и её ипостасийные модальности, затрагивающие все уровни и «этажи» *действительного*, свидетельствуют о том, что действительное действительно, а реальность реальна благодаря причастности *идее, идеям*.

\*

Таковы пять «ипостасей» **идеи**, осмысляемой в «Учебнике догматов Платона», составленном во втором веке новой эры – в эпоху «среднего платонизма» – Алкиноем (или Альбином).<sup>\*19</sup>

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Следует подчеркнуть, что русское понятие «идея» *односторонне* передаёт смысл древнегреческого понятия  $\eta \text{ \acute{\iota}\delta\epsilon\alpha}$ , ибо это древнегреческое существительное генетически связано с глаголом  $\omicron\rho\alpha\nu$  («видеть, смотреть, глядеть»), русское же «идея» не в силах отобразить *визуального подтекста*, заложенного в смысловом поле этого древнегреческого существительного. Другое дело, что, по меркам платонизма,  $\eta \text{ \acute{\iota}\delta\epsilon\alpha}$ , говоря в целом и в самом широком и обобщённом смысле, – это и *идеал*, и *образец*, и даже *истина*... См. ниже: прим. 7.

\*<sub>2</sub> «Учебник догматов Платона», 9.1.

\*<sub>3</sub> Hoc modo idea ad deum intelligentia eius est; idea ad nos intellegibile primum est; idea ad materiam mensura est; idea ad sensibilem mundum exemplar est; idea ad se ipsam essentia est.

\*<sub>4</sub> См., например, «Метафизика», 12 кн., 7-9 гл.

\*<sub>5</sub> В связи с этим следует обратить внимание на учение Аристотеля о «непрерывности» ( $\eta \text{ \varsigma}\omicron\nu\nu\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ ), прозвучавшее в русле его философской теологии: по Аристотелю, бог – это  $\omicron \alpha\omega\nu \text{ \varsigma}\omicron\nu\nu\epsilon\chi\eta\varsigma$  («непрерывная вечность»), а его мышление *непрерывно* и *вечно*. Безо всякого преувеличения можно сказать, что эта философема четвёртого века до новой эры была значима и сохраняла свои права во втором веке новой эры, то есть в эпоху написания «Учебника догматов Платона».

\*<sub>6</sub> «Учебник...», 10.3. Этот эмфатический пассаж, в котором «первый ум» ( $\omicron \text{ \rho}\rho\omega\tau\omicron\varsigma \text{ \nu}\omicron\upsilon\varsigma$ ) отождествляется с «первым богом» ( $\omicron \text{ \rho}\rho\omega\tau\omicron\varsigma \text{ \theta}\epsilon\omicron\varsigma$ ), конечно же, навеян ноологической теологией и теологической ноологией Аристотеля. Интересно, что в русле так называемого «среднего платонизма» (важным философским памятником которого, как вы понимаете, является «Учебник догматов Платона») мы не найдём развёрнутого учения о «едином» ( $\tau\omicron \text{ \epsilon}\nu$ ) как высшем трансцендентном *основании*, и «средние платоники» (к числу каковых принадлежат, например, Аттик, Апулей, Плутарх Херонейский и другие) вовсе не стремились стать апологетами идеи трансцендентного «единства» ( $\eta \text{ \epsilon}\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ). Концептуальное учение о *едином* ( $\tau\omicron \text{ \epsilon}\nu$ ) как потустороннем, сверхбытийном и запредельном всему Абсолюте – заслуга неоплатоника Плотина, жившего столетием позже Алкиноя (Альбина).

\*<sub>7</sub> «Учебник...» проводит принципиальное различие между «первыми из умопостигаемых» ( $\tau\omicron\nu\nu \text{ \nu}\omicron\eta\tau\omega\nu \text{ \tau}\alpha \text{ \rho}\rho\omega\tau\alpha$ ) и «вторыми» ( $\tau\alpha \text{ \delta}\epsilon\upsilon\tau\epsilon\tau\alpha$ ): по

метафизическим меркам «Учебника догматов Платона», *первые из умопостигаемых – это «идеи»* (αι ιδεαι), образующие *горний* пласт реальности, тогда как τα δε δευτερα ως τα ειδη τα επι τη υληι αχωριστα οντα της υλης («вторые – эйдосы, существующие в материи неотделимо от неё») /4.7/. *Идеи* (αι ιδεαι) – *вне материи*; *эйдосы* (τα ειδη) – *в ней и от неё неотделимы*. Такая дистинкция, проводимая между *идеями* и *эйдосами*, – любопытная вариация на онтологические темы диалогов Платона «Софист» и «Тимей».

\*<sub>8</sub> Необходимо, впрочем, учитывать, что автор-составитель «Учебника догматов Платона» (Алкиной или Альбин) «излагает» всё же не свои философские взгляды, а «философское учение Платона».

\*<sub>9</sub> Христиане с такой апологией человеческого ума, мышления, разумеется, не согласились бы, η γαρ σοφια του κοσμου τουτου μωρια παρα τωι θεωι εστιν, sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum («ибо мудрость мира сего есть безумие пред богом») (*Первое послание к Коринфянам*, 3.19).

\*<sub>10</sub> В русле философии Платона учение о материи отсутствовало; и сын Аристана и Периктионы этого термина не употреблял.

\*<sub>11</sub> Заметим, в «Учебнике догматов Платона» отсутствует этический взгляд на материю, взгляд sub specie boni et mali («с точки зрения добра и зла»).

\*<sub>12</sub> См. «Филеб», 65a; см. также нашу работу «Благо в диалоге Платона "Филеб"».

\*<sub>13</sub> Одна из основ философской гносеологии Платона – это принципиальное противопоставление «чувственно воспринимаемого» (αισθητον) и «умопостигаемого» (νοητον), где первое *мнится* и в лучшем случае способно «одарить» человеческое «Я» лишь гипотетическим, предположительным знанием, опираясь на которое человек может сформировать «мнение» (η δοξα), тогда как второе – τη νοησει περιληπτον («постигаемое мышлением») – в силах наделить человеческое «Я» истинным знанием.

\*<sub>14</sub> «с точки зрения истины, причастность конечного тленного сущего бесконечному нетленному сущему первичнее по бытию» (*лат.*). Заметим, впрочем, что с такой постановкой вопроса не согласился бы Аристотель и его последователи перипатетики.

\*<sub>15</sub> «идея – образец, образец, образец» (*лат.*).

\*<sub>16</sub> «идея – образец» (*др.гр.*). Об «образце» (το παραδειγμα) см., напр., Платон «Евтифрон», бе. О вечности «образца» см. Платон «Тимей», 38с: παραδειγμα παντα αιωνα εστιν ον («образец существует всецелую вечность»).

\*<sub>17</sub> При такой постановке вопроса *дольнее* оказывается «подражаниями» (τα μιμηματα) *горнее* и его «оттисками» (τα εκμαυεια). В «Учебнике догматов Платона» *горнее* уподобляется единой печати, оставляющей оттиски: σφραγιδος μιας εκμαυεια γινεται πολλα («возникает множество оттисков единой печати») (12.1), и, по метафизическим меркам «Учебника...», эти «оттиски» (τα εκμαυεια) являются *дольним*, чувственно-телесным, чувственно воспринимаемым пластом реальности.

\*<sub>18</sub> Заметим, существительное η ουσια («сущность», essentia) генетически связано с глаголом ειναι («быть, существовать», esse); и не будет преувеличением сказать, что η ουσια («сущность», essentia), η ουσια («сущая», ens), ο ων («сущий», ens), το ον («сущее», ens), οντως («сущностно», essentialiter), ειναι («быть», esse) и το ειναι («бытие», esse) – *одного поля ягоды*.

\*<sub>19</sub> Взирая на «Учебник догматов Платона» (и шире, на весь «средний платонизм») в историко-философской перспективе, трудно отделаться от мысли о том, что философские построения, свойственные этой эпохе являются своего рода «прологом» к творчеству неоплатоника Плотина, который век спустя, творчески переосмысляя исконное учение Платона и многое заимствуя у Аристотеля, создаст свою самобытную философскую доктрину, нашедшую отражение в его «Эннеадах».

\* \* \* \* \*

## Две оси философии Марка Аврелия

του ανθρωπινου βιου ο μεν χρονος στιγμη η δε ουσια ρεουσα η δε αισθησις αμυδρα η δε ουλου του σωματος συγκρισις ευσηπτος η δε ψυχη ρεμβος η δε τυχη δυστεκμαρτον η δε φημη ακριτον συνελοντι ειπειν παντα τα μεν του σωματος ποταμος τα δε της ψυχης ονειρος και τυφος ο δε βιος πολεμος και ξενου επιδημια η δε υστεροφημια ληθη τι ουν το παραπεμψαι δυναμενον εν και μονον φιλοσοφια

«Время человеческой жизни – миг, сущность текуча, ощущение слабо, состав всего тела легко поддаётся гниению, душа – блуждание, случай – неясное, молва – пустое, короче говоря, всё, что относится к телу, – река, а всё, что относится к душе, – сновидение и дым; жизнь есть война и странствие чужеземца; посмертная слава – забвение. Что же может помочь? – Одна лишь философия...»

(«К самому себе», 2.17.)

В этих словах Марка Аврелия Антонина нам дана исчерпывающая и полная картина реальности, и в сей имеющей множество самых разных измерений эмфатической формуле содержится, в числе прочего, ясное указание на то место, которое занимает в мироздании человек. На наш взгляд, к этим проникновенным словам нечего прибавить... Ими Греция и Рим заговорили с нами не на языке абстрактных категорий и отвлечённых философских понятий, а задушевым голосом самой Правоты, вовсе не нуждающейся в сложных умозрительных построениях, их не ищущей и за них не прячущейся. Со страниц сочинения императора-философа звучит сокровенный голос, афористично повествующий о вечных истинах; и их простота и искренность, с которой они излагаются, не могут не поразить, а их лаконичность, пронизательность и острота вызывают удивление и восхищение. Двенадцать книг «К самому себе» (εις εαυτον, ad se ipsum), написанные римским императором по-гречески, – это задушевная исповедь, это монолог, приглушённо звучащий среди теней, шелестящих по стенам римского дворца, неверных и ускользящих полутеней и отблесков догорающей зари, имя которой Греция и Рим. Когда Марк Аврелий начинает говорить на вечные темы, то кажется, что где-то среди анфилад или римских галерей звучит приглушённый голос, голос Истины и Правды, голос, просто и ясно повествующий о *главном*...

Устами римского императора с нами говорит *единичность*, твёрдо понимающая, что время человеческой жизни – «миг» (η στιγμη), – *единичность*, которая, восседая на троне Римской Империи, властвуя и повелевая, сознавала свою ничтожность, эфемерность, бренность и мимолётность. Римский мыслитель видел, что всё, что относится к душе, –

«сновидение» (ο ονειρος) и «дым» (το τυφος), и знал, что душа, – пусть даже душа императора, – в сущности, не *есть*, а пребывает в непрерывном «скитании» (ο ρεμβος), блуждании, странствии длиной в жизнь, глубинный смысл которой Марк Аврелий – вполне в духе Гераклита Эфесского – определял так: «жизнь есть война и странствие чужеземца» (ο δε βιος πολεμος και ξενου επιδημια). Философ на троне хорошо понимал, что куда бы ни устремился ο ανθρωπος ξενος,\*1 homo viator,\*2 человек-кэнос, всюду его ожидают «война» (ο πολεμος), коллизии, противоборство, опасности, беды и крушения надежд.\*3 Что уж говорить о простых смертных, если сам император, рассуждая о человеческой участи, близок к тому, чтобы отождествить самого себя с *чужим, чужаком, чужеземцем* (ο ξενος), и рассматривает земной удел человека как *странствие, скитание на чужбине* (η επιδημια)!..

Мы обнаруживаем у Марка Аврелия двойственность, весьма характерную для его философского миропонимания, двойственность, выражающуюся, *во-первых*, в идее ничтожности индивидуального существования, ничтожности, являющейся причиной того, что человек-странник везде и повсюду оказывается *чужим*, – и, *во-вторых*, в убеждении в том, что эта ничтожность полезна для мирового Целого и для него благотворна. По Марку Аврелию, наш мир, универсум, его чувственно воспринимаемый пласт, το αισθητον, τα αισθητα,\*4 представляет собой нечто «грязное» (ρυπαρον), «ничтожное» (ευτελες), «презренное» (ευκαταφρονητον) и, в сущности, «мёртвое» (νεκρον) (там же, 2.12). Всё – ничтожно, грязно, мелко, презренно и безжизненно; и человек, будучи частью универсума, как выясняется, крепко-накрепко связан с описываемой в столь мрачных и негативных тонах реальностью. Но одновременно с этим следует понимать и то, что, по мысли римского философа, каждое ничтожное действие ничтожных «частей» (τα μερη) вселенского «целого» (το ολον) благотворно для этого Целого и что каждый шаг человека, каждое его, пусть и незначительное, действие приносит το τωι ολωι κοσμωι συμφερον («пользу всецелому космосу») (2.3). Вдумываясь в философские построения Марка Аврелия, становится понятно: у философымы *ничтожности* и *тленности* человека и окружающей его действительности есть и иная грань, иная сторона: идея *пользы* и *целесообразности*: оказывается, всё то, что выглядит мёртвым, грязным, презренным и ничтожным, полезно вселенскому Целому, содействует ему и тем самым черпает *из него* смысл своего бытия. Всеобщая «польза» (το συμφερον) (2.3) – вот главный вектор реальности, философски отражённой римским мыслителем, вот её суть, и именно в этом заключается её глубинный смысл. Можно предположить, что, согласно Марку Аврелию, «масса бытия», взаимодействуя своими частями, «обороняется» от всего пагубного и злого; и если внимательнее взглянуть в написанную римским мыслителем картину действительности, то станет ясно: на фоне всеобщей

непобедимой и непреодолимой «необходимости, неизбежности» (το αναγκαίον) не остаётся места ни злу, ни пороку, ни какому бы то ни было несовершенству.\*5 Наследуя идеи греческой Стои, – в частности, её учение о том, что в мире везде и повсюду неукоснительно происходит το της εμαρμενης драма («действие судьбы»), – Марк Аврелий признаёт το αναγκαίον («неизбежность, необходимость») главным и единственным законом мироздания и приходит к мысли о том, что всё существующее τα των θεων προνοιας μεστα («преисполнено промысла богов») (2.3). С онтологической точки зрения, это означает, что «масса сущего» не *пуста*, а насыщена смыслом, который она черпает *из* божественных предначертаний; и осознание идеи преисполненности всего существующего высшим божественным смыслом побуждает *человека-странника* – вслед за Марком Аврелием – воскликнуть: «О, космос! мне подходит всё, что гармонично тебе!..» (παν μοι συναρμोजει ο σοι ευαρμοστον εστιν ω κοσμe) (4.23.) Но дело в том, что, по Марку Аврелию, космосу, как выясняется, «гармонично» (ευαρμοστον) и «подходит» всё! Всё! Даже то, что на первый взгляд кажется злым, бессмысленным и несправедливым. Особенность мировосприятия и миропонимания создателя «К самому себе» заключается в том, что в изображённом им мироздании нет ничего *бесполезного, бессмысленного и напрасного*. Да, философ на троне *принимает всё*, ибо то, что воздействует на человека *извне*, на самом деле συναρμोजει («подходит, гармонично») человеку, как гармонично оно Целому – универсуму. Такое умудрённое *приятие* мира, такая непоколебимая уверенность в «пользе» (το συμφερον), истолковываемой сингулярно и тотально, и такая убеждённость в гармоничности и благоустроенности мироздания соседствуют у Марка Аврелия с постоянно звучащим на страницах его сочинения лейтмотивом *ничтожности, скоротечности и шаткости человеческого бытия*: πως παντα ταχεως εναφανιζεται τωι μεν κοσμωι αυτα τα σωματα τωι δε αιωνι αι μνημαι αυτων («как быстро всё исчезает, эти тела в космосе и память о них в вечности...») (2.12), – восклицает философ на троне, понимая при этом, что глубоко пессимистическая идея *ничтожности, эфемерности* человеческой жизни среди *ничтожности и эфемерности* всего происходящего обретает новое – радужное и оптимистическое – измерение при осознании мысли о том, что Целое не может не быть гармоничным, а человек, **принявший всё от Целого**, не может не быть счастливым...

Таким образом, в философии Марка Аврелия уживаются две разные и, казалось бы, взаимоисключающие *оси*, две стратегии *истолкования* участи человека в универсуме, и «К самому себе» убеждает нас в том, что их антагонизм – антагонизм на самом деле мнимый; и нам остаётся лишь согласиться с правотой Марка Аврелия, указавшего на то, что окружённый враждебным миром человек-**ксэнос**, усматривая во всём το συμφερον

(«пользу») и το αναγκαίον («необходимость»), способен мало-помалу (пусть и не сразу!) возвыситься до мысли о том, что он нужен, полезен и... счастлив.

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> «человек-странник» (*др.гр.*).

\*<sub>2</sub> «человек-странник» (*лат.*).

\*<sub>3</sub> Сходную мысль можно найти не только у Гераклита, но и у Плотина.

\*<sub>4</sub> «Чувственно воспринимаемое, чувственно воспринимаемые» (*др.гр.*).

\*<sub>5</sub> Вообще говоря, концептуальный холизм и концептуальный фатализм прекрасно уживаются друг с другом; и принимаемые за аксиомы идея того, что универсум *един*, и идея того, что универсум – арена, на которой происходят фатальные события, вполне могут быть рассмотрены как разные смысловые грани одного и того же бытийного массива.

\* \* \* \* \*

## Кульминация философской психологии Тертуллиана

Центральной и ключевой идеей философской психологии Тертуллиана является его убеждение в том, что душа телесна. Отстаивая идею «телесности души» (*corporalitas animae*), этот латинский мыслитель по-своему решает вековечный и имевший долгую предысторию вопрос о том, *как, каким образом* сосуществуют «душа» (*anima*) и «тело» (*caro*), и в его творчестве тайна психосоматического единства находит свою глубоко своеобразную разгадку. Тертуллиан – христианин, и его деятельность происходила в тот период формирования концептуальной христианской антропологии, когда вопрос о том, как соотносятся между собой душа и тело, порождая различные догадки, находил самые разные, часто взаимоисключающие ответы, в значительной мере навеянные предшествующей – «дохристианской» – философской традицией. Тем интереснее решение этого вопроса, предложенное Тертуллианом.

*probata erit corporalitas animae incorporalitas enim nihil patitur*

(«будет доказана телесность души, ибо бестелесность ничего не претерпевает»).\*<sub>1</sub>

Такова важнейшая формула Тертуллиана, свидетельствующая о том, что этот латинский мыслитель рассматривал онтологическую проблему соотношения души и тела с точки зрения *претерпеваний* души. Мысль Тертуллиана проста и по-своему убедительна: если бы душа, пребывающая в теле, была бестелесна, то она была бы бесконечно чужда каким бы то ни было претерпеваниям, ощущениям и впечатлениям, страданиям и наслаждениям, обретаемым ею посредством тела. По Тертуллиану, бестелесность души не просто обособляет её от тела, но открывает между душой и телом бездонную, бесконечную пропасть: если душа «бестелесна» (*incorporalis*), то она не имеет никакого отношения к «телу» (*caro*). Таков вердикт Тертуллиана.

Важно обратить внимание на то, что, провозглашая душу «телесной» (*corporalis*), Тертуллиан находил подтверждение своей идее в Ветхом Завете и прямо указывал на то, что душа берёт своё начало *ex flatu Dei* («из дыхания Бога»):\*<sub>2</sub> по Тертуллиану, то самое «дыхание жизни» (*η πνοη της ζωης*), о котором говорится в Первой Книге Моисея,\*<sub>3</sub> телесно. Вывод ясен: если дыхание Бога *телесно*, то, очевидно, телесны и *душа*, и *живое*, и *сама жизнь*. Осмысляя выдвигаемую Тертуллианом философею, следует учитывать и несколько её важнейших аспектов: во-первых, по Тертуллиану, «дыхание» (*flatus*) Бога телесно, и, следовательно, онтологический статус души как тела *обусловлен свыше*; во-вторых, *телесное дыхание* Бога – не значит *дыхание материальное*: Тертуллиан недвусмысленно различает «материю» (*materia*) и

«телесность» (corporalitas), понимая, что тело и материя – далеко не одно и то же;\*<sup>4</sup> в-третьих, anima carnalis («плотская душа») пребывает в теле, которое, согласно Тертуллиану, греховно и расположено ко греху: оно – caro recessatrix.\*<sup>5</sup> Иными словами, унитаризм души и тела, тождественных sub specie corporalitatis,\*<sup>6</sup> рассматривается Тертуллианом на фоне этической проблемы грехопадения Адама, виновного в насылаемом на Землю (на *всё* телесное) *проклятии*: ελκταρατος η γη εν τοις εργοις σου («проклята земля за твои дела»), [Адам],\*<sup>7</sup> – гласит Первая Книга Моисея (3.17), и сие проклятие, по онтологическим меркам Тертуллиана, значимо imprimis in corporalitate.\*<sup>8</sup>

\*

Вернёмся к приведённому выше пассажи латинского мыслителя и обратим внимание на ещё один важнейший аспект эмфатической формулы incorporalitas enim nihil patitur («ибо телесность ничего не претерпевает»). Теология Тертуллиана содержит в себе как своё ядро эсхатологическое учение, основанное на идее посмертного воздаяния, и латинский мыслитель твёрдо убеждён в том, что если бы душа была по своей сути бестелесна, то она не смогла бы *претерпеть* наказание в аду. Ясное дело, что *претерпевание*, о котором повествует Тертуллиан, – *претерпевание* чувственное, телесное, плотское; и одним из условий обретения грядущего райского блаженства или же будущих адских мучений, по Тертуллиану, следует считать **телесность души**. Таким образом, латинский мыслитель, черпает доказательство, надо признать, довольно спорной идеи телесности души из самых глубин христианской догматики – из эсхатологических и сотериологических представлений о рае и аде, что, согласитесь, придаёт его рассуждениям немалый метафизический вес. Заметим, Тертуллиан был враждебно настроен к сократической философской традиции и отвергал идею бестелесности души, отстаиваемую многими платониками. При этом, как ни странно, апология телесности души, звучащая в «De anima» Тертуллиана, родственна некоторым положениям древнегреческого стоицизма. Стоики, к примеру, учили о том, что душа – это остывшая пневма; и в русле стоицизма идея телесности души имела первостепенное значение. В этом вопросе христианин Тертуллиан оказывается чрезвычайно близок стоикам, что, согласитесь, выглядит весьма экстравагантно, особенно если вспомнить об Августине, который два столетия спустя развернёт в русле латинской патристики поистине неоплатоническую антропологию. Конечно, Августин – фигура в истории христианской мысли куда более значимая, нежели Тертуллиан; и, повествуя о философской психологии Тертуллиана и излагая его учение о телесности души, мы *неизбежно* должны противопоставить ему в этом вопросе Нумидийца, одного из *главных* христианских мыслителей всех времён, который вполне в духе Платона и Плотина (философией которых он увлекся в молодые годы) считал душу бестелесной (ασωματος, incorporalis).\*<sup>9</sup>

\*

Согласно Тертуллиану, душа бессмертна, и её бессмертию её телесность – не преграда. Латинский мыслитель не видит здесь никакого метафизического противоречия и не считает *такое* отождествление телесного бессмертному философским оксюмороном. Обобщая, нам следует признать, что в своей апологии телесной, плотской души Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан по своему убедительно опирался на общехристианскую идею того, что телесный, чувственно-телесный, чувственно воспринимаемый мир (мироздание, универсум, космос) создан *благим* Творцом – и потому, несмотря на грехопадение прародителя, мир по сути своей благ. Сей вывод, рассматриваемый с точки зрения философы психосоматического единства, означает, что телесная душа, в сущности, блага; падшая в Адаме, она оправдана Христом, Который некогда взял на себя *την αμαρτιαν του κοσμου* («грех мира»), и тем самым его искупил. По Тертуллиану, тело и телесная, плотская душа злы, но злы *вторично*, злы внешним, привходящим образом, и в самой телесности души Тертуллиан не видит ничего предосудительного. Его апология идеи телесности души – апология, звучащая в русле учения об искуплении, для которого, как полагает Тертуллиан, антитеза телесного и бестелесного несущественна и отходит на второй план. Отстаивая идею телесности души, Тертуллиан, исходит из своего твёрдого убеждения в том, что в раю или аду душа должна пожинать плоды своих трудов **телесно**. Эта мысль, в сущности, и является главным аргументом в пользу идеи того, что душа **телесна**.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «De anima», 7.4.

\*<sub>2</sub> Там же, 3.4. Таким образом, душа, в сущности, – «дыхание Бога» (flatus Dei).

\*<sub>3</sub> «Бытие», 2.7.

\*<sub>4</sub> Чёткое деление между «материей» (η υλη) и «телесностью» (η σωματοτης) находим у Плотина, жившего, как известно, значительно позже Тертуллиана. Вообще же говоря, древние греки различали между собой «плоть» (η σαρξ), «тело» (το σωμα) и «телесность» (η σωματοτης). Заметим, caro по-латински может означать не только «тело», но и «плоть»; кроме того, русское понятие «тело» можно выразить латинским понятием corpus. У Тертуллиана caro – это «тело» и «плоть».

\*<sub>5</sub> «Плоть-грешница», или: «тело-грешница» (лат.). Заметим, по христианским представлениям, грешница или грешник – не абсолютное и не субстантивированное зло, ибо грех может быть искуплен.

\*<sub>6</sub> «с точки зрения телесности» (лат.).

\*<sub>7</sub> Maledicta terra, η ελικαταρατος γη («проклятая земля») не значит злая. Даже будучи проклятой, она – не зло как таковое. И не будет преувеличением сказать, что общая онтическая тональность мироосознания и миропонимания у христиан куда радужнее, нежели, скажем у Платона, Плотина и тем более у гностиков.

\*<sub>8</sub> «прежде всего в телесности» (лат.).

\*<sub>9</sub> Правда, поздний Августин от платонических и неоплатонических идей отрёкся.

\* \* \* \* \*

## О единстве в философии Плотина

Если рассматривать философию как бескомпромиссное стремление прояснить вопрос о всеобщем *основании*, то следует признать: центральная идея философии Плотина – идея высшего, безусловного и абсолютного «единства» (η ενότης), единства «единого» (το εν), Единого, Первой Ипостаси Абсолюта, «высочайшего» (το υπεράτων), – является глубинным и, в сущности, исчерпывающим решением этого вопроса,\*<sup>1</sup> то есть решением первозданного философского вопроса о всеобщей *обоснованности*.\*<sup>2</sup> С точки зрения платонического и неоплатонического философского мироосознания, «наличное существование» вещей, данных нам в эмпирике, их присутствие во «времени» (ο χρόνος) и «месте» (ο τόπος), их пребывание на уровне тленного «конечного сущего», в мире *дольнем*, – существование неабсолютное и неполноценное, – и такого рода «неутешительная» данность требует метафизического обоснования в мире *горнем* – в вечном мире, обладающем, согласно Платону и внимающему ему Плотину, полнотой бытия и смысла, красоты и гармонии, знания и истины. Картина реальности, содержащаяся в русле «Эннеад», убеждает в том, что, по Плотину, *единство* является центральной осью и метафизическим стрежнем *всего*, а *всё* – вся действительность – является той или иной объективацией и модификацией *единства* и его внешней «проекцией». Принимая за аксиому идею метафизического примата *единства* надо всем остальным, Плотин подводит нас к мысли о том, что *единство* – не «высший синтез» разнородных элементов, не конгломерация взаимоисключающих единиц и не «единая» совокупность противоречащих друг другу индивидуальностей, а абсолютно простая и при этом безначальная и бесконечная целокупность, «простота» (η απλότης) которой *выводит* её *по ту сторону* и *за грань* всего. Но и не только: *единое*, как показывают «Эннеады», *везде* и *нигде*, πανταχου και ουδαμου, оно всему имманентно и наряду с этим всему трансцендентно. Феномен всеприсутствия *единого* соседствует в философии Плотина с феноменом абсолютной трансцендентности *единого* и его несводимости ко *всему остальному* – непростому, множественному.

Unitas, unitas unius – elementatio, initium omnium. Unum extra omne atque intra omne.

«Единство, единство единого – основание, начало всего. Единое вне всего и внутри всего».

*Единство, единство единого* – главная загадка Плотина, сквозная ось его философии и её общезначимая метафизическая тоника.

В «Эннеадах» присутствует множество самых разных «измерений» *единого*, например, измерение онтологическое – взгляд на *единое*, на *единство единого sub specie essendi* («с точки зрения бытия»). С этой точки зрения, *единое* является трансцендентным, потусторонним и «свободным» от бытия (то есть не имеющим «ткани существования») *основанием бытия*: *παντα τα οντα τωι ενι εστιν οντα* («все сущие суть сущие благодаря единому») («Эннеады», 6.9.1), *все сущие существуют единым*, – утверждает Плотин, побуждая нас сделать вывод о том, что полнота существования сущего невозможна без своей *единой* предпосылки, без своего основания, которое в силу своего абсолютного единства, пребывает *ετεκεινα ουσιας* («по ту сторону сущности») (1.7.1), то есть, иными словами, *по ту сторону бытия, существования*. Получается, что радикальный унитаризм приводит Плотина в вопросе об *основании* к неукоснительному трансцендентализму, а принимаемый за образец идеал *единства* указывает на то, что вечное и незблемое бытие – вовсе не вершина реальности, истолковываемой Плотинем как многоуровневая, *непростая* и иерархически упорядоченная *лестница*, η κλίμαξ. Таким образом, с онтологической точки зрения, *сверхбытийное Единое* является трансцендентным *основанием* бытия: (1) бытия вечного, эйдетического, подлинного, истинного, горнего и (2) бытия не вечного, неподлинного, неистинного – бытия *дольнего*.\*<sup>3</sup> «Единство» (η ενότης) конституирует любую форму, любую формацию, формализацию, любую структуру «бытия» (το ειναι), «сущего» (το ον); единством существует сущее; единство – в той или иной мере – явлено в самом корне бытия и того, что претендует на бытие, существование. Без единства бытие, существование невозможно; без единства невозможна жизнь; и весь вопрос в том, в какой степени, в какой мере то или иное сущее способно обрести единство, приобщиться к нему – и тем самым приблизиться к высшему *единому основанию*, уподобившись ему в своём (пусть неабсолютном и относительном) единстве. Важным метафизическим прозрением Плотина является его отчётливо прозвучавшая в «Эннеадах» идея того, что всё сущее, существующее, насколько существует, настолько и едино, тогда как высшее, безусловное и абсолютное единство, единство в его «чистом» и безотносительном виде, пребывает вне бытия и в силу своей абсолютной простоты не приемлет экзистенциальной «ткани» и в ней вовсе не нуждается. Такая двойственность – не парадокс, а многостороннее диалектическое развитие идеи универсально понимаемого и многомерно «реализуемого» единства, принимаемого за общезначимую метафизическую тонику реальности, рассматриваемую Плотинем как сложная и многоуровневая иерархия. Ясное дело, что на каждом уровне такой иерархии единство проявляет себя неодинаково и даёт о себе знать по-разному; и потому не будет преувеличением сказать о том, что в философии Плотина умозрительная тема «степеней единства» занимает одно из центральных

мест. Вопрос о степени единства того или иного *нечто* рассматривается греческим мыслителем аксиологически, оценочно, – и «Эннеады» подводят нас к мысли о том, что насколько то или иное *нечто* едино, или причастно единству, настолько *выше* бытийный статус этого *нечто* и настолько оно ближе ко горнему Идеалу, каковым в философии Плотина выступает Первая Ипостась – «простейшее» (*απλουστάτον*) (2.9.1) Единое, το εν. Множество, множественность же истолковываются греческим мыслителем «со знаком минус»: согласно философской аксиоматике «Эннеад», το πλῆθος («множество») является деструктивным вектором, осью, устремлённой прочь от высшего идеала самотождественности, самодостаточности, цельности и целокупности – от *единого*. Множество неразрывно связано с частичностью и несамодостаточностью.\*4 Они – его спутники, его модальности, его атрибуты. *Не-единое*, по Плотину, в той или иной мере ущербно; и если рассматривать с этой точки зрения чрезвычайно важное для этого греческого философа смысловое соотношение «горнее – дольнее», видя в первом идеальный, вечный, эйдетический, божественный, умопостигаемый мир, а во втором – мир неидеальный, бранный, телесный, чувственно воспринимаемый, укоренённый во времени, – то следует признать: бóльшие степени множественности (а значит, бóльшие степени разобщённости, расторгутости и несамодостаточности) – удел телесного, чувственно-телесного, чувственно воспринимаемого, эмпирического мира, тогда как горнему уровню реальности свойственны меньшие степени множественности, ибо он – сфера бóльшего (но не абсолютного!) единства. В философии Плотина *единство* – это тот принцип организации действительности, который, «вскрывая» иерархичность реальности, указывает на её неоднородность и многослойность, на её сложность и бытийную «проблематичность». Низшие слои такой пирамиды-иерархии, слои, укоренённые во множестве, истолковываются Плотиним оценочно, «со знаком минус», их множественность (например, множественность телесного сущего) преподносится как бытийная деформация, как отклонение от истинных форм бытия, существования, как *недоразумение*, как постепенная потеря смысла и экзистенциальная трагедия. Иерархия сущего, рассматриваемая с точки зрения актуализации, концентрации или же, напротив, утери смысла, обнаруживает важный бытийный принцип, значимый в философии Плотина: *наделённое бóльшим единством стоит на более высокой ступени реальности*. Применительно к дольнему, телесному, чувственно воспринимаемому сущему это означает: в этом сущем **более существенна** та его часть, которая обладает **наибольшим единством**. *Реальность* этой части более *реальна* по сравнению с *реальностью* иных частей рассматриваемого нами чувственно-телесного сущего. Таким образом, бытийная реальность сущего определяется степенью его единства, и *бытие*, как видим, находится в прямой зависимости от *единства*.

\*

Легко догадаться, что такого рода умозрительные построения имеют прямое отношение и к человеку. «Человек» (ο ανθρωπος), рассматриваемый в эмпирике как «тело» (το σωμα), в котором пребывает «душа» (η ψυχη), – тоже часть системы, бытийный каркас которой *задаётся* единством и степенями причастности единству. С точки зрения платонизма и неоплатонизма, человек в дольном мире – это каверзный и *непростой* «союз» души и тела. Душа едина, тело же множественно, ибо оно так или иначе вовлечено во множественную телесную сферу реальности и является её фрагментом и одной из её частей. Следовательно, душа пребывает на более высокой ступени бытия, нежели телесная оболочка «Я». Помещая на одну чашу философских весов «тело» (το σωμα), а на другую «душу» (η ψυχη), Плотин рассматривает их аксиологически, и идея метафизического примата *единой* души над *множественным* телом занимает важное место в его антропологии и сотериологии.

\*

Идея «неравноценности» души и тела, задающая горизонт человеческого бытия в *дольном* и побуждающая человека критически взглянуть на своё эмпирическое *квазисуществование*, – следствие взгляда на «союз» души и тела *sub specie unitatis et multitudinis* («с точки зрения единства и множества»); и этот взгляд позволяет выявить в человеке подлинное (вечную душу) и неподлинное (преходящее тело). Сотериология Плотина зиждется на признании необходимости актуализации единства «Я», единства души, коснеющей, страдающей и томящейся «в оковах» (εν φρουραι) (4.8.1) тела, обуреваемой из-за него страхами, волнениями и вожделениями и обращённой по вине тела ко множественному миру «телесности» (η σωματοτης). По Плотину, *актуализация единства души* означает её постепенное «упрощение» (η απλωσις) (6.9.11), то есть её стремление к самотождественной *простоте*. Следуя этим путём, душа возвышается до умозрения и вступает в *умопостижимую* сферу реальности, а затем – в «исступлении» (η εκστασις) – устремляется в горнюю высь.\*<sup>5</sup> Философия Плотина убеждает в том, что «исступление» (η εκστασις) способно возвести **единую** душу в трансцендентную, *сверх-бытийную*, потустороннюю сферу и устремить душу *προς το εν* («к единому»), к **единому** Абсолюту.\*<sup>6</sup> Унитаризм, принимаемый в «Эннеадах» за метафизический идеал, позволяет человеческому «Я» (душе) обрести высшую цель – *единство единого*. По Плотину, стремление к такому единству способно размыть, казалось бы, незыблемые границы между дольным и горним, тленным и нетленным, между «Я» и Абсолютом; и сама

возможность «восхождения» (η αναβασις) **единой** души к **единому** Абсолюту и её «прикосновения» (η αφη) к нему свидетельствует о величайшем оптимизме, присущем создателю «Эннеад».

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> В истории греческой мысли об «основании» (το στοιχείον) первым заговорил Анаксимандр. Выдвигая своё концептуальное учение об *основании*, он отождествил το στοιχείον с «началом сущих» (η αρχη των οντων) – с «беспредельным» (απειρον), «беспредельностью» (το απειρον). См. нашу работу «Вращения души вокруг бытия» (в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017). По-древнегречески «основание» – το στοιχείον, η στοιχειωσις; по-латински – elementatio, elementum.

\*<sub>2</sub> Не секрет, что бытийный статус «обыденного» порядка вещей многим греческим мыслителям представлялся неубедительным и требующим своего высшего метафизического обоснования. Философский ум не удовлетворялся эмпирической данностью вещей, их явленностью в изменчивых и непостоянных чувственно-телесных, чувственно воспринимаемых модусах, но в поисках Высшего Начала стремился заглянуть «за грань» *наличного*, дабы, выявив и очертив *высшее*, принять его за основание и идеал и, подспудно сопоставив его с дольней несовершенной действительностью, «адаптировать», «опредметить» его в антропологической сфере; и в этом смысле особенно показательна, в сущности, единая, сквозная традиция платонизма, перипатетизма и неоплатонизма.

\*<sub>3</sub> Метафизическая оппозиция «там – здесь» и эмфатическое сопоставление и противопоставление «горнее – дольнее» роднят платонизм с христианством, и не секрет, что в обеих этих традициях присутствует мотив «отторгнутости» человеческого «Я» от его подлинного – *горнего* – основания. В христианстве следствие этой отторгнутости, следствие метафизического «падения» (η πτωσις, το πτωμα) человека, часто преподносится как temptatio, η πειρασις, ο πειρασμος, *искушение, испытание*. Propter peccatum primi parentis homo casus est, et talis casus temptatio eius est. «Из-за греха прародителя человек пал, и такое падение – его искушение».

\*<sub>4</sub> В философии Плотина просматриваются две глубинные оппозиции: (1) «единое – многое» (το εν – το πολυ) и (2) «единое – часть» (το εν – το μερος); и, обобщая, можно утверждать о том, что множественность и частичность – прямые следствия *отступления* единства от самого себя; и в русле философии Плотина этот сентенциозный вывод следует рассматривать как констатацию универсальной закономерности, имеющей первостепенное значение во всех разделах философии этого греческого мыслителя.

\*<sub>5</sub> См. нашу работу «Исступление Плотина» (в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017).

\*<sub>6</sub> См. нашу книгу «О философии Плотина».

\* \* \* \* \*

## «Сущностно единое» Плотина

«Сущностно единое» (το οὐτως ἐν) Плотина («Эннеады», 3.8.9) являет собой универсальный метафизический идеал, образующий кульминационный пункт философской системы этого древнегреческого мыслителя и имеющий первостепенное значение в русле его онтологии, антропологии, гносеологии, и аксиологии. Единое – *сущностно единое* – метафизический стержень реальности, философски осмысляемой Плотинем, незыблемая тоника действительности, её Начало и Цель, её суть, основополагающий структурный принцип, сквозной вектор и метафизическая точка отсчёта; и не будет сильным преувеличением сказать, что эта многомерно осмысляемая и понимаемая предельно широко эмфатическая формула *одна* могла бы выразить всю суть философии Плотина, его учение о **едином** (το ἐν). Её универсальность позволяет проанализировать философскую реальность Плотина с разных точек зрения; и, используя сию лапидарную эмфатическую формулу как своего рода философский ключ, мы можем *насквозь* пройти анфиладу умозрительных построений создателя «Эннеад».

### 1

С метафизической точки зрения, «сущностно единое» (το οὐτως ἐν) – это Абсолют (κεχωρισμενον, absolutum, «отделённое, обособленное»), это трансцендентный, сверхбытийный, беспредикатный, безымянный, никем и ничем не объективируемый, не имеющий ни статуса, ни формы, ни структуры, пребывающий *по ту сторону всего* **единый** Абсолют. По меркам ипостасийной метафизики Плотина, этот Абсолют – Первая Ипостась, Единое (το ἐν). Сущностное *единство* оногo условно принимается греческим мыслителем за *единственную* его «характеристику», которая хоть что-то может «сказать» о едином Абсолюте по существу. Первая Ипостась – Единое – сущностно едино, не более и не менее того. По Плотину, безотносительное единство – это *ничего* не приемлющая и ото *всего* обособленная единая, монолитная в своей самотождественности высшая реальность, которая в силу своего абсолютного единства бесконечно чужда и материи, и телесности, и природе, и душевной сфере, и сфере ментальной, и полноте сущего, и вечности, и богам, и красоте, и которая бесконечно *выше* всего темпорального, витального, арифметического, геометрического и каузального... Взгляд на неё с точки зрения её «следствий», векторов причинности и «этажей» иерархически упорядоченной реальности – взгляд внешний и, в сущности, ложный. Метафизический идеал *единства* (η ενότης), подчёркиваемый и настойчиво отстаиваемый в «Эннеадах», – это идеал самодовлеющего, безотносительного, необусловленного и не нуждающегося в частных объективациях *тождества* (η ταυτότης); и столь острая постановка

вопроса об *абсолютном единстве* не могла не привести Плотина к радикальным и, по меркам древнегреческой мысли, диковинным выводам:

- 1 Единое – *не есть*, не существует.
- 2 Единое не не существует.
- 3 Единое в равной степени чуждо и бытию, и небытию, и их «промежуточным формам». \*<sub>1</sub>

Для Единого *быть* значит принять множественные формы, «дискредитирующие» его уникальный и неповторимый метафизический статус и привносящие в Единое многообразие, которое, по законам философии Плотина, неразрывно связано с несамодостаточностью и ущербностью. Столь бескомпромиссное вопрошание об *абсолютном единстве* и его статусе, ясное дело, имеет множество самых разных измерений, порождаемых различными аспектами мировоззрения Плотина. Подчеркнём главное: в русле философии создателя «Эннеад» абсолютное и безотносительное единство – Первая Ипостась Единое – не обладает «тканью» бытия. Метафизический феномен абсолютного единства исключает какую бы то ни было экзистенциальную подоплёку, бытием не объективируется, не конституируется и не подытоживается; и, возведя *единое* на высший метафизический пьедестал, Плотин ставит неизмеримо ниже такие, казалось бы, издревле общезначимые «массивы», как «бытие» (το εἶναι), «вечность» (ο αἰών), «знание» (η γνῶσις), «мышление» (η νοησις, η φρονησις), «жизнь» (ο βίος, η ζωη), «истину» (η ἀληθεια), «красоту» (το κάλλος), «любовь» (η ἀγαπη)... В этом – особенность философского взгляда на реальность, свойственного Плотину, и в этом проявляются черты исконного – восходящего к самому Платону – трансцендентного, сверхбытийного унитаризма, последовательно доведённого в «Эннеадах» Плотина до концептуального учения о «сущностно едином» (το οὐτως εν), или, в ином смысле, о Первой Ипостаси – Едином. Сущностная несопоставимость Единого и бытия, их коренная разнородность и невозможность измерить первое (Единое) вторым (бытием) наталкивают нас на ряд разноплановых умозаключений:

- 1 Если Единое *не есть*, то, согласитесь, глагол εἶναι («быть») к нему приложить никак нельзя, а раз так, то, значит, *единое*, с филологической точки зрения, «нуждается» в иных «глагольных объективациях». Так вот, если *бытие есть*, то *единое единится* и (что важно!) **единит!**
- 2 Бытие, полнота бытия – не вершина реальности. *Быть* в истинном смысле этого слова, обрести полноту *бытия* или *быть* вечно, безначально и бесконечно, – это, оказывается, не высший идеал, не эталон и не высшая «степень» действительности. И если Парменид, этот апологет «сущего» (το εἶναι), говорит о единстве сущего, уподобляя *единое сущее* самому

совершенному, идеальному геометрическому телу – «шару» (η σφαίρα), – то Плотин, повествуя о *едином* (το εν) и считая его невыразимым и неопишваемым, чужд каких бы то ни было «наглядных аналогий»; «снимая» с *единого* предикат *существование*, Плотин отрицает тем самым идею *бытия единого*, и это свидетельствует о том, что в его философии феномен *абсолютного единства* является уделом трансцендентной, сверхбытийной сферы. *Единое – не есть; сущностно единое – не существует*. Таковы выводы создателя «Эннеад».

3 Для *единого быть* значит размежеваться с самим собой; и, по метафизическим меркам Плотина, обретение экзистенциальной «ткани» оказывается внешней модальностью единства, которое в обретенном им *бытии*, оказывается, не вполне едино.

4 Бытие, как убеждают «Эннеады», настойчиво требует своей метафизической предпосылки и является следствием высшего и безусловного *единства*. Такая расстановка «действующих сил жизни» указывает на неравноценность единства и бытия, ибо, по Плотину, второе, даже будучи причастным абсолютному единству, с метафизической точки зрения, неизмеримо *ниже* единства как такового.

5 В каузальном смысле, sub specie causalitatis, аксиологический примат единства над бытием можно выразить следующей секвенцией: *единство* – это *причина* (το αιτιον, causa), а *бытие* – это *причинённое* (το αιτιατον, causatum). Причина – первична; следствие, *причинённое* – вторично. Однако, как убеждают «Эннеады», между двумя этими компонентами метафизической секвенции имеется своего рода «посредник» – числа, выступающие в философии Плотина *пред-бытийными прообразами* сущего, бытия, существования.

6 Если бытие существует настолько, насколько оно едино, тогда как единство само по себе, Единое, το εν, Первая Ипостась, – вне бытия и в нём не нуждается, то это, согласитесь, свидетельствует о глубинном сущностном неравенстве единства и бытия, и в русле философии Плотина эта идея получает резонанс на самых разных уровнях написанной им картины реальности. В ипостасийном смысле, с точки зрения учения о Трёх Ипостасях Абсолюта, трансцендентность *сущностно единого* выражает идею трансцендентности и запредельности всему *единого* Абсолюта – Первой Ипостаси.

7 Бытие – это частный момент единства; в едином бытии единство не едино, а множественно, хотя каждый элемент этой множественности, *будучи* приобщён к единству и ему причастен, до некоторой степени един. Такие идеи, усматриваемые нами в «Эннеадах», побуждают нас, разграничив сферы бытия и небытия, обособить абсолютное единство и от бытия, и от небытия, и от сущего, и от не-сущего, и позволяют утверждать о том, что абсолютное единство ... (не есть!) в *пред-бытийной, над-бытийной* сфере.\*<sup>2</sup> Таким

образом, метафизическая архитектоника осмысляемой Плотинем реальности предстаёт пред нами в виде тройственной оси «предбытие – бытие – небытие», что позволяет нам утверждать о том, что действительность не исчерпывается бинарными оппозициями «бытие – небытие», «сущее – не-сущее», но содержит в себе *до-экзистенциальные* структуры, которые не существуют, не *не* существуют, а *предсуществуют*. \*<sub>3</sub>

## 2

С онтологической точки зрения, «сущностно единое» (το οντως εν) – структурный принцип «бытия» (το ειναι) и «сущего» (το ον): сущее существует *единым*, то есть *единством*, и насколько сущее едино, настолько оно и есть. Принципиальное размежевание *сущего* и *единства* неизбежно приводит к важному онтологическому вопросу: каким же образом сущее связано с единством? *Dualitas entis atque unitatis flagitat mediatorem*,\*<sub>4</sub> двойственность сущего и единства требует существования некоего «посредника» между ними, и таковым «посредником», по мысли следующего по стопам Платона Плотина, выступает идея *причастности* – причастности «сущего» (το ον) «единству» (η ενότης), причастности существующего *сущностно единому*. Идея «причастности» (η μεθεξις, η μετοχη, η μεταληψις, η μετασχεσις, το μετεχειν, participatio) – важная идея в русле греческого и латинского платонизма и неоплатонизма; в философской же системе Плотина она позволяет терминологически зафиксировать идею приобщённости и приобщения сущего, существующего к *основанию всего – единому*. Учитывая то, что **единое**, по мысли Плотина, не обладает бытийной «тканью», то есть трансцендентно, сверхбытийно, мы должны подчеркнуть глубинную идею Плотина, образующую корень его учения о бытии: *сущее, полнота сущего, бытия, существования, самим фактом своего существования действительно требует сверхбытийной Предпосылки своего существования, Предпосылки, которая должна «находиться» за гранью и по ту сторону бытия*. Идея Плотина проста и одновременно глубокомысленна: существующее – едино, то, что существует, в той или иной степени едино, ибо для того, чтобы быть, необходимо обладать единством. Бытийная сфера истолковывается Плотинем как сфера, целиком и полностью зависящая от единства, единством обосновываемая и конституируемая. Иными словами, экзистенциальное поставлено у Плотина в подчинённое положение по отношению к унитарному, само же унитарное как таковое вынесено «за скобки» экзистенциального. Бытийствующее нуждается в единстве (или, если угодно, в степенях единства), без которого невозможна формальная, структурная и качественная определённость бытия. Бытийствующее в эмпирике сущее – для того, чтобы *быть* – не может не быть (до некоторой степени) единым. Номинация, категориальная и формальная определённость целиком и полностью зависят от глубинного принципа, который мы вслед за

Плотинном обозначили словосочетанием «сущностно единое» (το οντως εν); а то, что в эмпирике сей метафизический и онтологический идеал недостижим, нисколько не отменяет его общезначимости.

### 3

Если же взглянуть на принцип «сущностно единого» с антропологической точки зрения, *sub specie hominis*, то неизбежно возникнет вопрос: а что же, собственно говоря, в человеке едино? Ответ: *едина* – душа. По Плотину, «душа» (η ψυχη), в сущности, едина и проста, тогда как множественное по своей сути «тело» (το σωμα) ориентировано на «множество» (το πληθος), ибо является частью, фрагментом укоренённой во множестве «телесности» (η σωματικη). Антропология Плотина настойчиво подчёркивает, что человеческое «Я» – это душа, а не тело. Тело – внешняя оболочка «Я», обременяющая душу телесными страстями, слабостями и помрачениями; и в философии Плотина антропологическая двойственность «душа – тело» преподносится как оппозиция «единство – множество», где первое, *единство души*, рассматривается как своего рода антропологический императив: стремление души к самой себе интерпретируется создателем «Эннеад» как попытка «Я» отворотиться от множественной и, как убеждает греческий мыслитель, *каверзной* телесности дольного мира; и в «Эннеадах» стоит острый вопрос о необходимости *возвращения* «Я» к своему исконному единству. Плотин призывает человеческое «Я» актуализировать то *лучшее*, то *главное*, что подспудно присутствует в «Я»: его единство; и выдвигаемый им идеал «сущностного единства» свидетельствует о том, что психосоматическое единство, «союз» души и тела, рассматривается им как препятствие на пути «Я» к самому себе. Насколько душа пребывает в теле, насколько душа открыта телесной реальности, насколько душа подвержена влиянию тела, настолько она, отвращаясь от своего единства, тонет в неподлинном мире множества, заражающем её сумбуrom и уводящем прочь от подлинной самости.

В «Эннеадах» Плотина пышным цветом расцвело всесторонне осмысленное Платоном соотношение «дольнее – горнее»; и если рассматривать эмпирическое существование человеческого «Я» с точки зрения значимой в русле философии Плотина формулы «сущностно единое», то окажется, что залогом и условием сущностного единства человеческого «Я» в *дольнем* (эмпирическом) мире является «общность» (η κοινωνια) души и тела, то есть их *союз*, «совместный путь» (η συνωδος), выражаемый словом «жизнь»; тогда как залогом эйдетического существования «Я» в *горнем* мире (на который, к слову, указывает Платон на известной фреске Рафаэля) выступает сущностное единство бестелесной души, для которой, как убеждают «Эннеады», «тело» (το σωμα), «телесное» (σωματικον), «телесность» (η σωματικη), грубая соматическая реальность – препятствия и *внешние*

*погубные оболочки.* Иными словами, двойственность души и тела – это эмпирическая явь, обусловленная сущностным единством существования в эмпирике (на уровне, как сказал бы Дунс Скот, «конечного сущего», *ens finitum*); тогда как идея сущностного единства эйдетического существования «Я» в горнем мире эйдосов зиждется на признании идеи *единства* бестелесной души. Такова антропологическая архитектоника «Эннеад», рассматриваемая с позиций универсальной философемы «сущностного единства».

#### 4

Осмысляя гносеологию Плотина с точки зрения универсальной философемы «сущностно единое», мы должны выделить несколько важных моментов, характеризующих когнитивные установки Плотина. Во-первых, ментальное постижение Единого – Первой Ипостаси Абсолюта – невозможно, ибо истинное единство размывает границы между субъектом и объектом познания: постижение **единого** должно было бы быть абсолютным тождеством с ним, ведь высшее единство отвергает и не приемлет множественность, присутствующую в любом познавательном акте и выражающуюся в той дистанции, которая изначально задана между познающим и познаваемым, – множественность, явленную в самом делении на субъект и объект когнитивного процесса. Пара «субъект – объект» принадлежит сфере множественности; множественность же объективировать Единое не в силах; следовательно, познание Единого невозможно. То есть, иными словами, *в философии Плотина познавательное приобщение человеческого «Я» к Абсолюту невозможно.* Но и не только: в книге «О философии Плотина»<sup>\*5</sup> мы показали, что создатель «Эннеад», отрицая идею ментального постижения Абсолюта, допускает возможность иррационального, *вне-ментального*, экстатического и «безумного» контакта души с Единым Абсолютом, и в высшем исступлённом *воспарении* «Я», отмечающем ментальные структуры и актуализированное мышление, метафизическая дистанция между «Я» и Абсолютом может быть преодолена. Всё дело в том, что *контакт* «Я» с Единым Абсолютом – контакт *вне-рациональный*, а «прикосновение» ( $\eta \alpha\phi\eta$ ) души к Единому – прикосновение *вне-ментальное*, то есть, попросту говоря, *безумное.*

Во-вторых, залогом и условием сущностного единства познания, по Плотину, служит не «чувственное восприятие» ( $\eta \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), обращённое и ориентированное на *чувственно воспринимаемое*, то  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\nu$ , то есть на текучую, изменчивую и зыбкую телесность, и не гамма ощущений, этой чувственно воспринимаемой телесностью порождаемая, а «припоминание» ( $\eta \alpha\nu\alpha\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) – воспоминания о вечном и истинном сущем, которое, как учат Платон и Плотин, душа некогда созерцала в *горнем* мире. Иными словами, сущностное *единство* познания – удел *единой* бестелесной души, а не

чувственного восприятия тела, обращённого к сумбурному, хаотичному и искажённому миру телесности. Палитра ощущений тела, многообразие его чувственных восприятий принадлежат сфере дольного «множества» (το πλῆθος), что, по аксиоматическим меркам «Эннеад», означает ложность и ущербность такого рода «познания». Умозрение же **единой** души, обращённой не в хаотичную глубину окружающей человека **множественной** телесности, а внутрь себя, является гносеологическим маяком, который в «Эннеадах» выступает познавательным идеалом; и такого рода гносеологическая установка является прямым следствием идеи метафизического примата единства над множеством.

В-третьих, познание чего бы то ни было зиждется на идее единства познаваемого объекта, и в этом смысле принцип «сущностного единства» выступает предпосылкой и необходимым условием познания.

(Умопостигаемый же объект, как легко догадаться, обладает большей степенью единства, нежели объект, воспринимаемый чувствами.)

В-четвёртых, познание чего бы то ни было зиждется на идее единства познающего субъекта, и в этом смысле принцип «сущностного единства» тоже выступает предпосылкой и необходимым условием познания.

(Познающий же субъект *един* своим умозрением, а не своими *многообразными* чувственными восприятиями, ощущениями.)

## 5

Если же мы взглянем на формулу «сущностно единое» с аксиологической точки зрения, то, учитывая тот факт, что Плотин преподносит реальность как многоступенчатую пирамиду-иерархию, на вершине которой *пребывает единое*, то εν, принимаемое создателем «Эннеад» за общезначимый идеал, имманентную константу и универсальную тонику действительности, – мы должны будем признать, что в мире, философски осмысляемом Плотинем, «сущностно единое» представляет собой эталон, который, с метафизической точки зрения, *выше* вечности, вечного бытия, полноты мышления, богов, горней красоты и неземной любви. Аксиологический примат «единства» (η ενότης) надо *всем остальным*, значимый в иерархически упорядоченной реальности, обретает у Плотина явственный императивный характер: *единство – превыше всего; надлежит стремиться к единству; единство – цель; единство – благо*. В мире Плотина обретение большей степени единства знаменует собой обретение большего метафизического *веса*; а бóльшая степень приобщённости, причастности единству означает вступление на более высокую ступень бытия. Абсолютное «единство» (η ενότης) и абсолютное «тождество» (η ταυτότης) рассматриваются в антропологии Плотина как условия «самодостаточности» (η αυτάρκεια) «Я», ибо *единое и тождественное* самому себе «Я», в сущности, самодостаточно.

Устремлённость же к единству преподносится в «Эннеадах» как своего рода «восхождение» (ἡ ἀναβάσις) по метафизической лестнице существования; и, принимая во внимание всё философское здание, возведённое в «Эннеадах», следует признать, что, по Плотину, аккумуляция единства способна не только исторгнуть человеческое «Я» из «обыденности», из эмпирического порядка-беспорядка чувственно-телесной реальности, но и вознести «Я» в эйдетический мир вечного бытия, а затем устремить *исступлённое* «Я» в трансцендентную, сверхбытийную сферу – к Единому. Отстаиваемая в «Эннеадах» идея аксиологического примата «единства» (ἡ ἐνοτήϛ) над «сущим» (τὸ οὐν) и «бытием» (τὸ εἶναι) открывает человеческому «Я» *горные* врата, и *исступлённая любовная одержимость единством* способна преодолеть ту бесконечную пропасть, которая, казалось бы, пролегает между индивидуальным человеческим «Я» и **единым** Абсолютом.

\*

Как видим, философема *сущностного единства* – сквозной лейтмотив «Эннеад», и, принимаемая за философский ключ, она способна открыть все потаённые двери умозрительной доктрины Плотина, кульминационной точкой которой является тотальное утверждение абсолютного **единства**.

\*

### Примечания

\*<sub>1</sub> Конечно, такого рода выводы Плотина предвосхищены в диалоге Платона «Парменид».

\*<sub>2</sub> Абсолют Плотина *вне* «бытия» (το εἶναι) и «небытия» (το μὴ εἶναι) в том смысле, что *находится* в *над-*, *сверх-* и *предбытийной* сфере. Для Единого бытие – не тотальность, но лишь его, Единого, внешний и частный «эпизод»; тогда как бытие бытия зиждется на идее единства, единства бытия, и бытие *есть* своим единством.

\*<sub>3</sub> Эта идея найдёт продолжение у Псевдо-Дионисия Ареопагита. «Ареопагитики» указывают на то, что *божественная, υπερβαλλουσα τα οντα και ουκ οντα* («превосходящая сущие и не-сущие»), пребывает по ту сторону бытия и небытия.

\*<sub>4</sub> «Двойственность сущего и единства требует посредника» (*лат.*).

\*<sub>5</sub> Кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.

\* \* \* \* \*

## Случайность в реальности Плотина

αι δε συντυχιαι ου κυριαι του ευ («Случайности не властны над благом»), – утверждает Плотин («Эннеады», 3.2.2), изгоняя тем самым «случайность» (η συντυχια) из горнего *благого* мира и низводя её метафизический статус до уровня причин, скажем, третьего и четвёртого ряда... Метафизическая картина реальности, написанная Плотинем, убеждает в том, что философски осмысляемая им действительность обладает – как своей неотъемлемой горней основой, как своим метафизическим стержнем – высшим Благом (το αγαθον), то есть, иначе говоря, Абсолютом (το κεχωρισμενον), рассматриваемым с точки зрения его следствий, проекций и манифестаций. Таким Абсолютом для Плотина было Единое (το εν), понимаемое как эталон высшего безотносительного «единства» (η ενотης) и как присутствующая повсюду *единая* данность, конституирующая своим неукоснительным единством бытийный каркас всего существующего, и существующего в силу своего – пусть и неабсолютного, обусловленного и относительного – *единства*. Иерархически упорядоченная реальность Плотина упорядочена и с этической точки зрения, с точки зрения добра и зла: горний мир, по Плотину, благ, ибо его высшее *единое* основание, вершина пирамиды-реальности – это «благо» (το αγαθον), или «первое благо» (το πρωτον αγαθον), – залог абсолютного и беспредельного Добра. Для платонизма и неоплатонизма характерна сакраментальная двойственность *горнего* и *дольнего*; и для Плотина *горнее* значит *благое*, *благостное*. В горнем мире злу места нет. Эта общезначимая в русле «Эннеад» философема, соотнесённая с приведённой нами формулой Плотина, убеждает в том, что «в вышних», по мысли создателя «Эннеад», случайность отсутствует и что *случайное* не может рассматриваться как горняя (а значит, *истинная*, *подлинная*) причина *благого*. В высшем – метафизическом – смысле случайность вторична, ущербна и не может претендовать на то, чтобы быть значимым и доминирующим вектором действительности. «Случайность» (η συντυχια) не имеет никакого отношения ни к вечности, ни к Трём Ипостасям, ни к «умопостигаемому космосу» (ο κοσμος νοητος), ни к подлинно существующему эйдетическому пласту реальности. Отгораживая случайность, случайное от горних пластов действительности, Плотин вольно или невольно даёт случайности свою философскую оценку, и эта оценка – оценка неутешительная. Известно, что в древней Греции был мыслитель, который рассматривал «случай» (η τυχη) как ключевую и решающую характеристику бытия и принимал *случай* за своего рода тонику существующего. Этим мыслителем был Эпикур, для которого *случайность* – это сама явь бытия, образующая «ткань» существования. В мире же Плотина такое просто немислимо, ибо, по аксиологическим меркам создателя «Эннеад», *случайное* значит *неподлинное*, *неполноценное*, *неистинное*.

Плотин (как и Платон, как и Аристотель) вовсе не отрицал идею существования случайности; другое дело, что случайность, по Плотину, – вторичный вектор, и его удел – дольный мир, телесный, чувственно воспринимаемый космос, эмпирика.

«Случайности не властны над благом», – эта формула Плотина обладает самыми разными измерениями, и легко догадаться, что она наделена особым значением в сфере антропологии. Суммируя, скажем: по Плотину, пребывающему в недрах дольного мира человеку вовсе не следует видеть в случайном стечении обстоятельств, в случайном порядке-беспорядке вещей, в случайных каузальных сериях *достаточное* (то есть санкционированное *свыше*, подлинное, горнее) основание для счастья и благополучия.\*<sup>1</sup>

Случайное сцепление причин – неподлинное условие для обретения блага, и многогранная сотериология Плотина, претендующая на то, чтобы *возвысить* человеческое «Я» к абсолютному Благу, – тому подтверждение. По аксиологическим меркам «Эннеад», случайное вторично, следовательно, «счастье» (ἡ εὐδαιμονία), утверждённое на *случайных* основаниях и зиждящееся на *случайных* «сплетениях» (αἱ συμπλοκαί) и «переплетениях» (αἱ ἐπιπλοκαί) причин, – счастье неабсолютное, неистинное и неподлинное. Оно, впрочем, и понятно: как известно, центром и ядром аксиологии Плотина, тоникой, маяком и главенствующим метафизическим идеалом его философии, значимым и в сфере антропологии, и в сфере онтологии, и в сфере гносеологии, является философема *единства* (ἡ ἐνοτης), для которого, в сущности, **всё вторично**. Случайность же, вихрь случайных обстоятельств и чающее счастливого случая человеческое «Я» неразрывно связаны со «множеством» (τὸ πλῆθος), которое, согласно шкале метафизических ценностей Плотина, так или иначе содержит в себе бытийный изъян и вовлекает человеческое «Я» в сложную систему неподлинного, ущербного и неполноценного существования.

Вся суть неоплатонизма Плотина заключается в его искренней, рождённой в глубине души необоримой тяге к *абсолютному* – к идеалу, к эйдосам, к умопостигаемому миру, ко горней «безыскусной красоте» (τὸ κάλλος ἀσηχάρον), к вечности, ко Богу и к Единому; и, восклицая о том, что происходящее «в вышних», в горнем мире, происходит οὐ κατὰ τὴν συντυχίαν («не благодаря случайности») (*там же*, 5.4.1),\*<sup>2</sup> греческий мыслитель даёт нам повод сделать следующие выводы:

- Во-первых, горний мир **есть**, его существование – существование *истинное, подлинное*; его экзистенция – экзистенция цельная, целокупная; и «ткань» его бытия – это ткань настоящего бытия. Каждый его элемент – это, как говорил Платон, οὐσία οὕτως οὐσία («сущность сущностно суцая»), то есть такое существующее, которое существует в истинном смысле этого слова.

- Во-вторых, бесконечно чуждый случайности горний мир создан, порождён Абсолютом (Первой Ипостасью – Единым) **не случайно**. По Плотину, горнее – вне шаткой и непредсказуемой двусмысленности, привносимой «скользким» и всякий раз неожиданным случаем. *Неслучайный* онтологический статус горнего обусловлен тем, что Единое порождает и творит по «избытку силы» ( $\eta \text{ υπερβολη της δυναμειως}$ ) (*там же*, б.8.10), и этот *избыток* – избыток неслучайный, ибо он – закономерное и органичное следствие беспредельной силы Абсолюта, Единого, Первого, Первоединого, Блага. Безграничная творческая и генетическая сила Единого проявляется в его избыточной мощи, устремлённой *вовне*, προς το εξω: Единое порождает, творит, и его порождения, творения, будучи манифестациями его беспредельной силы, его безграничного могущества, бесконечно чужды случайности и начисто её отвергают. Иными словами, второй вывод, делаемый нами, таков: **горнее существует вовсе не случайно**. Полнота его бытия – полнота неслучайного бытия, ибо, по Плотину, подлинная «ткань» бытия исключает какие бы то ни было случайные и контингентные\*<sub>3</sub> элементы, их отрицает и их не приемлет. Детализируя второй наш вывод, отметим: *истинная* вечность чужда случайности, вечность неслучайна, и случаю в неё доступа нет. Полнота *истинного* мышления тоже не имеет никакого отношения к векторам случайности: истинное мышление мыслит вовсе не случайно, подлинный мыслительный акт и случайность, как гений и злодейство, две вещи несовместные. *Истинная* умственная деятельность не приемлет *случайных* «вкраплений» и не принимает в своё русло случайные компоненты.
- В-третьих, такая негативная и, в сущности, бессодержательная трактовка случайности проливает некоторый свет на случайность, присутствующую в нашем *дольнем*, телесном, чувственно воспринимаемом мире, который, по Плотину, в корне отличается от горнего, умопостигаемого, эйдетического мира. Случайность, принимаемая за спутницу нашего далёкого от совершенства дольного мира, может рассматриваться как более низкий в метафизическом смысле вектор причинности, сопутствующий неполноценному – расторгнутому и смешанному, тленному и преходящему, коснеющему и непрерывно изменяющемуся – «бытию» (псевдобытию), и такое «соседство» говорит о многом. Витийствующая в телесном мире случайность – имманентная черта нестатичного – и потому, по меркам Платона и платоников, *ущербного* – сущего. Здесь даёт о себе знать та двойственность, которая не должна ускользнуть от нашего внимания: с одной стороны, «случайность» ( $\eta \text{ συντυχια}$ ), заявляя о себе лишь на уровне «конечного сущего», убеждает тем самым, что её метафизический статус невысок; с другой стороны, сама суть учения

Плотина о спасении человеческого «Я» зиждется на признании идеи того, что «Я», пребывающее в дольном мире в оковах тела, может и должно стремиться своими силами взойти в горнюю, эйдетическую сферу реальности, и сама возможность этого *восхождения* (ἡ ἀναβάσις) во многом обусловлена наличием у «Я» свободного «произволения» (ἡ προαίρεσις). Согласитесь, *произволение* способно проявить себя не только на фоне неборимой «судьбы» (ἡ ἐπιταρμενῆ), всемогущего и всезнающего «провидения» (ἡ προνοία) и всеильной «необходимости» (ἡ ἀναγκή), но и в гораздо большей степени в русле случайности, будто бы открывающей «Я» «коридор» для самостоятельных и никем и ничем не обусловленных действий. Случайный ход событий не отрицает – или не всегда отрицает – свободное произволение человека. *Liberum arbitrium hominis potest esse intra tortuositatem casus*;<sup>\*4</sup> и настойчиво отстаиваемая Плотиним идея свободы человеческого произволения прекрасно уживается с допущением идеи того, что в дольном мире некоторые из событий случайны. Не будет преувеличением сказать о том, что искать пути для внешних (то есть *действенных*) проявлений свободного произволения всё же легче в русле случайности, нежели находясь под гнётом судьбы или под спудом высших установлений провидения, ибо «судьба» (ἡ ἐπιταρμενῆ) и «провидение» (ἡ προνοία) так или иначе лишают человека свободы действий,<sup>\*5</sup> тогда как «случайность» (ἡ συντυχία) и (как сказал бы Эпикур) ἡ τυχή ἀστράτος («непостоянный случай») до некоторой степени допускают действительное проявление свободного произволения человека и, окружая его вихрем случайных стечений обстоятельств, словно бы подталкивают его к самовольным деяниям, отражающим его самостийность. Разумеется, можно *быть свободным* и *свободно быть*, покоряясь судьбе и провидению и внутренне с ними соглашаясь, дело в другом: актуализация свободного произволения человека (если под свободным произволением понимать возможность действовать независимо, автономно, самостийно) вполне возможна в таком мире причин, часть которых случайна; и если под случайностью понимать антипод необходимости, то можно смело утверждать о том, что *действенность* свободного произволения скорее может найти своё воплощение в мире случая, нежели в мире строжайше выверенной и «от века» предустановленной необходимости. Фаталистические картины реальности (примеры которых мы находим у Левкиппа и Демокрита) не препятствуют внутренней – интеллектуальной, сознательной, нравственной – свободе; фатализм и нецесситаризм препятствуют внешним, агентным проявлениям таковой.

Заметим, «случайность» (ἡ συντυχία), по Плотину, – это не следствие, на проявление горних сил, а имманентная данность «конечного сущего», и сказать о том, что случайность санкционирована, к примеру, Мировой Душой, Третьей Ипостасью, или «космической причиной» (ἡ κοσμικὴ αἰτία), было бы сильной ошибкой. При этом следует обратить внимание на то, что, согласно Плотину, случайность – лишь один из векторов причинности, лишь один из «слоёв» каузальности, и что наряду с ней существуют и иные, не менее значимые векторы: например, *необходимость* (ἡ ἀναγκή) и те причины, которые следуют горним предписаниям *провидения* (ἡ προνοία). Плотин – не противник идеи случайности, как Левкипп и Демокрит, и не её апологет, как Эпикур, – Плотину свойственно *полифоническое* понимание причинности, и, как и задолго до него Аристотель, Плотин находит в каузальных рядах и причинных осях пёстрое разнообразие: в дольном мире Плотина свободное произволение сосуществует с провидением, а они оба – со случайностью, необходимостью и законами природы... Всё дело в том, что, занимая своё место на дольном уровне пирамиды-иерархии реальности, случайность – **в силу своей вторичности** – не может и не вправе претендовать на существование в *том* мире, который создатель «Эннеад» выражал словосочетанием ο κοσμος νοητος («умопостигаемый космос») и на который указывает Платон Рафаэля. Метафизический статус случайности невелик, но это не значит, что случайности нет. Напротив, присутствуя в телесном мире, случайность вьёт свои непредсказуемые кольца и, выступая одним из векторов каузальности, непрерывно *звучит* в пёстром хоре конечных дольных причин. Таково место «случайности» (ἡ συντυχία) на метафизической картине действительности, написанной Плотинем.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> В этом вопросе многие бы с Платином не согласились, ибо сингулярное осознание бытия, присущее человеку, властно вселяет в него эгоистическую иллюзию того, что счастье, благополучие самоценно, а его метафизическое основание, дескать, не имеет никакого значения.

\*<sub>2</sub> Существительное η συντυχία генетически связано с глаголом συντυγχάνειν («встречаться»), – *случайное* – это то, что *встречается* человеку на его жизненном пути, но, согласитель, бытийный статус **того, что** ему встречается, требует дальнейшего прояснения...

Интересно, что у древнегреческого слова η συντυχία есть и иное значение: «приключение», – случайность, таким образом, являет собой некое экзистенциальное *приключение*.

\*<sub>3</sub> *Случайное* и *контингентное* – не одно и то же: *случайное* – то, что «встречается» (συντυγχάνει); *контингентное* же – не необходимое, то есть то, в чём нет «необходимости» (η αναγκη).

\*<sub>4</sub> «свободное произволение человека может существовать среди извилистости случая» (*лат.*).

\* \* \* \* \*

## Контуры антропологии Плотина

Антропология Плотина убеждает в том, что человеческое «Я», пребывающее в эмпирике, среди «конечного сущего», представляет собой некую *степень* «единства» ( $\eta \epsilon\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ), способную либо притязать на абсолютное единство, либо минимизировать своё относительное единство, «растворив» его во «множестве» ( $\tau\omicron \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ ), которое, по философским меркам Плотина, является пагубным, деструктивным началом, расторгающим человеческое «Я» и отторгающим от *горних* слоёв реальности.\*<sup>1</sup> Соприсутствие «Я» и множества – соприсутствие внешнее; а соотнесённость «Я» со множественным и изменчивым телесным миром – путь «Я» прочь от самого себя. Рассматриваемые с точки зрения значимой для Плотина оппозиции «единое – многие» ( $\epsilon\nu - \pi\omicron\lambda\lambda\alpha$ ), человеческое «Я» и укоренённый во множестве телесный универсум обнаруживают своё аксиологическое неравенство: по Плотину, *единое* «Я» несравненно «выше» множественного – и потому несамодостаточного – телесного, чувственно-телесного, чувственно воспринимаемого космоса; и их, в сущности, пагубная «взаимосвязь» может расцениваться как своего рода *испытание* для человеческого «Я» – для воплощённой души, находящейся на метафизическом перепутье. Сможет ли «душа» ( $\eta \psi\upsilon\chi\eta$ ) отстоять на фоне враждебного ей множественного мироздания своё внутреннее единство, подспудно присутствующее в ней, но по вине обращённого ко множеству «тела» ( $\tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha$ ) не всегда ею ясно осознаваемое, – или же не сможет – вот вопрос, вот главная «интрига» и антропологии, и онтологии, и сотериологии, и метафизики Плотина. Принимаемый за аксиому концепт аксиологического примата «единства» ( $\eta \epsilon\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ) над «множеством» ( $\tau\omicron \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ ) обладает в философии Плотина универсальным, глобальным значением, и такая умозрительная «диспозиция» позволяет рассматривать реальность как своего рода «метафизическую вертикаль» – как лестницу, на вершине которой «пребывает» абсолютное *единство*, трансцендентное Единое ( $\tau\omicron \epsilon\nu$ ), а на низших ступенях обретается (и чаще всего «пресмыкается втуне») человеческое «Я», способное, как выясняется, претендовать на абсолютное единство, стремясь к нему и актуализируя его в себе. Легко догадаться, что такого рода архитектоника открывает человеческому «Я» двери в высшие сферы реальности и убеждает в том, что непреодолимой метафизической дистанции между «Я» и Абсолютом *нет*. С одной стороны, такая радужная установка, конечно же, «льстит» человеческой индивидуальности, с другой – побуждает её к действию, к актуализации её единства, выражающейся в её недоверии к данным чувств и обособлении от текучей и изменчивой телесности.\*<sup>2</sup> Обретение внутреннего единства – это снятие оболочек множественности, множественности телесной и ментальной, кинетической и

арифметической, пространственной и темпоральной, каузальной и экзистенциальной.\*<sup>3</sup> «Эннеады» Плотина убеждают в том, что путь к абсолютной самости, то есть к абсолютному единству, – это добродетель, ментальная интроспекция и иррациональный экстаз души. Три этих идеала открывают человеческому «Я» горные врата для восхождения к Абсолюту, который – в силу своего абсолютного единства – пребывает «по ту сторону» (ενεκεῖνα) *всего* и одновременно присутствует «везде» (πανταχου). Общезначимая онтологическая вертикаль «единое – множество» (το εν – το πληθος) рассматривается Плотинем сотериологически, и, согласно греческому мыслителю, «восхождение» (η αναβασις) по этой *лестнице*, преодоление множества, инакости и обретение абсолютного и безусловного единства, – это и есть путь к счастью, путь к упрощению и прикосновению к абсолютно *единому* Единому, которое, будучи безотносительной трансцендентностью, превышает и бытие, и небытие, и счастье, и вечность. Таков идеал Плотина, образующий центр его метафизической антропологии.

\*

## *Примечания*

\*<sub>1</sub> Противопоставление «единство – множество» (η ενότης – το πλῆθος) было бы немыслимо, скажем, в философской системе Гераклита, для которого изменчивость множественной реальности – её естественное состояние.

\*<sub>2</sub> В этом вопросе гносеология Плотина бесконечно далека от гносеологии Аристотеля.

\*<sub>3</sub> В идеале абсолютно единое «Я» - вне пространства и времени, и для него η χώρα («пространство») и ο χρόνος («время») – не тотальности и не объективации.

\* \* \* \* \*

## Плотин и астральный фатализм

ἡ τῶν ἀστρῶν φора σημαίνει περὶ ἕκαστον τὰ ἐσομένα ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πάντα ποιεῖ («перемещение звёзд указывает каждому будущее, но само не творит всего...»), – утверждает Плотин,\*<sup>1</sup> отгораживаясь тем самым от крайностей астрального фатализма – философской доктрины, сторонники которой полагали, что все события, происходящие в мироздании, подчинены влиянию звёзд и являются следствиями их «движения» (ἡ κίνησις) и «перемещения» (ἡ φора).\*<sup>2</sup> Астральный фатализм – разновидность нецесситаризма, философского учения, убеждающего в том, что в мире нет ничего случайного, контингентного, но *всё* заранее предопределено и потому, в сущности, является необходимой цепью необходимых причин и необходимых следствий.\*<sup>3</sup> Астральный фатализм зиждется на признании идеи того, что *всем* руководят и *всё* определяют «звёзды» (τὰ ἀστρα), они – движущая *горняя* сила реальности и зримая причина фатальности *дольних* событий. По меркам «Эннеад» Плотина, такая картина реальности ложна, ибо она отрицает и разрушает и идею свободного произволения человека (терминологически выраженную в русле философии Плотина понятием ἡ προαίρεσις («[свободный] выбор»), и идею посмертного «суда» (ἡ κρίσις) над душами, и идею загробного воздаяния, столь значимую для платоников и неоплатоников. Как видно из приведённого выше пассажа, Плотин признаёт, что звёзды «указывают» (σημαίνει) грядущее, – но *указывают* не значит «творяют» (ποιεῖ): по Плотину, звёзды – *указатели* будущего, безмолвные символы грядущего, а не действенные силы и не агенты каузальных рядов. Плотин – убеждённый противник астрального фатализма, и, с его точки зрения, утверждать о том, что мирозданием правят звёзды, значит, лишая человека свободного произволения, сильно огрубить тайну по имени *бытие*.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Эннеады», 2.3.1.

\*<sub>2</sub> Интересно, что у Платона человеческое «Я» теснейшим образом соотнесено со звёздами: космология греческого мыслителя убеждает в том, что изначально души были посеяны богом на звёзды, и *в идеале* душа способна вернуться на свою родную звезду, дабы обрести на ней «счастливую жизнь» (ο βίος ευδαίμων). (См. нашу работу «Вращения души вокруг бытия», 5 гл., в книге «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.)

\*<sub>3</sub> Странниками астрального фатализма были ранние греческие стоики; и сама идея соотнесённости астральных тел с эмпирикой и происходящими в ней событиями прекрасно гармонировала с общей для стоиков идеей *всецелостности* универсума. Интересно, что именно в эпоху эллинизма с невиданной силой расцвело искусство предсказания по звёздам, стремившееся проникнуть в тайный смысл судьбоносных предначертаний...

\* \* \* \* \*

## Плотин [Второй трактат] о сущности души

В умопостигаемом космосе – истинная сущность; ум – его наилучшее; души там, оттуда и здесь. Тот космос обладает душами без тел, а этот космос – душами, возникающими в телах и телами отделёнными. Там весь ум существует *вместе*, неразделённый и неделимый; и в вечности того космоса все души существуют вместе и без расстояния по месту. Ум всегда неразделим и неделим, душа же там неразделима и неделима, хотя и обладает свойством быть делимой. Её деление – это её отступление и возникновение в теле. Делима же она подобно тому, как говорится о телах, ибо она удаляется и была разделена. Но каким же образом она при этом и неделима? Душа удалась не целиком, но в ней есть нечто, которое не явилось и которое рождено не для того, чтобы быть делимым. «Из неделимой и той, которая делится в телах» означает нисходящую свыше душу, которая, связанная с тем космосом, истекла вплоть до тел, словно линия из центра. Придя сюда, душа взирает частью и этой частью спасает природу целого. И здесь она не только делима, но и неделима, ибо её делимое делится неделимо. Отдав себя целому телу и неразделённая, она во всём разделена тем, что целая пребывает в целом.

*/конец/*

\*

## Примечания

Этот трактат – двадцать первый по хронологии Порфирия (если, конечно, считать перечень произведений Плотина, приводимый его учеником Порфирием, *хронологией*). Четвёртый же трактат этой хронологии носит точно такое же название – «О сущности души» (Περὶ οὐσίας ψυχῆς). Именно поэтому переведённый нами трактат можно назвать *Вторым трактатом о сущности души*. В любом случае, на наш взгляд, это заглавие условно, ибо оно, как и заглавия всех произведений Плотина (кроме 1.6), дано не самим автором «Эннеад», а Порфирием.

\* «*В умопостигаемом космосе...*» Для Плотина было свойственно сопоставление «умопостигаемого космоса» (ο κοσμος νοητος) и «чувственно воспринимаемого космоса» (ο κοσμος αισθητος), и такое сопоставление (и часто противопоставление) опиралось у него на идею онтологического, гносеологического, аксиологического, метафизического и теологического примата «первого» космоса над «вторым». Эта двойственность была ясно очерчена Плотиним, например, формулами «там – здесь» (εκει – ενταυθα) и «внутреннее – внешнее» (το εσω – το εξω), формулами, задающими метафизическую архитектонику реальности и конституирующими отношение человека к наличному, *дольнему*, и к подлинному, *горнему*.

\* «*Тот космос...*» – имеется в виду «умопостигаемый космос».

\* «*...этот космос...*» Плотин подразумевает под «этим» (ουτος) космосом чувственно-телесную, чувственно воспринимаемую реальность – «чувственно воспринимаемый космос», το αισθητον («чувственно воспринимаемое»), («Эннеады», 4.8.1), универсум, или, иначе говоря, эмпирику.

\* «*...в вечности того космоса...*» Тем самым Плотин, как видим, прямо отождествляет «умопостигаемый космос» с «вечностью» (ο αιων).

\* «*Из неделимой и той, которая делится в телах...*» Такая постановка вопроса отсылает нас к диалогу Платона «Тимей», творчески переосмысляемому здесь Плотиним.

\* «*...словно линия из центра...*» Поразительное уподобление души «линии» (η γραμμη), устремившейся из центра, прекрасно иллюстрирует идею «метафизического падения» человеческого Я в «пещеру» (το αυτρον, το σπηλαιον) (4.8.1) грубой телесности *нашего* дольного мира.

\* \* \* \* \*

## Центральная философская архитектоника Плотина у Порфирия

Ученик Плотина Порфирий воспринял от своего учителя основные оси его философии. Например, мы находим у Порфирия учение о *едином* (το εν):

ο νοϋς ουκ εστι αρχη παντων πολλα γαρ εστι ο νοϋς προ δε των πολλων αναγκη ειναι το εν οτι δε πολλα ο νοϋς δηλον νοει γαρ αιει τα νοηματα ουχ εν οντα αλλα πολλα

«ум не есть начало всего, ибо ум множественен; до многих же по необходимости существует единое. А что ум множественен, ясно из того, что он всегда мыслит мысли, которые не едины, а множественны...»

(Порфирий «Подступы к умопостигаемым», 15 тезис.)

В этих словах Порфирия недвусмысленно выражена свойственная его учителю идея того, что «ум» (ο νοϋς) вовсе не является вершиной реальности: множество, присутствующее во всяком уме, мешает ему быть абсолютно *простым* и *единым*, что, по меркам философии Плотина (продолжателем и преемником которого был Порфирий), свидетельствует о его метафизическом несовершенстве. Ум «всегда мыслит мысли» (νοει [...] αιει τα νοηματα), то есть, иными словами, ум «распадается» и «раскалывается» надвое: на объект и субъект мышления, на «мыслимое, умопостигаемое» (νοητον) и «мыслящее» (νοουν), поэтому в нём изначально содержится перманентное и имманентное множество. Вывод Плотина и Порфирия таков: Ум – не η αρχη του παντος («начало всего»), не apex realitatis («вершина реальности») и не абсолютное Начало, а одно из его следствий и одна из его внешних «проекций». Вершиной же реальности, согласно Плотину и Порфирию, является трансцендентное «единое» (το εν).

Приведённая выше формула Порфирия указывает на то, что этот греческий мыслитель сумел в полной мере усвоить многомерно разрабатываемую Плотинином философом потустороннего и запредельного всему Абсолюта и, как и создатель «Эннеад», выступил убеждённым апологетом идеи трансцендентности *простого* и *сверх-бытийного* Единого.

\* \* \* \* \*

## Материя Взгляд Порфирия

В своей работе «Подступы к умопостигаемым» (αφορμαί προς τα νοητά)\*<sup>1</sup> Порфирий раскрыл перед нашим умственным взором удивительную картину, на которой всесторонне изображена *материя* и вереница окружающих её тайн. Разумеется, задолго до Порфирия Аристотель Стагирит сумел построить пронизательное и многомерное учение о материи, а учитель Порфирия Плотин, уделяя в своих произведениях много места этому таинственному и загадочному предмету, предложил нам своё понимание материи, но факт остаётся фактом: у Порфирия, прекрасно знавшего философские учения Аристотеля и Плотина, был свой собственный, глубоко оригинальный взгляд на то, что по-гречески выражается словом *η ύλη* («материя»).

Стремясь узреть истинное *лицо* материи, ухватить её «ткань» и вскрыть её подлинную суть, Порфирий в двадцать первом тезисе своих «Подступов к умопостигаемым» задаётся вопросом о том, что же такое *της ύλης τα ιδία* («собственные материи») и что представляет собой *η ύλη* как таковая. Ссылаясь на древних (*κατά τους αρχαίους*), Порфирий приходит к поразительным выводам, вскрывающим подлинную и глубоко парадоксальную суть материи. Согласно этому греческому мыслителю, материя – *ασώματος* («бестелесна»)\*<sup>2</sup> и не имеет никакого отношения к миру телесности. Это означает, что материя – вовсе не то *σώμα* («тело») и не какая-либо часть или же фрагмент «телесности» (*η σωματότης*), и указывает на то, что судить о материи, опираясь на мир тел, нельзя. По Порфирию, материя сама по себе чужда всему телесному, – она *ετέρα [...] σωμάτων* («иная [...] телам»); и, продолжая мысль Порфирия, мы можем заключить о том, что материю невозможно воспринять органами чувств, ибо она ускользает от чувственного восприятия.

Кроме того, греческий философ говорит о «неживой» (*αζωτος*) материи и приходит к убеждению о том, что истинная «ткань» материи и *жизнь* – две вещи несовместные. Никакой жизни в материи нет, – *материя не живёт*. Другое дело, что, согласно Порфирию, материя столь же далека и от «ума» (*ο νοος*), и от «души» (*η ψυχη*), и, очевидно, от их «возможного союза»! В материи нет ничего ментального, интеллектуального, как нет в ней ничего психического, витального и одухотворённого. Она – *ουτε [...] νοος ουτε ψυχη* («и не [...] ум, и не душа»). Что ж, согласитесь, не пройдя и шага, мы натолкнулись на четыре отрицания, характеризующие исследуемую нами материю сугубо негативно: *ασώματος* («бестелесная»), *αζωτος* («неживая»), *ουτε νοος, ουτε ψυχη* («и не ум, и не душа»), и эти отрицательные дефиниции не в силах характеризовать её содержательно.

Вслед за Порфирием мы можем с уверенностью заключить о том, что *материя не живёт, не обладает телом (следовательно, не ощущает и не ощущается), не мыслит (ибо не имеет разума, ума) и что она совершенно лишена души. Жизнь, тело, ум и душа ей одинаково чужды.*

Нельзя сказать, что  $\eta \upsilon \lambda \eta$  – это нечто «живущее само по себе» ( $\zeta \omega \nu \kappa \alpha \theta \epsilon \alpha \upsilon \tau \omicron$ ), но при этом нельзя утверждать и о том, что она *мертва*, ведь мёртвое и неживое, быть может, столь же далеки друг от друга, сколь далеки друг от друга живое и неживое...

Продолжая своё бескомпромиссное исследование *материи* и разыскивая её подлинное *лицо*, Порфирий приходит к выводу о том, что она  $\alpha \nu \epsilon \iota \delta \epsilon \omicron \varsigma$  («безвидна», «не имеет вида»). Что это значит? Это означает, что материя не только невидима и незрима, но и то, что она, будучи лишена эйдоса (то есть облика, вида), не имеет никакой формы и пребывает вне всякой эйдетической определённости.\*<sup>3</sup> При этом материя оказывается ещё и  $\alpha \lambda \lambda \omicron \iota \omicron \varsigma$  («изменчивой»); она, как явствует из «Подступов к умопостигаемым», подвижна по своей сути и вовсе не представляет собой замкнутого и незыблемого бытийного монолита... Согласитесь, сказать, что *нечто*, будучи «безвидным», является при этом «изменчивым», значит, в сущности, ничего не сказать. Что с того, что материя «изменчива»? Ведь если она не имеет ни облика, ни вида, ни формы, ни структуры, то как можно судить о её *изменении* и чем это *изменение* можно «зафиксировать»? И означает ли её изменчивость переход от одной формы к другой? Очевидно, нет. Материя как была  $\alpha \nu \epsilon \iota \delta \epsilon \omicron \varsigma$ , так и остаётся таковой; и изменчивость того, что не имеет вида, вовсе не свидетельствует ни о каком-либо стремлении «безвидного» к обретению формы и вида, ни о его развитии.

Порфирий находит и ещё одно любопытное понятие, характеризующее материю в столь же негативном ключе. Материя –  $\alpha \lambda \epsilon \iota \rho \omicron \varsigma$  («беспредельна»). Она, как выясняется, лишена *всех* внешних и внутренних форм, всех границ и пределов, она не обладает  $\tau \alpha \pi \epsilon \rho \alpha \tau \alpha$  («пределами»), и у неё нет ничего, что могло бы её ограничить, определить, опредметить и хоть как-то *подытожить*. Она лишена всех экзистенциальных (бытийных) пределов, как лишена она всех пределов когнитивных (познавательных). Беспредельное невозможно постичь умом, даже призвав на помощь самое смелое «воображение» ( $\eta \phi \alpha \nu \tau \alpha \sigma \iota \alpha$ ); и, говоря о беспредельной, неограниченной и бесконечной материи, мы соприкасаемся с тайной, представляющей собой неразрешимую загадку. Очевидно и то, что «беспредельная» материя не имеет никакого имени, ибо любое имя, несомненно, привнесло бы в неё, безграничную, *некоторое* ограничение (в данном случае ограничение *вербальное*) и предел, а те негативные «имена» материи, с которыми мы уже столкнулись по ходу нашего исследования, – это, конечно, пустые понятия и бессодержательные *лжеимена*.

Но Порфирий идёт дальше и говорит о том, что материя «бессильна» (αδυναμος). Как явствует из «Подступов к умопостигаемым», материя лишена какой бы то ни было *способности* и *силы* (η δυναμις), – она совершенно бессильна и, следовательно, не может, актуализировав себя, принять форму\*4.

\*

Остановимся на минуту и окинем умственным взором пройденный нами путь. Греческий мыслитель обнаружил вереницу «имён», каждое из которых с разных сторон – *негативно* – проливает свет на интересующий нас предмет.

ασωματος, αζωτος, ανειδεος, αλλοιος, απειρος, αδυναμος.

(«бестелесная, неживая, безвидная, изменчивая, беспредельная, бессильная».)

Таковы «негативные грани» материи, таковы её «отрицательные лики». Человеку, «ознакомившемуся» с ними, не может не броситься в глаза буква альфа, с которой начинается каждое из этих слов и которая указывает нам на то, **что** этими прилагательными отрицается. Следует признать: все эти шесть понятий – негации, отрицающие, соответственно, «тело» (το σωμα), «жизнь» (η ζωη), «вид» (το ειδος), «тождественность» (η ταυτοτης), «предел» (το περας) и «силу» («возможность», «способность») (η δυναμις); и все эти негации направлены **от** материи и ничего не говорят о ней по существу. Сказать о том, что *нечто* изменчиво, значит, отрицать тождественность этого *нечто*, но, в сущности, ничего не сказать о самом этом *нечто*; заявлять же о том, что *нечто* беспредельно, значит, отрицать *его* предел, *его* пределы – отрицать, ничего не предлагая взамен. Такие negationes, на мой взгляд, не вносят в понятие о разыскиваемой нами материи ничего нового по содержанию: отрицая, они отсылают нас обратно – к тому, что отрицается и к чему *материя*, как выясняется, не имеет никакого отношения. Все эти шесть negationes скорее затемняют дело, нежели проливают на него свет; и, сознавая это, Порфирий приходит к своеобразному выводу: материя ουδε ου αλλ ουκ ου («не сущее, а не-сущее»), она – «истинное не-сущее» (αληθινον μη ου). Мысль греческого неоплатоника проста: *материя не существует, не есть*, ибо не имеет никакого отношения к бытию, жизни и существованию; она – подлинное «не-сущее». В самом деле, если мы посмотрим по сторонам, то увидим, что всё существующее имеет *некоторые* границы (подвижные, шаткие, но всё же границы), обладает *некоторыми* признаками силы и сохраняет *некоторую* способность к действию. Существовать и быть при этом «беспредельным» (απειρον) и «бессильным» (αδυναμον) невозможно, и в этом нас непрерывно убеждает действительность, окружающая нас в повседневной жизни. Осознавая тотальную негативность материи, считая её абсолютным то αδυναμον («бесси́ем») и усматривая в ней некое

«стремление к ипостаси» (η εφεσις υλοστασεως), то есть стремление к *определённому* ипостасийному бытию, Порфирий отождествляет её с «не-сущим» (ουκ ον), с «истинно не-сущим» (αληθινον μη ον) и тем самым, по сути, ставит между *материей* и *небытием* знак равенства.

\*

Какие выводы мы можем сделать, вдумываясь в эти слова Порфирия? Нам остаётся лишь признать правоту греческого мыслителя и вслед за ним констатировать, что *небытие* материи, обособляя её от всего остального, свидетельствует о том, что между материей и всем существующим пролегает непреодолимая пропасть...

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> У этого сочинения Порфирия в более позднюю эпоху появилось и иное – латинское – название: *Sententiae ad intelligibilia ducentes* («Сентенции, ведущие к умопостигаемым»).

\*<sub>2</sub> Убеждение Порфирия в том, что материя «бестелесна» (*ασωματος*), опирается на онтологические построения его учителя Плотина, предложившего нам в трактате «О том, что такое зло и откуда оно» (*περι του τινα και ποθεν τα κακα*) (1.8) своё собственное понимание того, чем же на самом деле является η υλη («материя»). Тем самым материя Порфирия оказывается *вне* того, что Гость в диалоге Платона «Политик» выражал словосочетанием «телесность смешения» (*το σωματοειδες της συκρασεως*) (273 b4), а Плотин – формулой η σωματων φυσικς («природа тел») («Эннеады», 1.8.4) и термином η σωματοτης («телесность») (*там же*, 2.7.3). Но заметим и другое: если для Плотина материя – это «первое зло» (*το πρωτον κακον*), то для Порфирия она таковым вовсе не является. Подчёркивая тотальную «негативность» материи – её беспредельность, бессилие и безвидность, – Порфирий, по сути, не даёт ей никаких этических оценок и не рассматривает её с точки зрения добра и зла.

\*<sub>3</sub> По меркам древнегреческой философии (и шире, по меркам древнегреческой культуры) отсутствие эйдоса представляло собой полный крах: крах эстетический и этический, физический и метафизический, онтологический и гносеологический...

\*<sub>4</sub> Такая постановка вопроса, несомненно, восходит к Аристотелю, к его «Метафизике», в которой он, как известно, трактует материю как «существующее в возможности» (*το ον τη δυναμει*).

\* \* \* \* \*

## Взгляд Прокла на космологию Аттिका

Сознавая, что космология Аттिका – это своеобразная вариация на темы, прозвучавшие в диалоге «Тимей» Платона, Прокл указывает на то, что, согласно Аттiku, «создатель» (ο δημιουργος) – это «благо» (ταγαθον), тогда как у Платона, по меткому замечанию Прокла, *создатель*, хотя и назван «благим» (αγαθος), вовсе не был отождествлён с «благом».\*<sup>1</sup>

«Аттик [...] прямо отождествляет создателя с благом, хотя у Платона создатель назван благим, а не благом, и называется умом [...]»

Таково важнейшее свидетельство Прокла, с необычной стороны проливающее свет на космологию Аттिका.\*<sup>2</sup> Кроме того, по мысли Прокла, с которой согласились бы многие неоплатоники, *создатель* из диалога «Тимей» отождествлён с «умом» (ο νους), что лишний раз подчёркивает креативную функцию платоновского Нуса, учение о котором имело громкий резонанс в творчестве многих платоников. По-своему расставляя акценты в метафизической схеме переосмысливаемого Аттиком диалога «Тимей», Прокл прямо заявляет:

ταγαθον δε αιτιον απασης ουσιας και επεκεινα του οντος εστιν ως εν πολιτειαι μεμαθηκαμεν

(«благо же – причина всякой сущности и существует по ту сторону сущего, о чём мы узнали из "Государства"».)\*<sup>3</sup>

Таким образом, «исправив» и уточнив метафизическую архитектонику, возведённую осмысляющим Платона Аттиком, Прокл обнаруживает свою собственную эмфатическую архитектонику, выражающую саму суть выявляемого и подчёркиваемого Проклом трансцендентализма Платона. *Secundum Proclum deus creator Platonis mens et bonus est, Bonum – super ente*.\*<sup>4</sup> По Проклу, *само* Благо – трансцендентно и *находится* «по ту сторону сущего» (επεκεινα του οντος); у него, Блага, нет бытийной «ткани», и, бесконечно «превышая» любое «бытие» (το ειναι) и любое «сущее» (το ον), оно не имеет экзистенциального статуса. Отмечая это, Прокл, ссылаясь на вечную правоту (как говорил Плотин, «божественного», θειος) Платона, соглашается со своим исконным учителем в том, что создатель-демиург *благ*. Подтверждение этой мысли мы можем найти и в самом диалоге «Тимей».\*<sup>5</sup> Прокл с неоплатонических позиций переосмысляет построения представителя так называемого «среднего платонизма» Аттика, и Проклу важно особо подчеркнуть *сверх*-сущий статус трансцендентного Блага (ταγαθον), которое греческий мыслитель пятого века, вполне в духе Платона,

прямо отождествляет с «первым» (το πρῶτον). Secundum Proclum Bonum – primum et super ente;\*<sup>6</sup> и, отмечая это, мы должны обратить внимание на то, что, согласно диалогу «Тимей» Платона, кроме создателя-демиурга и созидаемого им телесного, чувственно воспринимаемого космоса, существует и ещё один важный *пласт* реальности – тот *пласт*, который Платон обозначал «рабочей формулой» *τα νοητα και ασωματα εινη* («умопостигаемые и бестелесные эйдосы») и который он считал *горним* «образцом» (το παραδειγμα) и «образцами» (τα παραδειγματα) *дольнего*. На этот пласт реальности Платон, к слову, указывает на знаменитой фреске Рафаэля; и критически взирающий на построения Аттика Прокл Диадокх прекрасно понимает, что его, Прокла, Первое, Благо *пребывает* (не *есть!*) не только «по ту сторону сущего», но и по ту сторону *образцов*. Заметим, что для Плотина такое уточнение – общее место, и, по меркам его «Эннеад», трансцендентный метафизический статус Единого (το εν) «выносит» Единое за рамки и по ту сторону *всего*, в том числе всего экзистенциального, ноуменального, вечного и прекрасного...

Аттик – мыслитель второго века, Плотин – третьего, Прокл – пятого; и, осмысляя их идеи, мы должны учитывать, что для критически взиравшего на построения Аттика Прокла Плотин авторитетом не был. Тем не менее, создателя «Эннеад» и создателя «Теологического основания» (στοιχειωσις θεολογικη)\*<sup>7</sup> роднит важная идея: по Плотину и Проклу, Абсолют – «первое» (το πρῶτον), он – *един, прост* и чужд какой бы то ни было множественности. Заметим, у Аттика (от сочинений которого, надо признать, остались крупинцы) подобного рода умозрительная философия отсутствует. Кроме того, у Аттика, как известно, прозвучала идея *злой мировой души*, «души-злодейки», – и эта идея была бы совершенно немислима в русле философии Платона, Плотина и Прокла, всячески подчёркивавших благость *горних* сил и видевших в *созидании* космоса благотворное действие, осуществляемое благой Силой.

Подведём итог. Отталкиваясь от метафизических построений Аттика, Прокл возвёл свою собственную метафизическую архитектонику реальности, и, рассматривая философскую доктрину Прокла во всей её широте, по-латински эту архитектонику можно было бы выразить так:

Bonum, primum, super ente, causa omnis essentiae.

Bonus creator, mens.

Corporalis, sensibilis mundus.

(«Благо, первое, по ту сторону сущего, причина всякой сущности.

Благой создатель, ум.

Телесный, чувственно воспринимаемый космос».)

\*

/

### Примечания

\*<sub>1</sub> Интересно, что Плотин, подчёркивая уникальный статус своего Абсолюта – Единого, – именовал его «благом» (το αγαθον), «первым благом» (το πρωτον αγαθον), «природой блага» (η φυσικς του αγαθου)...

\*<sub>2</sub> Proclus *In Timaeum*, 1, 305, 6-16 Diel.

\*<sub>3</sub> Прокл имеет в виду шестую книгу «Государства» (509 b9), знаменитую формулу Платона ελεκεινα της ουσιας («по ту сторону сущности»), в которой Прокл, как и, к примеру, Плотин и иные неоплатоники, видел прямое указание Платона на *сверхбытийность* Абсолюта. По Проклу, *высшее* – «причина всякой сущности», то есть *причина всякого существования* (ибо понятие η ουσια, «сущность», отсылает нас к экзистенциальной, онтологической проблематике), – и наряду с этим *высшее*, по мысли Прокла, ... (не *есть!*) «по ту сторону сущего». Сия двойственность, сей метафизической парадокс, парадокс двойного статуса Абсолюта, статуса каузального и статуса акаузального, – сквозная тема философии многих неоплатоников.

\*<sub>4</sub> «Согласно Проклу, бог-создатель Платона – ум, и он благ; Благо же – выше сущего» (лат.).

\*<sub>5</sub> См., например, «Тимей» 29 a3: δημιουργος αγαθος («благой создатель»); и 29 e1: αγαθος.

\*<sub>6</sub> «Согласно Проклу, Благо – первое, и оно выше сущего» (лат.).

\*<sub>7</sub> «...создателя "Теологического основания" ...» – то есть Прокла.

\* \* \* \* \*

## Корень трансцендентной онтологии Псевдо-Дионисия Ареопагита

Как и многие неоплатоники, Псевдо-Дионисий Ареопагит задавался умозрительным, философским вопросом о том, что представляет собой всеобщее Начало. Прочертив универсальную ось «начало – остальные» (η αρχή – τα λοιπά), греческий мыслитель понимал, что уникальный и неповторимый метафизический статус Начала как *начала всего* действительно требует метафизического *обособления* Начала и его *вынесения* за грань *всего*, то есть за грань и по ту сторону бытия. Если Начало – Абсолют, κενωρισμενον («отделённое»), то его замкнутая в себе единичность должна основываться на его *особом* отрицательном, негативном «отношении» ко *всему*, в том числе к бытию, существованию. Стремление обособить *единый* Абсолют от *множественного* «всего остального» обростало в творчестве Псевдо-Дионисия Ареопагита дополнительным тематизмом, заставляющим нас по-новому взглянуть на извечное соотношение бытия и небытия, существования и несуществования. Присутствующая в «Ареопагитиках» негативная интерпретация Абсолюта теснейшим образом связана с новым пониманием бытия, рассматриваемого на фоне метафизической тайны Абсолюта, порождающей целую вереницу иных тайн. Как известно, Псевдо-Дионисий Ареопагит предложил нам три пути богоименования, одним из которых является так называемый «путь отрицания» (η οδος της αφαιρεσεως) – отрицания, отказывающего Богу во всём, не только в имени и форме, но и – что важно! – в существовании.\*<sup>1</sup> Идя вслед за Псевдо-Дионисием по этому пути, мы должны уяснить те выводы, к которым ведёт столь бескомпромиссная философская позиция. По мысли греческого теолога, если *бытие* связано с Абсолютом как его следствие, как его создание и (или) порождение, то это значит, что бытие, помимо всего прочего, должно обладать неким *особым* статусом – статусом «бытия в Абсолюте». Почему? Потому что *сверх-бытийный*, трансцендентный, потусторонний и всему запредельный Абсолют *должен* каким-либо образом быть связан с произведённым им бытием. В противном случае между Абсолютом и бытием (или, иначе говоря, между Творцом и тварным) разверзается бездонная и непреодолимая бездна, преодолеть которую логическими средствами невозможно. Бытие как таковое требует своего «пролога на небесах», и без *горней* предпосылки онтологический статус существующего выглядит шатким, ложным и ущербным. Бытие, возникшее *от причины*, εκ της αιτιας, или *согласно причине*, κατα την αιτιαν, по необходимости должно иметь с этой причиной нечто общее. Понимая это и стараясь решить сей глубинный и первозданный вопрос, греческий мыслитель находит любопытные дефиниции бытия, призванные «зафиксировать» статус бытия в *сверх-бытийном*, *над-бытийном* Абсолюте и, если можно так сказать,

*возвышающие* бытие над бытием. «Ареопагитики» говорят нам о том, что бытие бытия в Абсолюте – это то *προεἶναι* («предбытие») и то *υπερεἶναι* («сверхбытие»).\*<sup>2</sup> Такая метафизическая «надстройка» над бытием удовлетворяет двум важнейшим принципам философии Псевдо-Дионисия: (1) принципу *сверх-бытийности* Абсолюта, чуждого «ткани» бытия и в ней не нуждающегося, и (2) принципу всеобщей укоренённости в Абсолюте, понимаемом как всеобщая первая Причина, от которой берут своё начало ряды каузальности. Заметим: *предбытие* и *сверхбытие* бытия в Абсолюте – до бытия. Но из этого вовсе не следует, что *предбытие* и *сверхбытие* – это небытие. *Предбытие* (то *προεἶναι*) и *сверхбытие* (то *υπερεἶναι*) бытия в Абсолюте – не голый ноль несуществования и не метафизическая фикция. *Предбытие* и *сверхбытие* являют собой смыслообразующую парадигму, образец, по которому существует «бытие» (то *εἶναι*), по которому и согласно которому оно *есть*. С аксиологической точки зрения, *сверхбытие* и *предбытие* неизмеримо выше и важнее *бытия*, ибо являются его метафизической предпосылкой, укоренённой и пребывающей в Абсолюте. Отмечая это, мы можем смело говорить об отстаиваемой в «Ареопагитиках» идее метафизического примата абсолютного *сверхбытия* над бытием как таковым и бытием эмпирическим; и такой вывод лишний раз подчёркивает то, сколь глубоко греческий христианин Псевдо-Дионисий Ареопагит проникся заострёнными на трансцендентных вопросах учениями Платона, Плотина и Прокла. Обратим внимание на то, что тезис о *предбытийном* и *сверхбытийном* статусе *бытия*, подчёркиваемый и отстаиваемый в «Ареопагитиках», опирается на идею того, что Абсолют – это ο οὐτως πρῶν («сущностно предсущий») и υπερουσιῶς υπερῶν («сверхсущностно сверхсущий») Бог.\*<sup>3</sup> Ища промежуточное звено между Абсолютом и *всем*, Псевдо-Дионисий выделяет *во горнем* особый «ярус», в котором друг с другом соприкасаются предбытийный Абсолют и предбытие бытия. Конечно, предбытийный, «предсущий» (πρῶν) и «сверхсущий» (υπερῶν) Абсолют – это уже не Абсолют, не κεχωρισμενον («отделённое») в *строгом* смысле этого слова; такой «неабсолютный Абсолют» – проекция Абсолюта *вовне*; и сам факт *сопоставления* Абсолюта с бытием, выражающийся в признании Абсолюта «предсущим» Богом, ставит под сомнение идею единичности, уникальности и неповторимости *потустороннего и всему запредельного* Абсолюта. Найденное Псевдо-Дионисием архитектурное построение можно выразить так:

\* трансцендентный Абсолют;

\* «предсущий, сверхсущий» Абсолют-Бог, заключающий в себе «предбытие» и «сверхбытие» бытия;

\* бытие;

\* эмпирика, причастная бытию, но им в полной мере не обладающая.

Если рассматривать это умозрительное построение сверху вниз, то следует признать: *первое* – это не имеющая ни формы, ни облика запредельная, сверхбытийная, безымянная *негация*, которую нельзя ни помыслить, ни выразить, ни обозначить. Она – не Бог, не Причина, не Начало и не *первое*, ибо она ετεκεῖνα («по ту сторону») всего. *Второе* – это пласт горней реальности, в котором в единстве Абсолюта *предсуществует пред-бытие* и *сверхсуществует сверх-бытие*. *Третье* – это бытие как таковое (во многом сходное с эйдетической сферой Платона, которую создатель диалога «Тимей» выражал словосочетанием το ον αει – «всегда сущее»). *Четвёртое* же – это тварное, конечное, преходящее, телесное, чувственно-телесное, чувственно воспринимаемое сущее, причастное *третьему*.

Главная находка Псевдо-Дионисия – это, конечно, обозначенное им и концептуально осмысленное *второе*, выступающее средним, промежуточным звеном между абсолютной трансцендентностью Абсолюта и возникшим *от* него и *из* него бытием.

Христианин Псевдо-Дионисий Ареопагит унаследовал от пифагорейцев и платоников идею того, что реальность представляет собой многоступенчатую лестницу-иерархию; и у нас, осмысляющих философемы «Ареопагитик», возникает закономерный вопрос: как, каким образом связаны между собой обозначенные выше четыре уровня действительности? Отвечая на этот вопрос, мы должны указать на важный метафизический вектор, проходящий сквозной осью через всю очерченную выше пирамиду реальности-иерархии. Эта ось – η φωτοληψια («светопричастность»), выстраивающая вертикаль действительности по принципу *причастности горнему свету*. Исходящий *свыше* горний, божественный «свет» (το φως) является тем стержнем, на котором зиждется вся иерархия реальности, осмысляемая греческим теологом и философом.\*<sup>4</sup>\*<sup>5</sup> Свет связывает воедино (1) трансцендентную, (2) предбытийную, сверхбытийную, (3) бытийную и (4) квазибытийную сферы реальности, и для пронизывающего их «светоявления» (η φωτοφανεια) никаких экзистенциальных преград, в сущности, нет. Всё дело в том, насколько то или иное сущее, тот или иной человек в силах быть причастным манифестации горнего света.

\*

Какие общефилософские выводы мы можем сделать, глядя на теонтологические построения Псевдо-Дионисия Ареопагита? *Голое* бытие, бытие как таковое, *существующий* массив, взятый по частям или же рассматриваемый в его целом, настоятельно требует своей предпосылки, и

такой предпосылки, которая была бы ориентирована на бытие, то есть была бы *экзистенциальна*, сохраняя при этом свою *над-бытийную* и *сверх-бытийную* суть. С обыденной точки зрения, такая «предпосылка» – парадокс; с философской же точки зрения, она – необходимое условие существования.

\*

### *Примечания*

\*<sub>1</sub> О трёх путях богоименования, предложенных Псевдо-Дионисием Ареопагитом, мы говорили в нашей работе «Вращения души вокруг бытия». В кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017.

\*<sub>2</sub> В творчестве Псевдо-Дионисия присутствует и иной термин, значимый в его трансцендентной онтологии, этот философский термин – *η υπερυπαρξις*, и его можно перевести как «сверхсуществование».

\*<sub>3</sub> «О божественных именах», 5 гл.

\*<sub>4</sub> Разумеется, идею *причастности* автор «Ареопагитик» унаследовал от Платона и платоников, считавших причастность *дольнего горнему* залогом и условием приобщения *дольнего* к истинному существованию, подлинной жизни, вечности, смыслу, высшей красоте...

\*<sub>5</sub> В истории философии Псевдо-Дионисий Ареопагит является, пожалуй, главным метафизиком света, и для его религиозно-философской картины мира новозаветная формула *και το φως εν τη σκοτια φαίνει* («и свет во тьме светит») имела первостепенное значение. Если же искать сходные мотивы в глубоком прошлом, то нельзя, конечно же, не вспомнить Платона и его диалог «Федр», в котором идея *горнего света* имеет важное значение и наделена универсальным смыслом.

\* \* \* \* \*

## Модусы бытия и небытия – *modi essendi et non essendi* – Иоанна Скота Эриугены

Повествуя в своем сочинении «*De divisione naturae*» («О разделении природы») о *модусах бытия и небытия* (*modi essendi et non essendi*), Иоанн Скот Эриугена предлагает нам посмотреть на вечную тайну соотношения *бытия и небытия* с неожиданных и удивительных сторон. Если мы вслед за ирландским мыслителем девятого века взглянем на мир сквозь *сеть* модусов бытия и небытия, то мы поймём, что бытие и небытие переплетены и неразрывно связаны с нашим миром, со всеми его уровнями, пластами и частями, а законы, устанавливаемые «модусами бытия и небытия», являются универсальными законами нашей действительности. Этих модусов пять. Каждый из них, по-разному открывая реальность нашему умственному взору, вовсе не отрицает и не отменяет иные модусы, напротив, все пять *модусов бытия и небытия*, дополняя друг друга, создают хитроумное и многослойное *созвучие*, которое, прикасаясь к сокрытым пружинам мироздания, ваяет глубоко своеобразную архитектонику действительности и обретает всё новые и новые метафизические горизонты. Каждый из этих модусов таинственен, ибо содержит в себе много недосказанного и недоговорённого; таинственна атмосфера, создаваемая *сплетением модусов бытия и небытия*; таинственен приглушённый голос, звучащий в глубине сумрачных готических залов, голос Ирландца, голос Средневековья, так смело, так оригинально и так *поэтично* повествующий о вечных тайнах бытия и небытия...

### 1

**Первый модус**, *per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt posse rationabiliter dici esse* («благодаря которому рассудок убеждает в том, что всё, воспринимаемое телесным чувством или поддающееся восприятию мышления, разумно может быть названо бытием») («О разделении природы», 1.3), отождествляет *бытие* с тем, что постигается или может быть постигнуто посредством «телесного чувства» (*corporeus sensus*) или же «восприятия мышления» (*perceptio intelligentiae*), – и свидетельствует о том, что всё, что «поддаётся» (*succumbit*) нашему ощущению и мыслительному восприятию, всё, что ими может быть «зафиксировано», – то и *существует*, то и *есть*, то и *posse rationabiliter dici esse* («разумно может быть названо бытием»).\*<sup>1</sup> Одновременно с этим ирландский мыслитель объявляет *небытием* (*non esse*) всё – всех тех, которые *per excellentiam suae naturae [...] omnem sensum sed etiam intellectum rationemque fugiunt* («благодаря превосходству своей природы [...] ускользают от всякого чувства, а также от разума и рассудка...») (*там же*,

1.3). Таков «диагноз» нашей реальности, устанавливаемый *первым модусом бытия и небытия*. Заметим, Эриугена преподносит нам *небытие* не как жалкого двойника *бытия* и не в виде его бессодержательного антипода; *небытие* – не «ноль» бытия и не его *отсутствие*: *небытие*, оказывается, имеет *excellētia* («превосходство») над бытием, и это превосходство – превосходство метафизическое. Свойственное Иоанну Скоту идеалистическое мироосознание, мирочувствие, миропонимание убеждает в том, что *высший мир* – это горняя сфера реальности; и посредством первого модуса *essendi et non essendi* («бытия и небытия») она, непостижимая для наших чувств и нашего разума, объявляется и провозглашается ирландским мыслителем *небытием*. *Такое небытие* – не пустое и бессодержательное понятие, и, принимая во внимание всё метафизическое здание философии Эриугены, мы должны настойчиво подчеркнуть, что *такое небытие* является высшим, горним миром, который, возвышаясь в своём недостижимом величии над нашими чувствами, рассудком, разумом и мышлением, ускользает от них и образует обособленную и утаённую от человеческого «Я» сферу реальности ...

## 2

**Второй модус бытия и небытия** открывает перед нами реальность как систему и совокупность «порядков» (*ordines*) – открывает в виде величественной *иерархии*, внутри которой *бытие и небытие*, соседствуя друг с другом и «звуча» одновременно, создают многоуровневое симфоническое переплетение.

[...] *secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur* («второй модус бытия и небытия, который усматривается в порядках и различиях сотворённых природ») (1.4) просто и ясно указывает нам на то, что реальность, отождествлённая Эриугеной с *лестницей-иерархией*, на всех своих уровнях, за исключением *высшего*, одновременно содержит бытие и небытие. Второй модус свидетельствует о том, что все порядки, все уровни действительности, все ступени мировой иерархии, кроме самой высшей ступени, одновременно есть и не есть, одновременно существуют и не существуют. Конечно, идею иерархии реальности Эриугена унаследовал от Псевдо-Дионисия Ареопагита, сочинения которого ирландский философ знал, переводил и тщательно осмыслял. Автор «Ареопагитик» задолго до Иоанна Скота учил «о небесной иерархии» (*περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας*) и, используя насыщенную метафизическим смыслом *световую* символику (заклѳочѳенную, к примеру, в таких терминах, как *ἡ φωτοδοσία* («светодаяние»), *ἡ φωτοχυσία* («светолитие»), *ἡ φωτοφανεία* («светоявление»)),\*<sup>2</sup> – показывал, как эта *иерархия* возникает, *изливаясь* из божественного истока, и образуется «благодаря перетекающей причине» (*καθ' ὑπερβλυσσοῦσαν αἰτίαν*). Говоря о

вершине этой иерархии, о «причине всего» (ο αιτιος των παντων), Псевдо-Дионисий осмыслял и *низший* пласт действительности – «материю» (η υλη), обладающую, по мнению греческого теолога, «некими отголосками умной благовидности» (τα απηχηματα τινα της νοερας ευφραδειας). Эриугена же, переосмысляя идею мировой иерархии, привносил в неё онтический, онтологический, бытийный смысл: для ирландского философа существование «порядков» (ordines) мировой иерархии и «различий» (differentiae), присутствующих в ней, стало поводом для того, чтобы лаконично и проницательно сказать о том, что omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse («всякий порядок рационального и разумного творения называется бытием и небытием») (1.4). На каждом уровне мировой иерархии, начинающейся от «высочайшей разумной силы» (excelsissima intellectualis virtus), расположенной circa Deum («вокруг Бога»), и девяти хоров ангелов, *полнозвучно и одновременно звучат бытие и небытие* – каждая ступень иерархии *есть и не есть, существует и не существует*. Второй модус бытия и небытия, усматриваемый нами in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis («порядках и различиях сотворённых природ»), пронизывает собой всю иерархию, которая ab excelsissima et circa Deum proxime constituta intellectuali virtute inchoans usque ad extremitatem rationalis irrationalisque creaturae descendit («начинаясь от высочайшей разумной силы, утверждённой вокруг Бога и вблизи Него, нисходит вплоть до предела разумного и неразумного творения») (1.4). Обо всех уровнях такой иерархии, кроме Бога, можно сказать так: inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio eodemque modo superioris affirmatio inferioris est negatio negatio vero superioris erit affirmatio inferioris («Утверждение более низкого есть отрицание более высокого. Так же и отрицание более низкого есть утверждение более высокого. Таким же образом утверждение более высокого есть отрицание более низкого. Отрицание же более высокого будет утверждением более низкого») (1.4).

Эриугена иллюстрирует это на примере *отрицания* человека, которое является одновременно *утверждением* ангела – существа более высокого порядка по сравнению с человеком, и на примере *утверждения* человека, которое есть одновременно *отрицание* ангела... Но что это означает? С обыденной точки зрения, всё это кажется очень странным и весьма сомнительным. Почему, спрашивается, утверждение высшего непременно должно означать отрицание низшего и отказ от него?.. Эриугена подводит нас к мысли о том, что каждая из степеней *существования проявляется посредством отрицания и отторжения меньших степеней*: утверждая себя, *нечто* отрицает низшее и противостоит более низким формам существования. Такого рода умозрительное построение подталкивает к вопросу не только о нижнем «пределе, крае» (extremitas) иерархии, но и о её

*вершине, de apice realitatis et apice omnium* («о вершине реальности и вершине всего»). Что представляет собой *вершина реальности* в свете столь причудливых переплетений бытия и небытия? Не будет преувеличением сказать, что всё творчество ирландского мыслителя – развёрнутый и при этом, надо признать, довольно замысловатый ответ на этот вопрос. Окидывая мысленным взором *иерархически упорядоченную реальность*, всматриваясь в чудесное переплетение *утверждений и отрицаний*, бытия и небытия внутри неё, Иоанн Скот Эриугена приходит к выводу о том, что такая многоуровневая реальность *in suprema sursum negatione terminatur* («завершается в высшем отрицании вверх») (1.4).<sup>\*3</sup> Действительность тем самым предстаёт пред нами в виде многоуровневой *пирамиды*, вершина которой *таинственна, сокрыта и потайна*. **Вверху** мировая иерархия завершается радикальным отрицанием **ввысь**, и это «отрицание не утверждает выше себя никакого более высокого творения» (*negatio nullam creaturam superiorem se confirmat*) (1.4). Здесь мы обнаруживаем сквозной мотив, проходящий через всё творчество ирландского мыслителя: высочайшее – неопишимо, и в высшей сфере ... (не *есть!*) невыразимый, безымянный, сверхбытийный и трансцендентный Абсолют. Второй модус бытия и небытия обнаруживает запредельность и сверхбытийность Абсолюта *per negationem supremam sursum*, «посредством высшего отрицания вверх», исходящего от и из иерархически упорядоченной иерархии и «отказывающей» Абсолюту *в любой* предикации. Второй модус вскрывает перед нами безымянность, непостижимость и сверхбытийность Абсолюта, указывая нам на многоуровневое «творение» (*creatura*), на каждой ступени которого в полный голос звучат бытие и небытие и которое не может не завершаться радикальным *отрицанием*, устремлённым *вверх, ввысь – прочь ото всего*. Идея непостижимости Абсолюта иллюстрируется Иоанном с помощью реальности-иерархии, высший слой которой *никак* не может быть «подытожен» и, отрицая множественность, заложенную во всяком утверждении, устремлён *в сверхбытийную, негативную и трансцендентную бездну*...

Эта идея обретает у Иоанна Скота и иные облики и другие очертания: например, когда Эриугена задаётся вопросом о *созидании, о возникновении* нашего универсума, то и здесь он повествует о трансцендентности и сверхбытийности высшей божественной *силы*, которая *ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere in quibus et sibi ipsi incognita hoc est in nullo se cognoscit quia infinita est* («желающая вынырнуть из потаённых пределов своей природы, в которых сама себе не известна; она ни в чём себя не постигает, ибо она бесконечна» (3.23)). Здесь творение интерпретируется Ирландцем в виде познавательного, когнитивного *действия*, осуществляемого высшей божественной Причиной, которая не в силах постигнуть себя в своей собственной *единой* бесконечности – и потому стремится «вынырнуть»

(*emergere*) из бездны своего неведения и постичь себя через *серию или последовательность конечного*. Такая самобытная метафизическая «архитектоника» открывает нашему умственному взору ещё одну грань трансцендентности и негативности Абсолюта – *незнание Абсолюта о самом себе*... Конечно, Эриугена видел извечную и ничем не преодолимую двойственность, возникающую при двойном – *каузальном и акаузальном* – взгляде на Абсолют: как, каким образом ото всего обособленный и пребывающий в заоблачной выси Абсолют может стать *творящей причиной* нашего мира (или, иначе говоря, универсума)? Как Абсолют может совмещать в себе столь различное и столь несхожее? – мимо этого вопроса не прошли ни Псевдо-Дионисий Ареопагит, ни его предшественники-неоплатоники, ни сам Платон... Двойственность каузального взгляда на Абсолют и взгляда акаузального сохраняется и в творчестве Эриугены: с одной стороны, ирландский мыслитель, сравнивая «божественную благодать» (*divina bonitas*) с текущей из своего истока рекой (*ex fonte [...] flumen [...] manat*) (3.4), говорит о «стекании» (*defluentia*) божественной благодати, о её «течении» (*profluentia*), подразумевая, очевидно, под этим идею *созидания нашего универсума единой высшей силой, манифестирующей себя во множестве, в которое она истекает*, – с другой же – Эриугена посредством второго модуса бытия и небытия обнажает перед нами идею потусторонности и запредельности Абсолюта, не имеющего, как выясняется, ничего общего с нашим универсумом, или, иначе говоря, тленным, конечным, дольным миром. При таком взгляде на Абсолют становится очевидным то, что Абсолют не имеет никакого отношения к творению нашего космоса, что ото всего обособленный Абсолют не знает самого себя, что он – не Бог, не полнота любви, мышления или бытия, что он *не есть*, ибо он, в сущности, – *tantum negatio suprema sursum* («лишь высшее отрицание вверх»), и, пребывая (по выражению создателя «Ареопагитик») *ελεκείνα των όλων* («по ту сторону всех»), он, Абсолют, – *вне всего*...

Осмысляя второй модус, становится понятно, что внутри «конечного сущего» утверждения и отрицания относительны, ибо они ориентированы на *иные* части, иные слои этого «конечного сущего». Равным образом и бытие и небытие, в сущности, не представляют собой замкнутых монолитов и обособленных друг от друга пластов действительности. Все части неабсолютного *бытия* могут претендовать лишь на чуть большую степень существования, – лишь на чуть более совершенное бытие, не более того: всё равно, о каждом уровне реальности можно сказать, что *он не существует*, ибо он содержит в себе примесь небытия и оттенок несуществования...

### 3

**Третий модус** бытия и небытия развивает тему несуществования, преисполненного высшим – таинственным и непостижимым – смыслом. Всё,

что постигается во *времени, месте и оформленной материи*, гласит третий модус, *humana consuetudine dicitur esse* («по человеческому обыкновению называется бытием») (1.5), тогда как то, что «содержится» (*continentur*) в *недрах своей природы*, это же самое человеческое обыкновение называет *небытием*. Пребывая «в недрах» (*in sinibus*) своей природы, не проявленное «ни в оформленной материи» (*neque in materia formata*), ни во «времени» (*tempus*), ни в «месте» (*locus*) *не есть, не существует*. Но такое несуществование, заметим, – вовсе не пустой и голый Ноль небытия. Конечно, такое небытие никак не представлено в эмпирике, но всё же оно *способно быть*. Ныне или в грядущем, но небытие, *до поры до времени «пребывающее», «содержащееся» в своих недрах*, явится, проявится и заявит о себе на уровне «конечного сущего», а всё, что сокрыто и словно бы замаскировано в своих «недрах», тёмной и непредсказуемой тенью нависая над нашей обыденностью и над теми событиями, которые происходят в повседневности, оказывается, способно развиваться, актуализироваться и – *быть*.

Какие выводы мы можем сделать, взирая на третий модус бытия и небытия? *Бытие*, главными «указателями» и верными спутниками которого являются *tempus* («время»), *locus* («место») и *materia formata* («оформленная материя»), как выясняется, изнутри насыщено и наполнено небытием, которое, находясь в своих *недрах* и не проявившись донныне во времени, месте и принявшей форму материи, некогда превратится в бытие, явится, скинет с себя покров таинственности, обретёт форму во времени и месте, проникнет в экзистенциальную «ткань» и станет бытием.

Обобщая, подчеркнём: третий модус указывает нам на то, что *бытие содержит в себе небытие, способное стать бытием*.

#### 4

**Четвёртый модус** бытия и небытия в платоническом духе указывает на то, что слово «бытие» может употребляться лишь по отношению к тем, *quae solo comprehenduntur intellectu* («которые постигаются одним лишь разумом»). Только они существуют, только они и есть. А всё то, что «изменяется» (*variatur*) среди «расширений» (*distentiones*) и «растяжений» (*detractiones*) материи и «движений времён» (*temporum motibus*), все те, которые, находясь в «пространстве» (*spatium*), занимают «место» (*locus*), подвержены «рождению» (*generatio*) и благодаря всему этому *solvuntur* («расторгаются») и *colliguntur* («сочетаются, сцепляются»), – всё это *не есть, не существует*. «Все тела, которые рождаются и могут быть разрушены» (*omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt*), с точки зрения ирландского мыслителя, попадают под категорию *небытия* или *несуществования*: их бытие призрачно, фальшиво и мимолётно, их самость размыта и деформирована, и у них отсутствует незыблемый экзистенциальный стержень. Конечно, утверждая об

этом, Эриугена, быть может, не слишком оригинален, ибо *так* истолковывать «конечное сущее» и именно *так* интерпретировать участь человека были склонны многие последователи Платона... Четвёртый модус вскрыл перед нами тотальное и поистине безграничное *псевдо-бытие*, *псевдо-существование* мира, который, окружая нас со всех сторон, образует блеклый обыденный фон нашей жизни. Этот чувственно воспринимаемый мир *не есть*, и его небытие коренится в его непрерывной изменчивости, в его тленности и разомкнутости. Из всех модусов Эриугены четвёртый, пожалуй, наименее оригинален, ибо он целиком заимствован из платонических источников и развивает центральную для Платона тему – учение о «смертной природе» (ἡ θνητὴ φύσις) и трагедии человека, пребывающего в её недрах. Четвёртым модусом бытия и небытия Эриугена словно бы ссылается на вечную правоту Платона, говорившего устами Тимея о том, что τὸ οὐ αἰεῖ («всегда существующее») по своей сути ταυτὸν («тождественно»), незыблемо и, существуя *выше* оси времени, тлена и праха, чуждо всему «возникающему и уничтожающемуся» (γίγνομενον καὶ ἀπολλόμενον), при этом, что важно, «постигаемо» (περίληπτον), «умопостигаемо» (νοητόν) – постигаемо *умом*.

## 5

**Пятый модус** Эриугены затрагивает тему, мимо которой не прошёл ни один христианский мыслитель, в особенности мыслитель христианского Средневековья. Когда поражённый грехом человек «отверг» (deseruit) «достоинство божественного образа», то тем самым он «заслуженно погубил своё бытие» (merito esse suum perdidit) (1.7), – убеждён Иоанн Скот, вживляющий в умозрительную ткань священной истории онтологические (и восходящие, разумеется, к самому Платону) темы. Утрата «достоинства божественного образа» (dignitas divinae imaginis), *отступление* от него, согласно Эриугене, есть одновременно отступление и удаление от полноты *бытия*, – вот почему всё человечество не только *повреждено* в Адаме, но и *ввергнуто* совершённым им «грехом» (peccatum) в бездну *небытия* или же *бытия неподлинного и неполноценного*... Другое дело, что человек, как нас убеждает Иоанн Скот, – это «разумное понятие» (notio intellectualis), «извечно созданное» (aeternaliter facta), извечно существующее in divina mente («в божественном уме»)... Но, согласимся, такой «высший статус»<sup>\*4</sup> человека нисколько не оправдывает его нынешнего удела, который, по мысли создателя «De divisione naturae», является нисхождением по лестнице, ведущей *прочь от бытия*...

## *Заключение*

Своим учением о модусах бытия и небытия ирландский мыслитель девятого века слегка приоткрыл занавес над сумрачной сценой, имя которой *жизнь*. Иоанн Скот показал нам пять картин реальности, на которых по-разному расставлены философские акценты; и, узрев себя на этих картинах, человек обнаруживает себя среди хитросплетений бытия и небытия и заново соприкасается с вечными темами, глубин которых не измерить и дна которым не найти.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Познавательная, когнитивная архитектоника, значимая в философской системе Эриугены, в общих чертах выглядит так:

sensus – «чувство»,  
ratio – «рассудок»,  
intellectus – «разум»,  
mens – «ум»,  
intelligentia – «мышление»,  
perceptio intelligentiae – «восприятие мышления».

Характеризуя онтологические построения Эриугены, следует подчеркнуть, что он находит одно понятие, способное *охватить* и *бытие* и *небытие*, и этим понятием, этим «общим именем» (nomen generale) является natura («природа»), η φύσις.

\*<sub>2</sub> Конечно, развивая в своих произведениях идею *горнего света*, Иоанн Скотт опирается не только на тео-философскую доктрину Псевдо-Дионисия Ареопагита, но и на метафизические построения Августина. В дальнейшем, в 15 веке, эту тему плодотворно и изобретательно продолжит Николай из Кузы.

\*<sub>3</sub> Формула Эриугены in suprema sursum negatione terminatur («завершается в высшем отрицании вверх») перекликается с теологемой автора «Ареопагитик», утверждающего о том, что Бог – «и не единое, и не единство, и не божественность» (οὐδὲ ἐν οὐδὲ ἐνοτης οὐδὲ θεοτης) («О мистической теологии», 5 гл.), и о том, что Начало превышает и бытие, и небытие, и любые оппозиции. Идея высшего отрицания «вверх» (sursum), прозвучавшая в «О разделении природы», родственна известной идее Плотина, цитирующего в свою очередь Платона: по Плотину, το ἐν, Единое ἐτεκεῖνα οὐσίας («по ту сторону сущности») («Эннеады», 1.7.1). Следует заметить и то, что акаузальная трактовка Абсолюта, имеющая место в «О разделении природы» (περὶ φύσεως μερισμοῦ), прекрасно уживается у Эриугены с каузальной трактовкой Абсолюта. При этом ирландский мыслитель говорит о Богоявлении как о творении Богом Самого Себя in primordialibus causis («в изначальных причинах»), что вкупе с идеей «стекания» божественной благодати и феноменом всеприсутствия и одновременно феноменом чистой трансцендентности Божества можно расценивать как пантеистическое и при этом – simul! («одновременно!») – трансценденталистское истолкование Абсолюта. В этом отношении для ирландского мыслителя значима формула Псевдо-Дионисия Ареопагита: Бог «есть всё во всём и ничто ни в чём» (ἐν

πᾶσι πάντα ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδέν) («О божественных именах», 7 гл.), формула, задающая и пантеистический «градус» богопонимания (*Бог – это всё во всём*) и трансценденталистский, апофатический, негативный «градус» его осознания (*Бог – это ничто ни в чём*).

\*4 Философема человека, извечно созданного, извечно существующего в божественном уме как «разумное понятие» (*notio intellectualis*), родственна идее Северина Боэтия, повествовавшего некогда об «образце в духе Создателя» (*in animo conditoris exemplar*) («Об арифметике», 1)...

\* \* \* \* \*

## Об онтологическом доказательстве бытия Божьего Ансельма Кентерберийского

Доказательство бытия Божьего, выдвинутое Ансельмом Кентерберийским (около 1033-1109), издавна порождало множество самых разных мнений, домыслов и споров, и равнодушно пройти мимо этого знаменитого умозрительного построения, возведённого средневековым теологом, невозможно. Вдумаемся в рассуждения Ансельма, постараемся вникнуть в их внутреннюю суть, дабы максимально раздвинуть рамки тех философских вопросов, которые, близко соприкасаясь с темой, затронутой Ансельмом, заставляют нас заново переосмыслить глубинные *основания* реальности.

\*

Если *всесовершенное существо*, представляющее собой тождество и единую совокупность всех наилучших, превосходных качеств, присутствует в *разуме* человека в виде *понятия*, то это *всесовершенное существо* по необходимости существует и вне разума человека, то есть существует в чувственно-телесной эмпирике, в реальности, ибо *всесовершенство* *всесовершенного Существа* – достаточное основание для того, чтобы это Существо существовало не только в человеческом «разуме» (*intellectus*), но и в эмпирике – «в вещах» (*in rebus*). То есть, иными словами, Бог, существуя в нашем понятии о Нём, не может не существовать и *вне* нас – и потому Он есть, существует. Таков ход рассуждения Ансельма, обосновывающего и доказывающего тем самым реальное существование Божье.\*<sup>1</sup> Это *доказательство* (которое позднее было названо «онтологическим доказательством бытия Бога»), затрагивая неисчислимое множество иных философских тем, порождает миллион самых разных вопросов и возражений. Ансельм исходит из идеи самоочевидности существования понятия о *всесовершенном существе* – Боге – в человеческом разуме. По Ансельму, понятие о Боге, присутствующее в человеческом разуме, – имманентная данность; *такое* понятие *наглядно*, и его существование оспорить и опровергнуть невозможно. Заметим, сам переход от *понятия* к *существованию* неочевиден и может показаться некой «идеалистической мистификацией», – в самом деле, чего только не содержится, чего только не присутствует, чего только нет в человеческом разуме! Почему, спрашивается, понятийная сфера должна рассматриваться как достаточное основание для эмпирического существования того, что «присутствует», того, что «содержится» в разуме? Разве из понятия, живущего своей жизнью в ментальной, интеллектуальной сфере, непременно должно следовать обособленное и независимое от этой сферы существование, существование того, *о чём имеется* понятие? На это соображение у Ансельма есть свой ответ: в данном случае, полагает латинский мыслитель, речь идёт не о неких дольных, низких и приземлённых предметах, а о предмете *исключительном*, исключительном в своём

абсолютном совершенстве, образованном *единой* суммой всех совершенств, взятых в высшей, превосходной степени. Уникальность этого феномена, по Ансельму, позволяет выделить этот феномен из ряда *всех* иных феноменов и настоятельно требует рассмотреть его сингулярно – обособленно и независимо от иных понятий (концептов), имеющих в человеческом разуме и этим разумом порождённых.

Допущение идеи существования Бога в человеческом «разуме» (*intellectus*) в виде «понятия» (*conceptus*) и настойчивое постулирование этой идеи, рассматриваемой как исчерпывающее «онтологическое доказательство» бытия «высшего блага» (*summum bonum*), Бога, подспудно затрагивают целый ряд глубинных истинно философских вопросов, одним из которых является вопрос о бытийном статусе понятий, находящихся *in intellectu hominis* («в разуме человека»). Твёрдое убеждение Ансельма в том, что «понятие» (*conceptus*) о Боге как о высшем и всесовершенном *существо*, неукоснительно присутствующее в разуме человека, самим фактом своего *присутствия* в человеческом разуме доказывает то, что высшее, всесовершенное *существо* существует не только в разуме человека, но и в вещах, *in rebus, in realitate*, в действительности (ибо в противном случае, существуя *лишь* в разуме человека, всесовершенное *существо* не было бы всесовершенным, ведь существование *в* разуме и одновременно *вне* его – существование несравненно более совершенное, нежели существование *только* в разуме),\*<sup>2</sup> – это убеждение Ансельма нам следует рассматривать абстрактно – в широком философском контексте, который так или иначе приводит нас к формулированию умозрительного вопроса о бытийном статусе ментальных концептов, иными словами, вопроса об онтологическом статусе понятий ума, разума. В самом деле, каков бытийный статус понятий, пребывающих в человеческом разуме?..\*<sup>3</sup> И что представляет собой их бытийный статус на фоне бытийного статуса «природных вещей» (*res naturales*), составляющих телесную, чувственно воспринимаемую эмпирику?.. Что есть *бытие* понятия, находящегося в разуме человека и этим разумом образованного?.. Что оно представляет собой, с одной стороны, на фоне *бытия* абсолютного, вечного, истинного, подлинного, а с другой – на фоне бытия эмпирического, телесного, чувственно воспринимаемого?.. Такого рода вопрошания, навеянные онтологическими и гносеологическими построениями Ансельма Кентерберийского, подводят нас к ещё более важному вопросу, затрагивающему саму суть *реальности реальности*, – к вопросу о том, что же в реальности *более* реально, а что реально *менее*. Этот, в сущности, вековечный вопрос можно сформулировать и так: что первично – умственное или бытийное, ментальное или экзистенциальное? Что, с аксиологической точки зрения, представляет собой ум – с его актами мышления, с формулируемыми им понятиями, с его способностью бескомпромиссного вопрошания обо всём и о самом себе – по сравнению с

телесным сущим, пребывающим *extra mentalitatem, intellectum atque cogitationem*?\*<sup>4</sup> Что первично, а что вторично – «содержание» ума или сущее, пребывающее *вне* ментальной сферы? И можно ли утверждать о том, что существование в уме (существование в виде мысли, концепта, понятия) – существование более высокого порядка, нежели эмпирическое существование телесной, чуждой разума вещи? Неужели эмпирическое существование – существование неизмеримо более низкого порядка – и потому существование неполноценное, ущербное?..\*<sup>5</sup>

Многозначность такого рода риторических вопросов могла бы найти самые разные ответы в истории философии; и если мы на одну чашу философских весов положим ум (ментальное, *intellectivum* («интеллектуальное»), *intellectibile, intellegibile* («умопостигаемое»)), а на другую – **бытие**, понимаемое предельно широко, но при этом – что важно! – обособленное от ментальной, умственной сферы, – то среди апологетов *первого* найдём, например, Аристотеля и Спинозу, а в числе апологетов *второго* – Левкиппа и Демокрита.\*<sup>6</sup> Что же касается Ансельма, определяющего Бога как «нечто, больше которого ничего невозможно помыслить» (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*)\*<sup>7</sup> и указывающего на то, что Бог существует в разуме человека в виде понятия, то, повторим, мы должны учитывать, что обнаруженное латинским мыслителем соотношение ментального и экзистенциального (умственного и бытийного) преподнесено у него, если угодно, *sub specie altissimi* («с точки зрения высочайшего»), с учётом всеовершенного метафизического статуса всеовершенного *существа*, и что, анализируя бытийный статус понятия, *находящегося* в разуме человека, Ансельм привлекает к рассмотрению не какое-либо «обыденное» и «заурядное» понятие, но *conceptum summi boni* («понятие высшего блага») – всеовершенного «нечто» (*aliquid*), для Которого, по мысли латинского теолога, *esse in intellectu et rebus simul* («существование в разуме и одновременно в вещах») – существование несравненно более совершенное, нежели существование в одном лишь человеческом разуме.\*<sup>8</sup> Как мы заметили, у Ансельма переход от понятийной «ткани» к «ткани» экзистенциальной обосновывается уникальным метафизическим статусом *всеовершенного Существа*: идея *его* пребывания *tantum in intellectu* («только в разуме») вступает в противоречие с априорной идеей *его* всеовершенства и настоятельно «требует» *его* существования *in existentia et intellectu simul* («одновременно в бытии и разуме»). Всеовершенство этого уникального *понятия*, понятия о Боге, «размывает» границу между ментальным и экзистенциальным: с точки зрения Ансельма, если Бог существует в виде понятия в человеческом разуме, то, следовательно, он *есть* и – существует *не только* в человеческом разуме. Всеовершенство не было бы всеовершенством, если бы оставалось в границах человеческого

разума и не перешло во *внементальную* сферу.\*<sup>9</sup> Таков вывод Ансельма, с которым трудно не согласиться.

Вопрос в другом, можно ли считать понятия, образованные, сформулированные, порождённые человеческим умом, *существующими равноправно* с объектами внешнего, телесного, чувственно воспринимаемого мира? Или даже так: а не является ли *существование* понятия *in mente* («в уме») более полноценным *существованием*, нежели то *существование*, с которым мы имеем дело во *внементальной* эмпирике?.. Кроме того, исследование ментальной сферы (какие бы возвышенные понятия она ни содержала) неразрывно связано с исследованием её «обратной» стороны: например, с галлюцинациями, декомпрессиями и искажениями сознания и теми негативными «продуктами», которые порождает и которыми живёт воображение...

\*

Проницательное онтологическое доказательство бытия Бога, выдвинутое св. Ансельмом Кентерберийским, затронуло тему, глубины которой не найти, и смелое сопоставление умственного и бытийного, осуществлённое латинским мыслителем, задающимся вопросом о *Высочайшем*, подспудно побуждает нас рассматривать это сопоставление «на более низком уровне»; и на вопрос о том, что первично – *esse vel conscientia* («бытие или сознание»), мы должны искать не только историко-философские ответы, но и ответы свои собственные, ответы, рождённые в глубинах человеческого «Я», стремящегося и дерзающего непредвзято взглянуть на тайну по имени *бытие*...

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Так называемый «онтологический аргумент» в пользу существования Бога изложен Ансельмом во второй главе его работы «Прослогион» (1077-78 годов).

\*<sub>2</sub> С таким выводом не согласился Кант. По Канту, из понятия не следует существования; и по-латински философскую позицию немецкого мыслителя можно было бы выразить так: *conceptus in intellectu non potest producere existentiam suam in rem, res* («понятие в разуме не способно продуцировать своё существование в вещь, вещи»).

\*<sub>3</sub> В латинской традиции *mens* – это *ум*, *intellectus* – *разум*, *ratio* – *рассудок*, но сути нашего радикального вопроса о статусе понятий (раз)ума это нисколько не меняет.

\*<sub>4</sub> «вне ментальности, разума и мышления» (*лат.*).

\*<sub>5</sub> Бескомпромиссность такого вопрошания не должна оттеняться расхожим в Средние века метафизическим построением, опирающимся на идею существования *всего в уме Бога*. Такую философию можно обнаружить, к примеру, у мыслителя 13 века Бонавентуры, повествовавшего о том, что *всё* существует *in arte aeterna* («в вечном замысле») Бога.

\*<sub>6</sub> Ставя во главу угла «мышление мышления» (*η νοησις νοησεως*) («Метафизика», 12.9) и видя в нём идеал, значимый в том числе и в сфере антропологии, Стагирит, несомненно, оказывается самым настоящим апологетом *ума*; впрочем, это вовсе не означает, что Аристотель принижал или отрицал идею бытия, бытия мироздания, универсума (а примеры такого рода в истории греческой мысли, как известно, были).

Что же касается Спинозы, то следует подчеркнуть, что он склонялся к идее о том, что свободу следует искать в области разума, а не в сфере воли, вовлечённой во внешний человеческому «Я» мир модусов, в корне несвободной и состоящей, согласно голландскому философу, из ряда строго детерминированных актов, каждый из которых тоже несвободен. Стремление подчеркнуть могущество ума, помноженное у Спинозы на его ярко выраженный антиволюнтаризм, позволяет нам утверждать о том, что этот мыслитель – самый настоящий *defensor mentis* («защитник ума»).

Атомарная же картина реальности, написанная Левкиппом и Демокритом, в *конечном* итоге антиинтеллектуальна, ибо, сводя **всё** к атомам и пустоте,

признаёт ментальное вторичным и производным, оттесняя его тем самым «на второй план».

\*<sub>7</sub> «Прослогион», 2 гл.

\*<sub>8</sub> Серьёзность и принципиальность вопроса о Боге, присутствующем в человеческом разуме в виде понятия, побуждает нас расширить этот вопрос до вопроса об онтологическом статусе того понятия о Боге, которое имеется в разуме дьявола и тех бесов, которые, согласно апостолу Иакову, «веруют и трепещут» (*credunt et contremiscunt*) («Соборное послание святого апостола Иакова», 2:19). Нет сомнений, создатель работы «*De casu diaboli*» («О падении дьявола») не мог не понимать того, что его доказательство бытия бога может найти неожиданное (даже экзотическое!) подтверждение в инфернальной сфере: если бес *верует и трепещет*, верует, трепещет, трепещет, веруя, то, следовательно, и он обладает *conceptum Dei in intellectu* («понятием о Боге в разуме») ... Впрочем, сей парадоксальный вектор можно обратить и в антропологическую сферу, указав на то, что веровать можно и в самого беса, в чём нас убеждает напряжённый диалог Николая Всеволодовича Ставрогина с Тихоном, во время которого Ставрогин заявляет: «...я верую в беса, верую канонически, в личного, не в аллегория...» (*Ф.М. Достоевский Полное собрание сочинений в тридцати томах, том 11, стр.10, 6-7.*) Каверзность такой «ситуации» усложняется допущением веры в беса при отсутствии веры в Бога. (*Там же. Том 11, стр.10, 32-40.*)

\*<sub>9</sub> Такой вывод – вовсе не констатация философской позиции, которую принято называть «пантеистической». Ансельм Кентерберийский – не пантеист, как, скажем, Давид Динанский, *David de Dinando (seu de Dinant)*, отождествивший Бога с «первой материей», о чём нам сообщает Фома Аквинский («Сумма против язычников», 1 кн., 17 гл.).

\* \* \* \* \*

## Два Провидения Иоанна Дунса Скота

Иоанн Дунс Скот различает in Deo «общее провидение» (providentia generalis) и «особое провидение» (providentia specialis). *Первое* – это предзнание Бога обо всём, *второе* – Его предзнание о людях.

secundum fidem et veritatem dicendum est quod deus habens providentiam generalem de omnibus regit res secundum quod natae sunt regi

(«Согласно вере и истине, надлежит сказать, что Бог, обладающий общим провидением обо всём, управляет вещами благодаря тому, что они рождены быть управляемыми»), – утверждает «тонкий доктор»,\*<sup>1</sup> очерчивая тем самым одну из гносеологических осей Божьего Предзнания, которая, как видим, имеет в его философии важное онтологическое значение. В русле теологических построений Дунса Скота такое гносеологическое по своей сути убеждение соседствовало с его онтологической философией «абсолютного могущества» (potentia absoluta) Бога и было, если угодно, её когнитивной гранью. Знание обо всём и вся – естественное и закономерное проявление горнего всемогущества, в полной мере ведающего обо всём тварном. Высшая полнота знания, присущая «бесконечному существу» (ens infinitum), Богу, позволяет Ему *всё* знать о «конечном существе» (ens finitum) – об универсуме, истолкованном как масса конечного, тварного сущего. Конечно, для тринадцатого века такое философское построение – общее место; дело в другом: лишний раз очертив и обозначив идею Божьего всемогущества, обращённого в гносеологическую сферу, латинский мыслитель на этом не останавливается и идёт дальше: детализируя *высшее знание*, он указывает на то, что Бог обладает ещё и «особым провидением» – знанием о людях.

tamen praeter istam generalem providentiam habet providentiam specialem ex quadam electione secundum quam providet unicuique hominum secundum merita praesentia vel futura et occulta nobis

(«Но кроме этого общего провидения Он обладает особым провидением, по некоему избранию, благодаря которому Он провидит о каждом человеке согласно нынешним или будущим заслугам, от нас сокрытым...»)\*<sup>2</sup>

Таким образом, онтологический статус эмпирического существования человеческого «Я», по мысли Дунса Скота, обоснован высшим – вечным и божественным – когнитивным актом и в этом акте укоренён.\*<sup>3</sup> Providentia specialis de hominibus («особое провидение о людях») – важное *горнее* подтверждение идеи того, что человек наделён уникальным

экзистенциальным статусом, обособляющим его в эмпирике от всего остального, от того, что на философском языке Дунса Скота выражается словосочетанием *ens finitum* («конечное сущее»). При этом «тонкий доктор» (*doctor subtilis*), разумеется, прекрасно понимал и то, что – на фоне Провидения – *homo* наделён свободным произволением, и в сосуществовании Провидения и свободного произволения человека шотландский мыслитель никакого внутреннего противоречия не видел. Это по-своему доказывает выдвигаемая им антропологема «человека-странника» (*homo viator*), к которому можно смело отнести известную формулу, претендующую в философии «тонкого доктора» на универсальность и общезначимость: *aliquando adversitas plus proficit quem prosperitas* («иногда враждебность приносит бóльшую пользу, нежели благополучие»).\*<sup>4</sup> Враждебность и благополучие, влияние которых испытывает на себе человек в дольном мире, подразумевают как само собой разумеющееся то, что ему (человеку, эмпирическому «Я») присуща некоторая свобода воли. Существование же Провидения Бога, Его предзнания обо всё и вся, в том числе о человеке, – вовсе не опровергает и не отменяет *liberum arbitrium hominis* («свободного произволения человека»).

\*

Подытоживая, скажем: принципиальное размежевание *в вышнем* двух осей Провидения, конституируя *конечное*, указывает на то, что пребывающий *в дольном* человек-странник *достойн* особого, санкционированного свыше *горнего* попечения, что, согласитесь, весьма красноречиво свидетельствует о том высоком метафизическом достоинстве, которым наделён человек, странствующий по дорогам *дольней* жизни.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Quaestiones quodlibetales», 21, 47.

\*<sub>2</sub> Там же.

\*<sub>3</sub> Говоря об эмпирическом «Я» в философии Дунса Скота, мы должны учитывать тот факт, что его теологически окрашенная онтология – онтология утвердительная, она, как бы сказал Псевдо-Дионисий Ареопагит, – η θεολογία καταφατική («утвердительная теология»). В философской системе шотландского мыслителя универсум определяется как «конечное сущее» (ens finitum), Бог же – как «бесконечное сущее» (ens infinitum); и сия апология *существующего* бесконечно чужда тем философемам, которые, стараясь подчеркнуть особый и уникальный статус Абсолюта, *выносят* его за грань бытия и отстаивают идею его *сверх-бытийности*.

\*<sub>4</sub> «Quaestiones quodlibetales», 21, 47. Не исключено, что проводимая Дунсом Скотом идея «человека-странника» могла оказать влияние на Данте, сполна показавшего в своей «Божественной комедии», что человеку, в сущности, открыты все уровни, все сферы реальности, не только её дольний уровень.

\* \* \* \* \*

**Четыре модуса бытия**  
**– quattuor modi essendi –**  
**Николая из Кузы**

Повествуя о «четырёх модусах бытия» (quattuor modi essendi), Николай из Кузы видит нашу реальность *четверояко*: действительность распадается перед его умственным взором на четыре уровня, четыре пласта, и каждый из них, открывая разные грани реальности, свидетельствует о том, что *sub specie essendi*\*<sub>1</sub> действительность вовсе не представляет собой единого, одномерного, замкнутого и нерасторжимого монолита. Отметив это, вы, вероятно, спросите: если *бытие* «распадается» на четыре модуса, то не значит ли это, что многообразие всего существующего одновременно пребывает в четырёх разных мирах? Не свидетельствует ли это о том, что расслаивающаяся, расторгающаяся на четыре модуса реальность вовсе не тождественна самой себе? что она содержит в себе бытийные степени, степени бытия? что она одновременно заключает в себе четыре разные тоники, каждая из которых глубоко своеобразна и живёт по своим собственным законам?..

Философские построения Николая убеждают в том, что в его реальности любой объект может быть рассмотрен «с четырёх сторон», с четырёх разных онтологических точек зрения; и, по мысли создателя «О знающем незнании», *четыре модуса бытия*, открывая четыре слоя, четыре измерения объекта, четверояко характеризуют то или иное нечто... Выявив границы, пролегающие между четырьмя этими модусами, нам следует обособить друг от друга эти онтологические модальности и рассмотреть их изолированно. Мы должны понять, чем же один модус бытия отличается от другого модуса и что их связывает между собой. В реальности Николая мы имеем дело с бытийным *расчетверением* одного и того же нечто, – и нам необходимо прояснить вопрос о том, что представляет собой наша действительность, истолковываемая столь причудливым образом, и надлежит понять законы столь странного порядка вещей. В самом деле, почему Николай не ограничивается «замкнутым» и одномерным бытием существующего? Почему ему *мало* однородного, однослойного существования?.. Вглядимся же в эти модусы. Их четыре:

- |                                       |                              |
|---------------------------------------|------------------------------|
| necessitas absoluta                   | – «абсолютная необходимость» |
| necessitas complexionis* <sub>2</sub> | – «необходимость соединения» |
| possibilitas determinata              | – «определённая возможность» |
| possibilitas absoluta                 | – «абсолютная возможность».  |

(«О знающем незнании», 2.7.)

Философская доктрина Николая из Кузы убеждает в том, что экзистенция полифонична, – и в русле его онтологии бытие предстаёт пред нами в четырёх различных модальностях. Вслушаемся в слова немецкого мыслителя.

Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta.

«Есть модус бытия, который называется абсолютной необходимостью, так Бог есть форма форм, сущее сущих, смысл вещей или чтойность; и в этом модусе бытия всё в Боге есть сама абсолютная необходимость».

(Там же, 2.7.)\*<sup>3</sup>

Что это означает? По метафизическим меркам Николая, это означает: высший – **первый** – модус бытия, «абсолютная необходимость» (*necessitas absoluta*), – это существование *всего* в Боге, отождествляемого здесь, в седьмой главе второй книги «О знающем незнании», с «формой форм», «сущим сущих», «смыслом вещей» и «чтойностью». Таким образом, абсолютное существование всего в Боге, во-первых, беспредельно, во-вторых, едино и, в-третьих, просто. Кроме того, первым модусом бытия **всё** – *множество всего* – существует в *едином* Боге, и – что важно! – существует необходимо. Существование в Боге – существование необходимое. В Боге *всё* – все вещи, которые окружают нас со всех сторон – являет собой нерасторжимое и незыблемое единство,<sup>\*4</sup> и такое «единство» (*unitas*), по мысли Николая, оказывается «максимальностью» (*maximitas*) и высшим «объединением» (*connexio*) всего. Существование такого рода не имеет ни начала, ни конца, как не имеет оно частей, степеней и уровней. Оно абсолютно, бесконечно, и в нём нет ни границ, ни пределов. Такое бытие, разумеется, вовсе не случайно, не контингентно, такое бытие не может не быть – и потому оно *необходимо*. Более того, оно не только *необходимо*, но и, как сказано, является самой «абсолютной необходимостью» (*necessitas absoluta*). В высшем модусе бытия нет ничего несовершенного, поэтому на фоне остальных *modi essendi*<sup>\*5</sup> он представляет собой абсолютное экзистенциальное совершенство, полноту бытия и высшее *единство всего*. В работе 1458 года «О берилле», творчески переосмысляя Платона и находя у греческого мыслителя подтверждение своим собственным идеям, Николай замечает, что *modo essendi primo* («первым модусом бытия») *всё* существует *in potestate effectiva* («в действенном могуществе») Бога, являющегося высшей всемогущей реальностью, существующей абсолютно необходимо.

\*

Чтобы лучше понять специфику первого модуса бытия, обратимся к иному модусу существования. **Второй** модус – это *modus [...] necessitatis secundae* («модус [...] второй необходимости») («О предположениях», 2.9). Всматриваясь в его умозрительную глубину, мы сталкиваемся с таинственнейшей загадкой *степеней и уровней необходимости*. Выясняется, что, постулируя идею существования *абсолютной необходимости*, Николай допускает и идею существования некой «второй необходимости», необходимости, очевидно, более низкого порядка, необходимости неабсолютной и уступающей абсолютной необходимости в своём *необходимом существовании*.<sup>\*6</sup> Оказывается, *necessitas* обладает уровнями и степенями и допускает своё «ослабление».<sup>\*7</sup> Этим **вторым** модусом существует эмпирика, то есть то, что окружает нас со всех сторон. Удел этого модуса – наш мир, или, говоря языком Николая, *maximum contractum* («максимум стяжённый»). Заметим, что, отождествляя «вторую необходимость» с «последовательностью» (*consequentia*), берущей начало в Боге, и говоря о «развёртывании» (*explicatio*) «абсолютного максимума» во множество, Николай сталкивается с удивительной философской загадкой *сосуществования разнородных и разноплановых необходимостей* и находит для неё разгадку. По мысли создателя «О предположениях», каждое звено *второй необходимости* – это *modus quidam necessitatis* («некий модус необходимости») («О предположениях», 2.1), а все её звенья образуют особый экзистенциал – существование *in necessitate complexionis* («в необходимости соединения»):

*Alius modus est, ut res sunt in necessitate complexionis, in qua sunt rerum formae in se verae cum distinctione et ordine naturae, sicut in mente...*

(«Есть другой модус – модус, которым вещи существуют в необходимости соединения, в которой формы вещей истинны в себе и существуют с различием и по порядку природы, словно в уме...»)

(«О знающем незнании», 2.7.)

Что это означает? Что таит, что скрывает в себе «модус второй необходимости»? И что представляет собой *меньшая степень необходимости* на фоне *необходимости абсолютной*?.. Обобщая, подчеркнём: во-первых, формула «вторая необходимость» выражает собой идею *следования всего «конечного сущего» замыслу Творца*;<sup>\*8</sup> во-вторых, все звенья «второй необходимости» пребывают не в абсолютном, а в относительном единстве, *in complexionis* («в соединении»), существуют *cum distinctione* («с различием») и, оставаясь частными необходимостями более низкого порядка, целиком и полностью подчиняются высшей, абсолютной Необходимости; в-третьих, эти звенья «второй необходимости» являются

прекцией высшей Необходимости, они – высший порядок, манифестируемый «во множестве» (*in multitudine*), «множественности» (*pluralitas*), «инакости» (*alteritas*), «неравенстве» (*inaequalitas*), «изменчивости» (*diversitas*) и «стяжённости» (*contrahibilitas*) *конечного*; и высший порядок незыблемой и бесконечной абсолютной необходимости, проявляясь в *конечном* и *преходящем* в виде «второй необходимости» (*necessitas secunda*), проявляется как *даяние* «необходимого», «неизбежного». В одной из работ Николай говорит о том, что *res omnes lucis splendores* («все вещи – сияния света»); и, используя эту метафору, – навеянную, очевидно, Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Плотинном, евангелистом Иоанном и Платоном, – *вторую необходимость* можно уподобить сиянию света, исходящему от высшего света – от *необходимости абсолютной*.

Вглядимся в то, как абсолютная необходимость Бога *проявляет* себя в нашем универсуме, всмотримся в то, как она себя *обнаруживает* и с чем она *здесь сопряжена*.

\*

### Alteritas («инакость»)

«Вторая необходимость» неразрывно связана с *инакостью*, *инаковенем* и *изменчивостью* нашего универсума, и потому необходимое существование *здесь*, в нашем универсуме, мобильно, лишено статики и чуждо абсолютной неподвижности. *Здесь* она, *necessitas essendi* («необходимость бытия»), пребывает в непрестанном потоке и круговороте инаковения. «Инакость» (*alteritas*) выступает глубинным вектором и имманентным законом всего конечного, и всё то, что существует в эмпирике, на уровне чувственно-телесного сущего, *in maximo contracto* («в стяжённом максимуме»), подвержено влиянию *инакости*. «Инакость» бытия, существования – это то, что в первую очередь отличает существование эмпирическое от существования абсолютного: *maximum absolutum* («абсолютный максимум»), Абсолют, Бог в своём неукоснительном единстве чужд инакости и двум её постоянным спутникам – множеству и несовершенству, тогда как для «максимума стяжённного» инакость является неотъемлемым условием его бытия.\*<sup>9</sup>

\*

### Contrahibilitas («стяжённость»)

Иной важной и существенной особенностью нашей конечной реальности, особенностью, по-своему выражающей глубинную суть нашего конечного мира, универсума, является его *стяжённость* (*contrahibilitas*). Наш универсум, если рассматривать его на фоне абсолютного и беспредельного

существования божественной необходимости, представляет собой экзистенциальную *стяжённость* – стяжённость бытия, стяжённость существования. По мысли Николая из Кузы, внутри нашего универсума **всё** пребывает в *стянутом, стяжённом* виде; в нашем мире **всё** – все события, все люди, все вещи – пребывает в сжатом, спрессованном и стяжённом состоянии. Мы не увидим в нашем мире абсолютной беспредельности, ибо в нашем мире беспредельных границ нет; мы не узрим в нашем мире и бесконечности, бесконечности, данной актуально – целиком и сразу. *Бесконечное, вечное, единое, простое, благое* скрадываются в нашем универсуме «стяжённостью» (*contrahibilitas*), ею спрессовываются, сжимаются и ею стягиваются. Вечное в нашем мире оказывается стянутым и спрессованным временным, единое – многим, тождественное – изменчивым, бестелесное – телесным, умопостигаемое – чувственно воспринимаемым, а абсолютная необходимость высшего модуса бытия предстаёт стянутой во множестве и укоренённой в изменчивости серией «второй необходимости». Необходимое существование оказывается не только «разбавленным», «расщеплённым» и «стяжённым» в слоях конечных экзистенций, но и *данным* во множественной серии, вовлечённой благодаря своей множественности в деструктивные процессы и тем самым словно бы ставящей свой горний – *необходимый* – статус под сомнение. *Весь* наш мир-универсум – это «вторая необходимость»; и идея несопоставимости универсума и Абсолюта прямо выражается в идее онтического несоответствия *второй необходимости необходимости абсолютной*. По аксиологическим меркам метафизики Николая из Кузы, бытийное несоответствие эмпирического абсолютному, или, иначе говоря, дольного горнему, наличного эталонному, является следствием *уменьшения* степени необходимости, а это *уменьшение* в свою очередь является одним из следствий «развёртывания» (*explicatio*) единого максимума во множество.\*<sup>10</sup> Переход *необходимого единого* во множество, «развёртывание» *необходимого единого* является процессом ослабления абсолютной необходимости, ослабляющей свой тонус в своих проекциях и внешних проявлениях. Взирая на архитектонику бытия, возведённую Николаем, нельзя не заметить, что множественная последовательность «второй необходимости» тесно связана с неравенством и экзистенциальной нетождественностью «конечного сущего» самому себе. *Неравенство* (*inaequalitas*) – иная сторона медали, имя которой *изменчивость* (*diversitas*). Перманентная же изменчивость – причина неискоренимого неравенства, неравенства, во-первых, иному, иным, всем, а во-вторых, неравенства самому себе. Учитывая это, можно смело утверждать о том, что и мы, дорогой читатель, являемся изменчивыми модусами «второй необходимости» и встроены в последовательность необходимых причинных рядов,

укоренённых и берущих начало в абсолютной необходимости Бога, но здесь, в эмпирике, являющихся, необходимостями низшего порядка.

Другое дело, что Николай видит наше эмпирическое существование ещё сложнее: оказывается, идеей «второй необходимости» всё вовсе не исчерпывается и не ограничивается, и выясняется, что есть и ещё два модуса «конечного сущего». Если второй модус обнажил перед нами идею следования всего божественному замыслу, Провидению, то третий модус указывает не на фатальный смысл существующего в эмпирике, а на его бытийную, экзистенциальную сторону. **Третий** модус бытия – это *possibilitas determinata* («определённая возможность»). Этот модус – модус *степени актуального существования*. Он отвечает на глубинные и первозаданные вопросы:

- А до какой степени *существует* этот объект?
- До какой степени он *есть*?

*Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata actu hoc vel illud.*

«Есть другой модус бытия – модус, которым вещи существуют в определённой возможности – актуально этим или тем», – утверждает Николай («О знающем незнании», 2.7); и мы видим, что «определённая возможность» (*possibilitas determinata*) является модальностью, указывающей, *насколько* та или иная вещь *актуально существует, насколько она есть* и *насколько* вещь, объект, человек *есть actu hoc vel illud* («актуально это или то»). **Третий** модус бытия, игнорируя и не принимая во внимание вопрос о степени вовлечённости эмпирического *объекта* в систему божественных предначертаний, обращает наше внимание на *степень существования этого объекта*. Вы, быть может, скажете, что экзистенциальной полноты и абсолютного существования в нашем конечном мире нет... Да, именно об этом и свидетельствует *tertius modus essendi*,\*<sup>11</sup> и именно на это и указывает «определённая возможность», *possibilitas determinata*. Существование в нашем мире неотделимо от «возможности» (*possibilitas*), которая, словно сияние лучей среди серых пасмурных облаков, снова и снова вселяет в нас надежду и веру в лучшее. Но такого рода возможность, если взглянуть на неё с точки зрения высшего модуса – модуса абсолютно необходимого, единого и бесконечного существования всего в Боге, в Максимуме, в Абсолюте, – непрерывно натывается на ограничения и преграды, создаваемые в нашем универсуме «стяжённостью» (*contrahibilitas*). *Определённая возможность* – удел всякого существования в эмпирике. У такой *возможности* нет путей и нет выхода *ad infinitatem*,\*<sup>12</sup> к трансцендентному и беспредельному: *possibilitas determinata* обладает лишь некоторыми – скромными и незначительными – «силами» для того, чтобы *быть*, и такое бытие всегда контекстуально. Существование

(квазисуществование! недосуществование!) такого рода уместно в спрессованные слои, среди которых можно *быть* лишь чуть больше или чуть меньше, *actu hoc vel illud*, «актуально этим или тем», *nicht mehr...*\*<sup>13</sup>

\*

**Четвёртый** модус бытия – это *possibilitas absoluta* («абсолютная возможность»).

*Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilitas absoluta.*

«И есть низший модус бытия – модус, которым вещи могут быть; и это – абсолютная возможность».

(«О знающем незнании», 2.7.)

Этот модус указывает не на актуальное существование вещи, а на ту возможность, благодаря которой вещь не есть, а *может быть*, и быть бесконечно. Четвёртый модус бытия не имеет актуальной бытийной «ткани», – он, словно льющиеся во все стороны лучи света, стремится прочь от своего истока, не *существуя*, но лишь указывая на возможность *бесконечного существования* того или иного нечто. Принимая во внимание всё метафизическое здание философии Николая из Кузы, повествовавшего в своей (как принято считать) последней работе, «*De apice theoriae*» («О вершине созерцания»), об абсолютной возможности Абсолюта,\*<sup>14</sup> – мы можем утверждать о том, что четвёртый – «низший» (*infimus*) – модус бытия знаменует собой идею *безграничной возможности всего*, в том числе возможности для «конечного сущего» стать «сущим бесконечным». Метафизические построения немецкого кардинала убеждают в том, что в этом модусе наш универсум, наш «стяжённый максимум» способен бесконечно становиться бесконечным абсолютным Максимумом, ибо для абсолютной возможности нет ничего невозможного. Именно в этом убеждает четвёртый модус бытия, умноженный на идею всемогущества Абсолюта, выраженной его последней дефиницией – *posse* («мочь»).

\*

Когда Николай подчёркивает, что *tres modi essendi ultimi sunt in una universitate* («три последних модуса бытия [то есть вторая необходимость, ограниченная возможность и абсолютная возможность (*прим. моё*)] существуют в едином универсуме») («О знающем незнании», 2.7), то тем самым немецкий мыслитель возводит перед нашим умственным взором три уровня нашей конечной реальности, три слоя того, что в русле его теофилософии выражается понятием *universitas* («всейность»).\*<sup>15</sup> Суммируя, укажем: *первый уровень* – это «вторая необходимость», следование божественному замыслу; *второй уровень* – это конечное существование, ограниченное существование стяжённого универсума;

*третий же уровень* – это абсолютная возможность, возможность преодоления стяжённым универсумом своей стяжённости, конечности и ограниченности.

*Первое* – судьбоносная, провиденциальная «ткань» *конечного*.

*Второе* – его *контекстуальная* бытийная, экзистенциальная «ткань».

*Третье* – «ткань» бесконечной возможности и бесконечной способности *конечного*.

Заметим в скобках, что «три последних модуса бытия» (*tres modi essendi ultimi*) – это, помимо всего прочего, ещё и указание на Троицу (*Trinitas*), а тройственность модусов, в которых пребывает «конечное сущее», свидетельствует о триединстве Божества, следы которого явлены в нашем мире.

\*

От нашего историко-философского внимание не ускользнёт и то, что, выявляя глубинную архитектонику реальности, Николай сопоставляет *четыре модуса бытия* так, что при этом «возможность» (*possibilitas*) противопоставляется «необходимости» (*necessitas*). Тем самым Николай, на наш взгляд, переосмысляет центральную бытийную ось Аристотеля, утверждавшего некогда о том, что «всё изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности» («*Метафизика*», 12.2. 1069b 16-17).

Принципиальное противопоставление «возможности» и «необходимости» – следствие такого взгляда на нашу реальность, который усматривает в ней *переход возможного* (того, что может быть (и быть по-разному), а может и не быть) в *необходимое* (в то, что существует неизбежно, – в то, что не может не быть), – и этот взгляд вполне может показаться спорным и необидительным. Если у Аристотеля то *ον τη δυναμει* («сущее в возможности», отождествляемой греческим мыслителем с материей) переходит и трансформируется в то *ον τη ενεργεια* («сущее в действительности»), которое, заметим, *насыщено* у Аристотеля самыми разными векторами причинности, в том числе векторами *не-необходимыми*, например, *случайностью* (*η τυχη*) («*Этика Никомаха*», 3.3), – то у Николая *possibilitas* («возможность») переходит, осуществляется, осуществляет себя лишь в *необходимость* – *in necessitatem, εις την αναγκην*. В свете этого центральные бытийные оси реальностей Аристотеля и Николая приобретают такой вид:

Аристотель: *η δυναμις – η ενεργεια*

«возможность» – «действительность»

Николай: *possibilitas – necessitas*

«возможность» – «необходимость».

Такие соотношения указывают на глубинное различие между картинами мира, написанными двумя этими мыслителями. И если для Стагирита переход от возможного существования к действительному означает актуализацию существования, то для Николая переход возможного в действительное является переходом от возможного к необходимому. Аристотель, конечно же, признавал идею того, что в нашем мире присутствует *необходимое*, и вовсе не отрицал идею существования «необходимости» ( $\eta$  αναγκη), другое дело, что Стагирит признавал идею существования в нашем мире и иных каузальных векторов, например, «случайности», «свободы воли», «спонтанности», «самопроизвольности», «ума», живущего по своим законам, «природы»... По мысли Аристотеля, эти векторы реальности не менее значимы для существующего, чем *необходимость*; и потому, соглашаясь с автором «Метафизики», мы не вправе интерпретировать эмпирику *только* лишь как переход *возможного* в *необходимое*. Николай же, разрабатывая идею «развёртывания» (explicatio) единого Абсолюта в изменчивое «множество» (multitudo), прекрасно понимал, что «необходимость абсолютного максимума» могла бы быть обращена в русло изменчивого множественного мира только посредством уменьшения *степени необходимости*, тогда как актуализация всего конечного и преходящего должна быть не только актуализацией существования, но и актуализацией его необходимости. В этой идее ясно даёт о себе знать нецесситаристская тональность, свойственная философии Николая из Кузы, тональность, не имеющая, впрочем, ничего общего с тем механистическим пониманием *необходимых* процессов, происходящих внутри реальности, которое имело место в философии более поздних эпох (например, в творчестве Томаса Гоббса).

\*

Николай – один из самых сложных и загадочных мыслителей, задававших первозданными метафизическими вопросами. Снова и снова предлагая нам пути, пройдя по которым мы могли бы взглянуть на реальность с неожиданных и удивительных сторон, он призывает нас искать *иные* горизонты, *иные* горные хребты и перевалы, открывающие пред нами бездну неисчерпаемого и всякий раз поражающего своей новизной *бытия*. Учение о «четырёх модусах бытия» (quattuor modi essendi) – лишь один из этих горных хребтов, лишь одна из тех скалистых вершин, с высоты которых видна таинственная бездна, имя которой *жизнь*...

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «с точки зрения бытия» (*лат.*).

\*<sub>2</sub> ...*complexionis*... В изданиях произведений Николая из Кузы бытует и иной вариант написания этого (употреблённого в данном случае в родительном падеже) слова: *complectionis*.

\*<sub>3</sub> «...*всё в Боге есть*...» Эта формула Николая красноречиво свидетельствует о том, что его религиозно-философское учение представляет собой самый настоящий, чистопородный панентеизм.

\*<sub>4</sub> Такую философскую позицию можно смело квалифицировать как крайний реализм, и в этом смысле Николай из Кузы оказывается прямым наследником Гильома из Шампо, Гильберта Порретанского, Тьерри Шартрского и Гильома из Конша.

\*<sub>5</sub> «модусов бытия» (*лат.*).

\*<sub>6</sub> Привносимая Николаем в сферу концептуального нецесситаризма идея больших и меньших степеней «необходимости» (*necessitas*) – новшество в истории фаталистических учений, и эта идея не имеет аналогов ни в творчестве таких видных нецесситаристов древности, как Левкипп, Демокрит и Вергилий, ни в творчестве таких убеждённых фаталистов Нового времени, как Томас Гоббс и Бенедикт Спиноза. Правда, при всех терминологических отличиях, учение Николая о «второй необходимости» до некоторой степени созвучно учению Северина Боэтия о «связях судьбы» (*nexus fati*), построенному, впрочем, на совершенно иных философских основаниях. Философема *nexus fati* Боэтия изложена нами в работе «Вращения души бытия» (в кн. «О философии Плотина», изд. «Квадривиум», СПб 2017).

\*<sub>7</sub> Если первый модус бытия указывает на то, что учение Кузанца можно расценить как трансцендентный нецесситаризм, то второй модус бытия свидетельствует о том, что философская доктрина Николая из Кузы является (помимо всего прочего) эмпирическим нецесситаризмом.

\*<sub>8</sub> В постулировании идеи существования «второй необходимости» проявляется *провиденциализм* Николая. Интересно, что словосочетание *ens finitum* («конечное сущее») любил использовать Дунс Скот.

\*<sub>9</sub> Понимая, что *конечное* (универсум, стяжённый максимум) существует неполноценно, Николай фиксирует его *квазибытие* термином *subsistentia* («субсистенция»).

\*<sub>10</sub> В этом убеждает работа Николая из Кузы «О знающем незнании».

\*<sub>11</sub> «третий модус бытия» (*лат.*).

\*<sub>12</sub> «к бесконечности» (*лат.*).

\*<sub>13</sub> «не более» (*нем.*).

\*<sub>14</sub> В этой работе Николай находит для Абсолюта итоговый *предикат*: *posse* («мочь»). По метафизическим меркам позднего Кузанца, *esse* («бытие») – частный и, в сущности, незначительный «эпизод» *posse* («мочь»), и бытие ничего не прибавляет к бездонному и неисчерпаемому в своём всемогуществе *posse* («мочь»).

\*<sub>15</sub> Интересно, что в греческой традиции латинскому термину *universitas* («всейность») соответствует термин  $\eta$  παντοτης, используемый, к слову, неоплатоником Дамаскием.

\* \* \* \* \*

## О философии Спинозы

*субстанция, атрибуты, модусы*

Бенедикт Спиноза ставит знак равенства между *субстанцией*, *Богом* и *природой*; для него они – одно, и принципиального различия между ними он не видит. Субстанция вечна, как вечен Бог; вечна и природа. Эта философская идея «избавляет» Спинозу и от креационистских установок, столь характерных, например, для Августина, и от каких бы то ни было эсхатологических мотивов. В творчестве Спинозы мы не найдём учения о «конце света» или, скажем, о «возвращении всего к Единому – ко Богу». По мысли создателя «Этики...», *aeternitas*\*<sup>1</sup> субстанции-Бога-природы совершенно исключает любые временные рамки; и, принимая во внимание философу Спинозы, гласящую о том, что существует лишь одна субстанция, являющаяся имманентной причиной всех вещей, мы должны признать: вечность субстанции-Бога-природы тождественна вечности универсума. Другое дело, что, с одной стороны, имманентный универсуму Бог, понимаемый как его причина, а с другой – универсум, «все вещи», по Спинозе, – вовсе не одно и то же.\*<sup>2</sup> Чтобы лучше осознать эту идею, остановимся и обозначим метафизическую архитектуру, обнаруживаемую нами в «Этике...» голландского, еврейского мыслителя. Реальность Спинозы тройственна:

- 1 субстанция,
- 2 её атрибуты,
- 3 её модусы.

По философским меркам Спинозы, атрибуты *совечны* субстанции, они образуют понятие о ней и составляют её «сущность» (*essentia*).\*<sup>3</sup> Атрибуты неотторжимы от субстанции. Хотя их число бесконечно, Спиноза выделяет два главных атрибута субстанции: «мышление» (*cogitatio*) и «протяжённость» (*extensio*), и в свете этого субстанция-Бог-природа является «вещью мыслящей» (*res cogitans*) и «вещью протяжённой» (*res extensa*).\*<sup>4</sup> Таким образом, мы видим, что Бог Спинозы неразрывно связан с мирозданием и пребывает *внутри* него, Он – это в первую очередь истинное мышление и *нечто* протяжённое, явленное, данное в телесности. Подытоживая, мы должны сказать, что учение голландского, еврейского философа об атрибутах позволяет нам сделать вывод о том, что Спиноза трактовал Бога *impigimis*\*<sup>5</sup> *интеллектуально* и *экстенсивно*. Это бросается в глаза при рассмотрении триады «субстанция – атрибуты – модусы», и нельзя не заметить, что такое *экстенсивное* понимание Бога подразумевает сквозную для Спинозы идею *интеллектуального всеприсутствия Бога*.

Конечно, сугубо интеллектуальная, интеллектуалистская трактовка Бога – дело в истории философии далеко не новое (и в связи с этим можно вспомнить, например, метафизические и ноологические построения Аристотеля), в то время как *экстенсивная* трактовка Бога выглядит (во всяком случае, по меркам 17 века) весьма оригинально, если не сказать экстравагантно. Впрочем, и в этом вопросе Спиноза, надо признать, не был первым: как известно, в эпоху эллинизма древнегреческие стоики выдвигали идею активного бога, пребывающего внутри космоса и движущего пассивную «материю» (ἡ ὑλη). (Вспомним в связи с этим стоическую метафору бога-мёда, наполняющего соты.)\*<sup>6</sup>

Что же касается модусов субстанции, то они, согласно Спинозе, являются её «состояниями» (affectiones), то есть, иначе говоря, *состояниями* Бога, природы. Важно понять: модусы не вечны; и если субстанция обладает полнотой вечного бытия, существования, то её модусы (модификации субстанции, её модифицирующиеся состояния, модальности) конечны во «времени» (tempus) и «пространстве» (spatium). Индивидуализируясь благодаря своему «движению» (motus), модусы переходят друг в друга, но их существование имеет предел *sub specie temporis atque sub specie spatii*.<sup>\*7</sup> Вне всякого сомнения, учение о модусах Спинозы повлияло на онтику Гегеля, в схожем ключе развивавшего свою философему «тут-бытия» (das Dasein) и чётко различавшего подлинную, истинную, целиком и сразу данную бесконечность от бесконечности «дурной» – от бесконечности снова и снова возникающего и снова и снова преодолеваемого, «снимаемого» предела. «Дурная бесконечность» (die schlechte Unendlichkeit) Гегеля – это отголосок учения о модусах Бенедикта Спинозы; и метафизика «тут-бытия», развёрнутая немецким мыслителем, является прямым продолжением философемы модусов, звучащей у голландского, еврейского мыслителя. Сопоставление философских воззрений Спинозы и философских воззрений Гегеля, как и их противопоставление, – плодотворное и перспективное дело, оно помогает нам выявить главные черты их умозрительных интерпретаций реальности и способно ясно указать на то, что же каждый из этих двух мыслителей ставил во главу угла не только в метафизике, но и, скажем, в антропологии.

Если Спиноза утверждает о том, что существует одна-единственная бесконечная субстанция (что, очевидно, в свою очередь свидетельствует о субстанциональной незамкнутости множественного мира единичных модусов и единичных вещей (и, следовательно, об их экзистенциальной неполноценности)), то Гегель постулирует бесконечное число субстанций и переносит столь значимое для него вопрошание о *развитии* на уровень *понятия*.<sup>\*8</sup> В мире Спинозы развития как такового *нет*: есть лишь извечная, безначальная и бесконечная перекомбинация модусов, начало которой укоренено в *беспредельной* субстанции и конца которой никогда не будет.

Конец, *крушение* модуса или же его переход в иной модус *развитием* назвать никак нельзя; и не будет преувеличением сказать, что векторность философии Гегеля, подразумевавшей *в конце* «соединение абсолютного Духа с самим собой», принципиально отличается от свойственного Спинозе нецесситаристского понимания действительности, исходящего из идеи того, что в ней царит строжайший, монолитный и одномерный *необходимый* процесс, чуждый временных рамок и каких бы то ни было эсхатологических и «апокалиптических» *итогов*. Кроме того, если центральной осью философии Спинозы выступала его идея всеобщей укоренённой в Боге «необходимости» (*necessitas*), то для Гегеля такая философская позиция представлялась «плоской», односторонней и неверной. Немецкий мыслитель, как видно из его «Энциклопедии...», учил о диалектическом взаимодействии случайности и необходимости и был бесконечно далёк от того, чтобы «фиксировать» реальность каким-либо одномерным (и потому, по законам философии Гегеля, косным, мёртвым, безжизненным) понятием. Спиноза же, изгоняя случайность из пределов своей реальности, утверждает о том, что её, случайности, нет и что мысль о ней – дефект нашего познания, порождённый, быть может, нашим «воображением» (*imaginatio*), которое, по гносеологическим меркам Спинозы, является, наряду с «мнением» (*opinio*), низшим и ложным уровнем познания. По Спинозе, нет ничего случайного, контингентного, но всё – необходимо. И метафизическая вертикаль «природа порождающая» (то есть субстанция и *со-*вечные ей атрибуты) – «природа порождённая» (то есть порождённые субстанцией и её атрибутами преходящие модусы) – вовсе не помеха для идеи всеобщей необходимости, а её яркая и продуманная иллюстрация. *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum* («В природе вещей нет ничего контингентного, но всё определено из необходимости божественной природы к незыблемым образом существованию и действию»), – восклицает Спиноза,\*<sup>9</sup> и в другом месте своей «Этики...» он прибавляет: – *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt* («Вещи не могли быть произведены Богом никаким иным образом и ни в каком ином порядке, нежели они произведены»).\*<sup>10</sup> Осмысляя эти формулы в широком историко-философском контексте, мы не можем не вспомнить слова «тонкого доктора»,\*<sup>11</sup> который, задаваясь в 13 веке вопросом о творении Богом мира, утверждал о том, что *primum causans quidquid causat contingenter causat* («первое причиняющее, что бы оно ни причиняло, причиняет контингентно»)\*<sup>12</sup> то есть *ненеобходимо*, без необходимости, *sine necessitate*, но свободно и по Логосу. По мысли же Спинозы, «порождение» субстанцией-Богом-природой – процесс необходимый, неизбежный, бесповоротный, благой и логически оправданный. В этом пункте нам следует подчеркнуть важнейшую черту онтики Спинозы, принципиально

отличающую её, скажем, от онтики Шопенгауэра: мирозерцанию и миропониманию Спинозы свойственен бескрайний и всепоглощающий оптимизм; и такое оптимистическое миропонимание опирается у голландского, еврейского мыслителя на серию основоположений, незыблемость и правота которых, надо признать, многим жившим до и после Спинозы философам показались бы неочевидными и весьма сомнительными. Одним из таких основоположений Спинозы являлась его идея о том, что *зла нет*. *Malum* («зло») – это, оказывается, дефект нашего познания; и, с точки зрения Бенедикта Спинозы, ставить знак равенства между, с одной стороны, болью и уродством, а с другой, злом – нельзя. Таким образом, страдания, боль, уродства, несчастья – не зло, *et sub specie aeternitatis malum non adest*.<sup>\*13</sup> В частности, в работе «Краткий трактат о Боге...» идея несубстанциональности зла иллюстрировалась у Спинозы идеей несуществования дьявола; и если, скажем, Плотин, отказывая злу в какой бы то ни было персонификации, отождествлял то каков («зло») с бесформенной и беспредельной «материей» ( $\eta \upsilon \lambda \eta$ ), то Спиноза целиком и полностью отрицал его существование. Во всеовершенной, логически упорядоченной и «из необходимости божественной природы» *следующей* реальности Спинозы злу места нет; и расстановка «действующих сил жизни», присутствующая на картине реальности, написанной Спинозой, свидетельствует о том, что он – самый настоящий философ-оптимист.

\*

Вернёмся к обозначенной нами выше тройственной архитектонике Спинозы «субстанция – её атрибуты – её модусы». Ось «субстанция – её модусы» имеет одновременно два аспекта: бытийный и познавательный. В бытийном смысле, с онтологической точки зрения, субстанция-Бог-природа выступает породительницей модусов, в познавательном же смысле, с гносеологической точки зрения, единая субстанция, порождая модусы, познаёт их и, познавая их, познаёт тем самым себя. Таким образом, извечный процесс порождения субстанцией своих состояний является её извечным когнитивным актом: бесконечное множество модусов субстанция «рассматривает» как путь к познанию – к самопознанию. Это, конечно, не значит, что субстанция себя не знала или не знает, вовсе нет: вечная и бесконечная перекомбинация и рекомбинация модусов единой субстанции является, во-первых, прямым следствием её вечного и бесконечного существования и, во-вторых, прямым следствием её бесконечного мышления, безграничность которого всё знала, всё знает и *при этом* вечно *реализует, актуализирует* свои мыслительные акты. *Ex infinitate*<sup>\*15</sup> имманентной универсуму субстанции не может не следовать *бесконечного*; и это *бесконечное* реализуется и *бытийно*, как бесконечное разнообразие порождаемых субстанцией модусов, и *познавательно* – как бесконечный и безначальный мыслительный акт субстанции. Легко догадаться, что сия «божественная ментальная

архитектоника» представляет собой образец для человека, для его мышления; и в свете явственного гносеологического оптимизма, свойственного Бенедикту Спинозе, нельзя не признать, что безначальный и бесконечный акт мышления субстанции-Бога-природы задаёт некий беспредельный горизонт, стремясь к которому человек, *secundum suam mentem*\*<sup>16</sup> способен обрести (и обрести *необходимо*) интеллектуальную свободу и подняться на вершины счастья...

\*

## Примечания

- \*<sub>1</sub> «вечность» (*лат.*).
- \*<sub>2</sub> По меркам тео-онтологии Спинозы, универсум – не Бог, а «состояния» (*affectiones*) Бога, что, разумеется, вовсе не одно и то же.
- \*<sub>3</sub> Идея единой субстанции соседствует у Спинозы с идеей бесконечного числа её атрибутов; и, с историко-философской точки зрения, такую позицию можно охарактеризовать как субстанциональный монизм и атрибутивный плюрализм.
- \*<sub>4</sub> То есть, с точки зрения своих атрибутов, Бог – это *в первую очередь* мыслящее и протяжённое существо.
- \*<sub>5</sub> «прежде всего, главным образом» (*лат.*).
- \*<sub>6</sub> По сообщению Тертуллиана, стоики считают, что бог так же пронизывает «материю, вещество» (*materia*), как «мёд соты» (*mel per favos*). (См. Тертуллиан «Против Гермогена», 44.)
- \*<sub>7</sub> «с точки зрения времени и с точки зрения пространства» (*лат.*).
- \*<sub>8</sub> «развитие» – *die Entwicklung*; «понятие» – *der Begriff* (*нем.*).
- \*<sub>9</sub> 29 теорема 1 части «Этики...».
- \*<sub>10</sub> 33 теорема 1 части «Этики...».
- \*<sub>11</sub> «Тонкий доктор» – Иоанн Дунс Скот.
- \*<sub>12</sub> Иоанн Дунс Скот «Трактат о первоначале всего» (*Tractatus de primo rerum omnium principio*), 4 глава 5 заключение.
- \*<sub>13</sub> «и, с точки зрения вечности, зла нет» (*лат.*).
- \*<sub>14</sub> Следует настойчиво подчеркнуть: панлогизм Спинозы имеет и онтологическое, и теологическое, и антропологическое измерение.
- \*<sub>15</sub> «из бесконечности» (*лат.*).
- \*<sub>16</sub> «посредством своего ума» (*лат.*).

\* \* \* \* \*

## Критика антиномий чистого разума Иммануила Канта

### 1

Если внимательно и непредвзято взглянуть на противоречия трансцендентальных идей, о которых повествует Иммануил Кант, то нельзя не признать: все тезисы и все антитезисы, образующие эти противоречия, являются не только односторонними, но и логически перегруженными. Приведём пример. Тезис первого противоречия трансцендентальных идей, как известно, гласит о том, что мир имеет начало во времени и наделён пространственными рамками. То есть миру, мирозданию, универсуму приписываются два предиката – временной и пространственный, и утверждается о том, что универсум имеет темпоральное начало и пространственные пределы. Оставим в стороне вопрос о том, к какой из умозрительных стратегий склоняется Иммануил Кант в своей концептуальной интерпретации пространства и времени, вдумаясь лучше в суть выдвигаемого немецким мыслителем тезиса. На наш взгляд, допущение того, что мир имеет начало во времени и наделён пространственными рамками, выглядит не просто неубедительным, но и, с логической точки зрения, «перегруженным». Такой тезис – неоправданная контаминация разнородных и разноплановых онтологических статусов, сосуществование которых друг с другом вовсе *не* необходимо. Такой тезис – самый настоящий философский плеоназм. В самом деле, разве мир, у которого есть временное начало, непременно должен иметь пространственные рамки? Неужели нельзя допустить того, что имеющий начало во времени мир беспредельно и бесконечен в пространстве? Тезис Канта сужает и односторонне преподносит тайну, издревле волновавшую умы людей, и, рассматриваемый изолированно, такой тезис оказывается слишком узким для того, чтобы найти общезначимые ответы на «роковые вопросы» человеческого бытия. Аналогичным образом и антитезис первого противоречия трансцендентальных идей выглядит неубедительно: допущение того, что мир вечен и бесконечен, сужает возможную картину реальности и преподносит действительность односторонне. Неужели у вечного мира (мироздания, универсума) непременно должны отсутствовать какие бы то ни было границы? И можно ли с уверенностью утверждать о том, что вечность и пространственная бесконечность составляют единую и неразлучную пару? На наш взгляд, из того, что мир вечен, вовсе не следует, что мир бесконечен в пространстве, – и космология Аристотеля – красноречивое доказательство правоты этой мысли. Вечность мира и его пространственная бесконечность – совершенно разные типы беспредельности, и ставить их на одну доску нельзя. Нет никакой логической необходимости в том, чтобы вечный мир, существующий беспредельное время, не имел никаких пространственных

границ, и вполне можно допустить мысль о том, что замкнутый универсум существовал и будет существовать беспредельное время.

Если креационистские идеи, прямо или косвенно почерпнутые Кантом из «Второй Книги Маккавейской» (7.28), толкают его к мысли о том, что мир имеет *временное начало*, – то издревле бытовавшие антикреационистские идеи (например, идеи Демокрита, повествовавшего в древности об атомном «вихре» (ἡ δίνη)) приводят Канта к убеждению в том, что универсум *бесконечен*. Но оба этих мысленных хода немецкого философа – переход от начала временного к пределу пространственному и переход от вечного бытия к беспредельному бытию в бесконечном пространстве – кажутся нам неоправданными и односторонними. Темпоральная замкнутость – недостаточное основание для замкнутости пространственной, а вечное бытие, вечное существование вовсе не нуждается в пространственной беспредельности.

## 2

Тезис и антитезис второго противоречия трансцендентальных идей, выявленного Кантом, представляются нам столь же сомнительными и неубедительными. В самом деле, почему и на каком основании реальность рассматривается и осмысливается в связи с вопросом о простоте или сложности её составных элементов?.. Тезис второго противоречия трансцендентальных идей указывает на то, что существует только *простое* (или то, что сложено из простого); антитезис же, отрицая тезис, исходит из идеи того, что в мироздании нет ничего простого, ибо *всё сложно*. На наш взгляд, тезис и антитезис не учитывают того факта, что реальность в её целом или же некоторые её «слои» вполне могут представлять собой нечто *смешанное*, – и это, в сущности, нерасчленимое *смешанное* нельзя рассматривать и квалифицировать *sub specie simplicitatis et multiplicatis*,\*<sup>1</sup> ибо у *смешанного* нет ни чёткой структуры, ни мельчайших частей, ни составных элементов, вернее, применительно к *смешанному* нельзя говорить ни о мельчайших простых частях (вроде атомов Демокрита), ни об отсутствии этих простейших частей, ни о составных элементах, ни о чёткой бытийной структуре. *Смешанное* на то и *смешанное*, что в нём всё смешано в нерасчленимый и непостижимый ком... Почему же, спрашивается, немецкий мыслитель не учитывает возможности *такой* интерпретации реальности? Разве в универсуме нельзя видеть некое «нагромождение» (*congregatio*), которое вовсе не измеряется мельчайшими частями или же частями сложными, непростыми? Почему Кант выдвигает именно такой тезис и именно такой антитезис? Как видно из первого противоречия трансцендентальных идей, сама постановка вопроса об антиномиях чистого разума является «прикосновением ума ко горнему» и, если угодно, попыткой

разрешить вековые, глубинные, исконные вопросы бытия. Получается, что, выдвигая второй тезис и второй антитезис, немецкий мыслитель полагает, что вопрос о простых, мельчайших элементах универсума, как и вопрос о его сложных, непростых элементах, совокупность которых якобы составляет реальность, столь же важен, сколь важен вопрос о вечности, конечности или же бесконечности универсума. На наш взгляд, первое и второе противоречие трансцендентальных идей неравноценны, ибо метафизическая глубина первого *вопросания* оттеняется и «замутняется» *несущественностью* *вопросания* второго. Тезис и антитезис, образующие второе противоречие трансцендентальных идей, малозначимы, ибо формализация реального по принципу «простое – сложное» – формализация слишком прямолинейная.

### 3

Что касается третьего противоречия трансцендентальных идей, то здесь Иммануил Кант затрагивает головокружительную и неисчерпаемую тему, пределов которой не найти, – тему *свободы*. Тезис третьего противоречия трансцендентальных идей гласит о том, что для объяснения явлений необходимо, помимо причинности *по законам природы*, допустить ещё и *die Causalität durch Freiheit* («причинность благодаря свободе»), *свободную причинность*. Антитезис же напрочь отрицает какую бы то ни было свободу и указывает на то, что в мире всё происходит по законам природы. Начать с того, что эмфатический тезис Канта представляет собой искусственную и, в сущности, фальшивую философскую формулу. Почему? Да потому что издавна многим мыслителям было ясно: *свобода* – не антипод *необходимости*, а *причинность* – не антагонист *свободы*. К числу таковых мыслителей можно отнести, например, Северина Бозтия, проникновенно показавшего, что *libertas et ordo fatalis*\*<sup>2</sup> сосуществуют и прекрасно уживаются друг с другом. Множество мыслителей отчётливо понимало, что «необходимость» (*ἡ ἀναγκή, το ἀναγκαίον, ἡ ἐπιταρμενὴ, το χρεὼν, necessitas, necessitudo, fatalitas, fatum, die Notwendigkeit*), в сущности, вовсе не противоположна «свободе» (*ἡ ἐλευθερία, libertas, die Freiheit*). Во все века раздавалось множество голосов, утверждавших о том, что можно быть свободным, не обладая при этом свободой действия, то есть быть свободным без свободы действия. Говоря по-латыни, эту заострённую идею можно было бы выразить так: *fatalitas non tollit liberum arbitrium*\*<sup>3</sup>, или так: *causalitas non tollit libertatem*\*<sup>4</sup> В связи с этим можно вспомнить древнегреческих стоиков, Августина (правда, эволюционировавшего в вопросе свободного произволения человека), отчасти Николая из Кузы, Лютера, Кальвина, Гоббса... При всей специфике и своеобразии разрабатываемых ими философских картин мира, этих мыслителей объединяет одна идея – идея *необходимости* всего происходящего в нашем мире. Кроме того, незадолго

до того времени, в которое жил и мыслил Кант, жил и творил Спиноза, прямо говоривший о «свободной необходимости» (*necessitas libera*) и видевший в ней подлинную, истинную, глубинную характеристику бытия. Вглядываясь в третье противоречие трансцендентальных идей Канта, мы не можем отделаться от впечатления о том, что «причинность по законам природы», по Канту, необходима, что она принадлежит царству «необходимости» (*die Notwendigkeit*). Впрочем, быть может, это «впечатление» не совсем верно, важно другое: великий немецкий мыслитель допускает банальную ошибку: во-первых, он проводит принципиальное различие между необходимостью законов природы и свободой, искренне считая при этом, что необходимые законы природы враждебны и противоположны свободе человеческого «Я», и, во-вторых, полагает, что человеческая свобода выражается именно в действии. Что касается первой «ошибки» Канта, то мы бы противопоставили его учению учение Спинозы, прямо утверждавшего о том, что *in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*<sup>5</sup>, что *voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum causa necessaria*<sup>6</sup>, и не видевшего в этом ничего предосудительного и унижительного для человека и его *свободы*. Вторая же «ошибка» Канта очевидна. Неужели подлинную свободу можно свести к механическому действию? Неужто человек свободен лишь настолько, насколько он в силах по собственному желанию механически противодействовать необходимым законам природы? Механическое понимание свободы огрубил бы её смысл и унизило её высокое метафизическое достоинство. И в связи с этим необходимо упомянуть Шеллинга, его работу «Философские исследования о сущности человеческой свободы...», и, взяв за образец свойственное Шеллингу платоническое понимание свободы как свободы эйдетической, противопоставить его учение одностороннему учению Канта.

Нужно понять главное: с одной стороны, *providentia, lex naturae, necessitas* («провидение, закон природы, необходимость»), а с другой – *die Freiheit* («свобода») вовсе не являются взаимоисключающими полюсами, отменяющими и аннулирующими друг друга. Видеть же подлинную свободу в некоторой (весьма ограниченной) возможности механического действия вопреки и наперекор природе, значит, не понимать самой сути свободы.

– А в чём заключается подлинная свобода? – слышится чей-то раздражённый голос.

А мы ответим так, мы дадим ответ в духе Плотина: подлинная свобода заключается в умозрении, в созерцании «умопостигаемого космоса» (ο *κοσμος νοητος*) и в иррациональном «исступлении» (η *εκστασις*), устремляющем «Я» в горние сферы и ведущем к свободе от свободы; и, на наш взгляд, Шеллинг (к слову, весьма почитавший Плотина) с этим охотно бы согласился. Но вернёмся к Канту.

Четвёртое противоречие трансцендентальных идей затрагивает ещё более *высокую* тему – тему необходимой причины, принадлежащей к миру или как часть его, или как причина, или же к нему не принадлежащей. Четвёртый тезис и четвёртый антитезис устремляют наш умственный взор на три важнейших философских архитектоники, и следует понимать, какой подтекст заложен в четвёртом противоречии трансцендентальных идей Канта. *Причинность, необходимость* и *Бог*. Таковы три грани четвёртого противоречия трансцендентальных идей. При внимательном взгляде на возводимую Кантом архитектонику, вскрываются внутренние противоречия, присущие тезису и антитезису. Тезис заключается в том, что «к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность», антитезис же гласит о том, что «нигде нет абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины». Рассматривая необходимую сущность в причинном смысле, Кант допускает, что *масса сущего* (универсум) представляет собой цепь причин, у которой с необходимостью должна быть первая Причина. Таким образом, *каузальное* исследование необходимой сущности предполагает её *необходимое* существование. Но заметим: задолго до Канта другой немецкий мыслитель – Николай из Кузы убедительно показал, что абсолютно необходимый Абсолют (на языке Николая – *maximum absolutum*) пребывает *вне* всех причинных рядов и что между множественным универсумом и единым Абсолютом пролегает бесконечная метафизическая дистанция, «отменяющая» и «взрывающая» всякую аналогию между универсумом и Абсолютом. Таким образом, Абсолют, истолковываемый Николаем как *necessitas absoluta* («абсолютная необходимость»), находится *вне* и *по ту сторону* всего. При этом на метафизическом статусе Максимиума – на его *абсолютной необходимости* – это никак не отражается. Кант же исходит из обратной предпосылки и полагает, что необходимая сущность пребывает либо *внутри* универсума, либо соприкасается с мирозданием *извне*. Легко догадаться, что оба кантовских допущения, так или иначе, «стирают» грань между *необходимой сущностью* и *всем остальным*. Каузальный взгляд на Абсолют в корне разрушает саму идею Абсолюта («отделённого» – *absolutum*) и сводит на нет его уникальный метафизический статус. (Это, к слову, прекрасно понимали многие мыслители, не только Николай из Кузы, но и, например, Плотин, Дамаский, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Эриугена.) Кроме того, полагая, что если к миру принадлежит необходимая сущность, то мир тем самым оказывается наделённым необходимым «основанием» для своего контингентного существования, Кант встаёт на позиции столь чуждого ему метафизического догматизма и выступает своего рода «эпигоном» Фомы Аквинского, считавшего, что *контингентный*\*<sup>7</sup> статус тварного универсума самим фактом своего *контингентного*

существования доказывает *необходимость* бытия Божьего. Если существует преходящее контингентное, то существует и вечное необходимое, полагает Фома, но многим такая философская позиция показалась бы спорной и неубедительной. Так что каузальный и нецесситаристский взгляд Канта на *некую* сущность, существование которой необходимо для существования универсума, отягощён явственным метафизическим догматизмом, врагом которого провозглашал себя Кант «критического периода». Оба этих сомнительных взгляда – каузальный и нецесситаристский – разумеется, не в силах убедить разум в существовании Бога (если, конечно, видеть в *необходимой сущности* Бога). Антитезис же, отрицающий существование абсолютно необходимой причины, начисто размывает саму идею необходимого существования и преподносит нам «массу сущего» как случайный или контингентный механизм, в котором и **вне** которого нет ничего необходимого. При такой постановке вопроса нельзя не признать, что ничего, в сущности, не существует, ибо ни для чего нет достаточного (то есть *необходимого*) основания. Следует понимать и то, что, интерпретируя мироздание как массу контингентного сущего, мы заходим в такой лабиринт, из которого нет выхода: шаткий и *без-основный* статус *всего* не позволяет нам разрешить такие загадки, как загадка вечности, бесконечности универсума и его временности. Осознание всей реальности как контингентной, то есть *не-необходимой*, – патовая ситуация, из которой, на наш взгляд, возможен лишь один выход – тотальный материализм, отрицающий любые метафизические построения и в лучшем случае объявляющий всё метафизическое знание знанием гипотетическим.

\*

Сформулировав четыре тезиса и четыре антитезиса и обобщив ими первозданные, метафизические «горные предрассудки», накопленные человечеством за века его существования, великий немецкий мыслитель Иммануил Кант сумел доказать все эти тезисы и все антитезисы, *sed haec probatio scilicet confutatio est.*\*<sup>8</sup> Развенчав во многом неверные метафизические послы и философемы, разум, несомненно, развенчал тем самым самого себя и, развенчав, поставил себя в двусмысленное положение. Да, по Канту, разум сумел доказать все тезисы и все антитезисы, образующие трансцендентальные противоречия трансцендентальных идей, – но что с того? Ведь в такой удивительной способности ясно обнаруживается не только сила разума, но и его слабость!

\*

## Примечания

- \*<sub>1</sub> «с точки зрения простоты и сложности» (*лат.*).
- \*<sub>2</sub> «Свобода и фатальный порядок» (*лат.*).
- \*<sub>3</sub> «Фатальность не отменяет свободного произволения» (*лат.*).
- \*<sub>4</sub> «Причинность не уничтожает свободу» (*лат.*).
- \*<sub>5</sub> «В природе вещей нет ничего контингентного, но всё определено из необходимости божественной природы к незыблемым образом существованию и действию» (*лат.*). (29 теорема 1 части «Этики...».)
- \*<sub>6</sub> «Воля не может быть названа причиной свободной, но лишь причиной необходимой» (*лат.*) (32 теорема 1 части «Этики...»). Заметим, эта формула Спинозы имеет универсальное значение и выражает тот закон, которому, по мысли голландского философа, подчиняется не только антропная сфера, но и сфера божественная.
- \*<sub>7</sub> *Контингентный* – то есть *не-необходимый*, тот, в существовании которого нет необходимости.
- \*<sub>8</sub> «Но такое доказательство, конечно же, – опровержение» (*лат.*).

\* \* \* \* \*

## Черты онтологии Гегеля

Этот небольшой труд – историко-философская попытка пролить свет на основы онтологии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля и по-философски обобщить те выводы, к которым приходит в своём учении о бытии немецкий мыслитель.

\*

Гегель утверждает, что «чистое бытие есть ничто» (das reine Sein ist das Nichts), указывая на то, что «чистое бытие» – это *reiner Gedanke* («чистая мысль»). Что это означает? Как следует понимать эти слова? Что за ними кроется? Принимая за общезначимую аксиому формулу элейского мыслителя Парменида то [...] *αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* («одно и то же – мышление и бытие»; или: «одно и то же – мыслить и быть»), мы видим, что Гегель, подобно Пармениду, не просто сближает бытие и мышление, то есть экзистенциальное и ментальное, но и прямо отождествляет их между собой. Здесь на себя обращает внимание прилагательное *rein*, употреблённое Гегелем по отношению к «бытию» (das Sein) и, как видим, по отношению к мыслительной деятельности, мысли, *der Gedanke*, мышлению. В самом деле, в каком смысле бытие *чисто*? И в каком смысле мышление, прямо отождествлённое с таким бытием, – мышление *чистое*? Quo modo esse *purum, intelligentia pura*?\*<sub>1</sub> Говоря *так*, Гегель имеет в виду *tantum verum esse atque veram intelligentiam*;\*<sub>2</sub> и, отмечая это, обратим внимание на важное для онтологии Гегеля и имеющее множество самых разных смысловых измерений соотношение «чистое бытие – тут-бытие» (das reine Sein – das Dasein). Проводя принципиальное различие между «чистым бытием» и «тут-бытием», Гегель убеждён в том, что **чистое** бытие – это бытие, не имеющее никакой предметной объективации, «свободное» от «внешних» (и потому *несущественных*) определений, чуждое какой бы то ни было персонификации, не требующее и не признающее «опредмечивания», градаций, степеней и «проекции» и не измеряющееся ни каузальной динамикой, ни категориальным аппаратом, ни психологическими переживаниями человека. По мысли немецкого философа, «чистое бытие» – это самó бытие, не обладающее никакой качественной определённойностью, привносимой в него *извне* и прибавляемой к нему «через запятую». Что ж, Гегель не первый, кто пришёл к подобного рода вопрошанию: радикальный вопрос об истинном, подлинном бытии – заслуга Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина... Неприятие данного нам в эмпирике, данного **вот так** (и потому неабсолютного, неполноценного, неподлинного) бытия не могло не побудить истинного философа, каковым был Гегель, к проникновенному и бескомпромиссному вопрошанию о *бытии беспримесном* – то есть к вопрошанию о *подлинной* «ткани» бытия, или, иначе говоря, о *бытии бытия*. Внешний взгляд на бытие, взгляд, укоренённый во множестве и множеством

оперирующий, – взгляд ложный; и подлинный «лик» бытия от подобного взгляда всегда сокрыт. Такова идея Гегеля, в творческом ключе переосмысляющего восходящую к неоплатоникам, платоникам и самому Платону метафизическую «диспозицию» *горнее – дальнее*, где на месте *горнего* у Гегеля находится «чистое бытие», а на месте *дальнего* – «тут-бытие». Понимая, что экзистенциальная «ткань» самой экзистенции, *бытие бытия*, «чистое», беспримесное бытие – **вне** ограниченных форм бытия, Гегель заостряет своё тотальное «нет», адресуя его всему тому, что к истинному бытию не имеет никакого отношения. Этим «нет» у него выступает, если так можно выразиться, «негативная дефиниция»: *das Nichts* («ничто»). Заметим попутно, что радикальная постановка вопроса о *чистом бытии* вовсе не приводит Гегеля к тотальному отрицанию *всего*, исходящему из убеждения в том, что *ничего нет* (а примеры такого миропонимания, мироосознания в истории философии, как известно, были): «прокладывая» путь к *чистому бытию*, немецкий мыслитель отрицает всё постольку, поскольку оно не способно свидетельствовать об истинном бытии, но при этом он не отрицает само существование (*квази-существование, псевдо-существование*) *всего*, и между «негативной онтологией» Гегеля и *экзистенциальным нигилизмом* Горгия нет ничего общего. Чтобы понять особенности гегелевского «чистого бытия», уйдём чуть в сторону и взглянем на исследуемый нами предмет с иной точки зрения. Гегель, как мы заметили, различает «чистое бытие» и «тут-бытие». По мысли штутгартского философа, «тут-бытие» (*das Dasein*) – это бытие, обладающее «определённостью» (*die Bestimmtheit*), и такая *определённость* проявляется, главным образом, в *качестве, количестве и мере*. Иными словами, данность *бытия* как *тут-бытия* – это манифестация бытия, обладающего качественной спецификой, явленного во множестве и пребывающего в неких границах, внешних и внутренних. *Тут-бытие* неразрывно связано со множеством, в нём укоренено и им обусловлено. По Гегелю, тонко прочувствовавшему учение Прокла о *едином и многом*, множественность, многообразие, многомерность и многослойность *тут-бытия* требовали особого онтологического статуса; и, фиксируя оный, Гегель выводит на философскую авансцену идею «дурной бесконечности» (*die schlechte Unendlichkeit*). *Дурная бесконечность* Гегеля – это дискретная беспредельность снова и снова возникающего и снова и снова преодолеваемого, «сняемого» предела. Такая бесконечность, понятное дело, по сути своей множественна и не может быть мыслима *sine multitudine*.\*<sup>3</sup> *Тут-бытие* живёт по законам этой «дурной бесконечности», и для него она – сама эмпирическая явь. Оглядываясь по сторонам, взирая на *наш* телесный, чувственно воспринимаемый мир, мы видим, что он, в сущности, и есть наделённое качествами, множественное, определённое, определённое *тут-бытие*, контекстуально бытийствующее в пронизанном

пределами русле «дурной бесконечности». Отметив это, вернёмся к первому шагу, с которого мы начали своё исследование. Аксиоматическое противопоставление «тут-бытия» «чистому бытию», найденное нами у Гегеля, убеждает нас в том, что, согласно этому немецкому мыслителю, «чистое бытие» – бытие *единое*, ибо оно не имеет ни меры, ни формы, ни структуры, и бытие *бескачественное*, ибо оно не опосредовано качеством. Критический философский взгляд на окружающее нас телесное, чувственно воспринимаемое бытие вселяет в Гегеля твёрдое убеждение в том, что «за кулисами» *такого* множественного, косного, динамичного, непостоянного, шаткого, изменчивого и данного в пределах «бытия» должно *быть* само бытие, бытие в его чистоте и незамутнённости. «Чистое бытие» берётся Гегелем как онтологическая и метафизическая предпосылка «тут-бытия», как его *exordium, primordium, principium, initium*,\*<sup>4</sup> как его *ἡ στοιχειώσις καὶ τὸ στοιχεῖον*.\*<sup>5</sup> Видя «первичные дефиниции» «тут-бытия», мы можем косвенно – негативно – судить о том, чего у «чистого бытия» *нет*. А у него нет ни «качества» (*die Qualität*), ни «количества» (*die Quantität*), ни «меры» (*das Maß*), то есть «определённости» (*die Bestimmtheit*). Таким образом, предпосылка бытия, наделённого определённостью, – по ту сторону всякой определённости, *et hoc modo id est nihil, das Nichts*.\*<sup>6</sup> Философу мало *такого-то* бытия: он ищет бытийное основание бытия, то есть вопрошает о самом бытии бытия, или, как говорили латинские мыслители, *de entitate essendi* («о бытийности бытия»). Заметим, отождествляя «чистое бытие» и «ничто», Гегель вовсе не утверждает о том, что «чистое бытие» – это небытие или голый ноль несуществования. «Чистое бытие» *ничто* в том смысле, что оно не приемлет ни одной дефиниции, ни одного статуса, присутствие которых в «ткани» *чистого бытия* «сняло» бы его «непосредственность» (*die Unmittelbarkeit*) и тем самым сделало бы его *нечистым*. Любой статус «чистого бытия» становится в нём, в «чистом бытии», строгой тотальностью и превращает «чистое бытие» в «бытие с определённостью», то есть, по выражению Гегеля, в «тут-бытие». Исходя из его убеждения в том, что *чистое бытие* – это *чистая мысль*, мы можем взглянуть на гегелевскую тайну по имени *das reine Sein*,\*<sup>7</sup> во-первых, по-парменидовски, во-вторых, по-платоновски и, в-третьих, по-аристотелевски. По Пармениду, на истинно «сущее» (*τὸ εἶναι, τὸ οὖν*), как общезначимый закон, распространяется эмфатическая формула «то же самое – мышление и бытие», то есть подлинное бытие и подлинное мышление – это одно и то же; *мыслить*, значит, *быть*; а *быть*, значит, *мыслить*. С этой проникновенной дефиницией, найденной элейским мыслителем, Гегель, вне всякого сомнения, полностью бы согласился, и в этом пункте своей философской системы немецкий мыслитель является наследником Парменида, ибо прямо указывает на то, что *чистое бытие* – это *чистая мысль*. Наряжая сию философу в «платонические одежды», мы видим, что *такое* гегелевское

бытие сходно с тем пластом реальности, который Платон отождествлял с «умопостигаемым» (νοητον). Истинное бытие открыто активной деятельностью ума. Умопостигаемость бытия – залог приобщения к нему человека. С одной стороны, Гегель – вслед за Парменидом – сознаёт, что ткань *самого* мышления – это ткань *самого* бытия. Ментальное – это и есть истинная экзистенция, vera mentalitas vera existentia est.\*<sup>8</sup> С другой стороны, Гегель – вслед за Платоном – выдвигает идею того, что *истинное* бытие невозможно постичь с помощью органов чувств, ибо оно, ускользая от «чувственности» (die Sinnlichkeit), не порождает «ощущений» (αι αισθησεις, sensus). *Истинное* бытие, будучи «умопостигаемым» (νοητον), закрыто для чувств, ощущений, но открыто умозрению. Сия платоновская философия находит своё продолжение в гегелевской онтологии, претендующей на то, чтобы дать полную картину экзистенциальной архитектоники реальности, и, как видим, заимствующей у прошлого то лучшее, что у него есть.

\*

Отмечая, что, по Гегелю, «чистое бытие» есть «чистая мысль», мы должны вспомнить и Аристотеля. *Высочайшее*, altissimum, по Аристотелю, – это *мышление, мыслящее себя*, то есть полнота ментального, сконцентрированная на себе самой и чуждая всему чувственно-телесному, чувственно воспринимаемому. Ставя во главу угла «мышление» (η νοησις), «мышление мышления» (η νοησις της νοησεως), Стагирит уподобляет мышление «жизни» (η ζωη) и «непрерывной вечности» (ο αιων συνεχης), и в таком проникновенном уподоблении предугадывается и предвосхищается гегелевское тождество истинного (*чистого*) бытия и истинной (*чистой*) мысли. Если Аристотель Стагирит ставит знак равенства между подлинной жизнью и подлинным мышлением, то Гегель отождествляет с подлинной мыслью подлинное бытие; и такое отождествление является гегелевской модернизацией ноологии древнегреческого философа. Тождеством *чистого* бытия и *чистой* мысли двойственность экзистенциального (бытийного) и когнитивного (познавательного) сменяется их единством; и для Гегеля такая «метаморфоза» – не парадокс и не философский оксюморон, а сама суть *подлинного, истинного*.

\*

Онтология Гегеля – не статичная онтология. Она – онтология разомкнутых нестатичных категорий, диалектически взаимодействующих друг с другом. В творческом ключе осмысляя онтологию Аристотеля (в частности, его учение о десяти категориях), немецкий мыслитель исходит в своём учении о бытии из идеи непрерывной взаимообусловленности категорий. Заметим: категории Гегеля – не *омертвевшие* (и потому, в сущности, *фиктивные*) умозрительные построения, а находящиеся в непрестанном «сотрудничестве» *силы*, имеющие и онтологическое, и гносеологическое, и метафизическое значение. Первая пара его категорий – *чистое бытие* и *ничто*. Их диалектическое

взаимодействие, их нестатичный, действенный союз выражает себя в их «становлении» (*das Werden*); результатом же *становления* на определённом уровне является «тут-бытие». *Чистое бытие* и *ничто* – самый центр онтологии Гегеля, её ядро и та отправная точка, с которой начинается универсально понимаемое *становление*, итогом которого, как известно, является «воссоединение» Абсолютного Духа с самим собой. Разомкнутость категорий и их обращённость друг к другу имеют в философии Гегеля универсальное значение: подобно первой паре взаимодействующих категорий, между собой взаимодействуют и иные категории, например, *случайное* и *необходимое*, *необходимое* и *возможное*... Такая «в процессе» данная реальность, как легко догадаться, имеет не одно, а множество смысловых измерений. Получается, что одно, рассматриваемое обособленно, **событие** нельзя квалифицировать только лишь как *необходимое*, или только как *случайное*, или же как *возможное*: **событие** содержит в себе и то, и другое, и третье, и это **событие** – результат их *полифонического взаимодействия*.

Диалектическое взаимодействие категорий – тот инструмент, с помощью которого Гегель исследует реальность и даёт каждому её элементу *диалектическую* дефиницию. Отметая одномерные интерпретации действительности, Гегель предлагает нам *синтетическую* картину «действующих сил жизни», и нецесситаристские истолкования реальности, имевшие место, например, в творчестве Спинозы, Гоббса и древнегреческих стоиков, для Гегеля неприемлемы, как неприемлемо для него отождествление *всей* реальности с тотальной случайностью (пример которого мы находим в философии Эпикура). По Гегелю, событие и случайно, и необходимо, и возможно; а то внутреннее логическое *противоречие*, которое присутствует в таком «онтическом раскладе», является главной движущей силой диалектики, наделённой у Гегеля, как видим, и гносеологическим, и онтологическим, и экзистенциальным, и метафизическим смыслом. Пёстрая и неоднородная палитра *случайного*, *необходимого* и *возможного*, где каждый из этих *компонентов* дан не статично, а во взаимодействии с иными *компонентами*, – только такая *диалектическая архитектоника* и может, по Гегелю, выразить всю сложность и неоднозначность происходящих в нашем мире процессов. И если Кант критиковал категории Аристотеля за их разноплановость и несопоставимость друг с другом и считал, что Аристотель, «выудив» их из разных философских сфер, «дал их вразнобой» (что Канту представлялось неким неоправданным *беспорядком*), то Гегель придал категориям Аристотеля «движение», *разомкнул* их и заставил их взаимодействовать друг с другом; и в творчестве этого немецкого философа учение Аристотеля о категориях приобрело новые, неслыханные и невиданные доселе черты.

\*

В онтологии Гегеля поставлен принципиальный вопрос о *развитии*, и мы должны понимать, что, по Гегелю, на уровне «тут-бытия» *истинного* развития нет: «тут-бытие» – это сфера «нечто» (das Etwas), и это *распластанное* в русле «дурной бесконечности» *нечто* не развивается, а до бесконечности переходит в иное *нечто*. На уровне «тут-бытия» нет «развития» (die Entwicklung), но есть «переход» (der Übergang) одного *нечто* в другое *нечто*. *Переход* – не *развитие*: *переходя* в иное *нечто*, *нечто* не «повышает» своей «метафизической ценности», ничем, в сущности, не «обогащается» и остаётся самим собой, возвращаясь к самому себе и тем самым «топчасть на месте». С точки зрения Гегеля, истинное *развитие* – это развитие на уровне «понятия» (der Begriff), то есть развитие в сфере ума, in mente;\*<sup>9</sup> и в этом смысле Гегель, сохраняя тональность, свойственную ноологии Аристотеля, оказывается его чутким и вдумчивым наследником. Но вернёмся к исходной онтологической архитектонике, очерченной немецким мыслителем.

(1) *Чистое бытие* как бытие, не имеющее определённости, и (2) *тут-бытие* как бытие, наделённое определённой, выражающейся в том, что оно обладает качеством, количеством и мерой, – это ещё не всё: такие онтологические «контуры» не могут, по Гегелю, «зафиксировать» и объяснить феномен единичного, частного, индивидуального, уникального бытия – бытия, данного, явленного в эмпирике. И здесь, на этом «этаже» онтологии Гегеля, мы сталкиваемся с ещё одним философским построением: с «для-себя-бытием» (das Fürsichsein). Как мы заметили выше, das Dasein («тут-бытие») укоренено во множестве, множество же неразрывно связано с пределами. Multitudo non potest esse extra terminationem,\*<sup>10</sup> und die Vielheit braucht im wesentlichen die Schranken.\*<sup>11</sup> *Нечто*, обладающее границами, *осложнено* неизбежной двойственностью: (1) отношением к *иному*, к *иным*, ко всем, и (2) отношением к самому себе. Та грань, которая отделяет одно *нечто* от другого *нечто*, настоятельно требует от *нечто* экзистенциальной обращённости *вовне* и, наряду с этим, обращённости *внутри* себя. Легко догадаться, что экстраверсия и интроверсия *нечто*, ставя вопрос о его границах, оставляют этот вопрос открытым. «Для-себя-бытие» (das Fürsichsein) Гегеля – это та онтологическая модальность, которая квалифицирует индивидуальный экзистент вне его связи с иными экзистентами – то есть фиксирует его внекаузально, extra connexionem causarum.\*<sup>12</sup> «Для-себя-бытие» – это экзистенциальная рефлексия «тут-бытия» *в* себя, детализирующая *нечто* не по внешнему, а по внутреннему признаку. Другое дело, что, как мы заметили, онтология Гегеля в корне диалектична, и потому онтологический статус «для-себя-бытия» теснейшим образом связан с иными экзистенциальными статусами. На уровне «для-себя-бытия» для Гегеля значима известная формула Спинозы *determinatio est negatio* («определение есть отрицание»), двояко характеризующая любую

определённость: утверждение одного есть отрицание иного, иных, других, ибо во всяком утверждении по необходимости содержится устремлённое вовне – *во все стороны* – отрицание. С точки зрения Гегеля, следующего по стопам Спинозы, позитивное содержание неразрывно связано с конституирующей и «оберегающей» его извне негативностью, отгораживающей одно *нечто* от иного *нечто*. Другое дело, что сей аксиоматический принцип звучит у Спинозы на уровне его модусов; и, сопоставляя «для-себя-бытие» Гегеля с миром модусов Бенедикта Спинозы, мы должны понимать, что рассматриваем лишь отдельные грани их учений. Тем не менее, надо признать, формула Спинозы *determinatio est negatio* как нельзя лучше характеризует *нечто* Гегеля, трактуемое и само по себе, в его отношении с самим собой, и в его *негативной*, отрицательной «взаимосвязи» с иными *нечто*. Полагая себя, *нечто* отрицает иные *нечто*; но при этом – что важно! – *нечто* сохраняет (хотя и ограничивает!) своё позитивное, положительное содержание, будучи явленным *внутри* себя. Этот важный и существенный момент не должен ускользнуть от нашего внимания. В философии Гегеля троякая архитектоника «чистое бытие – тут-бытие – для-себя-бытие» (*das reine Sein – das Dasein – das Fürsichsein*) претендует на то, чтобы сполна «зафиксировать» онтологический «хребет» реальности, и, согласно немецкому мыслителю, сия тройственность – истинное умозрительное отображение бытия, рассматриваемого в его сложности и неоднородности. Действительно, подлинно философское *вопрошание* о бытии не может не привести человеческий ум к идее *чистой, незамутнённой* «ткани» бытия, которой *per necessitatem*\*<sup>13</sup> **должно** обладать подлинное бытие. Соглашаясь же с необходимостью существования *такого* «бытия бытия», человек не может не признать и того, что бытие, окружающее нас со всех сторон в эмпирике, истинным – *беспримесным* – назвать никак нельзя. Кроме того, тайна индивидуального существования, как выясняется, не может исчерпываться внешними осями причинности и бесконечным переходом одного *нечто* в иное *нечто*, в иные *нечто*, – и потому единичное бытие, очевидно, должно обладать и собственной экзистенциальной модальностью – бытием *для* себя, бытием *в* себя, бытием *внутри* себя. Ухватив зорким оком три этих онтологических измерения, Гегель подвёл нас к мысли о том, что «ткань» существования неоднородна – и потому на тайну *бытия* надлежит взирать с различных точек зрения. Бытие неоднородно. Бытие многослойно. «Ткань» бытия невозможно «ухватить» и обозначить одним словом, выразить одним понятием и сузить до одного прямолинейного концепта. *Esse essentialiter multitudine*;\*<sup>14</sup> и, по-философски осмысляя онтическую структуру реальности, мы должны понимать, что такого рода структура – иерархия и на каждой её ступени бытие отображено по-разному.

Такое концептуальное «опознание» экзистенциальной неоднородности «массы бытия» – неоценимый вклад Гегеля в историю осмысления глубинной философской загадки по имени *esse*.\*<sup>15</sup>

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Каким образом бытие *чисто*, мышление *чисто*?» (лат.)

Так как «ничто» (das Nichts) не в силах характеризовать «бытие» (das Sein) по существу, то такой вопрос – вопрос о *чистоте* бытия и мышления – вопрос важный и принципиальный.

\*<sub>2</sub> «лишь *истинное* бытие и *истинное* мышление» (лат.).

\*<sub>3</sub> «вне множества» (лат.).

\*<sub>4</sub> «начало, начало, начало, начало» (лат.). Богат, что и говорить, латинский язык!

\*<sub>5</sub> «основание и основание» (др.гр.).

\*<sub>6</sub> «и, таким образом, оно есть ничто, ничто» (лат. и нем.).

\*<sub>7</sub> «чистое бытие» (нем.).

\*<sub>8</sub> «истинная ментальность есть истинная экзистенция» (лат.).

\*<sub>9</sub> «в уме» (лат.).

\*<sub>10</sub> «множество не может существовать вне ограничения» (лат.).

\*<sub>11</sub> «и множество, в сущности, нуждается в границах» (нем.).

\*<sub>12</sub> «вне связи причин» (лат.) – *вне причинной связи*.

\*<sub>13</sub> «по необходимости» (лат.).

\*<sub>14</sub> «бытие, в сущности, множественно» (лат.).

\*<sub>15</sub> «бытие» (лат.).

\* \* \* \* \*

## Свобода и необходимость в философии Шопенгауэра

Немецкий мыслитель Артур Шопенгауэр предложил нам принципиально новое и глубоко оригинальное решение первозданного и вековечного вопроса о том, как, каким образом соотносятся между собой *свобода* и *необходимость*. Разрешение этой загадки гармонично вытекает из умозрительных недр созданной Шопенгауэром философской картины реальности, и оно является ключевым пунктом и антропологии, и онтологии, и гносеологии, и метафизики немецкого мыслителя. Как известно, философия Шопенгауэра представляет собой целый пласт немецкой классической мысли, и она, при всей своей самобытности, была теснейшим образом связана с философскими системами его предшественников. Вот почему, задаваясь вопросом о свободе и необходимости, Шопенгауэр учитывал те решения этой сакраментальной загадки, которые некогда предложили Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг и иные мыслители. По-своему истолковав соотношение свободы и необходимости, Артур Шопенгауэр открыл неожиданные и доселе невиданные философские горизонты, и найденная им архитектоника свободы и необходимости позволяет нам по-новому взглянуть на человека и на его место в мироздании.

\*

Вслушаемся в слова Шопенгауэра.

Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, mußte sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden.

(«Чтобы уберечь свободу от судьбы или от случая, её следует переместить из действия в бытие»).\*<sup>1</sup>

Как видим, по мысли Шопенгауэра, свободу следует *спасать* от судьбы и (или) от случая... Говоря так, немецкий мыслитель даёт нам понять, что судьба – это антипод, антагонист и самый настоящий враг свободы. Такой философский взгляд на соотношение *fatum – libertas* («судьба – свобода», η εἰσαρµενη – η ελευθερια), или, иначе говоря, *necessitas – libertas* («необходимость – свобода», η αναγκη – η ελευθερια), многим мыслителям показался бы спорным и сомнительным.\*<sup>2</sup> Вспомним, к примеру, Лейбница и Северина Боэтия, которые вовсе не рассматривали судьбу и свободу как взаимоисключающие векторы реальности и вовсе не видели в их сосуществовании внутреннего противоречия: Лейбниц развивал учение о «гипотетической необходимости» происходящего в мироздании, и такая гипотетическая, *предположительная* необходимость, по Лейбницу, вовсе не исключала свободы воли и свободы действия человека. Северин Боэтий же, опираясь на созданную им философему «связей судьбы» (*nexus fati*),

выстраивал градацию больших или меньших степеней свободы человека, существующей на фоне «фатального порядка» (*ordo fatalis*), установленного свыше.\*<sup>3</sup> Для Боэтия и Лейбница ось «свобода – необходимость» представляла собой, если угодно, метафизическую контаминацию, и между обоими членами такой контаминации не было никакого внутреннего противоречия. Свобода и необходимость рассматривались ими как два конца одной и той же оси. Латинский и немецкий мыслители не считали, что необходимость исключает свободное произволение, свободное действие человека,\*<sup>4</sup> и, исследуя это соотношение в метафизическом, религиозном, ключе, склонялись к мысли о том, что *omnipotentia, providentia Dei*,\*<sup>5</sup> распространяясь на всё, распространяются и на *свободное* человеческое произволение и действие, их не отменяя и вовсе не лишая человека присущей ему внутренней свободы. Иначе поступал Спиноза: если Северин Боэтий и Лейбниц говорили о *сосуществовании* свободы и необходимости (предопределения),\*<sup>6</sup> то еврейский, голландский мыслитель прямо отождествлял эти понятия.\*<sup>7</sup> Изгоняя из реальности всё контингентное, случайное и необусловленное, создатель «Этики...» полагал, что между *necessitas et libertas* («необходимостью и свободой») можно смело поставить знак равенства. *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.* «В природе вещей нет ничего контингентного, но всё предопределено из необходимости божественной природы к неизблемым образом существованию и действию», – гласит 29 «теорема» (*propositio*) первой части «Этики...». Прямо отождествляя свободу и необходимость, Бенедикт Спиноза видел в них нерасторжимое единство, и главной характеристикой реальности у голландского мыслителя выступала эмфатическая формула *libera necessitas* («свободная необходимость»). Шопенгауэр прекрасно знал учение Спинозы, как знал он критику спинозизма, предпринятую виталистом Шеллингом, который, полагая, что механистическая интерпретация природы и каузальности недостаточна и примитивна, и «вводя» в свой мир, универсум, космос «заимствованную» им, конечно же, у платоников и неоплатоников, *die Seele der Welt*,\*<sup>8</sup> упрекал Спинозу, во-первых, в грубом механицизме, во-вторых, в отсутствии персонифицированного Бога, вместо которого Спиноза предложил «безликое» триединство *substantia – natura – (безымянный) Deus*, и, в-третьих, упрекал Спинозу в нецесситаризме, *внешними* (а значит, по Шеллингу, грубыми!) средствами подавляющем *внутреннюю*, из глубин «Я» идущую свободу человека.\*<sup>9</sup> Подобного рода философские построения Шопенгауэру были прекрасно известны; и, считая «случай» (*der Zufall*) иным антиподом свободы, немецкий мыслитель, разумеется, превосходно знал и учение Эпикура, этого апологета случайности, который в своей атомистической концепции мироздания опирался на идею того, что в мире

царит η τυχη αστατος («непостоянный случай»). Каузальное взаимодействие атомов, по Эпикуру, случайно; по Левкиппу же и Демокриту, оно необходимо... Шопенгауэр не мог принять такие «настырные» и по-своему убедительные картины мира потому, что для него, как для последователя Канта, на первый план выходил субъект с его познавательными способностями; но и не только: по Шопенгауэру, с философской точки зрения, нет объекта без субъекта, как нет субъекта без объекта; и, разрешая вековую загадку соотношения свободы и необходимости, создатель философского труда «Мир как воля и представление» опирался на выработанный им принцип взаимообусловленности *познающего* и *познаваемого*. Отвергая и материалистические истолкования мира, с новой силой зазвучавшие в его эпоху в Европе, и крайности солипсизма, Шопенгауэр выдвинул своё собственное учение, одним из главных разделов которого является *учение о свободе и необходимости*.

В философии Шопенгауэра диалектическое соотношение субъективного и объективного имеет несколько измерений. Одно из этих измерений – связь индивидуального и общего. Эту связь прекрасно иллюстрирует найденное Шопенгауэром решение глубинной загадки – загадки сосуществования свободы и необходимости. Вернёмся к исходной формуле Шопенгауэра, с которой мы начали наш рассказ, и последуем за мыслью немецкого философа далее.

«Чтобы уберечь свободу от судьбы или от случая, её следует переместить из действия в бытие».

Вглядимся в это архитектурное построение. Шопенгауэр чётко и недвусмысленно различает *бытие* и *действие*. Для него это совершенно разные сферы реальности, каждая из которых живёт по своим собственным законам. С антропологической точки зрения, если «бытие» (die Existenz, esse) – это «Я-само-по-себе», «Я-для-себя», «Я-как-такое», то «действие» (das Tun, operari) – это проекция «Я» *вовне*, «Я-для-другого».\*<sup>10</sup> Подобно средневековым мыслителям, Шопенгауэр рассматривает бытие как такое, и, рассматривая esse («бытие») безотносительно всему остальному, он различает «ткань» бытия и «ткань» действия.\*<sup>11</sup> Esse et operari inter sese distinguuntur.\*<sup>12</sup> Такое различие, разумеется, восходит к Аристотелю, точнее говоря, к его учению о категориях, в числе которых Стагирит упоминает категорию «сущность» (η ουσια) и категорию «действие» (το ποιεiv). Рассматривая эту *диспозицию* сквозь призму своей философии, Шопенгауэр ясно понимал, что мир «вещи-в-себе» (das Ding an sich), отождествлённой им с «волей» (der Wille), – это сфера *бытия*, мир же её «явлений» (die Erscheinungen) – это удел *действия*. Шопенгауэр предлагает нам, отделив бытие от действия, считать первое абсолютно свободным,

второе же – полностью подчинённым необходимости. *Esse est tota libertas, operari tota necessitas est.*\*<sup>13</sup> Проще говоря, *я есть свободно, я действую необходимо*. Интересно, что в обеих сферах даны предельные, максимальные «градусы» свободы и, соответственно, необходимости: в области бытия «Я» свободно *абсолютно*, в высшей степени, в высшей мере, в самом высшем и полном смысле этого слова; в области же действия «Я» строжайшим и неукоснительным образом, целиком и полностью подчинено единой, вселенской, монолитной и негибкой необходимости. Лишь оставаясь в сфере *чистого* бытия, в рамках *чистого* существования, свобода находится «в безопасности»: в равной мере враждебные ей судьба и случай в сферу бытия проникнуть не в силах – и потому никакой опасности для свободы не представляют. Как видим, с эмпирической точки зрения, Шопенгауэр оказывается настоящим нецесситаристом, *sub specie essendi*\*<sup>14</sup> же он предстаёт пред нами истинным идеалистом, таковым, каковым был, например, Шеллинг.

Обрисовывая эмпирику (чувственно-телесное, чувственно воспринимаемое сущее) и очерчивая место, занимаемое в ней человеком, Шопенгауэр рассуждает вполне в духе Гоббса и Спинозы. Более того, настойчиво проводя линию тотальной необходимости, царящей в мире *действия*, он распространяет необходимость не только на *всю* каузальность, но и на мотивы, руководящие человеческим поведением. Не только *in causalitate* («в причинности») нет ничего контингентного, случайного и необусловленного – ничего контингентного нет и в сфере мотивов. Любое действие и всякий поступок заранее предопределены и вовсе не случайны. В этом разделе своей философии Шопенгауэр чрезвычайно близок Спинозе, у которого, правда, подобная картина реальности строилась всё же на других основаниях, о которых разговор особый... Двойственность философской позиции Шопенгауэра в этом вопросе можно расценивать как радикальный эмпирический нецесситаризм и при этом *simul* («одновременно») трансцендентный «либерализм» и идеализм. Подчеркнём, свобода (как *бытие*) и необходимость (как *действие*) у Шопенгауэра чётко разграничены между собой; и философскую апологию свободы Шопенгауэр строит не так, как её строил Гегель, взглянувший на соотношение свободы и необходимости диалектически: по мысли Гегеля, *die Notwendigkeit, die Freiheit und die Zufälligkeit* («необходимость, свобода и случайность») непрерывно взаимодействуют друг с другом и даны нам в своём нерасчленимом, деятельном и чуждом статике *синтезе*. Свобода, необходимость и случайность образуют, по Гегелю, некий диалектический синтез, в котором нельзя вычленить ни одно из его составляющих, но все они представляют собой нерасторжимое единство взаимодействующих моментов. В ином смысле диалектическое взаимодействие, по Гегелю, осуществляют *die Notwendigkeit, die Zufälligkeit und das Vermögen*

(«необходимость, случайность и возможность»). С точки зрения Гегеля, в чистом виде нет ни необходимого, ни случайного, ни возможного, но все они – моменты диалектического синтеза. Именно такой синтез – в своём высшем, укоренённом в «Я» *понятийном* развитии – рождает подлинную интеллектуальную свободу «Я». У Шопенгауэра же, как видим, ни о каком взаимодействии речи не идёт: по Шопенгауэру, сферы бытия и действия чётко разграничены, и каждая из них живёт по своим собственным, отличным друг от друга законам. Человеческая воля, окружённая извне строжайше детерминированным и *несвободным* миром явлений (телесностью, причинностью), узнаёт, что она свободна, и возвышается до подлинной свободы лишь тогда, когда обращается, возвращается к себе самой и осознаёт себя как единую вещь-в-себе. Устремив свой взор на себя, воля вступает в сферу свободы, – обратившись же *вовне*, *ad multitudinem causalitatis et corporalitatis*,\*<sup>15</sup> воля соприкасается с реальностью, которая, повинувшись строжайшей необходимости, выстроилась и выстраивается перед ней, волей, в виде сложной последовательности, каждый фрагмент, каждый элемент которой неукоснительным образом детерминирован, определён и предустановлен. Глядя в мир «явлений» (*die Erscheinungen*), воля не находит оснований для своей свободы и понимает, что в нём она – незначительный детерминированный эпизод в ряду иных детерминированных эпизодов. Описывая мир явлений, Шопенгауэр указывает на то, что *das Gesetz der Kausalität kennt keine Ausnahme* («закон причинности не знает никаких исключений»);\*<sup>16</sup> и применительно к человеческому волеию это означает, что в русле всеобщей необходимости необходимые мотивы устремлённой в мир явлений воли необходимо определяют действие, которое столь же необходимо, и потому степень несвободы мотива, степень несвободы волеия и степень несвободы действия, в сущности, одинаковы. По Шопенгауэру, волеие в *необходимом* мире явлений – волеие *несвободное*; и в этом пункте своей философии Шопенгауэр чрезвычайно близок философской позиции Спинозы, который сводил человеческое волеие к ряду строго детерминированных актов, каждый из которых несвободен, и прямо заявлял о том, что *voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum [causa] necessaria*.\*<sup>17</sup> Поместив свободу в бытие и ограничив необходимость действием, Шопенгауэр тем самым предложил нам двойственный взгляд на человеческую волю: взгляд *sub specie existentiae et sub specie actionis*.\*<sup>18</sup> Оказывается, воля, существуя в обеих этих сферах и пребывая в разных пластах реальности, свободна и несвободна. Впрочем, надо признать, такого рода «раздвоение», по Шопенгауэру, условно, ибо, с аксиологической точки зрения, сфера бытия и сфера действия неравноценны. В самом строгом смысле слова есть только *одна* воля — Воля (*der Wille*), которую немецкий мыслитель, ставя во главу угла, определяет как «действующую первосилу» (*die wirkende Urkraft*) и, «цитируя» Спинозу, называет «природой

порождающей» (*natura naturans*). Эта безымянная, трансцендентная Воля, образующая основание и внутренний каркас реальности, в сущности, непостижима, все же индивидуальные воли — это, по Шопенгауэру, её частные проявления, её частные объективации. Волонтаристическая картина реальности, предложенная нам Шопенгауэром, предполагает, как свою аксиому, идею того эта высшая Воля свободна, ибо существует вне «времени» (*die Zeit*) и «пространства» (*der Raum*). Так что вопрос о свободе воле человека в философской системе Шопенгауэра уходит корнями в трансцендентность и заставляет нас учитывать все уровни и оси архитектурных построений немецкого мыслителя. Главной же осью его философии является учение о высшей трансцендентной Воле и о том, что реальность (точнее говоря, её высший слой – человечество) способна отринуть эту Волю, противопоставив ей «неволение» (*noluntas*). Получается, что, с высшей метафизической точки зрения, свобода воли человека, его свободное произволение – ещё не предел: *libertas voluntatis* («свобода воли») – не высшая ступень, на которую способно притязать человеческое «Я», ибо *выше* неё находится ступень абсолютного отрицания воли – *неволение*, *noluntas*. Такого рода философская аксиоматика, уходя корнями в древнеиндийские учения, заставляет нас признать простую мысль: воле (её свободе или несвободе) Шопенгауэр противопоставляет не бытие как таковое и не действие, а единство, понимаемое в высшем (парменидовском! платоновском!) смысле. *Единство*, отрицающее волю, – *noluntas*, – вот высший идеал философии Шопенгауэра, и этот идеал, рассмотренный под увеличительным стеклом и принимаемый за метафизический императив, «снимает» и отменяет, казалось бы, значимую антитезу свободы и необходимости, или, иначе говоря, антитезу бытия и действия.

\*

Но вернёмся к исходному «эмпирическому» соотношению свободы и необходимости, преподнесённому нам Артуром Шопенгауэром. На одну чашу философских весов немецкий мыслитель помещает причинность, действие и необходимость, на другую же – бытие и свободу. К каким философским выводам мы можем прийти, глядя на умозрительную архитектуру такого рода? Утверждая свободу в сфере бытия и считая, что всякое действие подчинено необходимости и лишено свободы, Шопенгауэр подводит нас к трём идеям: во-первых, к идее того, что истинная, настоящая, подлинная свобода в действии не нуждается и действием не измеряется; во-вторых, к идее того, что свобода и причинность – это, с аксиологической точки зрения, неравноценные, несовместимые и разнородные уровни реальности; и, в-третьих, к мысли о том, что транспонированная в сферу действия свобода безвозвратно теряет своё высокое «метафизическое достоинство». Оказывается, *быть свободно* и *действовать свободно* – это далеко не одно и то же, ибо, по законам философии Шопенгауэра, *в идеале*

свободное (и свободное в *полной* мере) бытие исключает всякое деяние, его не ищет, им не определяется и не измеряется. Немецкий мыслитель убеждён в том, что можно *быть свободно* и при этом *действовать необходимо*, – и никакого внутреннего противоречия в такой, казалось бы, странной и даже парадоксальной картине реальности нет. Здесь на себя обращает внимание следующий факт: ограничивая необходимость бытием, «не пуская» тотальную, строжайше выверенную η αναγκη, necessitas, die Notwendigkeit, *необходимость* в заповедную область полноценного существования, Шопенгауэр тем самым даёт нам повод взглянуть на соотношение *бытие – действие* «с обеих сторон» и побуждает нас осмыслить бытие с точки зрения действия, а действие – с точки зрения бытия. Вывод ясен: *бытие не действует, а действие не есть, или не вполне есть*. Таким образом, мы приходим к важному рубежу наших исследований: «ткань» действия, оказывается, не обладает полнотой существования. Это, разумеется, вовсе не означает, что «ткань» действия не есть, не существует: дело в другом: не впустив необходимость в сферу истинного бытия, Шопенгауэр указал тем самым на онтическую неполноценность необходимости и выявил её бытийную ущербность. Апологеты необходимости (например, Левкипп, Демокрит или представители Древней Стои) так сказать бы не могли, и в их учениях η αναγκη («необходимость») вовсе не рассматривалась «пропорционально». «Ничто не возникает напрасно, но всё по логосу и согласно необходимости» (ουδεν χρημα ματην γινεται αλλα παντ εκ λογου και υπ της αναγκης), — восклицает Левкипп; Демокрит же прямо отождествляет атомный «вихрь» (η δινη) и вселенскую необходимость; но ни Левкиппу, ни Демокриту не приходила в голову мысль о том, что необходимость сама по себе, с бытийной точки зрения, неполноценна. У Шопенгауэра же, как видим, картина реальности совсем иная: немецкий мыслитель счёл возможным разграничить между собой свободу и необходимость за счёт разграничения бытия и действия. Возникает вполне понятный и закономерный вопрос: а что или кто, собственно говоря, является, если можно так сказать, посредником между этими друг от друга обособленными сферами? Quis est mediator actionis et existentiae? Ответ очевиден: этим посредником является человек, который, рассматриваемый в терминах философии Шопенгауэра, переосмысляющего чтимого им Канта, представляет собой «вещь-в-себе» и её «явления». Свобода-бытие и необходимость-действие, не пересекаясь между собой, смыкаются *на* человеке и *в* человеке, – и der Mensch («человек») оказывается посредником между этими несходными и самостоятельными сферами реальности. Другое дело, что глубоко пессимистичная картина эмпирической действительности, созданная Шопенгауэром, как само собой разумеющееся, как ясную и очевидную аксиому, принимает идею того, что окружающий нас мир — это мир боли, страха, мир крушений надежд и юдоль разочарований. *Действующая по*

необходимым законам эмпирическая реальность ни счастьем, ни свободой одарить человека не в силах. Необходимое проявление Воли в телесности рассматривается Шопенгауэром как пагубный для человека вектор, которому «Я» способно противопоставить интроспекцию и то «возвращение к себе», о котором повествовали древнеиндийские мудрецы и Плотин.

\*

Что и говорить, предложенное Шопенгауэром новое решение вопроса о том, как соотносятся между собой свобода и необходимость, глубоко оригинально и не имеет аналогов в прошлом. Сам Артур Шопенгауэр это прекрасно понимал и, разворачивая перед нашим умственным взором своё видение этого метафизического предмета, без обиняков, по-аристотелевски, без ложной скромности подчёркивал свою неоспоримую заслугу в решении этой первозданной загадки.

Если, к примеру, Фома Аквинский преподносит нам *конечное сущее* — универсум — как «сущее контингентное» (*ens contingens*), то есть как сущее *не-необходимое*; если Николай Кузанский рассматривает универсум, «максимум стяжённый» (*maximum contractum*), как «вторую необходимость» (*necessitas secunda*) и некое *ослабление* высшей абсолютной необходимости абсолютного Максимума; если Бенедикт Спиноза убеждён в том, что человек свободен и несвободен в одном и том же смысле, ибо, с точки зрения еврейского, голландского мыслителя, свобода — это необходимость, а необходимость — это свобода, так как объёмы этих метафизических понятий целиком и полностью совпадают (эта идея, в частности, выражается в знаменитой формуле Спинозы *libera necessitas* («свободная необходимость»)); если Иммануил Кант склонялся к мысли о том, что мир явлений — это сфера необходимости, тогда как о вещи-в-себе, в сущности, ничего сказать нельзя, ибо она, находясь по ту сторону опыта, пребывает вне «плоских» и односторонних определений; если Иоганн Готлиб Фихте, повествуя о (1) *моральной детерминации* (детерминации *per conscientiam* («посредством сознания»)) и напрямую зависящей от «сознания» (*das Bewußtsein*)) и (2) *детерминации физической* (детерминации *sine conscientia* («вне сознания»)), выделяет внутри массы бытия разные слои и разные уровни каузальности и находит различные основания причинного взаимодействия, что, по Фихте, не позволяет расценить реальность в таких одномерных терминах, как «необходимое» или «случайное»; если Гегель полагает, что человек вовлечён в непрестанное диалектическое взаимодействие свободы, случайности и необходимости или же необходимости, случайности и возможности — и потому человек, очевидно, и свободен, и необходим, и случаен, и возможен единым нерасторжимым образом; то, по Шопенгауэру, человек свободен и несвободен в разных смыслах. Для Артура Шопенгауэра «ткань» бытия — это гарант безусловной и

не знающей градаций свободы, тогда как «ткань» действия, находясь в полной зависимости от строгих законов необходимости, является выражением безусловной несвободы. Именно таким способом немецкий мыслитель *уберегает* свободу человека и от произвола «случая неминуемого», и от всепобеждающей «силы судьбы», и от их обоюдного «пагубного» воздействия.

\*

Подытоживая, укажем на четыре вывода, к которым мы приходим, взирая на умозрительные построения Артура Шопенгауэра. Эти выводы – выводы философские, и они могут показаться странными и неожиданными лишь с обыденной, дольной точки зрения.

*Вывод первый:* бытие не нуждается в действии.

*Вывод второй:* бытие не зависит ни от случая, ни от судьбы, ни от необходимости.

*Вывод третий:* действие не обладает полнотой бытия.

*Вывод четвёртый:* необходимость не обладает полнотой бытия.

Таковы философские выводы, которые мы можем сделать, осмысляя умозрительные архитектоники, возведённые Артуром Шопенгауэром.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Мир как воля и представление 2, дополнения ко второй книге», 25 глава.

\*<sub>2</sub> Определимся с переводами древнегреческих философских терминов:

η ειμαρμενη – «судьба»,  
η αναγκη – «необходимость»,  
το αναγκαιον – «необходимость, необходимое»,  
το χρεων – «рок»,  
η μοιρα – «участь»,  
η τυχη – «случай»,  
το τυχον – «случай, случайное»,  
η ελευθερια – «свобода».

Определимся с переводами латинских философских терминов:

fatum — «судьба, рок»,  
necessitas — «необходимость»,  
necessitudo — «необходимость»,  
sors — «участь»,  
casus — «случай»,  
eventus — «случай»,  
libertas — «свобода».

\*<sub>3</sub> Этому вопросу посвящено сочинение Северина Боэтия под названием *De consolatione philosophiae* («Об утешении философии»), в особенности пятая его часть. Как и многие другие мыслители, Северин Боэтий стоял перед (по мнению некоторых, неразрешимым) вопросом о том, как, каким образом могут сосуществовать, с одной стороны, *всемогущество Бога* (omnipotentia Dei), «вытекающий» из этого всемогущества предустановленный Богом *порядок* (по выражению самого Боэтия, ordo fatalis, «фатальный порядок»), а с другой – *свободная воля человека* (voluntas libera hominis).

\*<sub>4</sub> Тема «свободного произволения» (liberum arbitrium) стала краеугольным камнем философских систем таких мыслителей, как Августин, Ансельм Кентеберийский, Лоренцо Валла, Николай Кузанский, Лютер, Кальвин и многих других. Мы упомянули именно этих теологов не случайно: на наш взгляд, в их творчестве присутствуют наиболее тонкие и оригинальные интерпретации человеческой воли и её отношения к иным граням реальности.

- \*<sub>5</sub> «всемогущество, провидение Божье» (лат.).
- \*<sub>6</sub> При этом следует учитывать тот факт, что Лейбниц – христианский мыслитель, тогда как Северин Боэтий – мыслитель, условно говоря, «языческий». Целый ряд философов, отстаиваемых Боэтием, идёт вразрез с христианской догматикой и с христианским миропониманием: к примеру, учение римского мыслителя de sempiternitate («о всегдашности») универсума...
- \*<sub>7</sub> Апология полного тождества свободы и необходимости строилась у Спинозы, во-первых, на признании идеи всеприсутствия Бога, выраженной в концепции Бога как «имманентной причины» (causa immanens) универсума, и, во-вторых, опиралась на идею несуществования «зла» (malum).
- \*<sub>8</sub> «душа мира» (нем.).
- \*<sub>9</sub> См., например, работу Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы...». Вообще говоря, любое философское исследование свободы должно задаваться вопросом о её положительном содержании, – и именно поэтому следует различать *свободу от* и *свободу для*...
- \*<sub>10</sub> Интересно, что Шопенгауэр различает «действие» (das Tun) и «деяние» (die Wirkung), но такая детализация не меняет ключевой диспозиции *свободы и необходимости*, найденной немецким мыслителем.
- \*<sub>11</sub> Например, в творчестве Фомы Аквинского «вопрошание» о чистом, истинном бытии выражалось в принципиальном разграничении «бытия» (esse) и «сущности» (essentia): по Фоме, бытие и сущность совпадают лишь в Боге, полноте бытия, во всём же остальном они не совпадают, что, по метафизическим меркам Фомы Аквинского, свидетельствует о бытийном несовершенстве всего того, что *пребывает post Deum*.
- \*<sub>12</sub> «Бытие и действие различаются между собой» (лат.).
- \*<sub>13</sub> «Бытие есть всецелая свобода, действие есть всецелая необходимость» (лат.).
- \*<sub>14</sub> «с точки зрения бытия» (лат.).
- \*<sub>15</sub> «Ко множеству причинности и телесности» (лат.).

\*<sub>16</sub> «Мир как воля и представление 2, дополнения ко второй книге», глава 25.

\*<sub>17</sub> «Воля не может быть названа причиной свободной, но лишь [причиной] необходимой» (лат.) – 32 теорема 1 части «Этики...» Спинозы.

\*<sub>18</sub> «с точки зрения бытия и с точки зрения действия» (лат.).

\* \* \* \* \*

## «Мандукья-упанишада», путь вверх и путь вниз

В «Мандукья-упанишаде» мы находим учение о *четырёх ступах Атмана*, которые, с метафизической точки зрения, образуют четверичную структуру реальности, а с антропологической – являют собой путь восхождения к Абсолюту, открытый Атману, то есть, иными словами, человеческому «Я». «Мандукья-упанишада» рисует перед нашим умственным взором лестницу, образующую иерархию человеческого «Я», определяющую его структуру и указывающую ему высшую цель. Первая «ступень» этой лестницы – *вайшванара* (бодрствование), вторая – *тайджаса* (сон со сновидениями), третья – *праджня* (сон без сновидений, глубокий сон),\*<sup>1</sup> а четвёртая – *турия*, которая, будучи целью всего, знаменует собой невыразимое тождество индивидуального человеческого «Я», Атмана, и единого Абсолюта, Брахмана.\*<sup>2</sup> Пристально вглядываясь в эту архитектонику, мы должны признать, что «Мандукья-упанишада», с одной стороны, повествует о «пути вниз» – персонификации Брахмана, постепенно «нисходящего» до *обыденного* состояния – бодрствования человеческого «Я» в эмпирике, а с другой стороны, «Мандукья-упанишада» указывает на «путь вверх», что свидетельствует о способности человеческого «Я», притязая на высшее, подниматься по трём нижшим ступеням ввысь и, достигнув четвёртой, *турии*, слиться с Абсолютом.\*<sup>3</sup> Трудно сказать, до какой степени «Мандукья-упанишада» предполагала и допускала возможность абсолютного тождества Атмана и Брахмана, и вопрос о том, является ли их слияние их полным тождеством, остаётся открытым... В любом случае, надо признать: метафизическая архитектоника «Мандукья-упанишады» глубоко оптимистична, ибо открывает человеку, человеческому «Я» *горние* просторы и прямо свидетельствует о том, что притязание Атмана на *высочайшее* может – благодаря мистическим практикам – увенчаться успехом. Разумеется, «путь вверх» являет собой постепенное преодоление эмпирической множественности и ведёт – в *турии* – к высшему безотносительному единству, что в русле учения «Упанишад» означает обретение подлинной «высшей» самости – самости Атмана, слившегося с Абсолютом, с Брахманом, и тем самым вернувшегося к самому себе. Тогда как «путь вниз» представляет собой утерю подлинного высшего единства и, «уводя» Атман от Брахмана *ко* множеству, *во* множество, так или иначе ставит перед пребывающим на низшей ступени этой метафизической лестницы *бодрствующим* человеком вопрос о возвращении – о возвращении Атмана к Брахману, то есть, иными словами, вопрос о возвращении Атмана к самому себе. К этому нас и призывает «Мандукья-упанишада». Очень важно обратить внимание на то, что полнота познания, отождествлённая с подлинным блаженством, «Мандукья-упанишада»

соотносит с третьей «ступенью» Атмана – с *праджня*, тогда как высшая ступень, – ступень тождества Атмана и Брахмана, *турия*, пребывает «по ту сторону» блаженства и подлинного мышления (блаженства подлинного мышления!), в них не нуждаясь и их превосходя. Будучи тождеством субъективного и объективного, индивидуального и абсолютного, *турия*, не существуя и не имея никаких внешних или внутренних атрибутов, форм и модальностей, является безымянной, неопикуемой и всему запределной высшей единой реальностью. Эта реальность – Атман, абсолютно тождественный Брахману.

\*

Такого рода построения позволяют нам говорить о том, что в «Мандукья-упанишаде» в сжатом виде содержатся трансцендентная метафизика и трансцендентная антропология, и этот памятник древнеиндийской мысли убеждает нас в том, что, с горней точки зрения, *всё есть одно* и что в высшем смысле человеческое «Я», несмотря на кажущуюся эмпирическую множественность, в сущности, *едино* с Абсолютом.

\* \* \* \* \*

## Примечания

\*<sub>1</sub> Такое метафизическое сопоставление бодрствования и сна косвенно свидетельствует о том, что граница между сном и явью – граница, в сущности, условная.

\*<sub>2</sub> В идеале *турия* – это высшая «объективность», снимающая внутреннее противоречие, существующее между эмпирическим «Я» и «Я» абсолютным, и приводящая *всё* к **единому** знаменателю.

\*<sub>3</sub> Интересно, что бы на это сказал Гераклит, узревший «единый путь вверх-вниз» (οδοϛ ανω κατω)?!

**Julianus Smirnovus**  
**Malum in realitate Plotini**  
*compendium*

*Consecro hoc cum  
magna caritate NN*

Conor interpretationem realitatis comprehendere Plotini, sed oportet fateri, quod philosophia Plotini et eius interpretatio mali simul ineffabiles et incomprehensibiles sint. Propterea non possum concipere profunditatem rationis atque doctrinae philosophicae Plotini. Quid est *malum* (το κακον)? Et quales sunt eius radices et elementationes? Conabimur enim invenire responsum talis quaestionis et quidem per multitudinem obstaculorum et multiplices rationes Plotini comprehendere aenigmam mali et lucere hoc ineffabile factum. Scilicet, percontatio de causis et elementationibus mali erat et ante Plotinum, diversi philosophi, videlicet, invenerunt suum responsum talis aeternae percontationis. Per exemplum, Empedocles dixerat «amorem causam bonorum» et «odium causam malorum» (την φιλιαν αιτιαν ουσαν των αγαθων το νεικος των κακων), atque postea Epicurus dixit «omne bonum et malum in sensu» (παν αγαθον και κακον εν αισθησει). Monstrabitur post id, quomodo Plotinus dederit creativam interpretationem philosophiae Platonis et fecerit novam realitatis imaginem et creaverit admirandam picturam mundi. Scilicet, doctrinae Platonis et Plotini habent inter se magnam communitatem, et philosophiam Plotini licet nominare creativum et admirabile commentarium ad creaturas Platonis. Sed necesse est indicare, quod Plotinus habeat influentiam aliorum philosophorum. Vixit in altera aetate, et, scilicet, eius speculatio mundi distincta est a philosophia filii dei Apollinis... Quaesitione causarum et principiorum mali noster magnus et verus adiutor erit homo. Hic est in medio finiti entis, continenter sentit agitationem omnium graduum realitatis. Omnes hi gradus in hoc, in homine, admirando modo inter sese tangunt et contingunt. Ei habent nexum in homine, et hic gestat eos in se. Homo nam conservat omnem pluralitatem realitatis et habet in se omnes eius partes et gradus. Veritatis et scientiae gratia speculabimur mundum attente oculis hominis. Certe, quaesitio loci hominis in realitate vero monstrabit nobis hac realitatem diversis partibus et adiuvabit invenire et comprehendere radices et causas mali nostri mundi. Sed primum debemus dicere hoc, quod ubique. Quid nos complectitur? Juxta nos – ens finitum, et in principio nam debemus id concipere. Hoc autem est, secundum Plotinum, «natura corporum» (η των σωματων φυσικς), vel «corporalitas» (η σωματοτης). Corporalitas secundum malum est. Participat quia maximo malo – materiae.

(...) σωματων δε φυσικς καθοσον μετεχει της υλης [...] δευτερον κακον («natura corporum quomodo participat materiae, [...] – secundum malum»), – dicit Plotinus («Enn.», 1.8.4). Et in his verbis consideratur affirmatio profunda: *mundus*

*sensibilis (vel mundus corporalitatis) tristi modo participat infimo et pessimo gradui realitatis – materiae.* Η ὕλη – hoc autem magnum et primum malum est. Ὑλη τοινυν και ασθeneias ψυχῆ αιτια και κακια αιτια [...] κακη αυτη και πρωτον κακον («*materia enim est et causa debilitatis animae et causa mali [...] ipsa mala et primum malum*») (1.8.14). Hoc magnum malum «gravat» (ενοχλει) corporalitatem, implet eam exitabilibus agitationibus et morbis atque dat ei tumultum, damnum et diritatem. Sic Plotinus arbitratur unam partem realitatis primum et absolutum malum esse. Sic grassamur ad conscientiam occultarum mali causarum et usque ad ipsos fontes mali. Materia producit interitum, calamitates et metus, atque ea est causa et exordium vitiorum, patientiarum et interituum. Materia apparet nobis indigesta unitate, non habente gradus et partes. Ea extra omnes mensuras, formas et terminos, extra rationem, bonitatem et pulchritudinem est. Nomina eius – nomina tantum negativa: αμετρια («immensitas»), απειρον («infinitem»), ανειδεον («invisible»), αι ενδεες («semper egeas»), αι αοριστον («semper interminatum») et ακορητον («insatiatum»). Plotinus utitur tantum talibus terminationibus, negatio quarum non agat claritatem ad materiam. «Terminus» (το περας), «mensura» (το μετρον) et «species» (το ειδος) sunt in aliis regionibus, sed non in materia. Appellata negatione materia remanet ad nos aenigma. Ea est pessimus gradus realitatis, sed non tantum: quin etiam et materia gradus occultissimus realitatis est. Omnis perceptio de tali materia appetit sua via infinitum et invisible obstaculum. Hoc obstaculum nullum dicit de hac materia, et continenter remanemus apud nihil. Hoc nullum est incomprehensibilitas et tota ignorantia. Materia est extra nostrum sensum. Possumus neque contingere, neque tangere eam manibus. Materia «incorporalis» (ασωματος), ac non habet corpus. Ea extra omnes affirmationes – extra omnes terminos et omnes mensuras. Eius nomina – nomina vacua: «immensitas» (η αμετρια) – tantum negatio omnis «mensurae» (το μετρον), «infinitem» (απειρον) – negatio omnis «finis» (το περας), «semper interminatum» (αι αοριστον) – negatio omnium terminorum essendi et cogitationis. Et «insatiatum» (ακορητον) est indicatio eius insatiabilitatis et intestini tumultus. Hic gradus realitatis manet in unica regione, quae aliis regionibus incomprehensibilis sit. Secundum Plotinum, materia «perfecta paupertas» (η πενια παντελης) est. Haec paupertas nullum habet. In ea non datur affirmatio, ac ea vacua et extra rationem est.

\*

Videamus scalam realitatis et picturam mundi Plotini. Post Platonem arbitratur «altissimum» (το υπερτατον) realitatis, et hoc *altissimum* «unum» (το εν) vel «primum unum» (το πρωτον εν) est. Doctrinam hac Plotinus invenit in Platonis dialogo, qui nominatur «Parmenides». Certe, ratio Plotini simplex et vera est: realitas, habens *primum*, debet simul habere atque *ultimum*. Si «altissimum unum tantum» (το υπερτατον εν μονον) est, debet esse et infimum – «ultimum» (το εσχατον). Si apex realitatis est, debet esse et fundus realitatis. Scilicet, primum et

ultimum debent simul esse. Multi philosophi ante et post Plotinum dixerunt apicem omnium. Arbitrati sunt realitatem habere essendi supremum gradum – *absolutum*. Diversi philosophi putabant hoc altissimum gradum summam caritatem, supernam bonitatem, excelsam pulchritudinem, omnipotentem voluntatem, infinitam intelligentiam et totam vitam. Eorum opinio erat sic: *hoc absolutum fecit, facit et facit omnibus benignitatem*. In Graecia nam erant diversae speculationes huius miraculi et sacramenti objecti, et η κορυφη των παντων («apex omnium») multis contemplatoribus differentia videbatur. Omnium apicibus erant, per exemplum, Homeri **Absolutum** Ζευς υπατος μηστωρ («Juppiter supremus mediator»), Heracliti εν το σοφον («unum sapiens») ac κεχωρισμενον («segregatum») *sapiens*, Aristotelis divina η νοησις νοησεως («intelligentia intelligentiae»). Multi philosophi viderunt apicem diverso modo et habuerunt unicum conceptum apicis. Majestas Plotini eius doctrina altissimi et infimi est. Hic philosophus dat nobis profundam et veram probationem doctrinae altissimi et infimi, et haec ratio nam habet veritatem, firmum ordinem et claram pulchritudinem. Quaesitione de altissimo uno, Plotinus simul percontatus est de ultimo, et conceptus Plotini de ultimo gradu realitatis videlicet habet ordinationem et certam veritatem.

\*

Altissimum Unum prima hypostasis Absoluti est. Id est atque «prima potentia» (δυναμις η πρωτη) (5.4.1) et secundum suam unitatem consummatio simplicitatis est – «simplicissimum» (απλουστατον) (2.9.1), sed simplicitas Unius et simplicitas *aliorum* inter se distinguuntur, ac simplicitas Unius non est simplicitas multitudinis. Unum est «bonum», sed sub specie causalitatis et causarum. Unum *bonum* est ad multum, ad aliud, per exemplum, nostrum mundum, sed non ad se ipsum. Ipsum Unum, Unum-ad-se, Unum, positum extra omnes, – *super-ens* transcendens et existentiam, et esse, et realitatem, et cogitationem, et intelligentiam, et benignitatem est. Unum – «ultra essentiam» (επεκεινα ουσιας) (1.7.1), «unum ultra ens» (επεκεινα οντος το εν) (5.1.10) «est» (non *est* – *super-est!*), quoniam Unum superet omnem esse (etiam summum et excelsum esse). Unum «ultra realitatem» (επεκεινα ενεργειας) (1.7.1) «est», quoniam superet omnem realitatem, non eget ea et super omnes formas realitatis «sit». Unum «ultra mentem et intelligentiam» (επεκεινα νου και νοησεως) (1.7.1) – Unum (Primum) «non cogitat» (ου νοει) (3.9.9). Id non eget intelligentia (η νοησις), intellectibili (νοητον), intellectivo (νοερον). «Altissimum» Plotini *super-ens* et *super-intellectualis* potentia est. Haec potentia habet neque materiam, neque imaginem, neque formam, neque intelligentiam, neque esse. Non eget atque cogitatione, existentia, formis, bonitate et realitate. Scientiae philosophiae Plotini gratia et eius aenigmatum debemus cum magna diligentia investigare omnem realitatem... Videamus primum omnem cosmogonicum processum, pinctum Plotino.

\*

Totus cosmogonicus processus Plotini potest monstrari sic: *super-ens* Unum secundum suam «superplenitudinem» (το υπερπληρες) (5.2.1) (*abundantiam* vel *exuberantiam*), secundum «copiam potentiae» (η υπερβολη της δυναμεως) (6.8.10) transfluxit in multitudinem et multum. Plotinus nominat hoc summum processum «excessum» (η εκβασις) et videt in eo profundum cardinem, magnam actionem et principialem actum omnis realitatis. «Excessus» (η εκβασις) Unius ad multitudinem poeticus et simul bonus actus est. Unum (*super-ens* Unum) creat, gignit realitatem et implet eam bonitate, ratione, pulchritudine, forma, formis, ordine, vita et existentia. Scilicet, Unum secundum Animam omnium creavit et mundum sensibilem. Superna divina potentia usa est alio, non divino elemento. Suo bono actu divina potentia reformaverat et impleverat spiritu hoc elementum, atque postquam creavit elemento nostrum sensibilem (αισθητος), visibilem (ορατος) et corporalem (σωματοειδης) mundum. Hic «excessus» (η εκβασις) est simul fuga absolutae unitatis (Unius) ad se ipsam – φυγη μονου προς μονον («fuga solius ad solum») (6.9.11). Praeter hoc aeternum, superaeternum et infinitum processum in realitate, pincta Plotino, est atque aliquid «ultimum» (το εσχατον). Unum non dat «ultimo» creativam, efficientem et bonam virtutem, et «ultimum» semper manet extra datas excessu Unius ad multum rationem, harmoniam, pulchritudinem et benignitates. Eo ipso, videlicet, «ultimum», absoluta privatio pulchritudinis, verae existentiae et rationis, habet neque creativam, neque bonam potentiam. Sed non tantum. *Ultimum* habet neque mentem, neque rationem, neque harmoniam, neque terminum. *Ultimum* enim hoc possit tollere et solvere aliud. Extra universalem hierarchiam *ultimum* est – etenim «sub» ea. *Id* non est sequentia bonorum et creatorum principiorum Unius. Non: *ultimum* extremus comes «prologi in caelis» est, qui extra legem sit. Immo, *ultimum* extra processum (vel excessum) Unius erat, est et erit. *Id* nihil capit ab excessu Supremi et eius benignitatis, ac una et sola lex «ultimi» – profunda et firma negatio est. Plotinus adunat materiam et ultimum, et ad Plotinum mala materia et ultimus gradus realitatis aequalitas sunt. Materia Plotini – ultimum existentia, ratione et creativa potentia est. Nihil habet ea. Materia extra excessum Unius et legem est, – pulchritudo, amor, vita et ratio non contingunt eam. Etenim «multitudo» (το πληθος) (clara platonica probatio imperfectionis) extra materiam est. Hic infinitus, immensus et invisibilis gradus negat omnes terminos et terminationes, ac materia capit neque multitudinem, neque multa, neque partes, neque finitatem. Η υλη manet extra omnem realitatem et pessimus gradus universitatis est. Habet neque leges, neque ordinationes, neque pulchritudinem, neque benignitatem, neque Deum, neque deos, neque harmoniam... Existentia eius falsa et exitabilis est, quoniam habeat conatum ad interitum et terrorem. Omnis eius actus conatur destructionem facere, et mala materia dat tantum mortem, cruciationem, interitum et deformationem omnium terminorum.

Sed cur Bonum, apex realitatis et fons excessus, non contingit *ultimum*? Cur Unum non dedit *ultimo* bonitatem, ordinem et rationem? Cur potestas et omnipotentia Unius non creaverunt id? Hoc autem est aenigma. Inveniemus responsum huius percontationis profundae ac talis aenigmatis, et investigabimus omnem realitatem, et concipiemus multiplices nexus omnium eorum graduum, et invisemus totam universitatem Plotini, et comprehendemus locum hominis in mundo.

\*

Malum, interpretatum hoc modo, non habet personam, quoniam mala materia non sit persona. Tale malum, videlicet, neque Deus, neque semideus, neque homo, neque vivum, neque bestia est. Graecus philosophus arbitror absolutum et verum malum non habere antropomorpham imaginem. «Enneades» Plotini dicunt absolutum – «primum» – malum manere sine persona. Verum exordium et profunda elementatio mali sunt neque in corporalitate, neque in vivo. Primum et absolutum malum non potest sentiri sensu, quoniam noster mundus non sit materia. «Mundus sensibilis» (ο κοσμος αισθητος) corporalitatis latus comprehensibile est. Plotinus enim dividit materiam et corporalitatem. Hae inter se distinguuntur, et materia nocet corporalitati, ac corporalitas patitur materiam. Duo inferni gradus realitatis, inferior et infimus, habent igitur talem imaginem:

η σωματοτης = δευτερον κακον  
η υλη = πρωτον κακον

corporalitas = secundum malum  
materia = primum malum.

Mundus sensibilis et corporalitatis malus est, sed malus minus. Homo intra corporalitatem est, et haec corporalitas centrum est, in quo contradictorii et oppositi tractus realitatis continenter tangantur. Eo ipso mundus corporalitatis participat pessimo gradui realitatis. Is gravatus malo ultimi et pessimi gradus et patitur exitabilem materiae actum.

Sed «ens finitum», οντως ουδεποτε ον («essentialiter nunquam ens») Platonis «Timei», participat atque altioribus gradibus realitatis – bonis, pulcheribus, divinis. Hi gradus altiores impleti ratione, existentia vera et divina pulchritudine! Propterea noster mundus fert *in se* simul vestigia boni et mali, supremi et infimi, caelestis et terreni, spiritualis et materialis. Participatione omnibus talibus, occulto infinito malo materiae et mundo intellectibilium incorporeorum eidorum, idearum, – noster mundus conatur locare in se id, quod non possit locari harmonia. Scilicet, Plotinus scivit doctrinam Platonis «participationis» (η μεθεξις, το μετεχειν, η μεταληψις), et, secundum philosophiam Plotini, gradus participationis perfectioni et bono atque enim gradus participationis absoluto malo et pessimo inter se intexuntur. Certe, et

homo participat altioribus ac inferioribus gradibus realitatis simul. Eo ipso in sola re (etiam in solo homine) simul sonant et apparent vestigia perfectionis, pulchritudinis, aeternitatis, amoris et veritatis atque manifestationes occultae malae energiae materialis. Sed quomodo quaeque pars nostri universi portat *in se* tale diversum? Quomodo homo conservat in se talia contradictoria et opposita? Cur pulcher flos, per exemplum, alba rosa, simul participat perfectae pulchritudini et malae materiae? Gignit hic nexus boni et mali communitatem mali et boni? Non. Participatio entis finiti malo et bono non gignit aequalitatem mali et boni. Sed Plotinus putat ens finitum μεμιγμενον εκ αγαθου και κακου («mixtum ex bono et malo») esse. *Praesens* homo est intra hoc mixtum ens, in quo termini beneficii et maleficii, vitii et boni continenter corrumpantur. Ens finitum apparet mixtura indigesta, et omnis pars finiti entis habet simul bonum et malum. Omne fragmentum mundi ethicum duplex aenigma est. (Scilicet, omnis philosophia Plotini indicatio duplicationis incerti finiti entis est. Videlicet, hoc finitum ens simul et continenter aenigma ethicum et aestheticum atque sempiternum aenigma essendi et cogitationis est. Mundus corporalis multiplex, paradoxus et ubique implicatus est, ac in hoc mundo semper dominantur inaequalitas, adversitas et tumultus.) Plato dicit salvantem «divinam pulchritudinem» (το θειον καλον) (vide dialogum «Symposium») et scit verum contactum animae hominis et «divinae pulchritudinis» posse tollere tranquillitatem hominis ac cursum vivendi, invenire inaccessibiles fontes hominis et aperire mirabiles profunditates animae. Plato arbitratur veram communicationem animae et *transcendentis* improvisam extremam actionem esse. In ea aperitur sacramentum et ostenditur miraculum – *alacritas*. (Hoc dictum, per exemplum, in dialogis «Symposium», «Ionus», «Phaedrus».) Plotinus quidem videt atque pessimum gradum realitatis – in tota nuditate, infinitate, immensitate – ad finitum ens terribilem vicinitatem et horribile periculum esse. Hoc ens finitum potest simul et continenter portare neque gravitudinem malae materiae, neque praesentiam verorum et aeternorum ειδων. Ad *corruptibile* et *finitum* ens hoc autem impossibile est, quoniam fraus et veritas, caritas et odium, ordo et inordinatio ad nostrum ens finitum magna impossibilitas sint. Praesentia idealitatis ac praesentia mali gignunt tumultum adversitatis, sed, scilicet, malum materiae atque divina caritas inter se infinito modo distinguuntur. Infinita, certe, differentia datur malae materiae et bonae pulchritudinis ειδων, ac inter cardinem absoluti mali (materia) et cardinem absoluti boni (Unum) infinita distantia est. Ad nostram «naturam corporum» hae differentiae grave periculum sunt, quia haec permanens contagio duplex cum absoluto bono et absoluto malo necessitate producat pravitatem, seditionem et tumultum animae. Contra id voluntas hominis conabatur impetrare firmitatem et certitudinem suas et obliviscetur exitabilem tortuositatem finiti entis.

\*

Graecus philosophus invenit ad nostrum mundum contradictoria nomina. Eo ipso mundus hic simul «caverna» (το σπηλαιον), «secundum malum» (δευτερον κακον) et «felix deus» (θεος ευδαιμων) est! Et tale diversum manet in eo simul! (Haec verba Plotini sonant in tractatibus «De descensu animae in corpora» et «Quod sunt et unde mala».) Si mundus corporalis «secundum malum» et «deus felix» sit, felix deus malus sit? Sed quomodo id potest esse in philosophia, indicante tantum benignitatem, bonitatem, felicitatem et sapientiam deorum? Ad Plotinum haec pictura non est inepta et absurda. Sic, noster mundus *secundum malum* et simul *felix deus* est. Anima omnium, Venus, dedit nostro mundo bonitatem et divinum. Ea «creavit omnia viva, inflavit eis vitam» (ζωια εποιησε παντα εμπνευσασα αυτοις ζωην) (5.1.2). Haec Venus monstratur in omnibus – in toto mundo, omnibus rebus – «ut vultus in multis speculis» (ωσπερ προσωπον εν πολλοις κατοπτροις) (1.1.8). Coram eo mala materia gravat mundum corporalem et dat ei calamitatem, vitia et malum. Hoc non est contradictio – haec dualitas non est obstaculum. *Mundus contra suum malum divinus est, sed divinitas universitatis non tollit corporale malum nostri mundi*. Conceptum divinitatis mundi, scilicet, iam erat prius – in «Timeo» Platonis. Necesse est indicare «Timei» universum (aut *mundum*) «deum sensibilem» (θεος αισθητος) esse. Sed Plato bene scit atque calamitatem mundi, in quo ubique dominantur mala. «Mala mortalem naturam et hoc locum concelebrant per necessitatem» (τα κακα την δε θνητην φυσιν και τονδε τον τοπον περιπολει εξ αναγκης) (vide «Theaetetum»), – dicit Socrates, et arbitratur unicum «fugam» (η φυγη) a malis – imitationem ac similitudinem dei esse. Conceptus Plotini aequalitatis universi et dei potuit gigni actu philosophemae Numenii, – Numenius nominat mundum «tertium deum» (τριτος θεος), «creaturam» (το ποιημα) dei creatoris et «creaturandum» (το δεμιουργουμενον).

\*

Novitas Plotini – doctrina dualitatis universi, et miranda paradoxalitas finiti entis primum apparet in relatione talis finiti, mortalis entis ad bonum et malum. *Noster mundus aliquid «mixtum» ex malo et bono*, – hoc est conceptus mortalis et corruptibilis entis Plotini. Consideramus gradum materiae – gradum vacuae et malae negationis, mundum corporalitatis paradoxum esse. Eo ipso materia causa inertiae et debilitatis est, producit continenter impotentiam corporis, pravitatem mentis et vanitatem conatum animae. Materia atque elementatio adversitatis omnium rerum est. Debemus percontationem ponere de exordio, primordio et elementatione paradoxalitatibus «duplicibus» mundi et impetrare veritatem. Cur ens finitum plenum continenter et simul malo et bono? Quid est principium talis mixturae? Si finitum ens Platonis tantum το [...] αφομοιουμενον [...] το γιγνομενον («simulans se gignatio»), aliquid γιγνομενον («se gignens») et απολλυμενον («se corrumpens») sit, si finitum ens habeat neque rationem, neque plenitudinem essendi, si mortale ens sit secundum suam possibilitatem suae similitudinis et suae imitationis ad verum, aeternum mundum ειδων, si nostrum sensibile universum σκια και εικων («umbra et imago») et εικων του νοητου

(«imago intellegibilis») sit, haec autem radix paradoxalitat<sup>is</sup> universi sit? Ens finitum, existens *δια το μετεχειν, δια την μεθεξιν* («secundum participationem») vero, aeterno enti mundo, *est* false et non absolute. Propria qualitas nostri entis – imperfectio, atque logicum et essentielle absurdum invenitur in hac imperfectio<sup>ne</sup>. Tortuositas viarum, corruptio et depravatio universi incumbunt enim falsis et exitabilibus imperfectio<sup>nibus</sup> essendi, – et licet dicere fraudem nostri entis (et nostrae vitae!) immanem essentiam vivendi mortalium esse. In corruptibili et imperfecta existentia talis entis celantur et absconduntur omnes essendi calamitates et logica obstacula. Secundum conceptum Platonis, noster mundus *τα εισιοντα και εξιοντα των οντων αι μιμηματα τυπωθεντα τροπον τινα δυσφραστον και θαυμαστον* («adeuntes et abeuntes omnium aeternorum entium imitationes, excusae ineffabili et admirabili modo») est. Scilicet, percontabimini de hoc, quod veletur in eis verbis. Quid rationem essendi id indicat? Radex finiti entis – conatus ad imitationem verae, pulchrae et aeternae existentiae est. Ens finitum imitatur esse, sed non habet esse. Mortale universum quaerit similitudinem aeternitatis atque ordinis altioris mundi, sed non impetrat eam. Hoc autem profunda et permanens calamitas nostri entis est. *Finitum ens non est, sed participat essendo, – eo ipso esse finiti entis cleptum participatione essendo est.* In «Timeo» Plato dicit omne mortale et corruptibile ens «essentialiter nunquam ens» (*οντως ουδεποτε ον*), «excusum» (*το εκμαγειον*) esse. Scilicet, hoc *excusum* ratione essendi infinite inferius suo signo – sua specie. Excusum post signum est – excusum non *est*, sed participat existentiae. Apud malam materiam hic conatus potest poni bona actione, sed apud veram realitatem eidorum, *ultra-temporalem* et aeternam actualitatem is tumultus, deformatio et via ad interitum est. Graecus philosophus invenit in corporalitate tres exitabiles totalitates. Id est «pars – totum», «mixtum» et «falso comprehensibile fatum». Hae totalitates regunt in finito universo, et ubique in mortali ente videntur earum vestigia. Pingamus in toto has totalitates!

\*

### Pars – totum

In corporalitatis mundo omne fragmentum finiti entis pars est. Haec «pars» (*το μέρος*), manens circumplicata aliis partibus, secundum suam partitatem non potest nominari libera, sed habet egestatem. *Corporalitas, partitas* et *egestas* sunt profundi cardines finiti entis atque imperfectio<sup>nis</sup> talis entis. Plotinus arbitratur eas morbos immanentes esse corporalitatis. Partitas ponit limitationem partibus, obstaculum libertatis, felicitatis et vivendi hominum. Ducit omnem tantum ad bellum, adversitatem, interitum, pulverem et mortem. Unica lex (iniuria) corporalis mundi permanens pugna et tumultus est. Corporalitas opponit se sibi ipsi suis partibus, opposita sibi suis partibus intra se. Corpus hominis quoque pars corporalitatis est, – secundum suum corpus homo opponitur partibus corporalibus

ac ex necessitate semper manet in bello, pugna et adversitate: ου γαρ αρκει αυτωι το μερος [...] και [...] εξ αναγκης πολεμιον αλλο αλλωι («pars non suppeditat sibi [...] et [...] ex necessitate adversum alterum alteri») (3.2.2). Realitas corporalis firmatur circa hominem catenis depravatis partibus. Hae partes habent neque egestatem, neque ordinem, neque amorem, neque pulchritudinem, neque harmoniam. Depravatio est propria, profunda qualitas omnis partis – pars depravatur ab aliis partibus, non scit totum et extra totum et ordinem totius est. Manet et remanet in diversitate, tortuositate egestatis et adversitate tumultus atque corruptionis. *Omnia contra omnia*, – omne corporale vivit partitate, propterea egestate, propterea adversitate, propterea pugna. Omnis mundus corporatitatis est arena, in qua eveniant severum bellum et permanens rixa malarum partium. Ubique dominantur extensio et disruptio. Videlicet, tota egestas gignit vitia, peccata, iram, iracundiam, invidiam et odium. Ineluctabilis egestas producit malum corporum, et partes non possunt invenire remedium contra id. Πολεμος των μερων («bellum partium») necessaria condicio existentiae (*pseudo-existentiae*) corporalium entium in finitate est. Sicut infinitam catenam, partitas tractat prorsum deformationem, interitum et mortem omnium corporalium. Conatui hominis ad veritatem id est magnum obstaculum, ac impetratio ipsitatis intra gradus corporalitatis semper frustra est.

\*

## Mixtum

Omnia in nostro ente finito non tantum segregata partitate, sed atque inter se mixta sunt. Ad hominem, videntem cursantem et mobilem sensibilem mundum, existentia mixtorum fragmentorum talis mundi gignit naturalem percontationem – interrogationem de principio individuationis rerum. Quomodo alterum distinguitur ab altero? Ubinam manent termini corporalis universi? Quid sunt diversio et differentia rerum? Ubi ponuntur fines fragmentorum ac partium realitatis? Quid est proprietas vera existentiae? Et quomodo possunt inveniri et servari unitas atque ipsitas hominis? Interrogationes milia...

In gradu corporalitatis – mortalis et finitae – absunt viae ad identitatem et veritatem hominis, et mundus sensibilis non potest dare nobis firmum responsum talis profundae percontationis. Hoc gradum Hospes in «Politico» Platonis nominat το σωματοειδες της συγκρασεως («corporalitem mixturae»), et haec mixtura totaliter et identidem negat omnes formas, aequalitates, structuras et ordinationes. Ev σωματοτητι nunquam inveniemus viam ad fontes verae ipsitatis et firmae unitatis hominis. In ea turbantur mixti gradus essendi, ac η σωματοτης, capta totalitate aut partibus, animae hominis obstaculum est. Eo ipso natura mortalis ponet duas vias, partitatem et mixturam, quae tollant desiderium animae identitatis et conatum hominis ad ipsitatem. Videlicet, partitas et mixtura falsa exordia et exitabiles

sequentiae mali sunt. Aequalitas hominis et corporalis realitatis, mixtura vel adversitas hominis et naturae corporalis partitate – tantum errores et universalis fraus sunt. Quoniam partitas trucidat, negat, tollit, opprimit et dividit, atque mixtura solvit, perdit unitatem existentiae hominis et miscet sine persona, ratione et ordine. Duae hae viae propellunt hominem ad falsam affirmationem se cum mala corporalitate et prohibent impetrationem rationis vivendi. Homo, cedens talibus viis, cadet in stagnum inferni regni aut erit intra tales, qui εις ταρταρον εμπεσουμενοι.

Antagonismus *hominis-corporis* et naturae corporalis monstratur in pugna *hominis-corporis-partis* cum aliis corporalitatis fragmentis. Corpora circa hominem non sunt verus locus animae, atque conceptus affinitatis «mundi umbrarum» et hominis falsus conceptus est. Id autem magnus error, ac «Enneades» inveniunt certa et firma verba, quibus nominent mundum sensibilem «cavernam» (το σπηλαιον) et dicant corporale «obstaculum» (το εμποδιον) esse, stantem in via ascensionis animae ad *verum* – intellegibile (νοητον). Essentia, omnis noster mundus et tota corporalitas unum magnum obstaculum sunt, et anima hominis, πεσουσα («casa») ex supernis locis, manens in caverna corporalis universi ac ens sub custodia sui corporis, identidem debet pati exitabilibus et falsis actionibus atque το εν κακωι τωι σωματι ειναι («esse in malo corporis»).

\*

### Falso comprehensibile fatum

Tertia totalitas entis in nostro mundo homini – totalitas falso comprehensi et comprehensibilis fati est. Secundum Plotinum, «fatum» (η ειμαρμενη) potest nominari neque cardine irrationabilis et alogae corporalitatis, neque actione participationis finiti entis malae materiae, neque ipso malo. Plotinus agnoscit existentiam fati et «providentiae» (η προνοια), sed eius percontatio de fato est percontatio de «nexu et complexu causarum» (ο ειρμος και η συμπλοκη των αιτιων). Fatum non est unica elementatio causalitatis, sed connexio causarum habet in se multiplicem differentiam atque variam diversitatem, et juxta fatum est, per exemplum, liberum arbitrium hominis et eius potentia electandi boni aut mali. Conceptus Plotini de ascensione animae ex caverna ad solem et veram vitam conservat rationem liberae voluntatis hominis et iudicii post mortem. Graecus philosophus arbitratur «abundantiam» (το σφοδρον) necessitatis fatisque tollere fatum et nexum causarum; et Plotinus scit conceptum talis abundantiae exitabilem errorem hominis esse. Libera electio animae est clara et vera confutatio omnipotentiae fati. Eo ipso, totalitas et indeterminata dominatio fati ubique falsum obstaculum ascensionis animae ad intellectibile atque profunda et infesta fraus est.

Connexio, nexus, plexus et complexus causarum semper juxta casum et liberam «electionem» (η προαιρεσις) hominum sunt.

\*

Plotinus praefert investigare hominem diversis lateribus. Graecus philosophus scit causas deformationis et pravitatis hominis in praesente situ animae esse. Corporis «vinculum» (ο δεσμος) mortalitate tollit animam, manentem in sepulcro corporalitatis, atque homo dicit cum *finito* finita lingua. Plotini interest concipere subsistentiam finiti entis et locum hominis intra tumultus universi rerumque, sed, scilicet, hic locus non potest comprehendi sub specie fixorum conceptuum.

\*

In radice essendi-*ubi* hominis cubant discordia et controversia animae et corporis, et omnis appetitio concipere rationem vitae, essendi, amoris et pulchritudinis tantum vanitas est. Plotinus provocat hominem ad ascensionem (η αναβασις) ab umbris nostri mundi ad supremum, intellectibilem, divinum et aeternum mundum et scit obstaculum viae sursum in medio subsistentiae praesentis rerum et hominis esse. Η κοινωνια («communitas») animae et corporis hoc obstaculum et hic hostis est. Causa talis communitatis – casus animae hominis libera voluntate (aut libero arbitrio), festinantis audacia a Deo et aliis animis ad falsam independitatem; vel consilium «divini iudicii» Minois regis et eius adiutorum.

\*

Hoc autem lata et varia pictura philosophiae Plotini et eius notionis originis mali. Scilicet, non possimus concipere et comprehendere tortuositatem omnis rationis Plotini; et nequimus investigare profunditatem eius doctrinae mali. Sed arbitramur Plotinum nobis dare et invenire firmum venenum contra corporale malum et de meliore nobis spem donare.

*finis*

## Вариации на тему девяности третьего ороса «Определений» Псевдо-Платона

Девяности третий орос «Определений» Псевдо-Платона указывает на то, что философия – это «стремление к знанию всегда существующих» (της των οντων αει επιστημης ορεξις). То есть, иными словами, «Определения» сопоставляют философию со всегда сущим, всегда существующим, – с тем, что на языке основополагающего для платонической и неоплатонической традиции диалога «Тимей» Платона выражалось формулой το ον αει («всегда сущее»). Таким образом, философия – это стремление человеческого «Я» постигнуть **то, что существует всегда, αει, semper**. отождествление философии со «стремлением к знанию всегда существующих» (της των οντων αει επιστημης ορεξις) глубоко примечательно, и оно побуждает нас пристально взглянуть в то, что кроется за столь глубокомысленными словами. По меркам Платона, «всегда существующие» (τα αει οντα) – это горний, бестелесный, умопостигаемый (то есть открытый и доступный лишь уму, умозрению, мышлению, а не чувствам и не ощущениям), вечный, незыблемый, всегда тождественный самому себе *идеальный пласт* реальности, который, с аксиологической точки зрения, неизмеримо *выше* окружающего нас в эмпирике тленного и преходящего мира тел. Платон, платоники и неоплатоники уделяли пристальное внимание этой теме, и в их творчестве ось *горнее – дальнее* наполнялась самыми разными содержаниями: содержанием онтологическим и гносеологическим, этическим и эстетическим, антропологическим и теологическим, психологическим и соматологическим, физическим и метафизическим... Ясное дело, что не все древние греки *так* видели окружающую их реальность, и сопоставление дальнего и горнего и (или же) их противопоставление – сугубо платоническая философия, философия, к слову, во многом созвучная зародившейся значительно позже христианской теологеме, выраженной в известной эмфатической формуле Спасителя: η βασιλεια εμη ου απο τουτου κοσμου («Царство Моё не от мира сего»)\*1... Девяности третий орос «Определений» Псевдо-Платона убеждает в том, что философия должна знать *то, что существует αει* («всегда»)\*2 то есть, иначе говоря, философия должна быть устремлена *ко* горнему, *в* горнюю сферу, ибо в мире дальнем (чувственно-телесном, чувственно воспринимаемом, бренном и преходящем) у неё *нет* достойного предмета стремления. Такая постановка вопроса, согласитесь, отрицает издавна ставшее трюизмом убеждение в том, что знание – это, дескать, «познание причин». И если scientia cognitio causarum est,\*3 то такого рода знание, очевидно, сосредоточено и устремлено на дальнее – на познание осей причинности, бытующей в мире тел и на эти тела воздействующей. Такое понимание мудрости и её целей платоники отрицают; и, с платонической точки зрения,

истинное философское знание – это знание эйдосов, умопостигаемых образцов, знание горнего, вечного, незыблемого, идеального. Это значит, что познавательные способности человека должны быть устремлены *прочь* от чувственно-телесной, чувственно воспринимаемой сферы реальности и направлены *в* сферу умопостигаемую, προς το νοητον («к умопостигаемому»). Понятное дело, что не все греческие мыслители могли бы согласиться с такого рода гносеологической установкой; и в русле философии, скажем, Эпикура, или Метродора, такие познавательные императивы были бы совершенно немыслимы и неуместны. Важно обратить внимание на то, что, с точки зрения платоников и неоплатоников, *горний* мир представляет собой и экзистенциальное (бытийное), и когнитивное (познавательное), и эстетическое, и нравственное, и метафизическое *совершенство* (η τελειότης); вернее сказать, все сии совершенства – грани одного и того же вечного и тождественного самому себе Идеала. В связи с этим хотелось бы вспомнить слова Плотина из его четвёртой «Эннеады»: εν τῷ κοσμῷ τῷ νοητῷ η ἀληθινή οὐσία νοῦς το ἀρίστον αὐτοῦ («в умопостигаемом космосе – истинная сущность, ум же – его наилучшее»). Развивая ноологические идеи Платона, говорившего об «умопостигаемых и бестелесных эйдосах» (τα νοητα καὶ ἀσώματα εἶδη), то есть о *горнем* мире, открытом лишь уму, умозрению, мышлению души, – Плотин оперирует словосочетанием «умопостигаемый космос» (ο κοσμος νοητος), терминологически фиксируя этой формулой эйдетическое: *горняя* умопостигаемая сфера реальности принимается создателем диалога «Софист» и автором «Эннеад» за высший гносеологический идеал, к которому можно и нужно стремиться человеку. Плотин усматривает в «умопостигаемом космосе» *истинную сущность*; и, учитывая особенности метафизического видения действительности, свойственного этому греческому мыслителю, мы должны признать, что, по меркам его философии, формула η ἀληθινή οὐσία («истинная сущность», vera essentia) одновременно указывает на *истинность* и на истинное *существование* того, что она фиксирует, определяет и выражает. Вывод ясен: горний умопостигаемый мир – это полнота «существования» (το εἶναι) и полнота «истины» (η ἀληθεια), что в свою очередь свидетельствует о том, что дольний, телесный, чувственно воспринимаемый пласт реальности, с точки зрения Платона и мыслителей, следовавших по его стопам, не вполне *существует* и полнотой *истины* не обладает. Таким образом, глубинный метафизический дуализм, явленный в философии Платона, Плотина и иных платоников, – дуализм *дольнего* и *горнего*, – содержит в себе как одну из своих составляющих гносеологическую двойственность, коренящуюся в двойственности онтологической. Окружающая нас со всех сторон в эмпирике «смертная природа» (η θνητή φύσις),\*<sup>4</sup> частями которой являются и наши «тела» (τα σώματα), не вполне есть, и это значит, что познание *такого* слоя действительности – познание неподлинное. Истинному уму телесной

реальности *мало*. Он стремится *выше*. *Смертная природа* – *tortuositas fraudis*,\*5 и в силу своей изменчивости, ущербности и конечности стать основанием познания она не может. Оцените же всю бескомпромиссность сей – восходящей к Платону – гносеологической установки, пунктиром обозначенной в девяносто третьем оросе «Определений» и развитой позднее Плотинином! Окинув умственным взором лабиринты телесной реальности и приняв идею незыблемого существования *горнего*, открытого уму, умознанию, *платоник* не соглашался черпать *истинное* знание из окружающего нас тленного мира. Изменчивость преходящей, телесной, чувственно воспринимаемой реальности рассматривалась им аксиологически и расценивалась как прямое указание на несовершенство того, что, будучи телесным, подвержено изменению. Если нечто изменчиво, значит, оно несовершенно, полагал платоник. Мобильность, дискретность, подвижность, вовлечённость в движение, нетождественность самому себе и непостоянство воспринимались платониками как своего рода «симптомы» бытийного несовершенства, и это побуждало *платонически* взирающих на мироздание мыслителей задаваться вопросом о более *высоких*, более совершенных уровнях реальности и направляло их умственный взор *по ту сторону* чувственно-телесного, чувственно воспринимаемого пласта действительности. Концептуальная идея дуализма *горнего* и *дольнего*, их принципиального различия и их глубинного антагонизма – плод внутреннего духовного опыта Платона, сформулировавшего сию сакраментальную метафизическую диспозицию и творчески её осмыслявшего. С точки зрения платонизма и неоплатонизма, «тело» (το σωμα) и «плоть» (η σαρξ) – не основания и не условия познания, а препятствия к оному. Обращаясь к ним, *растворяя* своё внимание в их непрерывном, текучем, косном и сумбурном «нестроении», человеческое «Я» отступает от тех абсолютных идеалов-идей, которыми *сполна* наделена человеческая душа и которым она не находит подтверждения в грубой, разомкнутой, скомканной телесной эмпирике. Телесность, телесное тленно, его бытие – бытие несовершенно. Телесное не вечно, и сама суть, как говорил Платон, «смертной природы» (η θνητη φυσικη) заключается в непостоянстве, *имеющем начало и приближающемся к концу*. Знание *дольнего* – это знание частичного, разомкнутого, это знание телесного фрагмента, до бесконечности отсылающего к иным фрагментам. *Из* такого сущего истинного знания не почерпнуть. Зная *дольнее*, человек, в сущности, ничего не знает. Но, заметим, сия неутешительная гносеологическая картина вовсе не приводит платоников и неоплатоников к тотальному агностицизму, напротив, она настойчиво побуждает их к дальнейшему поиску и, заставляя отвернуться от (если использовать выражение Платона) «телесности смешения» (το σωματοιειδες της συκρασσεως), царящей в *дольнем* мире, вселяет в них чаяние *горнего*. Временная истина – не истина, и она неистинна именно потому, что

временна. По Платону, подлинное знание – знание вечное, эйдетическое, знание вечных эйдосов, идей, открытых уму и умозрению души; и, с гносеологической точки зрения, путём ко «всегда сущему» (το ον αει) является *мышление* (η νοησις, η φρονησις) и *разумение* (η διανοια). Вот почему девяносто третий орос «Определений» Псевдо-Платона беспелляционно указывает на то, что «философия – это стремление к знанию всегда существующих...», вот почему окружающий нас телесный мир, с точки зрения Платона и мыслителей, следовавших по его стопам, – не основание и не условие истинного познания.

\*

## Примечания

\*<sub>1</sub> «Евангелие от Иоанна», 18.36.

\*<sub>2</sub> Интересно, что в диалоге «Тимей» Платон «фиксирует» истинный, *горний* мир не только формулой *το ον αει* («всегда сущее»), но и прилагательным *αιδιον* («вечное»), давая тем самым повод смешивать воедино понятия *всевременность* и *вечность*.

\*<sub>3</sub> «знание есть познание причин» (*лат.*).

\*<sub>4</sub> «Теэтет», 176a7.

\*<sub>5</sub> «извилистость обмана» (*лат.*).

\* \* \* \* \*

## О «русском Сократе»

Задаваясь вопросом о «русском Сократе» и возможности «русского сократизма», не пройдём мимо Пятикнижия Ф.М. Достоевского – мимо его пяти последних романов. Динамизм, многоголосие и образность сократического стиля философствования, сократического миропонимания, мировоззрения и мировосприятия обрели в творчестве Достоевского (особенно в его творчестве позднего периода) «новые берега», и идейную полифонию, скажем, Карамазовых можно смело счесть за самобытную и оригинальную модальность любомудрия Сократа. Многоголосие Карамазовых – Фёдора Павловича, Дмитрия, Ивана, Алексея и Смердякова – можно и нужно уподобить многоголосию героев диалогов Платона (и не только тех диалогов, в которых принимает участие Сократ), и в таком сопоставлении нет никакого преувеличения и нет ничего удивительного и странного. «Русский Сократ» явственно, броско и зримо проступает в русле позднего творчества Достоевского, рисующего перед нашим умственным взором картину исступлённой борьбы людей-идей, людей-логосов, людей-поступков. У Достоевского всё живёт и дышит, всё пребывает в непрестанном идейном становлении: например, Смердяков «эволюционирует» от «бонапартизма» до пронзительного и насыщенного психологическими прозрениями «сумасшествия», которое, как выясняется, оказывается следствием «философских экспериментов» его барина, Ивана; сам же Иван – этот русский Манфред, «наследник» Раскольников, Ипполита, Ставрогина и Аркадия Долгорукого – эволюционирует от апологии вседозволенности до идеи самопожертвования, движущей силой которого является обнажённая и необоримая совесть. Свойственное Сократу стремление к антиномичным умопостроениям, выражающееся в тяге греческого мыслителя к философствованию тезисами и противопоставленными им антитезисами, находит в русле психологического романа Достоевского глубоко своеобразный «отклик»: к примеру, вербальные и насыщенные идейным подтекстом «поединки» героев романа «Братья Карамазовы» представляют собой азартную психологическую борьбу, заострённую в событийной канве романа теми пограничными экзистенциальными ситуациями, в которые Фёдор Михайлович раз за разом ставит своих раздираемых противоречиями героев. Яркий пример такого рода антиномичности – «раздвоение» Ивана Карамазова, «обнаружившего» в самом себе Чёрта и тут же вступившего с ним в непримиримую полемику. Сократическая тяга к юродству, отчётливее всего обозначившаяся в одной из ветвей сократизма – в кинизме, культивировавшем философский Жест как проявление искреннего и непредвзятого отношения человеческого Я к миру, – даёт о себе знать и у Достоевского: юродивый «прорицатель» из романа «Бесы», в значительной степени Мармеладов, Хромоножка и капитан

Лебядкин предстают пред нами истинно русскими юродивыми, на свой лад «продолжающими» философскую линию Антисфена, Диогена Синопского и иных киников.

Диалектика Сократа Платона подытоживается и увенчивается эмфатической формулой, общезначимым выводом, который можно и нужно рассматривать как своего рода «заповедь», и из суммы таких формул можно составить целый «лексикон прописных философских истин». Жизненные коллизии и духовные борения героев Достоевского часто выводят их на один метафизический уровень, выражаемый в ткани романа единой сакраментальной формулой. Самый яркий пример, иллюстрирующий эту мысль, – убеждение в том, что *все виноваты за всё перед всеми*, – убеждение, к которому независимо друг от друга приходят умирающий Маркел (брат Зосимы) и Дмитрий Карамазов, возвысившийся до этой мысли в остроге. Сократическое многоголосие увенчивается в диалогах Платона сентенциозной идеалистической формулой, – метания, страхи и борения оказавшихся в пограничной ситуации героев Достоевского изменяют их внутренний мир, и такое «изменение» у русского писателя *всегда* сопровождается обретением новой концептуальной позиции, выражающей суть *нового* взгляда на мир. В этом и заключается сократизм Фёдора Михайловича Достоевского.

\* \* \* \* \*

## О философии Александра Николаевича Скрябина

Философия Скрябина – это идеалистический монизм, сконцентрированный на проблеме актуализации единства, в котором, по Скрябину, *в итоге должно совпасть всё* – всё субъективное и объективное, личностное и вселенское, человеческое и божественное, активное и пассивное, действующее и претерпевающее, несопоставимое, противоречивое, множественное, разнородное. Идеалистический монизм философии Скрябина проблематизирован и «осложнён» присутствующим на картине, им написанной, тем – во многом трагическим – несоответствием должного и наличного, идеального и несовершенного, горнего и дольного, и потому такого рода монизм, взятый в его наличной динамике, представляет собой плюрализм, преодолеваемый и «снимаемый» в *высшей* сфере тотальным утверждением *единства*. Абсолютное единство принимается Скрябиным за общезначимый идеал, и всё его творчество (в особенности творчество «среднего» и «позднего» периодов) можно рассматривать как настойчивый императив, обращённый к коснеющему, страдающему, трепещущему и мечущемуся *во* множестве, в сущности, единому, но обременённому дольной множественностью человеческого «Я»: стань единым! утверди себя единством! Философия Скрябина преподносит «массу бытия» как сложную, изменчивую и нестатичную конгломерацию элементов реальности, окружающую индивидуальное человеческое – *скрябинское* – «Я» и препятствующую ему в его притязании на абсолютное единство. На одной чаше философских весов Скрябина *лежит* индивидуальное «Я», на другой – принимаемый за метафизический эталон единый Абсолют; и весь вопрос в том, сумеет ли человеческое – *скрябинское* – «Я» избавиться от сдерживающих его оков эмпирической множественности, телесности, материальности, преподносимых Скрябиным в негативном ключе, и сможет ли «Я» разрушить свои земные, дольные пределы, дабы, обретя космические масштабы, возвыситься до вселенской целокупности, которая, по метафизическим меркам Скрябина, совпадает с абсолютным единством, единым своей *простой*, неделимой и актуально данной бесконечностью. Особенность идеалистического монизма Скрябина заключается в том, что его – *скрябинское* – «Я», притязая на *горнее* и актуализируя своё единство, не замыкается в своей уникальности и единичности, но *расширяется, разрастается* до вселенских масштабов и *в итоге* образует абсолютное – мажорное – тождество со всей реальностью. Таким образом, изначальную метафизическую диспозицию скрябинского мироосознания можно выразить тройственной архитектурой:

*единое «Я» – множество – единый Абсолют.*

\*

Дольняя эмпирика преподнесена Скрябиным как зыбкий, расторгнутый, перемешанный и нестатичный массив, то пребывающий в хаотическом движении, то коснеющий в своём безысходном и мертвенном бездействии; и Александр Николаевич избегает интерпретировать этот массив чёткими, недвусмысленными и привносящими формальную определённость философскими, музыкальными категориями. Для Скрябина эмпирика – это хаос и (или) косность, это – искажённый, исковерканный и сошедший с петель мир теней, в котором скитается и страдает, мечется и созерцает, борется и протестует человеческое – *скрябинское* – «Я», не принимающее мир дольний, *ens finitum* («конечное сущее»), эмпирику «за чистую монету» и притязующее на *большее*. Дольний мир Скрябина – это такой массив, который не «выстроить» и не упорядочить никакими ментальными средствами; по Скрябину, преподнести мир дольний, например, как «жанровый механизм», значит, упростить *грубое* и наивно формализовать *бесформенное*, не приемлющее умозрительной формализации, категориальной статики и экзистенциальной таксации. Вот почему в музыке Скрябина «жанровость» как таковая – жанровость как стратегия опредмечивания реальности – пребывает на периферии и, в сущности, лишена какого бы то ни было метафизического веса. (В числе редчайших исключений их этого общезначимого в метафизике Скрябина правила – «Вальс» (сочинение 38) и четвёртая часть Первой симфонии (сочинение 26).) Дольнее преподнесено Скрябиным как та сфера реальности, пребывая в которой человеческое «Я» сталкивается с глубинным *испытанием* – с Сатаной, представленным в философии Скрябина в двух ипостасях: в ипостаси *внешней*, «салонной» («Сатаническая поэма» (сочинение 36)) и в ипостаси *внутренней*, в той ипостаси, в которой Сатана не кроется под личинами и явлен не в своих модальностях, а в своём подлинном и *исконном* виде (Девятая соната (сочинение 68)).

Скрябинская диалектика света и тьмы, добра и зла, сверхчеловеческого и сатанинского – это метафизическое перепутье, на котором человеческое «Я» способно обрести самое *главное* – Экстаз и следующее за ним умиротворение, о чём нам красноречиво свидетельствуют поздние фортепианные сонаты Александра Николаевича.

\* \* \* \* \*

Кирилл Иванович Никонов

## Современная религиозная антропология

«Антропологическому повороту» в мировоззрении капиталистического общества 20 столетия соответствует то усиленное внимание, которое религиозная теория уделяет антропологическим вопросам. С наибольшей силой оно выражается в развитии новейшей религиозной антропологии, анализ которой составляет предмет предлагаемых ниже исследований. При этом я сконцентрировал своё внимание на следующем круге проблем: *первое* – предмет и структура религиозной антропологии; *второе* – теологический образ человека и современная буржуазная философская антропология; и *третье* – мистификация человеческой деятельности в новейшей религиозной антропологии.

Эти вопросы охватывают далеко не всю совокупность проблем, которые надлежит исследовать, но они – важные «пункты сосредоточения», изучая которые можно понять характер религиозной антропологии и свойственный ей образ мыслей.

\*

1

### *Предмет и структура религиозной антропологии*

Несмотря на то, что теология занималась систематизацией христианских представлений о человеке уже в эпоху патристики, антропология как самостоятельная теологическая дисциплина впервые возникает при капитализме; она – продукт кризиса религиозного сознания. Развитие капиталистических отношений вело к секуляризации и одновременно с этим стимулировало прогресс естественных наук, с которым традиционная религиозная картина мира вступила в противоречие. Клерикализм и учение о вере исторических религий были подвергнуты острой критике со стороны прогрессивных буржуазных идеологов. В философии 16-18 столетий, которая была избавлена от господства теологии и теологически ориентированной схоластики, на первый план всё больше и больше выходило рационалистическое понимание человека. Такое понимание человека можно обнаружить уже в русле гуманизма эпохи Возрождения, кульминацией же его стал атеизм французских материалистов. Одной из реакций на эти изменения выступает тот процесс в русле христианской теологии, который позднее был обозначен как «антропологизация теологии». Современные протестантские теологи оценивают изменения, имевшие место в этот исторический период, так: «Там, где в теологию проникает свет, это ведёт ко всё определяющему господству антропологии»\*<sup>1</sup>.

Протестантский философ Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер (1768 – 1834), основатель «либеральной теологии», радикально требовал излагать христианскую догматику как обобщение переживаний верующего индивидуума; и такое «изложение», в сущности, означает превращение христианской догматики в религиозную антропологию. Несмотря на то, что Шлейермахер воздержался от осуществления этой идеи и, не желая порывать с традиционным христианским учением, уместил свою концепцию человека в рамках догматической теологии, в первом (1821-1822) и втором (1830-1831) изданиях «Христианской веры» он отстаивает мнение о том, что «речения о христианских душевных состояниях человека образуют основную форму догматических определений, тогда как понятия о присущих Богу свойствах, об образе его действий и описание качеств, присущих мирозданию, – это побочные формы, которые излишни, ибо они уже обрели своё выражение в основной форме догматических определений благодаря своей сущностной субстанции»\*<sup>2</sup>. С самых её истоков, и особенно у Шлейермахера, антропологизация теологии стала модернизацией теологии. Опираясь на авторитет Реформации, Шлейермахер пытался заложить фундамент для «вечного договора... между живой христианской верой и действующим независимо и способным устремиться в любую сторону научным исследованием, и чтобы первая не препятствовала второму, а второе не исключало первой»\*<sup>3</sup>. В связи с этим важное значение приобретает религиозная антропология: она становится средством для того, чтобы приспособить теологию к условиям развития капитализма. С тех пор как Людвиг Фейербах проинтерпретировал теологию с позиции своего «антропологического принципа», обострилась борьба за религиозно-идеалистическое понимание человека. Фейербах писал, что «тайна теологии – это антропология»\*<sup>4</sup>. Во второй половине 19 века теология была не только вынуждена обратить усиленное внимание на атеистическое учение о человеке французских материалистов и Фейербаха, эволюционную теорию Дарвина и открытия в сфере химии и физиологии, но и должна была также учитывать диалектико-материалистическое понимание человека как социального существа, понимание, которое совершило революционный переворот в философии и впервые утвердило её на научном основании. В этой новой ситуации усилились старания возвести христианскую антропологию в ранг «науки о человеке». В 1870 году в Мюнхене появилась в свет «Спекулятивная антропология, изложенная с христианско-философской позиции доктором Карлом Вернером». Этот немецкий теолог предпринял попытку объединить в «спекулятивном» понятии «человек как космическое существо» естественнонаучное и христианское понимание человека. Эта философская, «спекулятивная» антропология должна была, по замыслу её создателя, «возвысить»\*<sup>5</sup> физическую антропологию и христианское учение о человеке. С этого времени уже свыше столетия не

утихают дискуссии о содержательных различиях теологической и религиозно-философской антропологии и не прекращаются споры о границе, пролегающей между их предметными областями. Некоторые теологи отождествляют религиозно-философское и теологическое учение о человеке, другие же резко противопоставляют теологическую антропологию и философию, даже если последняя выступает с явственных религиозных позиций.

Полемика по этому вопросу, как и интерес теологов к антропологии, значительно усиливается в начале 20 столетия, когда в русле философии возникает особенное течение, называемое «философской антропологией». Основатели этого направления провозгласили антропологию базисной философской дисциплиной, а антропологический подход центральным принципом философского усвоения действительности\*<sup>6</sup>. При этом они считали далеко не все философские учения о человеке «антропологией» и принимали за таковую лишь концепции тех теоретиков, которые предпринимали попытки решить все мировоззренческие проблемы, исходя из понимания человека. В связи с этим в литературе, в том числе в религиозно-проповеднической литературе, употребляются чуждые однозначной определённости понятия «религиозная антропология», «теологическая антропология» и «религиозно-философская антропология». Некоторые исследователи считают необоснованным рассматривать первое попавшееся философское учение о человеке как «антропологию» и употребляют этот термин лишь по отношению к особому направлению в философии 20 века, к которому принадлежат Макс Шелер, Хельмут Плеснер, Арнольд Гелен, Эрик Ротакер, Михаэль Ландманн, Ханс-Эдуард Хенгстенберг и другие. Название «религиозная антропология» относится к религиозной ветви этого философского течения (Ханс-Эдуард Хенгстенберг, Макс Мюллер и другие). Большинство же авторов этого различия не делает и рассматривает каждое религиозное учение о человеке как «религиозную антропологию».

Этот последний пункт выглядит имеющим большее право на существование, особенно если принять во внимание смысл понятия «антропология» и его широчайшее употребление в литературе. Но игнорировать специфику религиозно-философской антропологии как самостоятельного течения нельзя; она – то течение, которое при решении всех философских проблем исходит из так называемого «антропологического принципа»\*<sup>7</sup>.

Целесообразно отличать более широкий смысл понятия «религиозная антропология» от более узкого. В широком смысле этого слова религиозная антропология – это аспект религиозного мировоззрения. Это – религиозный взгляд человека, исходящий из признания идеи существования сверхприродного существа и его особого отношения к человеку и выраженный в теоретической форме – в виде учения о человеке. Таким образом, религиозная антропология – это составная часть религиозного

теоретического сознания, теологии. В этом смысле понятия «религиозная антропология» и «теологическая антропология» по их содержанию идентичны. Но нужно учитывать не только содержание, но и форму, которую приняло религиозное теоретическое сознание, а также его исторически возникшие институционализации. Религиозная идеология развивалась от изложения, истолкования и систематизации религиозных мифов через возведение кодифицированной догматики к систематизированной теологии, теоретически разработанного учения о вере и к закладывающей всеобщее основание религиозной философии. С полным основанием можно различить в религиозной антропологии целый ряд ступеней её теоретического формирования и организации. Прежде всего, следует констатировать о том, что она существует как в виде «имплицитной антропологии» (то есть как антропологические импликации мифа, догматики, теологических доктрин, в которых не идёт речь непосредственно о человеке), так и в виде эксплицитного теологического учения о человеке. Последнее проявляется в форме религиозно-философского учения о человеке, а также в форме теологической антропологии как обобщающей дисциплины. Религиозная антропология в более узком смысле этого слова, как специфическое течение в идеалистической философии 20 века, – это, как было сказано выше, «особый случай» религиозно-философской антропологии, одно из её направлений. Помимо «философской антропологии» Хенгстенберга, Мюллера и других, выступающих с позиции антропологической философии, в современной религиозно-философской антропологии развиваются также учения, основывающие понятие о человеке на определённых онтологических и гносеологических предпосылках (томизм, академическая православная философия и другие).

С двадцатых годов нашего столетия ряд теологов (Фридрих Когартен, Эмиль Бруннер, Карл Ранер и другие) поднимает вопрос о формировании теологической антропологии как самостоятельной дисциплины, выделяющейся в системе теологии в силу своего специфического предмета и своей специфической роли. С наибольшей силой теологическая антропология – и в католической литературе, и в литературе протестантской – развивается после Второй мировой войны, особенно в пятидесятые годы.

К примеру, ключевое выражение «теологическая антропология» отсутствует в третьем издании «Энциклопедического лексикона протестантской теологии и церкви» (1896), как оно отсутствует и в первом издании справочника «Религия в истории и современности» (1909). Нет его и во втором издании этого, столь значимого в протестантской теологии, справочника. И хотя в первом томе (1927) и содержится статья «Антропология», но в ней речь идёт о «культурной антропологии», то есть об этнографии, а не о проблемах философской и теологической антропологии. И лишь в третьем издании

справочника «Религия в истории и современности» (с 1957) содержатся довольно объёмные статьи, посвящённые философской (Хельмут Плеснер) и теологической (О. Вебер, Регин Прентер) антропологии. Отдельная статья о теологической антропологии появляется даже в *Брокгаузе*. Приблизительно в это же время к обоснованию идеи теологической антропологии как самостоятельной дисциплины обращаются и католические справочные издания, например, пользующийся большим авторитетом «Теологический и церковный лексикон», второе издание которого содержит знаменитую статью Карла Ранера\*<sup>9</sup>.

Наибольшим авторитетом среди проектов такого рода пользовались концепции видного католического теолога, иезуита Ранера\*<sup>10</sup> и Вольфхарта Панненберга\*<sup>11</sup>. «Теологическая антропология, – писал Ранер, – есть лишь «критическое вторжение» всех иных (легитимных) граничащих антропологий в тайну Бога и в тайну участи Бога, воплощённого в человеке»\*<sup>12</sup>. Схожий проект выработывает и Панненберг, придерживающийся мнения о том, что теология должна быть, главным образом, антропологией, что последняя повествует о структуре человеческой субъективности, причём «во всей полноте принимаются во внимание различные дисциплины эмпирически ориентированной антропологии... их методы и проблематика»\*<sup>13</sup>. С одной стороны, эти определения требуют, чтобы христианское понимание человека было приспособлено к условиям современности, а с другой – чтобы интерпретация человека в философии и отдельных науках была, наконец, подчинена теологии. Теологическая антропология нуждается в «кооперации»\*<sup>14</sup> с естественными и социальными науками о человеке, и нуждается в первую очередь потому, чтобы осуществлять по отношению к ним свою «критическую функцию»\*<sup>15</sup>. Религиозные теоретики призывают к тому, чтобы комплексно охватить проблему человека, но при этом отводят теологической антропологии роль инстанции, которая осуществляет мировоззренческий синтез. Согласно протестантскому теологу Прентеру, «теологическая антропология [должна] бескомпромиссно отвергать как отрицание Откровения любую попытку философской антропологии поставить себя во главу угла, поставить с той целью, дабы рассматривать человека как автономное и не нуждающееся в связи с Богом существо»\*<sup>16</sup>. При этом настойчиво подчёркивается необходимость сохранять в диалоге с современными науками и современной философской антропологией «идентичность» христианской антропологии, и сохранять не только для того, чтобы избежать необоснованной «адаптации чужеродных воззрений» и «рокового оппортунизма»\*<sup>17</sup>, но и для того, чтобы указать на то, что теологическая антропология – это методологическое основание для всех научных дисциплин, исследующих человека. Этой цели служат проекты теологической антропологии, предлагаемые Карлом Ранером, Вольфхартом Панненбергом, С. Каминьским, А. Ганоци и другими,

занятыми определением её «формального предмета». Этот формальный предмет теологической антропологии как самостоятельной дисциплины охватывает, по мнению Ганоци, «все структуры и все организационные формы человеческой природы, которые – во Христе и благодаря Христу – обнаруживаются в специфическом отношении человека к Богу. Поэтому формальный предмет христианской антропологии надлежит искать не в чём ином, как в теологии Христа»<sup>\*18</sup>.

Теологическая антропология по необходимости является одновременно и религиозно-философской антропологией. Можно говорить о единой мировоззренческой антропологии, ибо они обе исходят из одной и той же идеи о том, что человека можно постичь лишь в том случае, если выделять в нём сверхприродную сущность и признавать его отношение к сверхприродному Абсолюту. По своему предмету и своим функциям религиозно-философская антропология и теологическая антропология однородны, и это значит, что они в равной мере служат идее обоснования религии. Различия, существующие между религиозно-философской антропологией и теологической антропологией, носят методический характер. Теологическая антропология обязательно опирается на догматику и напрямую связана с институционализированным церковным учением. По мнению католического философа и теолога Иоанна Баптиста Лотца, христианская теологическая антропология является учением о человеке, которое черпается из слова Божия и воспринимается в вере<sup>\*19</sup>. Религиозно-философская антропология связана с учением о вере лишь опосредованно, и она более независима по отношению к церковной традиции. Поэтому её выразителями являются не только те течения, которые прямо опираются на теологию, но и те направления, которые по своему содержанию существенно отличаются от официальных конфессиональных доктрин. Религиозные философы стремятся обосновать христианский взгляд на человека, опираясь на идеалистические интерпретации науки и философские спекуляции. Они утверждают о том, что они не исходят из заранее установленного догматического учения или «Откровения», а занимаются независимым исследованием человека, следуют определённым философским принципам и черпают тезисы из опыта<sup>\*20</sup>. «Различие между теологической антропологией и антропологией философской, – пишет Прентер, – заключается в том, что первая всегда рассматривает человека в свете божественного Откровения, данного в Иисусе Христе, тогда как вторая покоится на эмпирическом самонаблюдении человека»<sup>\*21</sup>. Польский католический философ Каминьский определяет философскую антропологию как теорию, которая «исследует человека с точки зрения его сущности, выявляет в его онтической структуре более высокие причины его существования, изучает онтическую структуру человеческих феноменов и её место среди иных сущностей, использует методы онтологии и её понятийный аппарат, причём адаптирует общие

метафизические термины в русло антропологии и ей в угоду»<sup>\*22</sup>. И если излагать такого рода позицию на языке томистской метафизики, то окажется, что они являются ничем иным, как попыткой воспользоваться идеалистическими философскими категориями для того, чтобы обосновать традиционное христианское учение о «тварной» природе человека, о его связи с Богом как с его творцом и т.д. Таким образом, при более близком изучении выясняется, что такая «метафилософия человека» – это теологическое учение, закутавшееся в одеяния идеалистической философии.

\*

## 2

### *Теологический образ человека и современная буржуазная философская антропология*

Естественно, особый интерес для религиозной антропологии представляет «философская антропология». Несмотря на то, что методология идеалистической философской антропологии чрезвычайно далека от христианского понимания человека, она в конце концов оказывается пригодной для теологии. Как продукт кризиса буржуазного общества она открыта для теологической интерпретации. Это можно пояснить, приняв во внимание четыре основных методологических принципа антропологии, выдвинутых философом из ФРГ Отто Фридрихом Больновым, который предпринял попытку обобщить понимание человека во всех «антропологических» направлениях буржуазной философии<sup>\*23</sup>. По-видимому, основополагающий принцип «антропологической редукции» Больнова исключает религиозную точку зрения человека. Такой подход настойчиво побуждает к тому, чтобы осознавать человека как субъект культуры и сводить к человеку все явления культурной жизни общества. Кроме того, принцип антропологической редукции исходит из идеи того, что любое мировоззрение, в том числе религиозное, относительно и должно быть объяснено исходя из человека<sup>\*24</sup>. Однако когда один абстрактный человек берётся как «субъект культуры», редукция такого рода вовсе не препятствует религиозному истолкованию человека. Теологи готовы признать язык теологии относительным продуктом человеческой деятельности и историческим творением человека, но при этом они настаивают на том, что «божественное Откровение» не может быть редуцировано к *человеческому*. Принцип антропологической редукции игнорирует социальную сущность человека, его общественно-историческую практику, материальную продукцию и связанные с этим общественные

отношения. И хотя этот принцип кажется в высшей степени объективным, он, по сути, указывает на идеалистическое понимание человека. Именно поэтому он способен стать методическим правилом перевода религиозного учения о человеке на новый – берущий пример с науки – язык.

И иные фундаментальные принципы современной философской антропологии находятся в неявной оппозиции по отношению к религии: «принцип органона», «принцип антропологической интерпретации» отдельно взятых событий человеческой жизни и, наконец, «принцип открытого вопроса». Принцип органона, применяемый сегодня многими современными буржуазными философами, опирается на гипотезу о том, что человеческую жизнь надлежит осознавать исходя из «объективных данных культуры». Однако когда среди этих «объективных данных», привлекаемых ради постижения человеческой сущности, не обнаруживается *существенного* (то есть идея производственных отношений), этот принцип оказывается вполне пригодным для того, чтобы рассмотреть человека с религиозной позиции. Более того, теологи используют принцип органона для того, чтобы показать, что психическая природа человека и его отношение к Богу – это движущая сила культурного созидания. Принцип органона, рассматриваемый как методологическая установка философской антропологии, вполне может служить средством теологической интерпретации человека.

Широкий простор религиозному учению о человеке открывает и принцип антропологической интерпретации, который настойчиво побуждает объяснять природу человека исходя из таких явлений человеческой жизни, в которых видны сущность человека и человеческое в человеке. И вовсе не случайно то, что Больнов истолковывает этот методологический принцип философской антропологии на примере осуществлённого Сёреном Обю Кьеркегором анализа страха. Метод антропологической интерпретации даже помогает теологам облачить религиозные представления о «духовной» сущности человека, о его отношении к сверхприродному Абсолюту, о грехе и т. д. в такие одеяния, которые схожи своим видом с научными. Они полемизируют с современными буржуазными антропологами по поводу теологической «корректиры» и при этом используют результаты философско-антропологической интерпретации, которые достигнуты этими буржуазными философами. Схожая тенденция заметна и тогда, когда в русло религиозно-философской антропологии вводится сравнение человека с животным. Определение Гелена человека как «несовершенного существа» используется для того, чтобы обосновать тезис о сверхприродной форме возмещения этого «несовершенства». Учение Гелена, согласно которому человек, не способный утвердить себя в стихийной природе, компенсирует свою неспособность тем, что созидает материальную культуру, – дополняется теологами в том смысле, что они принимают идею сверхприродного источника творчества. На деле же в концепции Гелена

остаётся неясным вопрос о том, каким образом человек осуществляет переход для того, чтобы создать для себя средства труда и искусственные орудия, компенсирующие это «несовершенство». Абстрактная аргументация Гелена, который не способен выйти за пределы биологизирующего истолкования человека, – благотворная и питательная почва для теологической антропологии.

Принцип открытого вопроса требует от философской антропологии – во имя исследования и т. д. – воздерживаться от любого определения человека. Пример употребления этого «четвёртого методологического принципа» идеалистической антропологии предлагает Плеснер: человек ускользает от любого определения, и потому можно говорить *de homo abscondito* («о человеке сокрытом»)\*<sup>25</sup>. Он пишет: «Сокрытость человека по отношению к самому себе – *homo absconditus* – связана с его открытостью миру. Он никогда не может *до конца* постичь себя в своих деяниях – он в силах лишь обрести отбрасываемую им и остающуюся у него за спиной тень – оттиск – намёк на себя самого»)\*<sup>26</sup>. Отказ Плеснера отвечать на вопрос о том, является ли человек закономерным результатом развития природы или же он – необъяснимая случайность, делает его антропологию весьма привлекательной для теологии. Протестантский теолог Е. Юнгель пишет: «Мы знаем... что онтогенез каждого отдельного человека – это короткая и быстрая рекапитуляция филогенеза (Геккель), что человек в телесном отношении уступает всем животным, что он, так сказать, неоконченное существо, физиологический выкидыш, ... что человек – питательная среда для бактерий, что человек в отличие от животного *открыт миру* (Шелер) и эксцентричен (Плеснер)...»)\*<sup>27</sup>. Но при всём при этом, добавляет Юнгель, мы не узнаём того, что такое человек как таковой. И хотя ему не следует сомневаться в том, что его развитие берёт начало в прачеловеческих формах жизни, для науки он остаётся таким существом, которое по своему происхождению и своему предназначению – существо «тёмное». Юнгель обращает внимание на то, что в современной идеалистической антропологии познавательно-теоретический пессимизм рассматривается как единственно возможная позиция и человека определяют как «сплошной вопрос, по необходимости устремляющий любой ответ в трансцендентную область» и как «радикальную спорность». В этом вопросе с Юнгелем можно полностью согласиться. Он обнаруживает сокрытую религиозную движущую причину или, по меньшей мере, указывает на несостоятельность новейших философско-антропологических построений по сравнению с религиозной интерпретацией. «Интересно, что современный тезис о неопределимости человека, утверждаемый вместе с «дефиницией», провозглашающей человека «радикальной спорностью», приписывает ему тем самым такую беспредельность, которую метафизическая традиция «предоставила» Богу»)\*<sup>28</sup>. «Скандал»)\*<sup>29</sup> по поводу определения человека, утверждают

теологи, может быть предотвращён лишь в сфере религиозной антропологии. Теологи критикуют буржуазную философскую антропологию *справа*, дабы подвести к мысли о том, что «особое место человека в мире в будущем должно быть обосновано не биологически, а теологически». Панненберг выдвигает биологической антропологии недвусмысленные требования, например: «Ни одна попытка определить особенности действий человека не может не принимать во внимание того, что человек – каковым мы его знаем из истории – вступил на сцену мира как религиозное существо...»\*30.

Методологические принципы, заимствованные у философской антропологии, в религиозной антропологии дополняются принципом «редукции к тайне». В своей книге «Человек, типологическая антропология» католический теолог Э. Пшивара обрисовывает учение о человеке как об «онтологической тайне». «Человек, – пишет он, – это в конечном итоге... неизвестное в системе бытия... это икс, который таинственным образом колеблется в системе схождения между всеми полями напряжения космического творения»\*31.

Согласно Пшиваре, задача философской антропологии состоит в том, чтобы последовательно показать ограниченность всех возможных естественнонаучных определений человека и указать на то, что постижение сущности человека – тайна, раскрываемая божественным Откровением. Как утверждает Ранер, истинное уразумение сущности человека не имеет ничего общего с рационализмом; и при постижении человека надлежит исходить не из разума, а из «мистического опыта», из переживания тайны\*32.

Теологическая антропология Ранера позиционирует себя как «антропология тайны», причём «тайна» является «основополагающей интуицией» теологической антропологии. «Человек – это тот вопрос, на который нет ответа», – утверждает Ранер\*33. По его мнению, философская антропология способна лишь привести к той «тайне», которая сокрыта в человеке, – к тайне контакта с Богом, внутренней способности человека вступить в мистическую связь с Богом и услышать Его слово. «Слушатель слова» – таково название главного философского труда Ранера (1941), и одновременно это – то определение, которое Ранер даёт человеку. Таким образом, выдвинутый современной философской антропологией методологический принцип «открытого вопроса» с полным правом транспонируется в теологической антропологии в мистический принцип «редукции к тайне», сущность которого состоит в том, чтобы ограничить научное понимание человека. Когда теологи утверждают о том, что они исследуют феномены, открытые опыту, но при этом не допускают вопроса об их смысле, то это – искажение понятия науки. Прежде всего, с точки зрения теологов, наука не должна затрагивать проблему сущности человека\*34. «Самосознание человека, – подчёркивает католический теолог Д. Пека, – это та граница, которую научный прогресс эмпирических наук, с их особыми и специфическими достижениями, переступать не должен»\*35. Сам по себе, безусловно, верный

тезис и том, что познание сущности человека является философской проблемой, которая должна быть разрешена философией как наукой, используется в теологии для того, чтобы дискредитировать материалистический смысл естественнонаучного исследования человека. Сферы человеческого самосознания, дескать, нельзя достичь не только с помощью исследования биологических закономерностей, но и с помощью исследования социальных закономерностей\*<sup>36</sup>. То, что душа не может быть редуцирована к физиологическим процессам, рассматривается как основание для обособления на идеалистический лад сознания от его материальной природы, конструируются фантастические самостоятельные духовные сущности, а человек противопоставляется материальному миру.

«Известно, – провозглашал в одной из своих первых речей Папа Иоанн Павел Второй, – что наука предпринимала и предпринимает попытки указать на взаимосвязь человека с миром природы и зависимость человека от природы, дабы включить его в историю возникновения видов. Мы уделяем внимание этой области исследования, но при этом не можем ограничивать себя ею. Анализируя глубинную сущность человека, мы должны подчеркнуть, что он имеет больше отличий от мира природы, нежели сходств с ним. В этом же направлении движутся также антропология и философия, анализирующие разум, свободу, сознание и духовность человека. «Книга Бытия», ... называющая человека «подобием Бога», подводит к мысли о том, что путь постижения тайны человечности не имеет ничего общего с тем путём, идя по которому пытаются искать сходство человека с миром природы»\*<sup>37</sup>.

В связи с этим религиозная антропология опирается на идеалистические выводы буржуазных антропологов, спекулирующих теми трудностями, которые заключаются в проблеме соотношения в человеке биологического, психологического, природного и социального. С особенной настойчивостью интерпретируется концепция Шелера и Плеснера о примате духовного в человеке, согласно которой «дух» пользуется телом как своим «инструментом». По мнению Плеснера, главным отличительным признаком человека является его «эксцентричность», то есть особого рода способность выйти за пределы своего тела и в определённом смысле взглянуть на самого себя со стороны, вступить в отношение с самим собой. Согласно Плеснеру, человек постоянно выходит за пределы всех своих конечных состояний, и даже за пределы своего собственного «Я». Каждый миг человек становится иным. Обладая «Я», человек двояко относится к своей экзистенции. Он «есть» физическое бытие, и одновременно он им «обладает».

Эксцентричность человека, его «пребывание» в собственном теле, его «обособление» от своего тела и «дистанция» по отношению к самому себе, согласно Плеснеру, выражаются преимущественно в том, что человек знает, что он обладает «внешним», что он сознаёт свою наготу, что он может смеяться и плакать, что он нуждается в одежде и украшениях. Согласно

Плеснеру, животные «связаны» окружающим миром, тогда как человек «открыт миру». Животное обладает своим телом, – он в нём «растворён» и с ним идентичен. Человек же, напротив, «пребывает» в своём теле, словно в футляре. «Там, где я есть, – пишет Плеснер, – я не могу быть ничем иным. Я в пункте *ноль*, от которого всё, в том числе моё тело, находится на большем или меньшем расстоянии. В силу этого наличного опыта я *переживаю* своё тело как одеяние или себя в нём, как в футляре»\*<sup>38</sup>. Согласно Плеснеру, такая ситуация пребывания в теле схожа с пребыванием в кабине механизма, который отличается от собственного субъекта действия; и эта ситуация помогает человеку довести своё господство над своим телом до невероятного акробатизма. Такое существо, утверждает Плеснер, склоняется к тому, чтобы осознать несовершенство своего тела как своего рода инструмент и стремиться к его усовершенствованию. Поэтому человек и изготавливает для себя орудия – искусственные средства, «искусственные члены», удлинения своих рук и ног.

Когда Плеснер утверждает о том, что человек создаёт средства труда, ибо он обладает способностью осознать свою «эксцентричность» и «инструментальный характер собственного тела», то тем самым он интерпретирует диалектическое соотношение реальной деятельности человека и его самосознания. Диалектико-материалистическое учение о человеке решительно отвергает идею превращения души в нечто абсолютно самостоятельное и первичное по отношению к организму. Что же касается самосознания человека, его осознания самого себя как личности, как субъекта, то это – удел социальной природы, и оно развивается в процессе реальной деятельности, практики. В результате этого процесса человек впервые начинает *переживать* «внешний» характер своего тела, и благодаря этому процессу у человека вырабатывается абстрактное мышление. Это происходит именно тогда, когда используются орудия труда, и по мере того, как создаются всё более и более сложные орудия труда и иные предметы «искусственного окружающего мира», то есть культуры\*<sup>39</sup>. Реальная деятельность развивается и переходит в сознательные, добровольные действия, которые отличаются от обусловленного рефлексами поведения животных и оказывают сильное влияние на такие инстинктивные компоненты человеческого поведения, как жевание, глотание, дыхание и т.д., наделяя их спецификой самопроизвольности и выразительности и – в дополнение к их собственным основным функциям – превращая их в знаки, играющие важную роль в общении. И лишь при мистифицированной интерпретации эта специфика человеческой деятельности может быть выдана за пребывание «Я», метафизического центра человека, в футляре человеческого тела. Плеснер прямо говорит о том, что постоянная борьба «внутреннего человека» со своим собственным телом указывает на то, что человек – это то место, где друг с другом встречаются природа и дух.

Рассуждая так, Плеснер не только поддерживает теологическое учение о дуализме души и тела, но и приходит к выводу о том, что духовное *основание* (которое вовсе не следует истолковывать с точки зрения природных факторов и закономерностей) обладает приматом\*<sup>40</sup>.

Одновременно с этим под влиянием научных фактов современные теологи считают себя вынужденными выступить против явственного «дуализма в метафизической психологии»\*<sup>41</sup>. Современная теологическая антропология стремится преподнести соотношение души и тела как единство взаимопроникающих факторов целокупного человека. Ряд теологов утверждает о том, что деятельность души проявляется лишь в связи с деятельностью человеческого тела в качестве высокоорганизованной материи, и о том, что психическое связано со своим материальным субстратом, мозгом. Выдающийся православный теолог митрополит Никодим писал, что в абстракции невозможно отделить воплощённую душу от одушевлённого тела\*<sup>42</sup>. Протестантский «Карманный религиозный и теологический словарь» содержит целый ряд статей, направленных на то, чтобы обосновать «нейтральный монизм». «Общее убеждение новейших опытных наук, – пишут его авторы, – заключается в том, что тело и душа – не различные субстанции, и в том, что они не могут рассматриваться обособленно. В человеческом бытии они приведены к единству»\*<sup>43</sup>. При этом они опираются на «теорию параллелизма или корреляции души и тела». Католический антрополог Пека готов признать, что там, где дело касается переживаний, берущих своё начало во внешних воздействиях или же во внутренних телесных изменениях, и там, где дело касается «игры бессмысленных представлений», физиологические изменения обладают причинным приматом, душевные же состояния являются лишь их следствием. Там же, где дело касается «постижения смысла» и «связи мыслей», «душа обладает причинным приматом, телесные же изменения являются отпечатками душевной активности»\*<sup>44</sup>.

Со схожей позицией выступает и Ранер, который стоит за то, чтобы христианская философия и теология понимали человека как действительно целокупную сущность и противопоставляли это понимание «односторонностям материализма и абстрактного спиритуализма». Согласно Ранеру, тело должно представляться христианской философии и теологии не «темницей» или «вместилищем» души, а «внешним фактором», душа же – это не особая сущность, управляющая телом, словно машинист локомотивом, а «внутренний фактор целокупного человека». Ранер полагает, что душа становится душой лишь благодаря тому, что она воплощается в теле, и посредством того, что она *творит* его как «осуществление своей собственной действительности». Тело, пишет Ранер, «не есть нечто «прибавленное», точнее говоря, оно – то, что выделено из изначальной жизненности души в заданную пространственно-временную сферу; в

известной степени оно – то в душе, что концентрируется душой в пространственно-временной сфере как её, души, ... агрегатное состояние»<sup>\*45</sup>. Согласно Ранеру, тело – это агрегатное состояние души, её концентрация в пространственно-временной сфере; и такая логика подводит к выводу о том, что душа как «агрегатное состояние тела» может быть представлена в сверхприродном мире. Такого рода «редукцию к тайне» предвосхитил уже русский теолог Павел Флоренский, с учением которого охотно соглашались современные православные теологи. «То, что обычно называется телом, – пишет он, – не более как онтологическая поверхность, а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина нашего существа»<sup>\*46</sup>. Разумеется, антропологический дуализм тем самым несколько не преодолевается, и когда тело вместе с душой провозглашается чем-то мистическим, противопоставление сверхприродного и природного, души и тела сохраняется и несколько не устраняется. Попытки представить тело «онтологической поверхностью», «агрегатным состоянием души» и на основании этого – агрегатным состоянием тела – всё это спекуляции, и они остаются таковыми и поныне. Такая игра с терминологией воспроизводит идеалистическое решение основного вопроса философии. Позиция теологов, которые стремятся утвердить теологическую антропологию на фундаменте нейтрального монизма, преподнося человека в одном аспекте как телесного и постижимого, а в другом – как духовного и постигаемого лишь с помощью мистической интуиции, – это типичный спиритуализм, который не имеет ничего общего с естествознанием и научной философией. Проблематичность всех этих стараний признаёт Пека, когда пишет о том, что «взаимоотношение мозга и сознания нельзя определить ни как монизм, ни как параллелизм, ибо по своему богатству жизнь души превосходит все изменения мозга, которые её сопровождают». Пека завершает своё признание идеи того, что в русле теологического учения дуализм преодолеть невозможно, недвусмысленным спиритуалистическим заявлением: «Мозг для сознания – что фортепиано для пианиста»<sup>\*47</sup>.

Диалектико-материалистическая позиция, подчёркивающая способность человека осознать и усовершенствовать общественные отношения (а тем самым – и свою собственную социальную сущность), решительно отвергает иррационалистическую доктрину непознаваемости человека. Выдвигаемое идеалистической антропологией требование отказаться от дефиниции человека и рассматривать проблему сущности человека как вековечный «открытый вопрос» – агностическая позиция, и она открывает путь иррационализму, фидеизму и явственному мистицизму, что свидетельствует о глубоком кризисе современной буржуазной философии человека. В противоположность идеалистам, которые, противопоставляя между собой сущность и явление, разрушают единство научного знания, – материалисты исходят из идеи принципиального единства науки и не считают, что между

естественнонаучным и философским познанием человека пролегает непреодолимая пропасть. Естествознание и общественные науки дают достаточно оснований для материалистического, монистического понимания человека. «С точки зрения современного материализма, то есть марксизма, – писал В.И. Ленин, – *границы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине исторически обусловлены, но существование самой этой истины *несомненно*, и несомненно то, что мы к ней приближаемся. ...всякая идеология исторически обусловлена, но несомненно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от идеологии религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа»\*<sup>48</sup>. При этом Ленин подчёркивал, что «различие между относительной и абсолютной истиной весьма «неопределённо», чтобы можно было «воспрепятствовать превращению науки в догму в худшем смысле этого слова, то есть в нечто мёртвое, окаменевшее, закостеневшее, – но при этом оно достаточно чётко, чтобы решительнейшим и окончательнейшим образом отгородиться от фидеизма и агностицизма»\*<sup>49</sup>.

\*

### 3

#### *Мистификация человеческой деятельности в современной религиозной антропологии*

Теологическая антропология усиливает свой интерес к деятельности человека. Антропологические взгляды, пишет Г. Шерер, профессор университета в Эссене, «устремилась к человеку, поскольку он, так сказать, был *природным образом* среди иных образов, но ещё не превратили знание человека о самом себе, своём «Я» и его свободе, своих действиях и своих намерениях в непосредственный и универсальный базис»\*<sup>50</sup>. Современная теология рассматривает человека целиком и полностью как субъекта, как *действующее*. Развиваясь далее, теологическая антропология характеризуется стремлением утвердить новые предварительные взгляды на человека, свободные от средневековых образов. Маркс писал, что для общества товаропроизводителей «христианство, с его культом абстрактного человека, именно в его буржуазном развитии... есть наиболее подходящая форма религии»\*<sup>51</sup>.

С переходом от наивных метафор к идеальным моделям человека и его деятельности, которые демонстрируют человека самого по себе, независимо от его природных и исторических связей, стало возможным создать дифференцированную форму религии. Одновременно с этим теологическая антропология сумела принять вид такой доктрины, которая возвышается над социальными классовыми интересами и которой надлежит заниматься вечным основанием в человеке и его пребывающей над историей

«человечностью». Выработанный в современной буржуазной философии «принцип антропологической интерпретации» используется для того, чтобы мистифицировать практику. Это происходит тогда, когда в абстрактной форме подчёркиваются некоторые стороны реальной материальной деятельности общественного человека (способность объективно действовать, руководствуясь логикой реального мира, и выходить за рамки конкретных ситуаций), которые при этом интерпретируются как рационально непостижимые.

\*

4

#### *«Объективность»*

Намереваясь обновить традиционную христианскую антропологию, при исследовании человека и в особенности его деятельности современная теология обращается к ряду в высшей степени актуальных научных проблем. Прежде всего, современная теология не может пройти мимо того факта, что эта деятельность направлена на объект, – то есть пройти мимо способности человека вступать во взаимодействие с объектами, руководствуясь «специфической логикой каждого специфического предмета»<sup>\*52</sup>. Человек «общается» с вещами в их самобытности, он постигает их как объекты независимо от своих биологических потребностей – и потому способен преобразовывать окружающий мир. Способность действовать «по логике вещей» расценивается многими современными философами как специфика человека как «действующего». В традиционной теологии эта специфика действия была отражена в учении о «разумности» человеческой природы. Эта разумность приписывалась нематериальной сверхприродной субстанции или субстанциальной форме, «душе»: человек, дескать, как подобие Божие наделён творческими дарами и способен относиться ко всем остальным вещам как к объектам и результатам своей деятельности. Вещи даны во власть человеку, и он в силах распоряжаться ими. Более подробно проблема «объективности», «реальности» человеческой деятельности в теологии в прошлом проанализирована не была.

Желание современной буржуазной философии отразить «объективность» человеческой деятельности вызвана тем, что психология собрала данные о развитии человеческого сознания в связи с освоением внешнего мира и реальной деятельностью. В этой ситуации теология не может ограничиться простым постулированием идеи существования разумной души. Следуя за феноменологией и философской антропологией, современная теология обращается к истолкованию взаимосвязи между формированием человеческого сознания и процессом освоения внешнего мира; она связывает

концепцию «пробуждения духа» с его развитием в реальной деятельности и общении с иными людьми. Сама по себе реальная деятельность истолковывается как следствие изначально данного человеку качества, «объективности», качества, благодаря которому человек способен «дистанцироваться» от внешнего мира, выйти за пределы своей биологической организации и действовать в соответствии с внутренней логикой вещей. Намереваясь таким образом «антропологически интерпретировать» практику, теологи используют выработанный в биологическом направлении философской антропологии метод построения абстрактной модели человеческой природы и выяснения специфики человека посредством сравнения его с животным. Например, польский католический философ М. Кромпец указывает на то, что человек «общается» с объектами внешнего мира иначе, чем другие живые существа. Лишь человек обладает способностью соблюдать «дистанцию» по отношению к миру вещей, человек относится к нему «объективно», он понимает его структуру и реализует своё отношение к миру «в аспекте его бытия». Для животного мира не существует, для животного окружающий мир – это продолжение его организма. Животное непосредственно использует внешний мир. Деятельность же человека отличается тем, что обладает знанием об экзистенции вещи, самостоятельным бытием и единой структурой, и наступает сразу, безо всякого промедления. На основании этих – самих по себе верных – наблюдений теологи, вслед за философами-идеалистами, выдвигают бессодержательную абстракцию врождённой способности человека к «объективному общению» с вещами и дарованного ему таланта постигать сущность вещей и в соответствии с этим действовать. Человек, с их точки зрения, «открыт вещам» и «не ограничивается их использованием». Эта изначально данная человеку «объективность», «открытость вещам», является гарантом пробуждения духа в его «общении» с вещами. Понимание своего собственного «Я» как такого нечто, которое радикально отличается от мира вещей, формирование самосознания, происходит, как полагают теологи, благодаря миру вещей, контактирующему с человеком. Тем не менее, как подчёркивает Кромпец, основанием для этого контакта является данная человеку «объективность»; она позволяет человеку в его взаимодействии с вещами всё яснее и яснее осознавать своё принципиальное отличие от этих вещей и выделять своё «Я», выделять не только как центр внутренней жизни, но и как субъект деяний, благодаря которым начинается «общение» с миром как с тем, что несколько отличается от «Я»\*<sup>53</sup>.

Рассматривая «предметность» и «объективность» человеческой деятельности, Кромпец, как и многие другие теологи, опирается на построения немецкого религиозного философа Хенгстенберга, который в своей «Философской антропологии» (1957) провозгласил «предметность» фундаментальным способом бытия и действия человека и его

*основополагающей позицией* в мире\*<sup>54</sup>. Хенгстенберг рассматривает «предметность» как специфику человека, как то, что отличает его от животного и делает человеком. «...человек, – пишет он, – это существо, обладающее способностью к предметности, в предметности идущее к самому себе и потому к ней предназначенное»\*<sup>55</sup>. Согласно Хенгстенбергу, *предметность* – это не только оценка мышления и действий, соответствующая вещам и логике внешнего мира. Это основополагающее качество человека, объясняет он, обладает несравненно более глубоким и обширным смыслом, нежели тот, который обычно вкладывается в понятие *предметность*. По мнению Хенгстенберга, *быть предметным* значит не только удерживаться от своего воления по отношению к объекту, но и вступать с ним в особую таинственную связь.

Вот почему Хенгстенберг старается отличить своё понимание «предметности» от тех интерпретаций этого понятия, которые его непосредственные предшественники осуществили в учении об объективности как специфическом свойстве человека. Хенгстенберг опирается на труды Шелера и Гелена, критикует их и изгоняет из их концепций все составляющие рационального понимания *предметности*. Он отвергает всякую мысль о том, что это понятие означает внешнюю и не зависящую от субъекта экзистенцию предметов окружающего мира, а также способность субъекта принимать в своих действиях во внимание структуру внешней реальности. В своей работе «Место человека в космосе» Шелер определяет человека как существо, которое способно к «объективности». Поведение человека, замечает он, мотивируется *присутствием* вещей и тем самым отличается от поведения животного, побуждаемого исключительно инстинктами. Но Хенгстенберг критикует Шелера не за это бесплодное сравнение; напротив, он старается очистить учение Шелера от остатков «обыденного» взгляда на объективность. Одновременно с этим Хенгстенберг принимает идею того, что человек – это носитель духа, не зависящего от витальной сферы, что человек – это существо, которое способно к аскетизму, которое в силах сказать «нет», которое способно даже отказаться от жизни, что указывает на то, что инстинктам человека не поработить. Благодаря такой духовности, утверждает, опираясь на Шелера, Хенгстенберг, человек отличается от животного, которое целиком и полностью зависит от своих инстинктов и своей среды обитания: благодаря духу познание человека не зависит от «непосредственной целесообразности» и человек относится к предмету своей деятельности «дистацированно».

Хенгстенберг пытается избавить понятие *предметность* (каковое мы находим у Гелена) от его «прагматизма». Согласно Гелену, человек – деятельное существо, и, будучи таковым, он должен, создавая материальную культуру, компенсировать своё врождённое несовершенство с помощью орудий труда. Это дистанцирует человека от окружающего мира и является

предпосылкой его объективного отношения к миру. Хенгстенберг решительно критикует Гелена не потому, что тот приписывает человеку первозданное биологическое несовершенство: Хенгстенберга не устраивает то, что Гелен выводит происхождение *предметности* из естественных факторов. Понимание Геленом «предметности», по мысли Хенгстенберга, страдает «утилитаризмом».

Хенгстенберг преодолевает «обыденное» (то есть натуралистическое) понимание *предметности* с помощью учения Хайдеггера, гласящего о том, что «всё сущее следует за бытием». Согласно Хенгстенбергу, *предметность* в самом высоком смысле этого слова заключается в том, что человек позволяет всему встречающемуся ему сущему «открыть» себя ему. Для Хенгстенберга *предметность* – это особый вид «сочувствия» человека бытию всего сущего. Хенгстенберг определяет *предметность* как способность относиться к предмету так, как относился бы к себе сам предмет. Тем самым моральные отношения между людьми распространяются на все предметы окружающей действительности, а «золотое правило этики» применяется по отношению к вещам и явлениям. В интерпретации Хенгстенберга *предметность* является неким «тайным сговором» человека с бытием, которое встречается ему и себя ему «открывает», – и «истинной преданностью» во всём сущем, которое возвещает о себе человеку\*<sup>56</sup>.

Глубокий смысл *предметности* Хенгстенберг видит в сопереживании тому, что происходит со всем тем, что попадает человеку навстречу, – в соприкосновении потока его жизни с теми изменениями бытия, которые имеют место во всём том, что встречается человеку на его пути.

*Предметность* как основополагающее свойство человека основывается, дескать, на феномене «встречи», которая «снимает» противоположность субъекта и объекта; и такое понимание *предметности* предлагает единственную возможность отличить человеческую деятельности от работы компьютера.

Хенгстенберг мистифицирует эмоциональное отношение человека к окружающему его миру и тем самым превращает способность человека мыслить и действовать «по логике вещей» и законам материального мира в эмоциональное сочувствие вещам, в сопереживание и сострадание всему сущему, в один из видов религиозно-морального отношения ко всему, что встречается человеку. Вещи становятся не объектами внешнего мира, а тайнами, открывающими к себе путь. Они возвещают о себе человеку, они говорят ему о бытии. *Предметность* оказывается таинственным «бытием-друг-подле-друга», стоянием перед тайной бытия, способностью получать посредством этой тайны известия о вещах. При такой интерпретации действительность оказывается системой таинственных символов. Так истолковываемая *предметность* есть ничто иное, как простое переименование религиозной идеи о душе, о сверхприродном начале в

человеке, которое является центром богоосознания. В свою очередь «беспредметность», которую Хенгстенберг рассматривает как искажённое состояние человека, как сознательную реализацию негативных ценностей, является метафизическим отказом человека от единства с бытием, отказом от сопереживания вещам. «Беспредметность» – это перевод христианского понятия «наследственный грех» на новый антропологический язык. И вовсе не случайно, что теология опирается на учение Хенгстенберга, согласно которому «феноменологическое» рассмотрение *предметности* должно дополняться «метафизическим» принципом духа, принципом, который «из некоего сверхпространства и сверхвременности формирует пространственно-временные данности, а затем создаёт из них творческие пространственно-временные образы»<sup>\*57</sup>. «Если бы я стал отрицать дух, – пишет Хенгстенберг, – то тем самым я отрицал бы способность к предметности, отрицал бы специфическое человеческое тело с его специализацией на предметности и сверх того отрицал бы вообще всё человеческое»<sup>\*58</sup>.

Хотя в этих рассуждениях более или менее верно схвачены определённые моменты человеческого познания и человеческой деятельности, но в целом способность человека самостоятельно действовать согласно логике объективного мира интерпретирована искажённо. Прежде всего это касается взаимоотношения сознания и материальной практической деятельности человека. Идея возникновения орудий труда вырывается из диалектического контекста материальной деятельности. Разработанная в современной религиозно-философской и теологической антропологии концепция *предметности* является антитезой научного объяснения того, как возникло сознание и способность человека отражать сущность и закономерности процессов, происходящих в действительности. Эта способность, как показывают многочисленные данные научной психологии, образуется в процессе материальной реальной деятельности<sup>\*59</sup>. Классики марксизма подчёркивали, что способность отражать сущность вещей и происходящие процессы образуется в процессе материального производства, в связи с преобразованием природы, благодаря воздействию одного естественного материала на другой. На практике, которая по необходимости имеет общественный, коллективный характер, становится возможным отразить объективные, существенные свойства вещей и усиливается способность расчленять окружающий мир на ряд объектов, постигать сущность вещей и стремиться к такому постижению. Благодаря осуществлённому с помощью орудий труда воздействию на внешний мир развивается (в филогенезе – у предков человека, в онтогенезе – у каждого индивидуума) способность к абстрагирующей рассудочной деятельности, в том числе – на высших стадиях этого развития – способность строить абстракцию бытия. Орудия человеческой деятельности изготавливаются с помощью иных орудий, и

потому человеческая деятельность исходит из природы отношения одного предмета к другому, а не из специфики организации телесного органа, вступающего в связь с окружающим миром. Благодаря орудиям труда реальная деятельность превращает природные органы человека «в органы, которые ориентируются на связь реального орудия труда с иным предметом, то есть на имманентную логику реальности, на форму и сущность самого предмета»\*<sup>60</sup>.

*В реальной деятельности заключается истинное единство человека с миром и основание для того, чтобы человек выделял себя из окружающей его природы.*

Предметность – объективность – деятельности человека развивается на основании того, что человек – природное существо, а не вследствие какого-либо врождённого духовного качества. В противоположность направленному на приспособление поведению животных использование орудий труда человеком – это общественный процесс, объединяющий живой труд с трудом, накопленным в орудиях труда. Результат рабочей деятельности каждого отдельного человека и каждого поколения – накопление труда в сфере материальной природы, преобразованной человеком, а также создание новых предметов. Предметный мир, созданный благодаря материальной деятельности, – культура, – это единственный реальный способ утвердить сущность человека, он – *«раскрытая книга человеческих сил существования»*\*<sup>60</sup>. Поэтому способность человека действовать согласно объективной логике вещей – не результат *вторжения* некоего сверхприродного начала, а результат развития реальных закономерностей природного мира. Предметность, объективность как обобщённая характеристика человеческой деятельности и познания, способность человека отражать сущность материальных объектов и действовать с учётом постигнутых закономерностей существуют благодаря практической деятельности человечества, изменяющей природу, и благодаря социальности человеческого бытия.

\*

5

*«Трансцендирование»*

Следуя примеру буржуазных антропологов, современные теологи видят природу человека и специфику его деятельности в так называемом *трансцендировании*. Трансцендирование рассматривается как особое свойственное человеку качество, благодаря которому человек в духовной и

материальной деятельности способен выйти за рамки ограниченных сфер и обстоятельств. Как утверждают теологи и философы-идеалисты, специфика человеческого сознания, «Я», заключается в постоянном трансцендировании. Идеалистическая антропология спекулирует теми трудностями, которые возникают при истолковании в самом деле сложных и самих по себе противоречивых процессов, благодаря которым человек постигает окружающий его мир и себя самого. Человек способен сделать объектом познания свои собственные деяния, их мотивы и своё собственное «Я». Тем самым человек определённым образом ставит свою субъективность над особенностями сознания, которые он подвергает анализу, контролю и над которыми он осуществляет наблюдение\*<sup>62</sup>. В познании и практической деятельности человек постоянно переходит границы, установленные достигаемыми результатами и предшествующей практикой, – и выходит за пределы своих нынешних знаний, которые завтра могут быть преумножены\*<sup>63</sup>.

Тем не менее, теологи и философы-идеалисты понимают под трансцендированием нечто совершенно иное, нежели упомянутые реальные особенности человеческого познания и человеческой деятельности. Идеалистическая антропология искажает процесс полагания и снятия объективных границ деятельности на практике, оценки возможностей и полагания целей и создаёт пустую абстракцию безусловного и абсолютного трансцендирования, которое провозглашается атрибутом человека и тем признаком, без которого его экзистенция невозможна. Согласно Кромпецу, объективность делает трансцендирование абсолютно необходимым. Человек направлен на «структуру вещей самих по себе», и потому он, по Кромпецу, «выходит за пределы своей единичности, индивидуальности, биологической организации и даже своей витальности». Поэтому человек непременно трансцендирует «каждый конечный момент своей деятельности, себя самого как конечное существо и то, что его окружает»\*<sup>64</sup>.

С особенной тщательностью проблема трансцендирования изложена в теологической антропологии Ранера, который рассматривает материальный окружающий мир как существенное условие человеческого бытия и даже как условие пробуждения самосознания человека. Ранер обращается к анализу того способа и того образа действия, посредством которых дух проявляет себя и реализует себя в мире. При этом Ранер задаётся вопросом о том, каким образом возможно, чтобы суждения человеческого разума об объектах непосредственного опыта, о чувственно воспринимаемой материальной действительности отличали человека как субъекта от объекта. Дабы разъяснить этот феномен, Ранер принимает концепцию Хайдеггера, согласно которой конкретные суждения разума содержат в себе не только понимание объектов, но и знание о бытии «вообще». Тем самым, как полагает Ранер, субъект выходит за рамки объекта, и это «трансцендирование» оказывается

«предпосылкой возможности познания каждого объекта»: в процессе познания и в своей деятельности человек трансцендируется от «сущего» к «вообще бытию». Способность суждения опирается на «абсолютный горизонт бытия», и потому в суждениях своего разума человек выходит за рамки пространства и времени, конечности и повторяемости, и он становится «открыт» бесконечности бытия, «тайне». Ранер отстаивает убеждение в том, что человек сразу способен осознать себя как «духа в мире» и уяснить для себя, что его абсолютное значение заключается в том, что он – сущность, по необходимости связанная с Богом. По Ранеру, в не зависящем от познавательной (да и во вообще от всякой) деятельности вопросе о бытии заключается трансцендирование, укоренённое в самой сущности человека. С помощью такого рода рассуждений он приводит доводы, направленные против ограниченного и искажённого «рационализма» томистской философии. С его точки зрения, в русле «школьного томизма» содержится очевидное противоречие. Предположим, рассуждает Ранер, мы принимаем томистский тезис о том, что бытие интеллигибельно и постижимо.

Предположим далее, что мы соглашаемся с традиционным томистским учением о человеческом духе, согласно которому дух целиком и полностью направлен к истине, к интеллигибельному, постижимому разумом бытию. В этом случае, рассуждает Ранер, остаётся совершенно непонятным, каким образом такого рода дух может быть поставлен лицом к лицу с абсолютной тайной, верить в которую от него требует католическое богословие. Как же в таком случае должно верить в благодать Откровения? – вопрошает Ранер. По его мнению, традиционная томистская онтология даёт на этот вопрос неубедительный для теологии ответ и приводит к тому, что «Откровение» превращается в излишнюю «приправу» к постулату о том, что всё бытие постижимо.

Вслед за Пшиварой Ранер использует «принцип редукции к тайне» и полагает, что аксиома католической онтологии и антропологии должна звучать совершенно иначе, а именно: *чем выше степень бытия некоего сущего, тем оно «таинственнее» и тем менее доступно оно для человеческого познания.* Это основоположение вступает в противоречие с традиционной томистской метафизикой, которая представляла стремление человека к Богу как стремление к знанию – к знанию как «высшему благу». Трансцендирование духа Ранер понимает не столько как развёртывание познающей силы понятия, не столько как возвышение ко всё более и более содержательному понятию, сколько как «абсолютную открытость для свободного самооткровения свободной личности», то есть открытость Богу. То, что человеку представляется доступным и постижимым, на самом деле вторично и выведено из непостижимого и недоступного. Провозглашая о том, что «трансцендирование» – это тайна для сущности человека, Ранер определяет и самого человека как «тайну», как вопрос, на который человек

не в силах найти ответа с помощью природных средств познания. Результатом его интеллектуальной деятельности оказывается не знание, а «самопреодоление», желание отдать себя «высшей тайне». Человек, утверждает Ранер, должен быть определён как «пришедшая к самой себе неопределимость»<sup>\*65</sup>.

Тем самым учение о трансцендировании как специфическом свойстве человека оказывается новым средством обоснования традиционной догматики. Стремление обновить католическое понимание человека с помощью ассимиляции достижений современной идеалистической философии, прежде всего феноменологии, прослеживается и в трудах Войтылы (ныне Папы Иоанна Павла Второго). Антропология Войтылы направлена на то, чтобы выделить специфику человека, его истинную человечность, дабы узреть в ней первоизданную связь человека с Богом. Польский теолог Т. Зелезник пишет в своём комментарии к теолого-философским воззрениям Иоанна Павла Второго: если Гуссерль провозгласил лозунг «назад к самим вещам!», то кардинал Войтыла в своей феноменологической антропологии лозунг «назад к самому человеку!»<sup>\*66</sup>. В книге «Личность и деяние», которая, как полагает Зелезник, возникла в связи с дискуссией, имевшей место на Втором Ватиканском церковном соборе<sup>\*67</sup>, Войтыла подвергает традиционную томистскую антропологию определённой критической переоценке, упрекая её в том, что важнейшие аспекты человеческой экзистенции не находят в ней надлежащего осмысления, и в том, что в ней не отражён реальный человек, который живёт, действует, несёт ответственность за свои поступки, любит, страдает, умирает. По мнению Войтылы, схоластическое учение о человеке находится за рамками истинной антропологической традиции. Метафизическая доктрина человека ставит лишь вопрос о том, **что** есть человек как сущее, но от её внимания ускользает то, **как** он существует. Войтыла подчёркивает, что современная философия открыла человека в его субъективности, в его деятельности, его творчестве, его свободе, его способности творить символы и в его переживании бытия-к-смерти, – и, говоря так, Войтыла пытается тем самым синтезировать новейшие идеи философского идеализма с идеями католической философии и теологии. По его мнению, «интегральное постижение человека» должно преодолеть крайности субъективного понимания человека с помощью «реалистической традиции» католической философии. Войтыла пытается сблизить друг с другом феноменологию и томизм, обнаруживая глубокое сходство между современными идеалистическими концепциями и христианской теологией касательно интерпретации важнейших антропологических понятий, прежде всего понятий «поступок» и «действие», в которых себя интегрирует человек. Феноменологический метод должен привести к признанию того, что

человеческое переживание своей собственной субъективности есть ничто иное, как актуализация того, что уже дано в метафизической субъективности. Например, феномен страха, который анализирует Войтыла, «снимается» благодаря надежде, укоренённой в спасительной благодати. Важнейшей характеристикой деятельности и сущности человека, согласно Войтыле, является трансцендентность. «В философской антропологии, – пишет он, – «трансценденция», согласно своей этимологии, означает «выход за пределы», осуществляется ли этот «выход» на уровне совокупного сознания человека, или же он проявляется в динамическом образе и способе экзистирования и действий человека... Многообразие способов проявления этой трансцендентности объединяется в конечном итоге в едином источнике, который постоянно присутствует в человеке как субъект... и свидетельствует о том, что человеческая сущность – сфера духовной природы»\*<sup>68</sup>. Помимо этого Войтыла осуществляет анализ человеческой деятельности, дабы обосновать существование субстанциальной человеческой души. Теолог мистифицирует человека как деятельное существо и при этом противопоставляет его целенаправленную деятельность природе и обществу, чьими закономерностями эта деятельность объективно обусловлена. Относительная независимость субъекта и его действий от объективной реальности преподносится теологами как абсолютная независимость, а взаимодействие человека с окружающим его миром описывается так, будто для своей деятельности человек получает импульс не только вне объектов, но и вне всей объективной реальности. Само собой разумеется, что субъект действий, человек, изменяет мир и его преобразовывает, но вне общества и вне материального мира никаких импульсов для своей деятельности он не получает. Способность человека отличать себя как *действующего* от результатов своей деятельности, его способность контролировать и анализировать определённые свойства своего сознания обусловлена тем, что в общественном процессе материального производства он объективирует и овеществляет свою деятельность в продуктах своего труда – и потому способен постичь и усвоить объекты, созданные трудом предшествующих поколений людей. Специфическая особенность человека заключается в том, что он экзистировать и отделяет себя от природы, постоянно объединяя в процессе материального производства свою живую деятельность с деятельностью предшествующих поколений, с деятельностью, которая аккумулирована и воплощена в этих предметах материальной культуры, прежде всего – в орудиях труда, которыми пользуется человек, оказывающийся втянутым в непрерывный обмен трудовыми навыками. Предметы, созданные общественным трудом, – это та сила, которая определяет направление деятельности человека, и в её стремлении личность проявляет себя как общественная сущность\*<sup>69</sup>. Субъективность человека есть продукт развития материального мира.

Экзистенция субъективного – это экзистенция человеческого общества, преобразующего объективную действительность благодаря реальной материальной деятельности. Вот почему теологическая доктрина, понимающая субъективность как «абсолютное трансцендирование» к цели, находящейся по ту сторону материального мира, является фантастическим отображением общественной сущности человека и общественного характера его деятельности.

\*

5

### «Общение»

Характерной особенностью современной теологической антропологии является предпринимаемая ею попытка создать образ человека с помощью языка религиозной метафизики. Акцент, делаемый на духовности человеческой природы, соседствует с указанием на способность человека к общению. Обращение теологии к этой проблематике объясняется тем, что успехи в сфере современной психологии, социологии, кибернетики и теории массовых коммуникаций настойчиво требуют по-философски рассматривать человека как существо, вовлечённое в общение и языковую связь, возникшее в обществе и лишь в нём способное существовать, существовать в процессе общественных отношений и обмена результатами труда.

Сегодня ни одно из направлений философского исследования человека не может игнорировать того факта, что самосознание возникает среди общественных отношений индивидуума с другими людьми, возникает благодаря его вовлечённости в общение. Уже Фейербах утверждал о том, что «Я», хотя оно и кажется в высшей степени «внутренним», – по своей сути «диалогично» и не только разворачивает себя в процессе общения, но и берёт в нём начало. Внутренней структуре самосознания свойственен диалогический характер; и мысль об этом настойчиво звучит в философии 20 века. Большинство современных антропологических концепций учитывают, что внутренний диалогический характер самосознания проявляется в «общении с самим собой», в отношении «Я» к «Я», когда индивидуум во внутренней речи обращается к самому себе как субъект и участник разговора\*<sup>70</sup>. Для анализа самосознания человека чрезвычайно важно исследование имеющего в общении свою специфику отношения «Я» к «Ты» и его реализации в языке\*<sup>71</sup>. Все эти проблемы особенно актуальны при исследовании процессов, способных пролить свет на то, как человек относительно обособляет себя в субъективной форме психического, и на то, как образуются индивидуальное сознание и самосознание.

Однако то, каким образом поставлены и обсуждаются в русле теологии эти важнейшие вопросы исследования человека, имеет мало общего с научным исследованием общения. В теологической антропологии категориям «общение», «язык», «речь», «слово» придаётся таинственный смысл. Теологи квалифицируют язык и речь не только как атрибуты человека, но и как метафизические сущности, которые определяют человеческое бытие. Ещё австрийский религиозный философ Фердинанд Эбнер, оказавший значительное влияние на современную теологию, в своей книге «Слово и духовные реальности» (1924) рассматривал язык как «первозданный феномен бытия», конституирующий сущность человека. Человек, утверждал Эбнер, обретает самосознание лишь в языке, речи, общении «Я» с «Ты». Он подчёркивает, что «Я» вторично, а языковое общение первично, что дух способен пробудиться лишь в общении, в диалоге, и в силах стать активным субъектом, осознавая себя как «Я». Эти убеждения Эбнера нашли отклик у многих теологов, утвердившихся на позициях «диалогического персонализма». С помощью категорий «общение», «ответ», «слово» даётся дефиниция человеку и личности. Слово провозглашается «основанием конституирования человеческой экзистенции» (Фридрих Когартен); человеческая личность рассматривается как «респонсорная актуальность» (Эмиль Бруннер).

Рассматриваемое спекулятивно-метафизически, «слово» провозглашается теологами самой существенной определённой человеческого духа, атрибутом человека. Теологи рассматривают язык и речь не только как источник человеческой духовности, но и как таинственное и сверхприродное определение человеческой экзистенции. Способность к общению превращается в сверхприродное качество человека, данное посредством таинственного «внутреннего слова», с которым идентифицируется сам человек и которое восходит к потустороннему божественному «Слову». Согласно Ранеру, человек способен осознать себя как «сокращённое внебожественное Слово Божие»<sup>\*72</sup>.

Тем самым новейшая теологическая антропология языка ведёт назад, ведёт к традиционной христианской теологии Слова, и всё новейшее понимание человека, развившееся в русле теологической антропологии, лишь варьирует традиционные положения религиозной идеологии. Критический анализ предмета и структуры религиозной антропологии, её взаимосвязи с различными тенденциями, имеющими место в русле современного философского идеализма, и критический анализ важнейших методов, с помощью которых теология мистифицирует деятельную социальную сущность человека, указывают на то, что, несмотря на все старания преподнести её как «науку о человеке», религиозная антропология остаётся фантастическим мировоззрением. Не нарушая своей специфики, теологическая антропология способна рассматривать человека лишь в

перспективе его иллюзорных взаимосвязей с «творением», «спасением» и эсхатологическим будущим. Одновременно с этим теологическая антропология как теоретическая форма сознания притязает на ранг науки – и потому она вынуждена принимать во внимание научные знания о человеке. Именно поэтому теологическая антропология в высшей степени противоречива, противоречива не только в своём историческом развитии, но и в своём нынешнем, современном состоянии. Она колеблется между представлениями о человеке как о природном или сверхприродном существе, попытками объяснить его из себя самого и старанием интерпретировать его на основании Откровения. Противоречия теологической антропологии воспроизводят в специфической форме противоречия теологии как теоретического уровня религиозного сознания\*<sup>73</sup>. Лишь только теологическая антропология конституировала себя как самостоятельную теологическую дисциплину, она увидела себя в кризисной ситуации. Она не сумела найти приемлемый для всех теологических и религиозно-философских направлений метод и способ обоснования религиозного образа человека. В условиях кризиса философского идеализма она не смогла обрести новые твёрдые философские ориентиры, которые по их незыблемости могли бы быть сравнимы с томизмом 14 века и платонизмом эпохи патристики. Ситуация, в которой находится современная теологическая антропология 20 века, описывается одним из её представителей так: «Перед нами – несколько постоянно и непрерывно эволюционирующих путей строительства, которые придают теологической антропологии характер науки. Она пребывает в ожидании, и её существенные принципы находятся в кризисе»\*<sup>74</sup>.

В современную эпоху научное мировоззрение имеет важное значение для практической деятельности человека. Проблема человека становится всё более и более актуальной, ибо возрастающая роль личности делает чрезвычайно важными *«вопросы идеологического воспитания, проблемы формирования нового человека как достойного строителя коммунизма»*\*<sup>75</sup>. Активная жизненная позиция человека, который сознательно борется за коммунистическое будущее, требует, чтобы человек верно понимал свою деятельную социальную сущность, свою роль в историческом процессе; и такая позиция несовместима с мистификацией человеческой сущности. Диалектико-материалистическая концепция понимает человека как социально деятельное существо, она видит специфику человека в его социальности, в его реальной преобразующей деятельности на базе материальной культуры, созданной предшествующими поколениями людей. Тем самым она соответствует требованиям социального прогресса и способствует такому пониманию действительности, которое максимальным образом указывает человеку на его собственные силы. Марксизм как философия, отличающаяся своим историческим оптимизмом, ставит свою

целью избавить человечество от всего того, что препятствует его гармоничному прогрессивному развитию; поэтому марксизм противоположен идеалистическим и религиозным учениям. «Мы не нуждаемся, – писал Энгельс, – дабы узреть величие человеческой сущности, развитие человеческого рода в истории, его безостановочный прогресс, его непрерывную победу над неразумием того, что пребывает обособленно, его преодоление всего кажущегося сверхчеловеческим, его суровую, но победоносную борьбу с природой вплоть до окончательного завоевания свободного человеческого самосознания, обретения убеждения в единстве человека с природой и утверждения свободного и самостоятельного созидания нового мира, основанного на чисто человеческих, нравственных житейских отношениях, – дабы постичь всё это в его величии, мы не нуждаемся в том, чтобы призывать на помощь абстракцию «Бога» и приписывать ей всё прекрасное, великое, возвышенное и истинно человеческое...»\*76.

\*

## Примечания

- \*<sub>1</sub> Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, Tübingen 1958, S. 418.
- \*<sub>2</sub> Hermann Fischer: Zur Einführung: Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. In: Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von Hermann Fischer, Göttingen 1978, S. 10.
- \*<sub>3</sub> Ebenda, S. 18.
- \*<sub>4</sub> Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke. Hrsg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 5, Berlin 1973, S.7.
- \*<sub>5</sub> Spekulative Anthropologie, vom christlich-philosophischen Standpunkte dargestellt von Dr. Karl Werner, München 1870. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt a.M. 1967, S.5.
- \*<sub>6</sub> Siehe Max Scheler: Zur Idee des Menschen. In: Max Scheler: Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern 1955, S. 173.
- \*<sub>7</sub> »Das Wesen dieses Herangehens oder Prinzips in der Philosophie«, schreibt B. T. Grigorjan. »wenn man von der konkreten Eigenart seiner historischen Formen absieht und die wesentlichsten und allgemeinsten Züge hervorhebt, besteht im Versuch, die Grundlagen und Sphären des eigentlichen menschlichen« Seins, der menschlichen Individualität und Subjektivität zu bestimmen, den Menschen als »Maß aller Dinge« zu betrachten und aus ihm und durch ihn sowohl ihn selbst als auch den Sinn und die Bedeutung der Umwelt zu erklären, den Menschen als Schöpfer der Kultur und der Geschichte zu erfassen.« (См. Новейшие течения и проблемы философии в ФРН, Москва 1978, С. 81.)
- \*<sub>8</sub> Friedrich Gogarten: Das Problem einer theologischen Anthropologie. In: ZdZ, 1929. - Emil Brunner: Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich/Stuttgart 1965. - Karl Rahner: Geist in Welt, Innsbruck 1939. - Karl Rahner: Hörer des Wortes, München 1941. - Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie. Hrsg. von H. Bornkamp, Gießen 1932. - R. Guardini: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1939. - R.Niebuhr: The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation, New York 1941. -

Mouroux J. Sens chrestien de l'homme, Paris 1945. - H. Thielicke: Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie, Tübingen 1946.

\*<sub>9</sub> W. Trillhaas: Vom Wesen des Menschen. Eine christliche Anthropologie, Stuttgart 1949. - Friedrich Gogarten: Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart 1956. - Karl Rahner: Anthropologie, theologische. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I, Freiburg i. Br. 1957, S. 618-627. - E. Przywara: Mensch, typologische Anthropologie, Nürnberg 1958. Zit. in: L'uomo. antropologia, tipologica, Milano 1968. - St. Neill: Menschliche Existenz vor Gott. Entwurf eines christlichen Menschenbildes, Göttingen 1961. - Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1964. - J. Metz: Christliche Anthropozentrik, München 1962. - J. Quiles: Das Wesen des Menschen. In: Scholastik, Freiburg i. Br. 1963, Bd. 36, Heft 3. - E. Benz: Der Mensch in christlicher Sicht. In: Neue Anthropologie, Bd. 6. Philosophische Anthropologie. Erster Teil, München 1975, S. 373-428. - Johannes Baptist Lotz: Christliche Anthropologie. In: Die Frage nach dem Menschen, Freiburg/München 1966. — Hans-Rudolf Müller-Schwefe: Der Mensch – das Experiment Gottes, Gütersloh 1966. - Johannes Baptist Lotz: Der Mensch im Sein, Freiburg 1967. - H. Koehler: Theologische Anthropologie. Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart, München 1967. - S. Kamiński: Antropologia filozoficzna a inne dziedziny poznania. In: O Bogu i człowieku, Warschau 1968, Teil I, S. 149-164. - K. Wojtyła: Osoba i czyn, Krakow 1969. - M. Flick: Fondamenti di una antropologia teologica, Firenze 1970. - M. Flick/Z. Alszeghy: Man in Catholic Dogma. In: Man, culture and religion. Studies in Religious Anthropology, Rom 1970. - D. Pecka: Filozoficka antropologie, Dil. I, Rim 1970, Dil. II, Rim. 1971. - J. Moltmann: Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart 1971. - Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972. - P. Watté: Theologische Anthropologie und Hamartiologie im 20. Jahrhundert. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg i. Br. 1970, S. 62-82. - D. Barthelémy: Dieu et son image. Ébauche d'une theologie biblique, Paris 1973. - E. Coreth: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1973. — H. Holz: Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie, Bonn 1973. — M. Gogacz: Wokół problemu osoby, Warschau 1974. - S. Kaminski: Z. metafizyka człowieka. In: Mieczysław A. Krapiec: Jaczłowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1974. - E. Jüngel: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: Philosophische Anthropologie. Erster Teil, S.342—372. — Mieczysław A. Krapiec: Człowiek i prawo naturalne, Lublin 1975. — Z. Kuksewicz: Filozofia człowieka, teoria duszy, Wrocław 1975. -

A. Ganoczy: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976. - G. Bortolaso: Antropologia filosofica e perfezione umana. La Civiltà Cattolica, Rom 1977, S. 564-568. - Anthropologie als Thema der Theologie, Göttingen 1978. - G. Bartning: Das Neue und das Uralte, Bonn 1978. - G. Bortolaso: Ateisme e persona umana. La Civiltà Cattolica, Rom 1978, N 3066, S. 562—567. - G. Bortolaso: L'etien come promozione umana. La Civiltà Cattolica, Rom 1978, N 3062, S. 146-150. - G. Marchesi: Antropologia e cristologia. Visione cristiana dell'uomo. La Civiltà Cattolica, Rom 1978, N 3066, S. 111—122. - V. Marcozzi: Osservazioni e riflessioni di bioantropologia. La Civiltà Cattolica, Rom 1978, N 3066, S. 568-577. - N. Filipiak: Biblia o człowieku: Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979. — A. Ganoczy: Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej. Tycie i myśl, Warschau 1979, N 6, S. 34-49.

\*<sup>10</sup> Karl Rahner: Anthropologie, theologische: In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.I, S. 618-627.

\*<sup>11</sup> Siehe Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch?, Göttingen 1964.

\*<sup>12</sup> Karl Rahner: Anthropologie, theologische. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.I, S.618.

\*<sup>13</sup> Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, S. 20, 26.

\*<sup>14</sup> Siehe Hermann Fischer: Zur Einführung: Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie. In: Anthropologie als Thema der Theologie, S. 17.

\*<sup>15</sup> A. Ganoczy: Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej, S.36.

\*<sup>16</sup> Regin Prenter: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I, S. 420.

\*<sup>17</sup> A. Ganoczy: Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej, S. 37.

\*<sup>18</sup> Ebenda, S. 37-38.

\*<sup>19</sup> Siehe Johannes Baptist Lotz: Christliche Anthropologie. In: Philosophische Anthropologie heute, München 1972, S.70.

\*<sup>20</sup> Siehe ebenda.

- \*<sub>21</sub> Regin Prenter: Anthropologie. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd.I, S. 420/421.
- \*<sub>22</sub> S. Kamiński: Z metafizologii człowieka, S.425.
- \*<sub>23</sub> Siehe Otto Friedrich Bollnow: Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: Philosophische Anthropologie heute, München 1972, S.28.
- \*<sub>24</sub> Siehe Falk Wagner: Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. In: Anthropologie als Thema der Theologie, S. 148-149.
- \*<sub>25</sub> Siehe Helmuth Plessner: Homo absconditus. In: Philosophische Anthropologie heute, S. 40.
- \*<sub>26</sub> Ebenda, S. 43.
- \*<sub>27</sub> E. Jünger: Der Gott entsprechende Mensch. In: Philosophische Anthropologie. Erster Teil, S. 347.
- \*<sub>28</sub> Ebenda.
- \*<sub>29</sub> Siehe: La Civiltà Cattolica, 1977, N 3038, S. 109.
- \*<sub>30</sub> Wolfhart Pannenberg: Der Mensch – ein Ebenbild Gottes? In: Was ist das – der Mensch? Beiträge zu einer modernen Anthropologie, München 1968, S.31.
- \*<sub>31</sub> E. Przywara: L'uomo, antropologia tipologica, S. 176.
- \*<sub>32</sub> Siehe K. Fischer: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974.
- \*<sub>33</sub> Karl Rahner: Der Mensch – die unbeantwortbare Frage. In: Wer ist das eigentlich – der Mensch? Hrsg. von Eberhard Stammler, München 1973, S. 116.
- \*<sub>34</sub> Siehe: La Civiltà Cattolica, 1977, N 3038, S. 108-109.
- \*<sub>35</sub> D. Pecka: Filozofická antropologie, Díl I, S. 7.
- \*<sub>36</sub> Siehe ebenda.

- \*<sup>37</sup> Johannes Paul II.: Über die Erschaffung des Menschen. Rede auf der Generalaudienz am 6. Dezember 1978. (Siehe: *Zycie i myśl*, 1979, Nr. 2 S.96.)
- \*<sup>38</sup> Helmuth Plessner: Der Mensch als Lebewesen. In: *Philosophische Anthropologie heute*, S. 56.
- \*<sup>39</sup> См. Б. Е. Кемеров: Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл, Москва 1977, с. 124-134.
- \*<sup>40</sup> Versuche, diese Auffassungen Helmuth Plessners für die theologische Anthropologie zu nutzen, siehe zum Beispiel in folgendem Artikel: Gerhard Sauter: Mensch sein – Mensch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe. In: *Anthropologie als Thema der Theologie*, S. 104.
- \*<sup>41</sup> D. Pecka: *Filozoficka antropologie*, Dil. II, 1971, S. 139.
- \*<sup>42</sup> Журнал Московской Патриархии, 1970, №4, с.58.
- \*<sup>43</sup> Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3, S. 22.
- \*<sup>44</sup> D. Pecka: *Filozoficka antropologie*, Dil II, S. 97.
- \*<sup>45</sup> Karl Rahner: *Experiment Mensch*, S. 130.
- \*<sup>46</sup> П. Флоренский: Столп и утверждение истины, Москва 1914, с. 265. – См. Н. Д. Медведев: Антропологический этюд. В: *Богословские труды*, сб. 16, Москва 1976, с. 196.
- \*<sup>47</sup> D. Pecka: *Filozoficka antropologie*, Dil II. S. 96.
- \*<sup>48</sup> W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*. In: *Werke*, Bd. 14, S. 130/131.
- \*<sup>49</sup> Ebenda, S. 131.
- \*<sup>50</sup> G. Scherer: Auf der Suche nach Sinn. Die Frage nach Gott in der philosophischen Anthropologie. In: *Gott, Mensch, Universum*, S.256.
- \*<sup>51</sup> Karl Marx: *Das Kapital*. Erster Band. In: *MEW*, Bd. 23, S.93.

- \*<sub>52</sub> См. Г. С. Батищев: Деятельная сущность человека как философский принцип. В: Проблема человека в современной философии, Москва 1969, с.82.
- \*<sub>53</sub> M. A. Krapiec: Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficzny, S. 279-280.
- \*<sub>54</sub> Siehe Hans-Eduard Hengstenberg: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1957.
- \*<sub>55</sub> Hans-Eduard Hengstenberg: Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit. In: Philosophische Anthropologie heute, S.66.
- \*<sub>56</sub> Siehe ebenda, S. 67.
- \*<sub>57</sub> Ebenda, S. 81.
- \*<sub>58</sub> Ebenda, S. 81/82.
- \*<sub>59</sub> См. Б. Е. Кемеров: Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл.
- \*<sub>60</sub> Г. С. Батищев: Деятельная сущность человека как философский принцип, с. 86.
- \*<sub>61</sub> Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S.542.
- \*<sub>62</sub> И. С. Кон: Открытие «Я», Москва 1978, с .11.
- \*<sub>63</sub> М. В. Желнов: Критика гносеологии современного неотомизма, Москва 1971, с. 48.
- \*<sub>64</sub> Mieczysław A. Krapiec: Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficzny, S. 369.
- \*<sub>65</sub> K. Fischer: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, S. 8.
- \*<sub>66</sub> T. Zeleźnik: Nadzieja przeciw lęкови. Myśl teologiczno-filozoficzna Jena Pawła II. In: Życie i myśl, 1979, Nr. 6, S.26.

- \*<sup>67</sup> Kardynał Karol Wojtyła. *Osoba i czyn*, Krakow 1969. - T. Zeleźnik: *Nadzieja przeciw lękowi. Myśl teologiczno-filozoficzna Jena Pawła II*. In: *Zycie i myśl*, 1979, Nr. 6, S.25.
- \*<sup>68</sup> Kardynał Karol Wojtyła. *Człowiek: Osoba i wspólnota*. In: *Roczniki Filozoficzne-KUL*, 1976, Nr. 2, S. 12.
- \*<sup>69</sup> Б. Е. Кемеров: *Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл*, с. 113.
- \*<sup>70</sup> И. С. Кон: *Открытие «Я»* Москва 1978, с. 11.
- \*<sup>71</sup> Siehe ebenda, S. 10.
- \*<sup>72</sup> Siehe Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, S. 150. – K. Fischer: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, S. 363.
- \*<sup>73</sup> См. Д. М. Угринович: *О специфике и структуре религиозного сознания*. В: *Вопросы научного атеизма*, Вып. 1, Москва 1966, с. 61/62.
- \*<sup>74</sup> P. Watte: *Theologische Anthropologie und Hamartologie im 20. Jahrhundert*. In: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. III, S.73.
- \*<sup>75</sup> XXV. Parteitag der KPdSU. *Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und die nächsten Aufgaben der Partei in der Innen- und Außenpolitik*. *Berichterstatter: L. I. Breshnew*, Berlin 1976, S.88.
- \*<sup>76</sup> Friedrich Engels: *Die Lage Englands*. In: *MEW7 Bd. 1*, S. 545/546.

\* \* \* \* \*



благосклонность – ή χάρις – caritas – das Wohlwollen  
 благодать – ή ἀγαθότης – bonitas, benignitas – die Güte  
 благочестие – ή ὁσιότης – religio – die Tugendhaftigkeit  
 блаженство – ή μακαρία, ή μακαριότης – beatitudo – die Seligkeit  
 блаженный – μάκαρ – beatus – selig  
 бог – ὁ θεός – deus – der Gott  
 богиня – ή θεά – dea – die Göttin  
 божество – τὸ θεῖον – deus, numen – die Gottheit  
 божественность – ή θειότης, ή θεότης – deitas, divinitas – die Göttlichkeit, die Gottheit  
 божественный – θεῖος – divinus – göttlich  
 болезнь – ή νόσος, τὸ νόσημα – morbus – die Erkrankung  
 боль – τὸ πάθος – dolor – der Schmerz  
 будущее – τὸ ἐσόμενον – futurum – die Zukunft  
 быстрота – τὸ τάχος, ή ταχύτης – celeritas – die Geschwindigkeit, die Schnelligkeit  
 бытие – τὸ εἶναι – esse, existentia (exsistentia) – das Sein, die Existenz  
 бытийность – τὸ ὄντως – entitas – die Seinsheit  
 быть – εἶναι – esse, existere (exsistere) – sein  
 введение – ή εἰσαγωγή – introductio – die Einführung  
 вдохновение – ή ἐνθουσίασις – alacritas, divinatio – die Begeisterung  
 век – ή ἑκατονταετηρίς – aetas, aevitas, aevum, saeculum (saeclum) – das Zeitalter  
 величина – τὸ μέγεθος – magnitudo – die Größe  
 вера – ή πίστις – fides – der Glaube[n]  
 вершина – ή κορυφή, τὸ ἄκρον – apex – der Gipfel  
 ветхий – παλαιός – vetus – alt  
 вечность – ὁ αἰών – aeternitas – die Ewigkeit  
 вечный – αἰώνιος – aeternus – ewig  
 вещество – ή ὕλη – materia – der Stoff  
 вещь – τὸ χρῆμα – res – das Ding  
 вид – τὸ εἶδος – species – die Gestalt  
 вина – τὸ αἰτίαμα – culpa – die Schuld  
 вихрь – ή δίνη – vertex – der Wirbel  
 власть – ή ἀρχή – potestas – die Gewalt  
 влечение – ή ὀρμή, ή ἐπιθυμία – libido – das Sehnen  
 вода – τὸ ὕδωρ – aqua – das Wasser  
 вождение – ή ἐπιθυμία – libido – die Begierde  
 воздух – ὁ ἀήρ – aer – die Luft  
 возмездие – ή τίσις, ὁ μισθός – punitio – die Vergeltung  
 возможность – ή δύναμις, τὸ δυνατόν – possibilitas, potentia – die Möglichkeit, das Vermögen  
 вознесение – ή ἀνάληψις – ascensio – die Himmelfahrt  
 возникать – γίνεσθαι – fieri – entstehen  
 возникновение – ή γένεσις – genesis, gignatio – die Entstehung, das Entstehen  
 возрождение – ή παλιγγενεσία – regeneratio – die Wiedergeburt  
 война – ὁ πόλεμος – bellum – der Krieg  
 воля – τὸ βούλημα, ή βούλησις, τὸ θέλημα – voluntas – der Wille, das Wollen  
 воображение – ή φαντασία – imaginatio – die Imagination, die Einbildungskraft  
 воплощение – ή ἐνσωμάτωσις – incarnatio – die Inkarnation, die Verkörperung  
 вопрошание – τὸ πυνθάνεσθαι – percontatio – die Befragung, das Fragen  
 воскресение – ή ἀνάστασις – resurrectio – die Auferstehung, die Wiederauferstehung  
 воспоминание (припоминание) – ή ἀνάμνησις – recordatio – die Erinnerung

восприятие – ή αντίληψις, ή παρακολούθησις, ή συναίσθησις – perceptio – die Perzeption  
 восстановление – ή αποκατάστασις – restitutio – der Wiederaufbau  
 восторг – ή ένθουσίασις, ό όργιασμός – alacritas – die Begeisterung  
 восхождение – ή ανάβασις – ascensio – der Aufstieg  
 врач – ό ιατρός – medicus – der Arzt  
 время – ό χρόνος – tempus – die Zeit  
 всегдaшность – ή αιδιότης – sempiternitas – die Immerkeit  
 всё – τὸ πᾶν – omne – das All, alles  
 выбор – ή προαίρεσις – electio – die Auswahl  
 высочайшее – τὸ ὑπέρτατον, τὸ ἀκρότατον – altissimum – das Höchste  
 гармония – ή άρμονία – harmonia – die Harmonie  
 герой – ό ήρως – heros – der Held  
 гипотеза – ή ὑπόθεσις – coniectatio, coniectio, coniectura – die Hypothese  
 глубина – τὸ βάθος – profunditas – die Tiefe  
 глупость – ή μωρία – stultitia – die Dummheit  
 гнев – ή μήνις, ή όργή – ira, obiratio – der Grimm  
 голос – ή φωνή – vox – die Stimme  
 гордость – ή ὑπεροψία – superbia – der Stolz  
 гордыня – ή ὑπεροψία – superbia – der Stolz  
 горе – ή δυσδαιμονία, ή θλίψις – infelicitas, miseritudo – die Not, das Unglück  
 грех – ή άμαρτία, τὸ άμάρτημα – peccatum – die Sünde  
 господь – ό κύριος – dominus – der Herr  
 грешник – ό άμαρτωλός – peccator – der Sünder  
 грешница – ή άμαρτωλός – peccatrix – die Sünderin  
 дар – ή δόσις, τὸ δώρημα – donum, datum – die Gabe, das Geschenk  
 даром – δωρεάν – gratis – gratis  
 движение – ή κίνησις – motus – die Bewegung  
 двоица – ή δυάς – dyas – die Zwei  
 действенный – ποιητικός – agens, operans – wirksam  
 действие – τὸ έργον, τὸ ποιεῖν, ή πράξις – actio – das Tun, die Tat  
 действительность – ή ένέργεια – realitas – die Wirklichkeit  
 деление – ή διαίρεσις, ό μερισμός – divisio – die Teilung  
 делимый – διαιρετός – divisus – teilbar  
 дерево – τὸ δένδρον, τὸ ξύλον – arbor – der Baum  
 дерзость – ή τόλμα, ή ὕβρις – audacia – die Frecheit, die Unverschämtheit  
 длина – τὸ μήκος – longitudo – die Länge  
 добро – τὸ άγαθόν – bonum, bonitas – das Gute  
 добродетель – ή άρετή – prudential, virtus – die Tugend  
 добрый – άγαθός – bonus – gut, gütig  
 доказательство – ή απόδειξις, τὸ τεκμήριον – probatio – der Beweis  
 древность – ή παλαιότης – vetustas – das Altertum  
 древний (ветхий) – παλαιός – vetus – alt  
 думать – μήδεσθαι, νοεῖν, νοεῖσθαι, φρονεῖν, φροντίζειν – meditari – denken  
 дух – τὸ πνεῦμα – animus, spiritus – der Geist  
 духовность – τὸ πνευματικόν – spiritualitas, spiritualitas – die Spiritualität  
 духовный – πνευματικός – spiritualis – geistlich  
 душа – ή ψυχή – anima – die Seele  
 дьявол – ό διάβολος – diabolus – der Teufel  
 единая – ή μία – una – die Eine

единица – ή μονάς – monas – die Eins  
 единое – τὸ ἓν – unum – das Eine  
 единение – ή ἔνωσις – adunatio – die Einigung  
 единство – ή ἐνότης – unitas – die Einheit, die Unität  
 единый – ὁ εἷς – unus – der Eine  
 ересь – ή αἵρεσις – haeresis – die Häresie  
 естество – ή φύσις – natura – die Natur  
 жалость – ὁ ἔλεος – misericordia – das Mitleid  
 желание – ὁ ἴμερος, ή ἐπιθυμία, ὁ πόθος – desiderium – das Wollen, der Wunsch  
 жертва – ή θυσία – victima – das Opfer  
 живое существо – τὸ ζῶον – vivum – das Lebendige  
 жизнь – ὁ βίος, ή ζωή – vita – das Leben  
 жребий – ὁ κλήρος – alea – das Los  
 забвение – ή λήθη, τὸ ἐπιλανθάνεσθαι – oblivio, oblivium – die Vergessenheit  
 завет – ή διαθήκη – testamentum – das Testament  
 зависть – ὁ φθόνος – invidia – der Neid  
 загадка – τὸ αἴνιγμα – aenigma – das Rätsel  
 закон – ὁ νόμος, ὁ θεσμός – lex – das Gesetz  
 защита – τὸ ἀλέξιμα – defensio – die Verteidigung  
 защитник – ὁ ἀλεξητήρ – defensor – der Verteidiger  
 звезда – ὁ ἀστήρ, τὸ ἄστρον – astrum – der Stern  
 зверь – ὁ θήρ – bestia – das Tier  
 земля – ή γῆ – terra – die Erde  
 зло – τὸ κακόν, τὸ φλαῦρον – malum – das Böse, das Übel  
 змей – ὁ ὄφης – serpens – die Schlange  
 знак – τὸ σημεῖον – nota, signum – das Zeichen  
 знание – ή γνῶσις, ή ἐπιστήμη, ή μάθησις – scientia – das Wissen  
 знать – εἰδέναι – scire – wissen  
 зримый – ὁρατός – visibilis – sehbar  
 игра – ή παιδιά, τὸ παίζειν – ludus – das Spiel  
 идея – ή ιδέα – idea – die Idee  
 идол – τὸ εἶδωλον – idolon – der Götze  
 идолослужение – ή εἰδωλολατρεία – idololatria – der Götzendienst  
 иерархия – ή ἱεραρχία – hierarchia – die Hierarchie  
 избыток (преизбыток, избылиие) – ή ὑπερβολή, ή περιουσία – abundantia, copia, exuberantia – die Überfülle  
 изменение – ή ἀναμόρφωσις, ή ἀμοιβή, ή ἀλλαγή, ή ἀλλοίωσις – reformatio, variatio – die Veränderung, die Reformation  
 изобретатель – ὁ εὐρετής – inventor – der Erfinder  
 изумление – τὸ θάμβος – admiratio – die Bewunderung  
 имя – τὸ ὄνομα – nomen – der Name  
 интеллект – ή διάνοια – intellectus – die Vernunft  
 ипостась – ή ὑπόστασις – hypostasis – die Hypostase  
 искажение – ή παρατροπή – depravatio – die Verzerrung  
 искупитель – ὁ λυτρούμενος, ὁ λυτρωτής – redemptor – der Erlöser  
 искупление – ή ἀπολύτρωσις, ή λύτρωσις – redemptio – die Erlösung, die Redemption  
 искуситель – ὁ πειραστής, ὁ πειράζων – temptator – der Versucher  
 искушение – ή πείρασις, ὁ πειρασμός – temptamentum, temptatio – die Versuchung  
 исследование – ή ἐξέτασις, ή σκέψις – quaesitio, quaestio – die Untersuchung

исступление – ή ἔκστασις – exstasis – die Ekstase  
 истина – ή ἀλήθεια, τὸ ἔτυμον – veritas – die Wahrheit  
 истинный – ἀληθινός, ἀληθής, ἔτυμος – verus – wahr  
 истолкование – ή ἐξήγησις, ή ἑρμηνεία – interpretatio – die Erklärung  
 история – ή ἱστορία – historia – die Geschichte  
 источник – ή πηγή – fons – die Quelle  
 исход – ή ἔξοδος – exodus – der Exodus  
 исхождение – ή ἔκβασις – digressio, digressus, excessus – das Ausgehen  
 камень – ὁ πέτρος – lapis – der Stein  
 кара – ή κόλασις, τὸ κόλασμα, ὁ μισθός – poena – die Strafe  
 категория – ή κατηγορία – categoria, praedicamentum – die Kategorie  
 качество – ή ποιότης, τὸ ποιόν – qualitas – die Qualität  
 ключ – ή κλείς – clavis – der Schlüssel  
 количество – ή ποσότης, τὸ ποσόν – quantitas – die Quantität  
 комментарий – τὸ ὑπόμνημα – commentaries – der Kommentar  
 конец – ή τελευτή – finis – das Ende  
 корень – ή ρίζα, τὸ ρίζωμα – radix – die Wurzel  
 космос – ὁ κόσμος – mundus, cosmos – der Kosmos  
 красота (краса) – ή ἀγλαΐα, τὸ κάλλος, ή καλλονή – pulchritudo – die Schönheit  
 крест – ὁ σταυρός – crux – das Kreuz  
 кровь – τὸ αἷμα – sanguis – das Blut  
 круг – ὁ κύκλος – circulus – die Runde  
 линия – ή γραμμή – linia – die Linie  
 лишённость – ή στέρησις – privatio – die Privation  
 лицо (лик) – τὸ πρόσωπον – vultus – das Gesicht  
 ложь – τὸ ψεῦδος – fraus – die Lüge  
 любовь – ή ἀγάπη, ὁ ἔρωσ, τὸ στέργειν, ή φιλία, ή φιλότης – amor, caritas – die Liebe, die Minne  
 материя – ή ὕλη – materia – die Materie, der Stoff  
 материальность – ή ὑλότης – materialitas – die Stofflichkeit  
 материальный – ὑλικός – materialis – stofflich  
 мера – τὸ μέτρον – mensura – das Maß  
 место – ὁ τόπος – locus – der Platz, der Ort  
 меч – τὸ ξίφος – gladius – das Schwert  
 миг – ή στιγμή – ictus – der Augenblick  
 мир (спокойствие) – ή εἰρήνη – pax – der Frieden, die Pax  
 мирный – εἰρηνικός – pacatus, placidus – friedlich  
 мнение – ή δόξα – opinio – die Meinung  
 множество – τὸ πλῆθος – multitudo – die Vielheit  
 могила – ὁ τάφος – sepulcrum – das Grab  
 модус – ὁ τρόπος – modus – der Modus  
 молитва – ή εὐχή – adoratio – das Gebet  
 молчание – ή σιγή – silentium – das Schweigen  
 мрак – ὁ γνόφος, ή ὄρφνη, ὁ σκότος – caligo – das Dunkel, die Dunkelheit  
 мудрец – ὁ σοφός – sapiens – der Weise  
 мудрость – ή σοφία – sapientia – die Weisheit  
 мужество – ή ἀνδρεία – virtus – der Mut  
 мыслитель – ὁ μήστωρ – meditator – der Denker  
 мыслить – μήδεσθαι, νοεῖν, νοεῖσθαι, φρονεῖν, φροντίζειν – meditari – denken

мысль – ἡ γνώμη, τὸ νόημα, τὸ φρόνημα – sententia, notio – der Gedanke  
 мышление – ἡ νόησις, ἡ φρόνησις – intelligentia, cogitatio – das Denken  
 надежда – ἡ ἐλπίς – spes – die Hoffnung  
 напрасно – μάτην – frustra – vergebens  
 напряжение – ὁ τόνος – tonus – der Tonus  
 ненависть – τὸ ἔχθος, ἡ ἔχθρα, τὸ μῖσος, τὸ μισεῖν, τὸ νεῖκος – odium – der Haß  
 наслаждение (удовольствие) – ἡ ἡδονή, ἡ τρυφή – voluptas – das Vergnügen  
 наука – ἡ ἐπιστήμη – scientia – die Wissenschaft  
 начало – ἡ ἀρχή – exordium, initium, primordium, principium – der Anfang  
 небо – ὁ οὐρανός – caelum – der Himmel  
 небытие (несуществование) – τὸ μὴ εἶναι – non esse, non existentia – das Nichtsein  
 невозможность – ἡ ἀδυναμία, ἡ ἀδυνασία, τὸ ἀδύνατον, τὸ ἀμήχανον – impossibilitas – die Unmöglichkeit  
 недостаток – ἡ ἔλλειψις – defectus – der Defekt  
 незнание – ἡ ἀγνοσία – ignorantia – die Ignoranz, die Unkenntnis, die Unwissenheit  
 неистовство – ἡ μανία – mania – der Rausch, der Wahnsinn  
 некто – τις – aliquis – jemand  
 необходимость – ἡ ἀνάγκη, τὸ ἀναγκαῖον – necessitas, necessitudo – die Notwendigkeit  
 необходимый – ἀναγκαῖος – necessarius – notwendig  
 неподвижный – ἀκίνητος – immobilis, stans – unbeweglich, unbewegt  
 неподобие – ἡ ἀνομοιότης, ἡ ἀνομοίωσις – dissimilitudo – die Unähnlichkeit, die Ungleichheit  
 непостижимость – τὸ ἀκατάληπτον – incomprehensibilitas – die Unbegreiflichkeit  
 непрерывность – ἡ συνέχεια – continuatio, continuitas – die Unaufhörlichkeit  
 непрерывный – συνεχής – continuatus – unaufhörlich  
 неравенство – ἡ ἀνισότης – inaequalitas – die Ungleichheit  
 несовершенство – τὸ ἀτέλεστον, τὸ ἀτέλές – imperfectio – die Unvollkommenheit  
 несправедливость – ἡ ἀδικία – injuria, injustitia – die Ungerechtigkeit  
 не-сущее – τὸ μὴ ὄν – non ens – das Nichtseiende  
 несчастье – ἡ δυσδαιμονία – infelicitas – das Unglück  
 нечто – τι – aliquid – das Etwas  
 неуничтожимость – ἡ ἀφθαρσία – incorruptela, incorruptibilitas – die Unzerstörbarkeit  
 неуничтожимый – ἀφθαρτος – incorruptibilis – unzerstörbar  
 никто – οὐδείς – nemo – niemand  
 нисхождение – ἡ ὑπόβασις, ἡ κατάβασις – descensio, descensus – der Abstieg  
 ничто – τὸ μηδέν, τὸ οὐδέν – nihil, nullum – das Nichts  
 новый – καινός – novus – neu  
 нрав – τὸ ἦθος – mos – das Gemüt  
 нужда – ἡ ἔνδεια – egestas – die Not  
 «ныне» («теперь») – νῦν – nunc – nun  
 обвинитель – ὁ κατηγορικός, ὁ κατήγορος – accusator – der Beschuldiger  
 обладание – τὸ ἔχειν – habitus – das Haben  
 область – ἡ χώρα – regio – das Gebiet, die Region  
 облик – τὸ σχῆμα, τὸ δέμας – figura – die Gestalt  
 обновление – ὁ ἀνακαινισμός – renovatio – die Erneue[r]ung, die Erneuerung.  
 образ – τὸ εἶδος, ἡ εἰκών – imago – das Bild  
 образец – τὸ παράδειγμα – exemplar, exemplarium – das Vorbild, das Muster, das Musterbild  
 общность – ἡ κοινωμία – communitas – die Gemeinschaft  
 объём – ὁ ὄγκος – circuitus – der Umfang  
 обычай – τὸ ἔθος, τὸ εἰωθός – consuetudo – die Gewohnheit

огонь – τὸ πῦρ – ignis – das Feuer  
 одиночество – ἡ μόνωσις – solitudo – die Einsamkeit  
 озарение – ἡ ἔλλαμψις, ὁ φωτισμός – lustratio, illuminatio – die Illuminierung, die Illumination  
 окружность – ὁ κύκλος – circumferentia – die Runde  
 опасность – ὁ κίνδυνος – periculum – die Gefahr  
 опыт – ἡ ἐμπειρία – experientia – die Erfahrung, das Experiment  
 освобождение – ἡ ἀπαλλαγὴ – liberatio, liberamentum – die Befreiung  
 ослабление – ἡ ὕσσεις – infirmatio, relaxatio – die Schwächung  
 основание (основа) – ἡ στοιχειώσις, τὸ στοιχεῖον – elementatio, elementum – der Grund  
 основание (учреждение) – ἡ κτίσις – fundatio – die Gründung  
 основатель – ὁ κτιστής, ὁ κτίστωρ – fundator – der Gründer  
 острота – ἡ ὀξύτης – acritas – die Schärfe  
 осязаемый – ἀπτός – tangibilis – tastbar  
 ось – ὁ ἄξων – cardo – die Achse  
 ответ – ἡ ἀπόκρισις – responsum – die Antwort  
 отец – ὁ πατήρ – pater – der Vater  
 откровение – ἡ ἀποκάλυψις – revelatio – die Apokalypse, die Offenbarung  
 отношение – πρὸς τι – relatio – die Beziehung, das Verhältnis  
 очищение – ἡ κάθαρσις – purgatio – die Säuberung, die Reinigung, das Reinigen  
 ошибка – ἡ ἀμαρτία, τὸ ἀμάρτημα – error – der Irrtum, der Fehler  
 осязаемый – αἰσθητός – sensibilis – sensuell  
 ощущать – αἰσθάνεθαι – sentire – empfinden  
 ощущение – ἡ αἴσθησις – sensus – das Empfinden, die Empfindung  
 падение – ἡ πτώσις, τὸ πτώμα – casus – der Fall  
 память – ἡ μνήμη – memoria – das Gedächtnis  
 первый – πρῶτος – primus – erste  
 перевоплощение – ἡ μετενσωμάτωσις – reincarnatio – die Reinkarnation, die  
 Wiederfleischwerdung, die Wiederverkörperung  
 печаль – ἡ λύπη – tristitia – die Traurigkeit  
 пещера – τὸ ἄντρον, τὸ σπήλαιον – caverna, spelunca – die Höhle  
 плоскость – τὸ ἐπίπεδον – planum – die Fläche, die Ebene  
 плотский – σαρκικός, σάρκινος, σαρκώδης – carnalis – fleischlich  
 плоть – ἡ σὰρξ – caro – das Fleisch  
 «по ту сторону» – ἐπέκεινα, ὑπερέκεινα – ultra, ultro – jenseits  
 подобие – ἡ ὁμοίωσις, τὸ ὁμοίωμα, τὸ εἰκέναι – similitudo – die Nachahmung  
 подлежащее – τὸ ὑποκείμενον – substratum – das Unterliegende  
 подражание – τὸ μίμημα, ἡ μίμησις – imitatio – die Imitation  
 покой – ἡ στάσις – quies – die Unbeweglichkeit  
 полнота – τὸ πλήρωμα – plenitudo – die Fülle  
 полубог – ὁ ἡμίθεος – semideus – der Halbgott  
 польза – τὸ συμφέρον – utilitas – der Nutzen, der Vorteil  
 помощник – ὁ βοηθός – adiutor – der Gehilfe, der Helfer  
 помощь – ἡ βοήθεια, τὸ βοήθημα – adjutorium, auxilium, juvantia – die Hilfe  
 понятие – ὁ λόγος – conceptus, notio – der Begriff  
 попытка – ἡ ἐπιχείρημα, ἡ ἐπιχείρησις – conatus – der Versuch  
 порок – ἡ κακία – vitium – das Laster, die Untugend  
 породить – γεννᾶν – generare, gignere – gebären  
 порядок – ἡ τάξις – ordinatio, ordo – die Ordnung  
 последнее – τὸ ἔσχατον – ultimum – das Letzte

постигаемый – περιληπτός – comprehensibilis – begreiflich  
 постигать – γινώσκειν – concipere – begreifen  
 постижение – ή κατάληψις – comprehensio – das Begreifen, das Verständnis  
 правда – ή ἀλήθεια, τὸ ἔτυμον – veritas – die Wahrheit  
 прах – ὁ χοῦς – pulvis – der Staub  
 пребывание – ή μονή, τὸ μένειν – manentia – das Bleiben  
 превосходство – ή ὑπερβολή – excellentia – die Überlegenheit  
 превращение – ή μεταμόρφωσις – transfiguratio – die Verwandlung  
 предел – τὸ πέρας, ὁ ὄρος – terminus – die Grenze  
 предзнание – ή πρόνοια – praescientia – die Vorsehung  
 предопределение – ὁ προορισμός, τὸ προορίζειν – praedestinatio – die Prädestination, die Prädetermination  
 предположение – ή υπόθεσις – coniectura – die Vermutung  
 преемник – ὁ διάδοχος – successor – der Sukzessor  
 презрение – τὸ καταφρόνημα – contemptio, contemptus – die Verachtung  
 препятствие – τὸ ἐμπόδιον, τὸ κωλύον, τὸ κώλυμα, ή κώλυσις – obstaculum – das Hindernis  
 пресуществление – ή μετουσίωσις – transsubstantiatio (transsubstantiatio) – die Transsubstantiation  
 претерпевание – τὸ πάθος, τὸ πάσχειν – patientia – die Passion, das Leiden  
 привычка – τὸ ἔθος, τὸ εἰωθός – consuetudo – die Gewohnheit  
 призрак – τὸ δόκημα – phantasma – das Gespenst  
 прикосновение – ή ἀφή, τὸ ἐφάπτεσθαι – contagio, contactus – die Berührung  
 природа – ή φύσις – natura – die Natur  
 природный – φυσικός – naturalis – natürlich, naturgemäß  
 присутствие – ή παρουσία – praesentia – das Dasein, die Anwesenheit  
 причастность – ή μέθεξις, ή μετοχή, τὸ μετέχειν, ή μετάληψις, ή μετάσχεσις – participatio – die Teilnahme  
 причина – ή αἰτία, τὸ αἴτιον – causa – die Ursache  
 причинённый – αἰτιατός – causatus – verursacht  
 причинность – ή αἰτιότης – causalitas – die Kausalität  
 причинный – αἰτιολογικός – causalis – ursächlich  
 провидение – ή πρόνοια – providentia – die Vorsehung, die Providenz  
 проклятие – τὸ ἐπικατάρατον, ή κατάρα – maledictio – der Fluch  
 прообраз – ή προτύπωσις – exemplar – das Urbild  
 пророк – ὁ προφήτης – propheta, prophetes – der Prophet  
 пророчество – ὁ θειασμός, ή μαντεία, ή προφητεία – propheta – die Prophetie  
 простой – ἀπλοῦς – simplex – einfach  
 простота – ή ἀπλότης – simplicitas – die Einfachheit, die Simplität  
 пространство – ή χώρα – spatium – der Raum  
 пустота – τὸ κενόν – vacuum – das Vakuum  
 пустыня – ή ἐρημία, ή ἐρήμος – desertum – die Wüste  
 путь – ή ὁδός – via – der Weg  
 раб – ὁ δοῦλος – servus – der Knecht  
 рабство – τὸ δοῦλον – ή δουλότης – servitudo, servitus – die Knechtschaft  
 равенство – ή ἰσότης – aequalitas, paritas, parilitas – die Gleichheit, die Egalität  
 радость – τὸ γῆθος, ή γηθοσύνη, ή χαρά – laetitia – die Freude  
 развёртывание – ή ἀνέλιξις – explicatio – die Explikation  
 развитие – ή ἀνάπτυξις – progressus – die Entwicklung  
 разделение – ή διαίρεσις, ὁ μερισμός – divisio – die Teilung

различие – ή διαφορά – differentia – die Unterscheidung  
 разум – ή διάνοια – intellectus – die Vernunft  
 рай – ό παράδεισος – paradisus – das Paradies  
 рассудок – ό λόγος, ό λογισμός – ratio – der Verstand  
 род – τὸ γένος – genus – die Gattung  
 родина – ή πατρίς – patria – die Heimat  
 родство – ή συγγένεια – affinitas – die Verwandtschaft  
 реальность – ή ἐνέργεια – realitas – die Wirklichkeit  
 рок – τὸ χρεών – fatum – das Schicksal  
 свет – τὸ φῶς – lux, lumen – das Licht  
 свобода – ή ἐλευθερία, ή ἐξουσία – libertas – die Freiheit  
 свойство – ή ἕξις – habitus, qualitas – die Beschaffenheit  
 свободный – ἐλεύθερος – liber – frei  
 связь – ή συμπλοκή – nexus, connexio – der Nexus  
 святой – ἅγιος – sanctus – heilig  
 святость – ή ἀγιότης – sanctitudo, sanctitas – die Heiligkeit  
 святыня – τὸ ἅγιον – sacrum – das Heiligtum  
 сердце – τὸ κῆρ, ή καρδία – cor – das Herz  
 середина – τὸ μέσον – medium – die Mitte  
 сила – ή ἀλκή, ή δύναμις, τὸ κράτος, τὸ σθένος – potentia, potestas – die Kraft, die Gewalt  
 символ – τὸ σύμβολον – symbolum, symbolus – das Symbol  
 синтез – ή σύνθεσις – synthesis – die Synthese  
 слово – ό λόγος, τὸ ῥῆμα – verbum – das Wort  
 след – τὸ ἶχνος – vestigium – die Spur  
 служение – ή λατρεία, ή λειτουργία, ή θεραπεία – administratio, ministerium, ministratio – der Dienst, das Dienen  
 случай – ή τύχη, τὸ τυχόν – casus, eventus, fors – der Zufall  
 случайность – ή συντυχία, ή συγκυρία – casualitas, eventualitas – die Zufälligkeit  
 случайный – τυχαῖος, τυχηρός, τυχικός – casualis, eventualis – zufällig  
 смертный – θνητός, ό βροτός – mortalis – sterblich  
 смерть – ό θάνατος, τὸ ἀποθανεῖν – mors, letum – der Tod  
 смесь – ή μίξις – mixtura – die Mischung  
 смех – ό γέλως – risus – das Lachen  
 смысл – ό λόγος – ratio – der Sinn  
 собственный – ἴδιος – proprius – eigen  
 совесть – ή αἰσχύνη – conscientia – das Gewissen  
 совершенство – ή τελείωσις, ή τελειότης – perfectio – die Vollkommenheit  
 согласие – ή ὁμολογία – concordia – die Eintracht  
 создатель – ό δημιουργός – conditor, creator, opifex – der Schöpfer  
 созерцание – ή θεωρία – contemplatio, speculatio – die Anschauung, die Betrachtung  
 созерцатель – ό θεωρός – contemplator, speculator – der Betrachter  
 сознание – ή σύννοια – conscientia – das Bewußtsein  
 сомнение – τὸ ἐνδοιάζειν – dubitatio, dubium – der Zweifel  
 сон – ό ὄνειρος, ό ὕπνος – somnium, somnus – der Schlaf  
 состав – ή σύστασις, τὸ ἄθροισμα – compositio – die Komposition  
 состояние – τὸ κεῖσθαι – situs – die Lage, der Zustand  
 спасение – ή σωτηρία – salus, salvatio – die Rettung, das Heil  
 спаситель – ό σωτήρ – salvator – der Retter, der Heiland  
 справедливость – ή δικαιοσύνη, ή δίκη – iustitia – die Gerechtigkeit

спонтанность – τὸ αὐτόματον – spontaneitas – die Spontaneität  
 способ – ὁ τρόπος, ἡ μηχανή, τὸ μηχανήμα – modus – das Mittel, die Weise  
 степень – ὁ βαθμός – gradus – der Grad, die Stufe  
 страдание – ἡ πάθη, τὸ πάθημα – dolor – das Leiden  
 страсть – τὸ πάθος, ἡ ἐπιθυμία – passio – die Leidenschaft  
 странник – ὁ ἀλήτης – viator – der Wanderer  
 странствие – ἡ ἐπδημία – peregrinatio – das Wandern  
 страх – ὁ φόβος – metus, pavor – die Angst, die Furcht  
 стремление – ἡ ἔφεσις, ἡ ὀρμή, ἡ ὄρεξις – conatus, studium – die Strebung  
 субстанция – ἡ ὑπόστασις – substantia – die Substanz  
 суд – ἡ κρίσις – iudicium – das Gericht  
 судьба – ἡ εἰμαρμένη, ἡ αἴσα, ἡ πεπρωμένη, τὸ πεπρωμένον – fatum, fatalitas – das Schicksal  
 судьбоносный – εἰμαρτός – fatalis – schicksalhaft  
 судья – ὁ δικαστής – iudex – der Richter  
 суеверие – ἡ δεισδαίμονία – superstitio – der Aberglaube  
 суета – ἡ ματαιότης – vanitas – die Eitelkeit  
 суетный – μάταιος – vanus – eitel  
 сущая (существующая) – ἡ οὐσα – ens – die Seiende  
 сущее (существующее) – τὸ ὄν – ens – das Seiende  
 существование – τὸ εἶναι – esse, existentia (exsistentia) – das Sein, die Existenz  
 существовать – εἶναι – esse, existere (exsistere) – sein  
 сущий (существующий) – ὁ ὄν – ens – der Seiende  
 сущностно – ὄντως – essentialiter – wesentlich  
 сущностность – ἡ οὐσιότης – essentialitas – die Wesenheit  
 сущность – ἡ οὐσία – essentia – das Wesen  
 сфинкс – ἡ σφίγξ – sphinx – die Sphinx  
 счастливый – εὐδαίμων – felix – glücklich  
 счастье – ἡ εὐδαιμονία, ἡ εὐπραγία – felicitas – das Glück  
 сын – ὁ υἱός – filius – der Sohn  
 тайна – τὸ ἀπόρρητον, τὸ μυστήριον – secretum – das Geheimnis  
 тварь – τὸ ποίημα – creatura – die Kreatur, die Schöpfung  
 творение – ἡ ποίησις – creatio – die Kreation, die Schöpfung  
 творец – ὁ ποιητής – conditor, creator, opifex – der Schöpfer  
 тезис – ἡ θέσις – thesis, positio, propositio – die These  
 телесность – ἡ σωματότης – corporalitas, corporatio – die Körperlichkeit  
 телесный – σωματικός – corporalis, corporeus – körperhaft, körperlich  
 тело – τὸ σῶμα – corpus – der Körper  
 тень – ἡ σκιά – umbra – der Schatten  
 теология (богословие) – ἡ θεολογία – theologia – die Theologie  
 тождество – ἡ ταυτότης – identitas – die Identität  
 треугольник – τὸ τρίγωνον – triangulum – der Triangel  
 троица – ἡ τριάς – trinitas – die Trinität  
 трон – ὁ θρόνος – solium – der Thron  
 «тут-бытие» – ἡ ὑπαρξις – existentia (exsistentia), subsistentia – das Dasein  
 тьма – ἡ σκοτεινότης, ἡ σκοτία – obscuritas – die Dunkelheit, die Finsternis  
 удача – ἡ εὐτυχία, τὸ εὐτύχημα – fortuna – der Erfolg, das Glück  
 удивление – ὁ θαυμασμός – admiratio – die Bewunderung  
 ужас – ὁ φόβος – diritas, horror – der Schreck, der Schrecken  
 ум – ὁ νοῦς – mens – die Vernunft

умножение – ή πολλαπλασίωσις – multiplicatio – das Multiplizieren  
 умопостигаемый – νοητός – intellegibilis, intellectibilis – das Intelligible  
 умственный – νοερός – intellectualis, intellectivus, mentalis – intellektuell  
 уничтожение – ή φθορά – interitus – die Ausrotten, das Zerstoren, die Zerstörung  
 упрёк – ή μέμψις – opprobrium – der Vorwurf  
 упрощение – ή απλοωσις – simplificatio – die Vereinfachung  
 утешение – ή ωφέλεια – consolatio, solacium – der Trost  
 участие – ή μετουσία – participatio – die Beteiligung, die Teilnahme  
 участь – τὸ λάχος, ή μοῖρα – sors – das Geschick  
 ученик – ὁ μαθητής – discipulus – der Schüler  
 учитель – ὁ διδάσκαλος – doctor, magister – der Lehrer, der Meister  
 фатальный – εἰμαρτός – fatalis – schicksalhaft  
 философия – ή φιλοσοφία – philosophia – die Philosophie  
 философ – ὁ φιλόσοφος – philosophus – der Philosoph  
 форма – ή μορφή – forma – die Form  
 хаос – τὸ χάος – chaos – das Chaos  
 храм – ὁ ναός (νεώς) – templum – der Tempel  
 царство – ή βασιλεία – regnum – das Reich  
 царь – ὁ βασιλεύς – rex – der König  
 цвет – τὸ χρώμα – color – die Farbe  
 целое – τὸ ὅλον – totum – das Ganze  
 цельность (целостность, целокупность) – ή ὁλότης – totalitas – die Gänze  
 цель – ὁ σκοπός, τὸ τέλος – finis – der Zweck, das Ziel  
 центр – τὸ κέντρον – centrum – das Zentrum  
 церковь – ή ἐκκλησία – templum – die Kirche  
 часть – τὸ μέρος – pars – der (das) Teil  
 человек – ὁ ἄνθρωπος – homo – der Mensch  
 честь – ή τιμή – honor – die Ehre  
 число – ὁ ἀριθμός – numerus – die Zahl  
 чистота – ή καθαριότης, ή καθαρότης, – puritas – die Sauberkeit  
 чистый – καθαρός – purus – sauber  
 чувственно воспринимаемый – αἰσθητός – sensibilis – sensuell  
 чувственное восприятие – ή αἴσθησις – sensus – die Empfindung  
 чувствовать – αἰσθάνεθαι – sentire – empfinden  
 чудо – τὸ θαῦμα – miraculum – das Wunder  
 шар – ὁ σφαῖρος, ή σφαῖρα – globus – die Kugel  
 ширина – τὸ εὖρος – latum – die Breite  
 щедрость – ή μεγαλοδωρία – largitas – die Großzügigkeit  
 щека (лани́та) – ή γένυς – gena – die Wange  
 щит – ή ἀσπίς, τὸ γέρρον – clipeus, scutum – der Schild  
 энергия – ή ἐνέργεια – vis – die Energie  
 эфир – ὁ αἰθήρ – aether – der Äther  
 юность – ή νεότης – juvenus – die Jugend  
 «я» – ἐγώ – ego – das Ich  
 явление – τὸ φαινόμενον – apparens, apparentia – die Erscheinung  
 яд – τὸ φάρμακον – venenum – das Gift  
 язык (наречие, говор) – ή γλῶσσα (amm. ή γλῶττα) – lingua – die Sprache  
 язык (орган) – ή γλῶσσα (amm. ή γλῶττα) – lingua – die Zunge  
 язычество – ὁ παγανισμός – gentilitas, paganismus, paganitas – das Heidentum

язычник – ὁ ἔθνικός – gentilis, paganus – der Heide

\* \* \* \* \*

21.05.2021



















