



МЕРА ВЕЩЕЙ

ЧЕЛОВЕК
В ИСТОРИИ
ЕВРОПЕЙСКОЙ
МЫСЛИ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ

V



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

THE MEASURE OF THINGS

MAN IN THE HISTORY
OF EUROPEAN THOUGHT

Edited
by Galina V. Vdovina



АКВИЛОН

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

МЕРА ВЕЩЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Общая редакция и составление
Г.В. Вдовиной



А К В И Л О Н

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
М 52



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Проект № 15–03–16005д*

МЕРА ВЕЩЕЙ. Человек в истории европейской мысли / Под общей редакцией Г.В. Вдовины. — М.: Аквилон, 2015. — 944 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. V]: изд. с 2010 г.).

Коллективное историко-философское исследование, не ограничиваясь антропологическими идеями в узком смысле, реконструирует широкую картину реальности, которую мыслит, которой является и в которой живёт человек на протяжении многих столетий непрерывной европейской традиции. В книге освещаются вопросы античной этики и аксиологии; античная и средневековая теории мышления и познания; аспекты христианской теологии, значимые для средневековых концепций интеллектуальной и, шире, духовной жизни человека; проблемы языка и речи; некоторые существенные характеристики европейской культуры, определяющие мироощущение европейца. Книга содержит как авторские исследования, так и переводы классических философских текстов, выполненные специально для этого издания.

Научное издание

В оформлении обложки использованы фрагменты работ художественного тандема Pichi & Avo, представляющих образы античного искусства в технике уличных граффити.

ISBN 978–5–906578–05–1

© Г.В. Вдовина, общая редакция, составление, 2015.
© Коллектив авторов, 2015.
© Издательство «Аквилон», 2015.

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Человек: многогранная реальность (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	9
---	---

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Волкова Н.П.

От идеи человека как вида к идеям индивидов.....	19
Введение.....	19
Идея человека как вида.....	22
Идеи индивидов.....	42

Петрова М.С.

Круг чтения Макробия.....	55
Греческие философские сочинения.....	56
Тексты латинских поэтов.....	78

Петрова М.С.

Восприятие Макробиева «Комментария на ‘Сон Сципиона’ в средние века».....	97
--	----

Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.

Основные темы схоластических трактатов XVII века «О душе».....	123
---	-----

Вдовина Г.В.

Генезис понятия интенциональной причинности в европейской философской традиции.....	147
--	-----

Иванов В.Л.

<i>Philosophia Nov-antiqua</i> : «древнейшая истина» новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века.....	168
---	-----

Петров В.В.

«Океан бытия, жизни и разума» в философской, мистической и психоаналитической традициях.....	191
Европейский пантеизм.....	192
Греческая философия.....	194
Веданта.....	197

Ромен Роллан и рождение формулы «океаническое чувство».....	200
Роллан и Фрейд.....	201
«Дикая мистика» Мишеля Юлена.....	205
Пьер Адо.....	207
Философия и естественные науки.....	211
Литературная традиция.....	225

Петров В.В.

Реальность как переживание в философской прозе С.Д. Кржижановского.....	249
--	-----

ЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Серегин А.В.

Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам.....	272
Критика неморальных ценностей: стоицизм, платонизм, аристотелизм.....	273
Стоические аргументы против существования неморальных ценностей.....	279
Стоический аргумент от амбивалентности неморальных ценностей.....	295
Античный эвдемонизм: взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	302
Проблема амбивалентности традиционных благ и зол.....	318
Проблема амбивалентности в платоновском «Евтидеме».....	326
Почему не работает аргумент от амбивалентности.....	356
Альтернативные реакции на проблему амбивалентности традиционных благ.....	374

Серегин А.В.

Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация.....	389
Абсолютная значимость этического исследования.....	389
Абсолютная предпочтительность морального блага неморальному.....	391
Этический максимализм и ценность человеческой жизни.....	396
От «морального героизма» к «моральному фанатизму».....	408
Мотивация этического максимализма у Платона.....	413
Взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	416
Эвдемонистическая аксиома.....	424
Добродетель приводит к счастью, а порок к несчастью.....	431
Эвдемонистическая мотивация этического максимализма.....	437

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
АНТРОПОЛОГИИ

<i>Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.</i>	
Духовные упражнения в европейской традиции средневековья и раннего нового времени.....	445
<i>Вдовина Г.В.</i>	
О понятии <i>notio</i> и ноциональных именах в тринитарном богословии средневекового Запада.....	474
Понятие <i>notio</i> и ноциональных имен.....	474
Субстанциальность лиц и невещественность <i>notiones</i>	481
Лица как гипостазированные отношения.....	485
Ноциональные свойства и ноциональные акты.....	492
Ноциональные свойства.....	495
Ноциональные акты.....	499
Число <i>notiones</i> и критерии их вычленения.....	507
Заключение.....	511

ПОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ

<i>Месяц С.В.</i>	
Аристотель и его трактат «Об ощущении и ощущаемом» (Предисловие к переводу).....	516
<i>Аристотель. «Об ощущении и ощущаемом»</i> (Перевод и примечания <i>Месяц С.В.</i>).....	530
<i>Аристотель. Проблемы. Книга XXX. Проблемы, касающиеся рассудка, ума и мудрости</i> (Перевод <i>Россиуса А.А.</i>).....	582
<i>Петров В.В.</i>	
Когнитивная психология в позднем античном и раннем христианском неоплатонизме.....	595
<i>Петров В.В.</i>	
Гнозис у Максима Исповедника.....	618
Гнозис (<i>γνῶσις</i>) и цель творения человека.....	619
Гнозис относительный и гнозис действительный.....	621
Неведение (<i>ἄγνοια</i>).....	628
Гнозис и иерархия душевных способностей.....	630
Образ (<i>εἰκὼν</i>) и подобие (<i>ὁμοίωσις</i>) Божии.....	632
Восхождение святых к Богу как путь гнозиса.....	633
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Интенциональная структура понятия в схоластике средневековья и начала нового времени: <i>conceptus formalis</i> и <i>conceptus obiectivus</i>	641

Формирование дистинкции формального / объективного понятий в средневековой схоластике.....	644
Общая характеристика формального и объективного понятий.....	653
Основные проблемы.....	661
Выводы.....	674
<i>Вдовина Г.В., Мухелишвили Н.Л.</i>	
К концепции мышления в схоластике раннего нового времени: <i>verbum mentis</i> и внутренняя речь.....	678
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Иоанн Капреол, комментатор Фомы Аквинского в XV веке, и его « <i>Defensiones</i> ».....	700
<i>Иоанн Капреол. «В защиту теологии Св. Фомы»</i> (Перевод <i>Вдовиной Г.В.</i>).....	
	712
<i>Петров В.В.</i>	
Фридрих Ницше и вечное возвращение.....	773
Мгновение исчезает.....	776
<i>Палингенесия</i> и <i>апокатастасис</i>	782
Экспериментальная философия: 6000 футов над уровнем всего человеческого.....	790
Спящий на спине тигра: реальность как упрощение и конструкт.....	797
Дискурс силы.....	808
Великая игра в кости.....	817
Нет тождеств, только единичности.....	821
Полуденная бездна.....	823
Пауки Спинозы и пудели Шопенгауэра.....	825
Мгновение вечно.....	827
Эпилог.....	835

СТРУКТУРЫ РЕАЛЬНОСТИ И РЕЧИ

<i>Вдовина Г.В.</i>	
О гипотетическом параллелизме структур реальности и речи в средневековой и постсредневековой схоластике.....	880
<i>Лошаков Р.А.</i>	
Смысл как событийность языка.....	900
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Бернард Лонерган и его главная книга (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	920
<i>Бернард Лонерган. «Инсайт: Исследование человеческого понимания»</i> (Перевод и примечания <i>Вдовиной Г.В.</i>).....	922
ОБ АВТОРАХ.....	943

ЧЕЛОВЕК

МНОГОГРАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Коллективная монография «Мера вещей. Человек в истории европейской мысли» представляет собой итог историко-философской работы, выполненной под эгидой Центра античной и средневековой философии и науки (Институт философии РАН). Свою задачу авторы видели в том, чтобы, не ограничиваясь антропологическими идеями в узком смысле, представить широкую картину человеческой реальности, той реальности, которую создает, которой является сам и в которой живет человек: представить так, как она мыслилась на протяжении многих столетий непрерывной европейской традиции. Эта реальность освещается с разных сторон: в книге рассматриваются вопросы античной этики и аксиологии; античная и средневековая теории мышления и познания, чувственного и интеллектуального; отдельные аспекты христианской теологии, значимые для средневековых концепций интеллектуальной и, шире, духовной жизни человека; проблемы языка и речи; некоторые существенные характеристики европейской культуры, определяющие мироощущение европейца. Коллективный труд содержит как авторские исследования, так и переводы классических философских текстов, выполненные специально для этого издания.

Первую часть книги составляет блок текстов, в которых человек рассматривается в широком контексте европейской культуры. Позднеантичные антропологические концепции составляют тему статьи Н.П. Волковой «От идеи человека как вида к идеям индивидов». Статья затрагивает ряд вопросов, сформулированных Плотинном: каким образом мы присутствуем в умопостигаемом? Где искать основание человеческой индивидуальности? Как далеко простирается наше «я» в умопостигаемой реальности? В одном из ранних трактатов, V 7 (18 в хронологическом порядке) в качестве условия возможности возвращения в умопостигаемое Плотинн предлагает принять существование идей индивидов, то есть каж-

дому человеку должна соответствовать своя идея. Это утверждение встречает несколько препятствий. Во-первых, оказывается, что если мы примем существование такого рода идей, то идей будет бесконечно много, поскольку количество индивидов неограниченно увеличивается со временем. Это вносит в умопостигаемый мир бесконечность и неопределенность. Во-вторых, логика теории идей Платона не предполагает идей индивидов, идея всегда выступает в качестве «одного над многим», тогда нужно предположить, что Плотин отказывается от основ платонизма. В настоящей статье автор рассматривает проблему идей индивидов в ключе платонической теории идей.

Переходному периоду от античности к средневековью и собственно раннему средневековью в истории антропологических представлений посвящены работы М.С. Петровой «Круг чтения Макробия» и «Восприятие Макробиева ‘Комментария’ в средние века». В них предпринята попытка определить круг источников Макробия при изложении им в «Комментарии на ‘Сон Сципиона’» представлений об устройстве мира и учения о нисхождении отдельной души. Обсуждается, что именно и как заимствует Макробий из сочинений, послуживших ему источниками, а также в какой мере он трансформирует заимствуемые теории. Анализируются сочинения средневековых авторов (среди которых Исидор Севильский, Беда Досточтимый, Иоанн Скотт, Ремигий, Абельяр и др.), демонстрирующих знание «Комментария» Макробия.

Следующая публикация — совместная работа Г.В. Вдовиной и Д.В. Шмониной «Основные темы схоластических трактатов XVII века ‘О душе’». Как правило, трактаты «О душе» составляли часть философского курса, *cursus philosophicus*, этой главной жанровой формы университетской философии XVII в. В работе обозначаются две базовые дистинкции, лежащие в основе постсредневекового извода аристотелевской «науки о душе»: дистинкция физической / интенциональной жизни и дистинкция живого / механического (*modo vivo / modo mortuo*) в онтологическом устройении и витальных операциях человеческого существа. В работе также описываются некоторые общие проблемы науки о душе, привлекавшие к себе особое внимание католических философов-схоластов XVII в.

В работе Г.В. Вдовиной «Генезис понятия интенциональной причинности в европейской философской традиции» прослеживается одна из крайне слабо изученных линий схоластической философии. Известно, что Аристотелю принадлежит учение о четырех родах причин: о причине материальной, формальной, движущей и целевой. Областью действия физической причинности полагалось, среди прочего, и человеческое тело как объект медицины и прото-биологического знания: тело как природный объект, с его механической конструкцией, его твердыми и жидкими составными частями, его природной оформленностью, и т.д. Но долгие века христианской молитвенно-аскетической практики в эпоху раннего и высокого средневековья привели христианских философов к осознанию того факта, что чисто физического причинного объяснения деятельности и жизнедеятельности человека недостаточно. В частности, к концу XIII – нач. XIV вв. аскетический опыт приложения чувств научил схоластических философов тому, что человеческое тело можно рассматривать не только как физический объект, но и как тело чувствуемое и сознаваемое, как вместилище, передатчик, источник чувствуемых смыслов, которые затем обрабатываются высшими способностями души и переживаются, проходя через многоступенчатый процесс символизации. Эта линия размышлений над природой связанного с телом чувственного смыслообразования и смыслопереживания привела к рождению понятия интенциональной причинности. Содержательно оно сформулировано в общих чертах уже Фомой Аквинским и его современниками, а терминологически закреплено позже, у схоластов XVI–XVII столетий. При этом его смысловое наполнение претерпевало с ходом времени определенные трансформации.

Работа В.Л. Иванова «*Philosophia Nov-antiqua*: ‘Древнейшая истина’ новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века» рассматривает один из ключевых моментов в истории такого специфически человеческого феномена, как философское знание. В.Л. Иванов описывает феномен «ново-древней философии», т.е. попытки нахождения «согласия» между ранними картезианцами и школьным аристотелизмом, анализируются условия ее возникновения и различные формы развития. В публикации тематизируется способ, каким Декарт противопоставляет свою фи-

лософию традиционному школьному знанию, и эксплицируется своеобразное декартовское понимание познания принципов как основание для распределения членов оппозиции «древнего» и «нового» в знании между его собственной и традиционной философией. Наконец, на основании трактата иезуита Себастьяна Искиердо (1659) демонстрируется, что школьное знание допускает новизну как нечто полезное, желательное и необходимое, но само это новое понимается всегда как существующее внутри общей традиции знания.

Общеантропологический блок монографии завершают две работы В.В. Петрова. В первой, озаглавленной «Океан бытия, жизни и разума в философской, мистической и психоаналитической традициях», предпринято широкое обсуждение экзистенциальных переживаний, во время которых субъект испытывает пере рождение, представляющее ему бытие и существование в виде океана жизни и разума, как тайну. В новейшее время осмысление подобных переживаний связано в Европе с именами Ромена Роллана и Зигмунда Фрейда. Для их обозначения Ролланом было предложено словосочетание «океаническое чувство». Если формулировать кратко, этим термином описывается комплекс экзистенциальных переживаний экстатического характера, в которых человек внезапно начинает сознавать / ощущать себя неотъемлемой частью мира, одновременно испытывая ощущение, что открывшаяся ему в этом переживании реальность является более подлинной, чем повседневная.

Вторая работа, «Реальность как переживание в философской прозе С.Д. Кржижановского» посвящена этому крайне своеобразному русскому автору первой половины XX века. В ней анализируются особенности изображения реальности в сочинениях писателя. Показано, что во множестве случаев это реальность, модифицированная в процессе субъективного восприятия: сферы физического и психического бытия взаимопроникают, отражаются друг в друге (при этом отражение подразумевает инверсию). Это не экстра-ментальное бытие, это пространство деформированного сознания, уходящего в полусон, в иррациональное. Реальность — порождение уставшего ума, в котором сон и явь уже не различаются. В качестве источников философско-художественных по-

строений Кржижановского называются «Мир как воля и представление» Артура Шопенгауэра и «Петербург» Андрея Белого. Рассматриваются соотношение сознания и бессознательного, «мозговая игра». Подчеркивается осведомленность С. Кржижановского в той части современной ему науки, которая была представлена исследованиями, проводившимися в Институте мозга и Институте переливания крови.

Вторую часть монографии, посвященную этическому измерению человека, составляют два текста А.В. Серегина. Первая работа, «Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам», разбирает весьма распространенное в античной этике представление, согласно которому неморальное благо и зло (здоровье и болезнь, богатство и бедность, и т.п.) либо вообще не является благом и злом, либо, как минимум, ничего не стоит в сравнении с моральным благом и злом (т.е. добродетелью и пороком). В этой работе прослеживается формирование одного из центральных и весьма спорных аргументов в пользу этого тезиса: неморальные ценности на самом деле не являются ни благом, ни злом по той причине, что на практике они проявляют себя и как благо, и как зло, т.е. они нейтральны именно потому, что амбивалентны. Вторая работа А.В. Серегина — «Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация». В ней рассматривается то часто встречающееся в платоновских текстах утверждение, что человеческая жизнь не имеет ценности без добродетели и, соответственно, всем следует стремиться к добродетели ценой любых страданий и даже смерти. Автор пытается показать, что этот этический максимализм основан на эвдемонистической мотивации: добродетель имеет столь большую ценность, потому что без нее, с точки зрения Платона, человек гарантированно несчастен, а счастье есть последняя цель всех человеческих стремлений.

Третья часть монографии посвящена теологическим основаниям антропологии. В ней рассматриваются духовные практики средневековья и начала нового времени, а также некоторые аспекты средневековой тринитарной доктрины, определяющие по отношению к психологическим теориям. Совместная работа Н.Л. Мухелишвили и Г.В. Вдовиной «Духовные упражнения в европейской традиции средневековья и раннего нового времени» ана-

лизирует практику приложения воображаемых чувств и опыт его интериоризации, призванный способствовать интеллектуально-духовному сосредоточению упражняющегося и принятию им верных решений относительно собственной жизни. На основе этих религиозно-аскетических упражнений постепенно сложилась специфическая концепция четверичной структуры человеческого чувствования, в которой лишь первые две ступени (чувства внешние и внутренние) являются собственно аристотелевскими, третья ступень (воображаемые чувства) может быть соотнесена с Аристотелем лишь весьма условно, поскольку представляет специфическую функцию воображения; а четвертая ступень (духовные чувства) лежит всецело вне схоластического и, в более узком смысле, аристотелевского дискурса.

В исследовании Г.В. Вдовиной «О понятии *notio* и ноциональных именах в тринитарном богословии средневекового Запада» вводятся специфические понятия *notio* и ноциональных имен, которыми обозначались конститутивные начала в Троице. Имеются в виду те «ноциональные» свойства (отцовство, сыновство, исхождение, рождение, общее дыхание), которыми конституируются Лица, но которые, в отличие от Лиц, «невещественны». К теме человека эта богословская концепция имеет отношение постольку, поскольку рождение понятий в человеческой душе мыслилось по аналогии в рождении Слова в Троице, и понять первое, как оно мыслилось в средневековом дискурсе о человеке, невозможно без предварительного знакомства со вторым. Разработка более или менее последовательной и отрефлексированной концепции ноциональных имен восходит к «Сентенциям» Петра Ломбардского (XII в.) и комментариям на эту работу, созданным в первой половине и середине XIII в. Стройное учение о ноциональных именах содержится в «Сумме теологии» Александра Гэльского (ок. 1245 г.), у Бонавентуры в комментарии на «Сентенции». Замечательно своей ясностью и глубиной изложение вопроса у Фомы Аквинского — сначала в комментариях на «Сентенции», затем в «Сумме теологии». О *notiones* и ноциональных именах пишут Дунс Скот и позднейшие скотисты, комментаторы Фомы в XV–XVI вв., Суарес и богословы XVII в.

Значительную часть монографии составляют тексты, объединенные в четвертой части книги под общим названием «Познание и мышление». Открывают эту часть две публикации С.В. Месяц: «Аристотель и его трактат ‘Об ощущении и ощущаемом’» и перевод самого аристотелевского текста. Трактат Аристотеля относится к циклу так называемых «Малых естественнонаучных произведений» философа (*Parva naturalia*). Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методологически примыкает к трактату «О душе», являясь продолжением начатых в нем исследований. Основная часть трактата посвящена выяснению природы трех чувственно воспринимаемых качеств — цвета, вкуса и запаха, которые, соответственно, являются объектами зрения, вкуса и обоняния. Обсуждая на страницах трактата «Об ощущении и ощущаемом» потенциальное бытие чувственно воспринимаемых качеств, Аристотель выделяет и описывает те объективно существующие условия чувственного опыта, которые делают их возможными. Работа С.В. Месяц рассматривает ряд проблем, возникающих при попытке непротиворечивого изложения аристотелевской теории ощущения. Основное внимание уделяется вопросу о том, какую роль в процессе ощущения играет среда, передающая цвета, звуки и запахи от предмета к органу ощущения. Кроме того, в работе содержится критический разбор опубликованного ранее перевода на русский язык указанного трактата Аристотеля.

Продолжает тему выполненный А.А. Россиусом перевод книги XXX «Проблем» Аристотеля, где исследуются рассудок, ум и мудрость.

Далее, работа В.В. Петрова «Когнитивная психология в позднем античном и раннем христианском неоплатонизме» прослеживает преемственность между античными и раннесредневековыми учениями о структуре познавательных способностей человека и об аналогии между этой структурой и представлениями об иерархическом устройстве мира. Античные философия и наука традиционно выделяли три уровня познавательных способностей, отвечающих трем уровням реальности. Иначе знает Бог, иначе — ангел, иначе — человек. В то же время типы познания отвечают трем уровням человеческой души: уму, рассуждению / слову и

ощущению / мнению, — деятельность которых имеет свою специфику.

Еще один текст В.В. Петрова посвящен концепции гнозиса у Максима Исповедника, имеющей сложное происхождение и структуру. Гнозис, о котором идет речь у Максима, имеет несколько источников: александрийский гнозис, христианизированный Климентом Александрийским (ок. 150 – ок. 215); концепция гнозиса у сирийского богослова Евагрия Понтийского (346–399), изложенная, в частности, в «Гностических главах», а также в работах «Умозритель (Γνωστικός), или к тому, кто удостоился ведения» и в «Умозрительных главах» (Κεφάλαια γνωστικῶν); учение о гнозисе у Диадоча Фотикийского (400–474) в «Ста гностических главах» (*Capita centum de perfectione spirituali*, PG 65, 1167 – 1212); теургический неоплатонизм Ямвлиха и Прокла, воспринятый Максимом через Ареопагитский корпус.

Далее следует работа Г.В. Вдовиной: «Интенциональная структура понятия в средневековой и ренессансной схоластике: *conceptus formalis u conceptus obiectivus*». Различение между понятием как реальной формой в интеллекте и ирреальным предметным содержанием понятия составляет суть этой базовой дистинкции схоластической ноэтики. Эта тема представляет двойной интерес. Во-первых, интерес исторический: как вообще возникло и сформировалось представление об интенциональной структуре душевных актов? Во-вторых, интерес теоретический: как работает эта дистинкция в совершенно другой исходной перспективе, нежели аналогичная ей дистинкция ноэсиса-ноэмы у Гуссерля? Могла ли она и там служить инструментом проблематизации реальности? Каковы возможности ее применения именно в естественной установке, при безусловном принятии реальности внешнего мира? Ответ на эти вопросы составляет содержание работы.

Важный элемент схоластической ноэтики — восходящее к Августину учение о «слове ума» (*verbum mentis*) — анализируется в совместном исследовании Г.В. Вдовиной и Н.Л. Мусхелишвили «К концепции мышления в схоластике раннего Нового времени: *verbum mentis* и внутренняя речь». В зрелой схоластической традиции XVII в. детально прорабатывается та изначально восходящая к Августину идея, что мышление осуществляется в форме внут-

ренной речи, *oratio mentalis*. Элементом внутренней речи служит «слово ума», или «ментальное слово»: *verbum mentis*. Основные идеи, выраженные в схоластических концепциях этой эпохи, могут быть сформулированы следующим образом: индивидуальное мышление разворачивается в форме внутренней речи; внутренняя речь есть первичный и базовый феномен, по отношению к которому внешняя речь, устная и письменная, является лишь вторичным выражением; внутренняя речь осуществляется в форме «разговора с самим собой», мысленного общения между «я» и «я», причем эти внутренние коммуникативные акты обладают реальными существенными признаками подлинной речи плюс особенностями, характеризующими именно ментальную речь, в ее отличии от внешнеязыкового выражения. Что представляет собой ментальное слово как элемент внутренней речи? Каковы его базовые функции и механизм его продуцирования? Таковы вопросы, на которые призвана дать ответ эта работа.

Тему «слова ума» продолжает публикация перевода, выполненного Г.В. Вдовиной: фрагмента из сочинения Иоанна Капреола, крупнейшего в XV в. комментатора Фомы Аквинского, озаглавленного «В защиту теологии св. Фомы» (*«Defensiones theologiae Divi Thomae»*). Это первый перевод Капреола на русский язык. Публикацию предваряет вводная статья Г.В. Вдовиной: «Иоанн Капреол — комментатор Фомы Аквинского в XV в., и его *Defensiones»*, где приводятся биографические и библиографические данные об авторе и его труде, а также анализируются некоторые базовые термины и способы их передачи в русском переводе.

В исследовании В.В. Петрова «Фридрих Ницше и вечное возвращение» рассматривается совокупность соответствующих воззрений рационального, поэтического и мистического характера, имеющих в своей основе экзистенциальную мотивацию. Анализируются источники учения Ницше о вечном возвращении, среди которых античные представления об апокатастасисе, палингенесии и «великом годе», а также работы Шопенгауэра, Бошковича, Лейбница. Подчеркивается влияние на Ницше философии «мгновения» Гёте. Отмечается, что на определённом этапе вечное возвращение было пережито философом в виде мистического опыта, схожего с так называемым «океаническим чувством». Делается

вывод, что в ряде случаев, соответствующие тексты Ницше не подлежат семантической редукции, будучи не нарративами, но иллюкативными и перформативными актами, призванными пересоздать самого автора и мир вокруг него.

Наконец, последняя, пятая часть монографии посвящена теме языка и речи. В работе Г.В. Вдовиной «О гипотетическом параллелизме структур реальности и речи в средневековой и постсредневековой схоластике» рассматриваются различные концепции отношения между элементами реальности, мышления, устной и письменной речи, которые разрабатывались в средневековой и преимущественно постсредневековой европейской схоластике. Отмечается, что линия развития этих концепций шла от простой трехчастной схемы Аристотеля к формулированию сложных нелинейных отношений между указанными элементами, основанных на их структурно-семантическом соответствии.

Тему такой специфически человеческой реальности, как язык, взятый в его смысловом аспекте, продолжает текст Р.А. Лошакова «Смысл как событийность языка». Проблема различия значения и смысла обсуждается в данной статье в контексте произведений Г. Фреге, Э. Гуссерля, М.М. Бахтина и Э. Левинаса. Смысл и значение не могут быть разделены в рамках теоретической лингвистики, логической семантики и классической феноменологии Гуссерля, которые могут быть объединены под эгидой «метафизики присутствия». Смысл относится к диахронии, которая вытесняется синхронией сознания за пределы языка. поэтому смысл не может быть обнаружен ни на уровне денотации, ни на уровне коннотации. Будучи диахронией смысл является несовпадением языка с самим собой, и в силу этого — событием.

В «Приложении» публикуется (впервые на русском языке) фрагмент перевода из монументального труда Бернарда Лонергана «Инсайт».

Вдовина Г.В.

Волкова Н.П.

ОТ ИДЕИ ЧЕЛОВЕКА КАК ВИДА К ИДЕЯМ ИНДИВИДОВ*

Каким образом мы присутствуем в умопостигаемом? Где искать основание человеческой индивидуальности? Как далеко простирается наше «я» в умопостигаемой реальности? Вот вопросы, которые задает Плотин. В одном из ранних трактатов, V 7 (18 в хронологическом порядке) в качестве условия возможности возвращения в умопостигаемое Плотин предлагает принять существование идей индивидов, то есть каждому человеку должна соответствовать своя идея. Это утверждение встречает несколько препятствий. Во-первых, оказывается, что если мы примем существование такого рода идей, то идей будет бесконечно много, поскольку количество индивидов неограниченно увеличивается со временем. Это вносит в умопостигаемый мир бесконечность и неопределенность. Во-вторых, логика теории идей Платона не предполагает идей индивидов, идея всегда выступает в качестве «одного над многим», тогда нужно предположить, что Плотин отказывается от основ платонизма. В настоящей статье автор рассматривает проблему идей индивидов в ключе платонической теории идей.

Ключевые слова: идеи индивидов, индивидуальность, сознание, Платон, Плотин.

ВВЕДЕНИЕ

Пристальное внимание к человеку, как полагают современные исследователи, является одним из существеннейших отличий в философских системах Плотина и Платона. Плотин ставит вопрос, прежде всего, о человеке и его месте в мироздании. Знаменитый исследователь Плотина Джон Рист считает, что именно Плотину

* Третий раздел исследования «Идеи индивидов» выполнен при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-03-00558 а.

принадлежит открытие роли и ценности человеческой индивидуальности, которое имело весьма большое значение для развития античной и шире европейской мысли¹. Для Плотина, лично пережившего воссоединение с Единым, был принципиально важен вопрос, каким образом каждый из нас присутствует в умопостигаемом? Что нужно сделать, чтобы вернуться в небесное отечество? Поэтому многим трактатам Плотина не чужд увещательный характер, призыв обратиться от дольного к горнему. Порфирий в «Жизни Плотина» так говорит о своем учителе:

Душа его была бодрственной и чистой, всегда устремленной к божественному, куда влекла его всецелая любовь; сказано, что все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни. Так божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам этот бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной².

Как возможно сохранить себя, оказавшись в области божественного и надындивидуального? Как возможно единство с самим собой и Богом? Почему Там оказываюсь именно «я», а не кто-то или что-то другое? Сам Плотин так рассказывает об этом:

Тот, кому удастся составлять одно целое с самим собой, не раздваиваясь, одновременно соединяется с Богом, которого обретает в молчании. Он с Богом, насколько может и желает. При обратном движении он возвращается к раздвоению достаточно очищенным, чтобы не удалиться от Бога, и таким образом сможет вновь обрести Божественное присутствие, как только вернется к Нему. При своем временном возврате к раздвоению он усовершенствуется: прежде всего, он сознает, что он отделен от Бога. Возвращаясь же внутрь себя, он обретает

¹ Rist J.M. Forms of individuals // The Classical Quarterly, New Series. Vol. 13, No. 2. 1963. P. 223-231. P. 223.

² Пер. М.Л. Гаспарова.

все, то есть сознание и единство с Богом; освобождаясь затем от сознания из страха несходства с Богом, он наконец остается там «один» (V 8, 11, 4-12)³.

Пьер Адо пишет об этом опыте обретения себя следующее: «Плотин не призывает нас к растворению личности в нирване. Напротив, опыт Плотина открывает нам, что наша человеческая индивидуальность предполагает некий невыразимый абсолют, являясь одновременно его эманацией и выражением»⁴. Не является ли это утверждение Адо голословным, ведь Плотин прямо говорит о том, что сознание себя нас покидает? Адо ссылается на другое свидетельство Плотина: «В эти минуты сохраняется некоторое самосознание и связь с собой, если стараешься не слишком отрываться от себя ради лучшего самовосприятия» (V 8, 11, 23)⁵. Значит, сознание остается даже в эти минуты экстаза.

Многие исследователи указывают на открытие Плотинем проблемы человеческого сознания. Э.Р. Доддс полагает, заслуга Плотина как психолога состоит, прежде всего, в том, что он первым провел различие между понятиями души и ego («я»). Плотин отождествляет сознание, то есть способность самонаблюдения, со способностью представления (φαντασία). Сознание обладает способностью фокусировать внимание на различных объектах, то, на чем сфокусировано внимание, становится предметом заботы, с которым человек в итоге себя отождествляет. Внимание может быть сфокусировано как на чувственном мире, так и на умопостигаемом. Сознание подобно зеркалу, оно отражает в себе то, на что направлено внимание. Поэтому Рихард Сорабджи считает, следуя предположению Доддса, что если говорить о содержании созна-

³ Пер. Е. Штофф. ...εις ἐν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀπορητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ' ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μὲνων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι, ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δραμῶν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφείς τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἰς ἐστὶν ἐκεῖ.

⁴ Пьер Адо Плотин или Простота взгляда. М., Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1991.

⁵ Пер. Е. Штофф. ...τοῦτο δὲ οἶον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ εὐλαβομένου μὴ τῷ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστήναι.

ния, то оно является не тем, что «освещает», то есть само сознание не является источником света, а тем, что «освещено», т.е. оно принимает в себя свет других Ипостасей⁶. Таким образом, содержание человеческого сознания может меняться. А значит, возникает проблема множественности человеческого «я». Кем же на самом деле мы должны себя читать? Блюменталь полагает, что именно подвижность человеческого «я» в философии Плотина открывает проблему основания человеческой индивидуальности. В чем искать это основание? В душе или выше нее, в идеи каждого человека?

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ВИДА

Впервые проблему тождества человека самому себе, которую позднее назвали проблемой тождества личности, поставил Эпихарм, философ, поэт и комедиограф. В несохранившейся комедии он высмеивал высказывание Гераклита о всецелой изменчивости вещей. Сюжет комедии таков: заимодавец требует вернуть долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нём одно прибавилось, а другое убавилось. Займодавец избивает должника, а когда его привлекают к суду, он сам прибегает к тому же аргументу, что бил один, а судят другого. У Диогена Лаэртца в III книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых греков» сохранился фрагмент этой комедии:

<Если> к нечётному числу или, если тебе угодно, к чётному, кто-нибудь пожелает прибавить камушек или же отнять [его] от имеющихся в наличии, как ты думаешь, будет ли это <всё> то же [число]? — По-моему, нет. — Ну а если к мере в локоть кто-нибудь пожелает прибавить другую длину или отрезать [её] от той, что была прежде, имелась бы всё ещё в наличии та мера? — Разумеется, нет. — Вот так смотри теперь и на людей: один растёт, другой чахнет, все всё время в изменении, но то, что изменяется по [своей] природе и никогда не остается тем же, уже отлично от переменившегося. Так и ты, и я: вчера одни, а ныне другие, [завтра же] опять иные, и никогда не одни и те же, по одному и тому же счёту⁷.

⁶ *Sorabj Richard. Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. The University of Chicago press. 2006. P. 119.*

⁷ Пер. М.Л. Гаспарова.

Аргумент Эпихарма и реакцию на него Платона и других платоников рассматривает Дэвид Сидли в работе «The Stoic Criterion of Identity»⁸. Опираясь на ряд источников, в том числе на анонимный комментарий к «Теэтету», автор показывает, что в качестве доказательства тезиса о неравенстве телесных вещей себе Эпихарм и платоники пользовались операциями с числами, где прибавление или вычитание с очевидностью дает совершенно другое число. Таким образом, индивидуальность трактовалась, с одной стороны, как сумма частей, но при этом, следуя логике математических вычислений, как строгое равенство этих частей. Разумеется, при такой трактовке индивидуальности никакая телесная вещь ею не обладает. Сидли противопоставляет эту концепцию тождества платоников стоической, где в качестве критерия самоидентичности использовалось представление о предмете не как математическом объекте, а как о материале, веществе. Вещество сохраняет свои свойства, на сколько бы частей его не разделили.

Проблему тождества вещей себе софисты превратили в знаменитый аргумент о росте. Об этом рассказывает Плутарх в трактате «О том, почему божество медлит с воздаянием». Плутарх спрашивает, почему божество может покарать город не сразу, а спустя некоторое время? Потому что город остается тем же самым на протяжении всего своего существования, а «считать один город в разное время многими и даже бесконечно многими городами, это все равно, что говорить, будто один человек обращается в нескольких, потому что он теперь старик, а прежде был юношей, а еще того раньше мальчишкой. Это похоже разве что на рассуждения Эпихарма, из которых софисты вывели довод о возрастном изменении (аргумент о росте): если кто взял прежде в долг, то отдавать не обязан, ибо стал уже другим; кто вчера был зван к обеду, сегодня придет незванным, ибо стал уже другим человеком»⁹. Плутарх считает, что город, как и человек, остается тем же самым на протяжении всей своей жизни. Но каким же образом возможно тождество вещи себе? Платон в «Теэтете» (152 d - e) приводит высказывание Протагора, связывающее проблему тождества вещи

⁸ David Sedley. The Stoic Criterion of Identity// Pronesis, Vol. 27, No. 3. 1982. P. 255-275.

⁹ 15, 559 А. Пер. Л.А. Ельницкого.

себе с ее познаваемостью, в котором упоминается аргумент Эпихарма: «Ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что оно есть, ни каково оно... ибо ничто никогда не есть, но всегда становится; и в этом сходились все последующие мудрецы, кроме Парменида, и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл, и корифеи обоих родов поэзии: в комедии — Эпихарм, в трагедии — Гомер»¹⁰. Оказывается, что телесные вещи из-за того, что они не сохраняют равенства себе, невозможно познать, они представляют собой «не более то, чем это», а значит знание о них не более, чем незнание¹¹, поэтому их нельзя даже правильно назвать.

Чтобы было возможно знание, Платон постулирует существование идей, одним из наиболее важных свойств которых является тождество себе. Платон говорит об этом в «Федоне» (74 с): «Равные бревна могут показаться одному человеку равными, а другому неравными. Но не случилось так, чтобы само равенство показалось кому-то неравенством»¹². А также в «Пармениде» (129 а), когда Платон легко соглашается с тем, что одна и та же вещь может быть и равной и неравной, и подобной и неподобной. Но если бы кто показал, что само по себе подобное становится неподобным или неподобное подобным, то это было бы странным. Тожество себе гарантирует идеям неизменность и вечность.

Как известно, для Платона идеи есть у нравственных качеств, объектов математики и чувственных вещей. Однако к признанию такого широкого круга идей Платон пришел не сразу. В «Пармениде» (130 с) Сократ сомневается, принимать ли идеи человека, огня и воды, потому что не считает такие вещи в достаточной мере достойными. Парменид в ответ спрашивает Сократа о еще менее «достойных» вещах, «которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь», считает ли он, что для них существуют свои идеи? Таковую возможность Сократ отрицает, поскольку полагает, «что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком

¹⁰ Пер. Т.В. Васильевой.

¹¹ Теэтет 182 е.

¹² Пер. С.П. Маркиша.

странно» (130 d)¹³. Тем не менее, Сократ высказывает предположение, что, возможно, он ошибается и даже у таких вещей есть идеи. «Правда меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия». На это Парменид отвечает, что сомнения Сократа относительно существования идей такого рода вещей происходят от того, что «философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей» (130 e). Таким образом, Платон в «Пармениде» ставит в один ряд вопрос о существовании идеи человека, первоэлемента и грязи. В «Тимее» (51 b) Платон ясно утверждает существование идей элементов, а в «Филебе» (15 a) принимает идею человека. Когда Сократ говорит, что необходимость постулировать существование идей для всего возникающего и гибнущего, вполне ясна, вопрос же состоит в том, можно ли логически разделить единую идею, чтобы сделать ее предметом мысли, то в качестве примера идеи он рассматривает идею человека, поставив ее в один ряд с идеей Блага:

Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения¹⁴.

Конечно, Платон имеет в виду идею человека вообще, а не идею индивида. Этот факт был хорошо известен Аристотелю, который говорит об идее человека уже как о типичном примере идеи как таковой, например, в «Никомаховой этике» (1096 b 1). И не даром проблема самопредикации идей была названа аргументом о третьем человеке.

Вопрос о том, у каких вещей могут быть идеи, а у каких нет, широко дискутировался в Академии в ходе обсуждения теории

¹³ Пер. Н.И. Томасова.

¹⁴ Пер. Н.В. Самсонова.

идей. Подтверждение этому можно найти, например, в 9 главе I книги «Метафизики», когда Аристотель суммирует свои основные аргументы против теории идей. С точки зрения Аристотеля, все доказательства, предлагаемые сторонниками теории, не состоятельны, несостоятельность части из них он видит как раз в том, что они приписывают идеи тем вещам, у которых их быть не должно, а именно: относительным вещам (больше-меньше, отец-сын), отрицательным вещам и исчезнувшим вещам.

Ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновении» — для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно «третьего человека» («Метафизика» I, 9, 990 b 5-15)¹⁵.

Аристотель первым делает предположение о возможности существования идей индивидов. В «Учебнике платоновской философии» (9 2) Алкиноя возможность существования идей индивидов обсуждается наряду с возможностью существования идей относительных вещей, искусственно созданных предметов, болезней и ничтожных вещей: «по мнению большинства платоников нет идей для создаваемого искусственно, например, для щита или лиры, для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры, для отдельного, например, для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например, для грязи или сора, и для относительного, например для большего и меньшего»¹⁶. В качестве реакции на эту школьную проблему Плотин пишет трактат V 7 (18 в хронологическом порядке) «Существуют ли идеи индиви-

¹⁵ Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина.

¹⁶ Пер. Ю.А. Шичалина.

дов?». В этом трактате он ставит вопрос о возможности существования идей индивидов в контексте своей метафизической системы. Идеи индивидов, прежде всего, рассматриваются в качестве условия возможности возвращения человека в умопостигаемый мир.

Существует ли идея индивида? — [Я полагаю, что] если я, как и любой другой человек, может вернуться в умопостигаемое, то каждый имеет Там начало. — Пожалуй, если Сократ, а именно душа Сократа, существует вечно, то будет сам-по-себе Сократ, и поскольку каждый человек — это душа, то, как было сказано¹⁷, все индивиды будут Там [в умопостигаемом]¹⁸.

То, что человек — это душа, доказывается Платоном в «Алкивиаде I» (130 с):

Если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, — говорит Сократ, — либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа¹⁹.

Плотин рассуждает похожим образом:

А душа — наиглавнейшее в нас, то есть сам человек; и в таком случае она должна быть по отношению к телу или как вид к материи, или как пользующийся орудием; но так или иначе самим человеком будет душа²⁰.

Плотину совершенно ясно, что всякий человек укоренен в умопостигаемом. В трактате IV 7 (2) «О бессмертии души» Плотин, опираясь на собственный опыт, призывает «рассматривать сущность каждого, взирая на него в его чистоте... Рассматривай же отде-

¹⁷ О том, что ум содержит в себе все вечные и неизменные сущности Плотин, например, рассуждает в трактате V 9 (5) «Об Уме, идеях и сущих». Идеи «суть сущностно сущие», значит, они не претерпевают никаких изменений, т.е. являются неаффицируемыми и вечными. Тогда если Сократ представляет собой такую вечную сущность, то он должен находиться в Уме в качестве идеи.

¹⁸ Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον ἐστὶν ἰδέα; ἢ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἐκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. ἢ εἰ μὲν αἰεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους, ἔσται Αὐτοσωκράτης, καθὸ ἢ ψυχὴ καθέκαστα καὶ <ὡς λέγεται> ἐκεῖ [ὡς λέγεται ἐκεῖ].

¹⁹ Пер. С.Я. Шейнман-Гопштейн.

²⁰ IV 7 1 23-25. Пер. Ю.А. Шичалина.

лив... — а лучше: пусть отделивший узрит себя и уверует в собственное бессмертие, когда станет созерцать себя уже в умопостигаемом и чистом»²¹. Согласно Плотину, сфера бестелесного делится на три части — Единое, сверхумное начало, Ум, умопостигаемое бытие, и Душа, дискурсивное мышление. Душа имеет сложное устройство. Плотин выделяет три уровня души: первый уровень — Душа сама-по-себе, второй — Мировая душа и третий — частные души. Если Душа сама-по-себе, или идея Души, находится в Уме и всецело принадлежит сфере умопостигаемого, то Мировая душа и частные души уже связаны с телесным миром. Ум обладает полнотой, он содержит в себе всё — все умопостигаемые смыслы: «Ибо он [ум] охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда» (VI 4, 1 5-11)²². Тогда если человек — это душа и эта душа вечна, то она должна быть идея каждого отдельного человека в умопостигаемом, поскольку Ум содержит в себе всё вечное и неизменное.

Современный исследователь Плотина Блюменталь, занимавшийся проблемой идей индивидов, считает, что есть еще, по крайней мере, два фрагмента подтверждающие, что Плотин принимал наличие идей индивидов в Уме, это трактат IV 3 (27 в хронологическом порядке), главы 5 и 12. Трактат посвящен проблемам исследования души. В 5 главе Плотин спрашивает, будет ли наша душа именно нашей после смерти? Можем ли мы говорить, что она наша, только пока она находится в теле, то есть пока она принадлежит низшему порядку? Означает ли это, что Сократ, или душа Сократа, существует только до тех пор, пока живет тело? Нет, утверждает Плотин, ничто из подлинно сущего не исчезает. Как частные умы не исчезают во всеобщем Уме, так и души, зависящие от них, не теряют своих особенностей. Частные умы отличны друг от друга не благодаря разным телам, а благодаря идее иного, точно так же и души, связанные с ними, не теряют своей индивидуальности: «Пожалуй, ничто из сущих не исчезнет. Ведь умы Там не растворяются в единстве, потому что разделены не телесно, но остаются отдельным в различии, обладая тем самым, что составляет его

²¹ IV 7 10 30-33. Пер. Ю.А. Шичалина.

²² Пер. С.В. Месяц.

бытие»²³. В этом трактате Плотин сводит вопрос об идеях индивидов к вопросу о существовании частных умов. Однако есть не менее веские свидетельства того, что Плотин отрицал существование идей индивидов — это трактаты V 9 (5 в хронологическом порядке) и VI 5 (23). Как мы видим, объяснить возникшее противоречие ссылкой на изменение взглядов Плотина нельзя.

В исследовательской литературе проблема идей индивидов в философии Плотина обсуждается достаточно широко. Первым эту тему поднял Рист в статье 1963 года «Forms of individuals»²⁴. Он полагает, что Плотин, для того чтобы объяснить индивидуальные особенности как людей, так и некоторых животных, принимает существование идей индивидов. При этом Плотин идет против всей предшествующей платонической традиции, включая Аристотеля, который только указывает на логическую возможность существования идей индивидов. Рист считает, что в этом вопросе влияние на Плотина могла оказать стоическая доктрина индивидуальных качеств (*ιδίως ποιόν*). На эту работу вскоре отреагировал другой знаменитый исследователь Плотина Блюменталь. В 1966 году он выпустил статью с таким полемическим названием «Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?»²⁵, в которой высказал сомнение в том, что Плотин придерживался такой доктрины. Блюменталь полагает, что Плотин рассматривал идеи индивидов только как возможный ответ на вопрос о том, каким образом можно объяснить индивидуальные особенности, но никогда полностью и окончательно не был согласен с этой теорией, разработав свое оригинальное учение о «непадшей части» души (трактат IV 8 [6]). После этого в 1969 вышла статья «Forms of Individuals in Enneads» Сальватора Мамо²⁶, которая в основном носит реферативный характер, а относительно недавно, в 1996 году, вышла статья «Forms of

²³ Ἡ ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κακεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, εἰς ἓν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ ἀτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι.

²⁴ Rist J.M. Forms of individuals... P. 223

²⁵ Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis, Vol. 11, No. 1. 1966. P. 61-80.

²⁶ Mamo S. Forms of Individuals in Enneads // Phronesis 14, 1969. P. 77-96.

Individuals in Plotinus: A Re-Examination» Поля Каллигаса²⁷, в которой автор помещает проблему в широкий историко-философский контекст. Привлекая достаточно большое количество текстов Аристотеля, автор показывает аристотелевское влияние на Плотина и доказывает, что под идеями индивидов Плотин мог иметь в виду частные души, а вовсе не частные умы. А совсем недавно в 2014 году в сборнике «Individuality in Late Antiquity» вышла статья Риккардо Чиарадонны «Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences»²⁸, где первая часть работы озаглавленная «Sensible Particulars and Ideas of Individuals: Plotinus' Treatise 5.7 [18]», целиком посвященная проблеме идей индивидов, в ней автор доказывает, что в трактате V 7 Плотин не предлагает своего оригинального решения, а рассматривает известную школьную проблему идей отдельных вещей в рамках своей метафизической системы.

Несмотря на достаточно большое количество работ, исследователи не предлагают единого мнения по этому вопросу. Проблема идей индивидов требует дополнительного внимания, потому что остается неясным, во-первых, можно ли вообще говорить об идее отдельной вещи? Не вступает ли это в противоречие с логикой теории идей? Во-вторых, каким образом относятся друг к другу концепция «непадшей части» души и концепция частных умов? Является ли «непадшая часть» души тем индивидуальным умом, о котором шла речь в трактате IV 3?

Главная причина, по которой Блюменталь считает, что Плотин не мог всерьез принимать концепцию идей индивидов, состоит в том, что она противоречит логике теории идей Платона. Почему же не может быть идей индивидов с точки зрения логики теории идей? Как мы знаем из свидетельства Аристотеля²⁹, когда Платон начал разрабатывать теорию идей, он обратился к философии Сократа. Сократ искал «определения» нравственных понятий, таких как добродетель, прекрасное, знание, справедливость. Платон называет эти определения идеями. Каким образом Сократ ведет свои

²⁷ *Kalligas P.* Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination // *Phronesis*, Vol. 42, No. 2. 1997. P. 206-227.

²⁸ *Chiaradonna R.* Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences // *Individuality in the Late Antiquity*. 2014.

²⁹ *Метафизика I*, 6, 987a 29 – 987b 15, XIII, 4, 1078b 10-25.

поиски? Например, в «Меноне» (72 b) ученик Горгия, отвечая на вопрос Сократа, что есть добродетель, начинает перечислять разные добродетели: одни добродетели у мужчины, другие у женщины, третьи у ребенка, четвертые у раба и т.д. Сократ остается недоволен таким ответом, потому что говорит он, «я искал одну добродетель, а нашел целый рой, осевший тут у тебя...»³⁰. Подобное же рассуждение мы находим также в «Теэтете», как и во многих других диалогах. Когда Сократ просит Теэтета дать определение знания, тот в начале, как и Менон, предлагает в качестве ответа перечисления разных видов знания, сюда попадают различные науки, искусства и ремесла, тогда Сократ просит его все многообразие знаний привести к некоторому общему знаменателю: «Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду»³¹. Все множество разнообразных знаний нужно свести к некоторому общему виду, это и будет означать, что знанию дано определение. Из этого следует, что в эпистемологическом аспекте идея представляет собой нечто общее, присущее ряду вещей. В «Государстве» Платон сопоставляет идею всякому классу вещей, который можно объединить общим именем: «для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы

³⁰ Пер. С.А. Ошерова.

³¹ Теэтет 148 d-e. Пер. Т.В. Васильевой. Здесь Платон имеет в виду решение следующей математической задачи. Незадолго до встречи Теэтета с Сократом известный математик Феодор Киренский, доказывая несоизмеримость с единицей сторон квадратов с площадями 3, 5 и далее, и остановившись на 17, находит, что таких квадратов будет бесконечно много. Задача состояла в том, чтобы найти все квадраты, стороны которых будут несоизмеримы с единицей. Тогда Феодор предложил разделить все числа на два класса. Первый класс — это числа, полученные в результате умножения на себя некоего числа, то есть *квадратные* числа, и второй класс — это числа, которые не могут быть получены таким образом, потому что один из двух множителей будет больше другого, он называет такие числа *продолговатыми*. Таким образом, все множество квадратов можно разделить на две части: площади первых — это квадратные числа, значит, их сторона соизмерима с единицей, площади вторых — продолговатые числа, их стороны несоизмеримы с единицей. Таким же «математическим» образом Платон предлагает разыскивать определение знания.

обычно устанавливаем только один определенный вид»³². Таким образом, Платон жестко связал идеи с общими понятиями.

В онтологическом аспекте идея выступает в качестве образца телесных вещей. Идея являются единственной уникальной мерой вещи, ее эталоном. Платон рассуждает об этом, например, в 10 книге «Государства» (596 а 5-7): когда ремесленник делает кровать, то идея кровати — это образец, в соответствии с которым он делает то, что делает. Наиболее широко Платон рассматривает концепцию идей-образцов в «Тимее», когда излагает свою космологическую программу. Первый вопрос, который ставит Платон, сотворен мир или вечен? Платон считает космос возникшим на том основании, что мир телесен, то есть подвержен изменениям, «а все вещи такого рода... оказываются возникающими и порождаемыми»³³ (28 с-d). Следовательно, если мир возник, то, как и все возникшее, он «нуждается для своего возникновения в некоей причине» (28 с-d), значит, у космоса должен быть творец, Демиург. Еще один вопрос Платона: «Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил?» (29 а). Если мы считаем космос прекрасным, а его Демиурга — благим, то образец, на который он взирал, должен быть совершенным, то есть вечным, тождественным и неизменным. «Для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его Демиург — наилучшая из причин. Возникший таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (29 а-b). Таким образом, образцом всего физического космоса служит мир идей.

Из сказанного ясно, что идея выступает как «одно над многим» и в отношении бытия вещей, и в отношении познания. В отношении познания идея есть то одно, что мы должны усматривать умом во многих вещах, чтобы их познать, в итоге весь умопостигаемый смысл вещи сводится к идее. В отношении бытия телесных вещей идея является их бестелесным образцом, идеальной мерой. Одного прообраза достаточно для появления многих образов. Следовательно, нет никаких оснований полагать, что существуют идеи отдельных вещей. Правда, можно было бы спросить о существова-

³² Пер. А.Н. Егунова.

³³ Пер. С.С. Аверинцева.

нии идей уникальных вещей, например, Солнца и Луны, но никак не идей отдельных людей или животных.

Проблема отношения вещей и идей

Каким образом связаны вещи и идеи? Платон считает, что отношение множества вещей и идеи сводится к уподоблению, или к причастности, подобий образцу. Об этом говорит Сократ в «Пармениде»: «Идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (132 d-e). Но что означает причастность вещей идее? Парменид последовательно демонстрирует Сократу множество затруднений, возникающих при попытке установить отношение между идеями и вещами. Одно из основных затруднений — это известная апория единого и много. Вот как она формулируется в «Пармениде». Вещи могут приобщаться либо ко всей идее целиком, либо по частям. Оказывается, что ни то, ни другое не возможно, потому что в первом случае идея окажется в каждой из причастных ей вещей, в результате чего размножится и перестанет быть одной единой идеей, а во втором — она окажется разделенной на столько частей, сколько будет вещей, приобщившихся к ней. Итак, идея не может быть имманентной причастным ей вещам, потому что в этом случае она разделилась бы во множестве и утратила бы свое единство и уникальность. Оказывается, что идея, взятая сама по себе, — это не просто «одно над многим», а единое вне много. Означает ли это, что идеи существуют отдельно от телесных вещей? Если идеи существуют отдельно от вещей, то каждая из них есть то, что она есть, только по отношению к другим идеям, так же как и чувственные вещи являются теми или другими только по отношению друг к другу. Отсюда следует, что мир идей и мир вещей никак не связаны, а значит, человек лишен возможности познания. Итак, мы приходим к неразрешимому противоречию: идеи не могут быть ни имманентны, ни трансцендентны вещам.

Проблема отношения вещей и идей явилась ключевым пунктом аристотелевской критики Платона. Связь идей с общими понятиями позволили Аристотелю в «Метафизике» интерпретировать идеи как общее (καθόλου), то есть как роды и виды, и противопос-

тавить их единичному (καθ' ἑκάστων), отдельной вещи. Аристотель полагал, что сам «Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее назвали идеями, так что, исходя почти из одного и того же довода, они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее» («Метафизика» XIII, 4, 1078 b 30-35). Тогда встает вопрос, если идея — это общее, то откуда индивидуальные особенности? Идея уже не может обеспечить всю полноту смысла каждой отдельной вещи, поэтому возникает проблема индивидуации. Кроме того, если идея не может находиться в причастных ей вещах, то каким образом она может сообщать вещи бытие? Поэтому Аристотель делает вывод, что идеи, понятые таким образом, ничего не дают вещам ни в смысле познания, ни в смысле существования, а значит, вместо объяснения физического мира, мы получаем простое его удвоение. В противовес теории идей Платона Аристотель развивает свою концепцию сущности. Исходный для рассуждений Аристотеля пункт таков: сущность должна быть независимой в своем существовании и вместе с тем является познаваемой. Как известно, в «Категориях» он выделяет два типа сущности: первая сущность — отдельная вещь, например, Сократ, и вторая сущность — роды (живое существо) и виды (человек), то есть общее, идеи. Там же он дает знаменитое определение первой и второй сущности: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. Первая сущность сама выступает в качестве подлежащего. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например “человек” и “живое существо”» («Категории» 2, 2a 10-20)³⁴. Таким образом, Аристотель предлагает толковать сущность двояко как индивида (καθ' ἑκάστων) и как общее (καθόλου), то есть универсалию. Вторыми сущностями являются и вид — «человек», и род — «живое суще-

³⁴ Пер. А.В. Кубицкого.

ство», причем вид — в большей степени сущность, так как в силу меньшей общности он находится ближе к единичной вещи и может быть подлежащим (в грамматическом смысле) для рода. Итак, вторые сущности сказываются о подлежащем, то есть о первой сущности, но не находятся в нем. Первые сущности являются грамматическим подлежащим вторых сущностей, но не их онтологическим основанием. В каком смысле вторые сущности сказываются о первых? Они сказываются именем и понятием. Слово «человек» будет указывать на индивидуального человека, и понятие «человек» вместе с его определением также сказывается о конкретном индивиде. «Таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих» («Категории» 2, 2 b 3-5). Если бы не существовало первых сущностей, то о них не только нельзя было бы ничего высказать, так что и категорий бы не существовало, но и вообще «не могло бы существовать ничего другого» («Категории» 2, 2 b 6). Это означает, что первые сущности, то есть единичные вещи, не только первые среди категорий, но суть единственное подлинное бытие.

В «Метафизике» такое положение вещей становится проблемой, ведь если существует только множество единичных вещей, то знание о них невозможно. «Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее. Но если это необходимо и что-то должно существовать помимо единичных вещей, то, надо полагать, необходимо, чтобы помимо этих вещей существовали роды — или последние или первые...» («Метафизика» III, 3, 999 a 27-30). Таким образом, если кроме единичных вещей ничего нет, то нет того, что постигалось бы умом, нет знания, а есть только чувственное восприятие. Существует ли нечто помимо единичного? Если существует, то каким образом? Если оно существует также как единичные вещи, то как, будучи одним по числу, оно присуще многим? Ведь если сущность у чего-то одна, то значит все вещи, имеющие такую общую сущность, будут одним. А если у каждого индивида своя неповторимая сущность, то, каким образом возможно познание множества этих неповторимых индивидуальных сущностей («Метафизика» III, 3, 999 a 20 - 21)? Все поставленные Аристотелем вопросы в третьей книге Метафизики имеют непо-

средственное отношение к тем дебатам, которые велись в Академии по поводу отношения вещей и идей, единичного и общего.

Итак, Аристотель в 3 главе VII книги «Метафизики» заново приступает к вопросу о сущности. Он начинает с перечисления основных ее значений: суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι), общее (καθόλου); род (γένος); подлежащее (ὕποκειμενον). Подлежащее определяется как то, о чем другое сказывается, но само оно не сказывается о другом. Именно подлежащее, подчеркивает Аристотель, считается сущностью в наибольшей мере. Подлежащее можно понимать в разных смыслах, во-первых, как материю; во-вторых, как форму, или эйдос; в-третьих, как то, что состоит из того и другого. При чем, если эйдос первичнее материи и в большей мере является сущим, как говорит Аристотель, то он первичнее и того, что состоит из эйдоса и материи. Сначала Аристотель хочет выяснить вопрос о материи, ведь «если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого очевидно не остается» («Метафизика» VII, 3, 1029 а 10). Материя в качестве первого субстрата лежит в основе всех качеств. «Поэтому, прежде всего, в отношении него следует разобраться: ибо более всего кажется, что первый субстрат есть сущность» («Метафизика» VII, 3, 1029а 1-3)³⁵. Путем аналогии Аристотель приходит к тому, что материя сама по себе³⁶ не есть нечто, потому что это такое подлежащее, у которого все определения были сняты. «Я же говорю, что материя сама по себе и не нечто и не количество и не нечто иное, что сказывается...» («Метафизика» VII, 3, 1029 а 19). Но о сущности недостаточно сказать, что она есть некий субстрат качеств, о котором все иные категории сказываются, а сама она не сказывается ни о чем, потому что такой субстрат оказывается лишенным всех логических определений, а значит он будет непознаваем. Более того, оказывается, что не материя делает вещь подлежащим, хотя она и является тем условием, благодаря которому что-то одно (привходящее) может быть сказано о чем-то другом (о подлежащем), а умопостигаемая природа вещи,

³⁵ ...διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον.

³⁶ Важно отметить, что Аристотель не называет материю первой, этот принятый термин появился у комментаторов, а говорит о материи самой по себе.

потому что именно она дает возможность сказать что-либо о ней. Значит, делает вывод Аристотель, эйдос и то, что состоит из материи и эйдоса, более подходит на роль сущности-подлежащего, чем материя. Но составное явно появляется позже, поэтому Аристотель переходит к рассмотрению эйдосов.

В 4 главе VII книги Аристотель начинает с исследования понятия «суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι). Теперь Аристотель ищет такое основание, которое дает возможность вещи быть подлежащим. Так как это не материя, а нечто существующее само по себе и умопостигаемое, то Аристотель и переходит к тому, в чем выражается умопостигаемая природа вещи, то есть к сути бытия и определению (ὄρισμός). При этом он не отступает от своего плана исследования эйдоса, потому что в данном случае суть бытия и есть искомый эйдос. Аристотель уточняет, что суть бытия каждой вещи логически выражается в определении вещи, когда говорится о ней самой по себе, причем это такое определение вещи, в котором не упоминается сама эта вещь, поскольку иначе мы бы пришли к логическому кругу в определении, пытаясь определить понятие через него самого. Ключевым в 4 главе оказывается следующее утверждение Аристотеля: во-первых, суть бытия есть только у того, что является видом рода, и ни у чего другого. Во-вторых, суть бытия есть ответ на вопрос, что есть данная единичная вещь, в модусе ее существования самой по себе, то есть при ответе на вопрос о сути бытия вещи должны быть перечислены все ее сущностные свойства и отброшены все привходящие. Однако, если мы проделаем эту операцию с какой бы то ни было единичной вещью, то с необходимостью придем к чему-то общему. Аристотель с логической точки зрения вполне непротиворечиво решает проблему единичного и общего, совмещая их в понятии сути бытия. При чем суть бытия это не только логическая структура единичной вещи, она обладает таким же реальным существованием как идеи Платона. Ведь суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι) вещи не есть нечто отличное от вещи, потому что каждая вещь может существовать только таким образом, что она есть то, что она есть. Можно сказать, что суть бытия вещи — это эйдос индивида, заключенный в нем самом. А то, что есть вещь, может быть развернуто только в ее определении. Таким образом, Аристотель решает проблему частного и общего, вещи и

идеи в рамках своей теории сущности. «Аристотель отождествляет форму и первую сущность именно через суть бытия... Суть бытия — это сущность, освобожденная от материи, иначе говоря, это платоновская идея, получившая имманентное вещи бытие, представляющая не как отдельная от эмпирической вещи ее сущность, но как сущность тождественная самой эмпирической вещи»³⁷. Важно отметить, что аристотелевское решение не устраняет платоновскую апорию единого и много. Пусть мы объяснили, каким образом эйдос может быть первой сущностью, но для нас остается неясным, каким образом он сохраняет свое единство, будучи разделенным во многих вещах.

Теперь, когда найдено понятие — суть бытия, соединяющее умопостижимое и чувственно воспринимаемое, можно применить его к проблеме одушевленного и человека. Во II книге «О душе» Аристотель утверждает, что каждое одушевленное существо представляет собой сущность: «Всякое естественное тело, обладающее жизнью, является субстанцией (οὐσία), при этом субстанцией сложной [т.е. состоящей из материи и формы]» («О душе» II, 412a15-18)³⁸. Материя живого существа — это не материя сама по себе, а тело, обладающее в возможности жизнью, то есть имеющее органы. Душа же будет формой такого тела: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» («О душе» II, 412a 20). При этом душу нужно рассматривать как действие (ἐνέργεια), а материю — как возможность (δύναμις). С одной стороны, желая связать понятие формы и энергии, а с другой, показать нераздельность формы и материи, Аристотель определяет душу как энтелехию органического тела. При чем он определяет душу как первую энтелехию, то есть скорее как возможность осуществления некоторых способностей, чем их непрерывное осуществление. «Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка

³⁷ Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М., Прогресс-Традиция. 2003. С. 181.

³⁸ Пер. П.С. Попова под ред. М.И. Иткина.

на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле» («О душе» II, 142 b 4-10). Чтобы еще раз подчеркнуть единство формы и материи Аристотель определяет душу как суть бытия вот такого вот тела ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\tilde{\omega} \tau\omicron\iota\omega\delta\acute{\iota} \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$). Хорошим примером служит аристотелевское сравнения живого органического тела и орудия — топора, душа в качестве формы и сути бытия органического тела не отлична от тела в том смысле, в каком не отличны топор и бытие топором, потому что бытие топором как раз и состоит в том, чтобы мочь рубить, иначе это будет не топор вовсе. «Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма, а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому, как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени» («О душе» II, 412 b 10-15). Поэтому можно сказать, например, что зрение — это как бы душа глаза.

Разница между индивидами — это разница по субстрату, то есть по материи: «А целое — это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим» («Метафизика» VII, 8, 1034a 7-8)³⁹. Нет сомнений, что для Аристотеля души Сократа и Каллия, даже если они представляют собой один вид, численно разные и индивидуальные, потому что находятся в разных телах. Проблема индивидуальности вновь возникает, когда речь заходит о природе ума. Как известно, Аристотель выделяет два типа ума — активный и пассивный. По своей природе пассивный ум является способностью, а именно способностью воспринимать формы: «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому

³⁹ ...τὸ δ' ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἐτέρα γάρ), ταῦτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

умом» («О Душе» III, 4, 429 а 15-20). Если всякой душевной способности необходим свой орган, то уму — нет. Аристотель, следуя логике Анаксагора, утверждает, что ум, который способен познать всё, сам должен не быть ничем из того, что он собирается познать: «Поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т.е. чтобы [все] познавать» («О душе» III, 4, 429 а 20). Иначе ум бы был подвержен всем физическим состояниям, был бы холодным или теплым и т.п. Такой ум находится не в теле, а в душе⁴⁰, его мышление связано с такими душевными способностями как память и воображение. Пассивный ум представляет собой первую энтелехию. Каким образом он может перейти к своей актуализации? Он должен помыслить сам себя, познать те формы, которые в нем уже потенциально есть⁴¹. Ум должен сам стать предметом мысли. «Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя» («О душе» III, 4, 429 б 5-10). Может быть, сам ум есть умопостигаемый объект (*νοητόν*)? На этот вопрос Аристотель отвечает, что ум — это умопостигаемый объект в возможности, а не в действительности: «В возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум» («О Душе» III, 4, 430 а 1-5). Условием достижения тождества мыслимого и мыслящего оказывается то, что мыслящее не должно быть телесным. «Ведь у бестелесного мыслящее и мыс-

⁴⁰ Поэтому душу можно трактовать как место идей, то есть умопостигаемых объектов, однако присутствующих не в действительности, а в возможности: «Поэтому правы те, кто говорит (т.е. платоники. — *Н.В.*), что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» («О Душе» III, 4, 429 а 25-30).

⁴¹ *Gerson Lloyd P. The Unity of Intellect in Aristotle's "De Anima" // Phronesis, Vol. 49, No. 4. 2004. P. 348-373. P. 358.*

лимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительное познаваемое — одно и то же» («О душе» III, 4, 430 а 1-5).

Тогда встает вопрос, почему наш ум мыслит не всегда, а только иногда? Каким образом ум переходит от бытия в возможности к бытию в действительности? Как вообще возможно мышление в смысле самомышления? В пятой главе трактата «О душе» Аристотель вводит второй тип ума — активный ум: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» («О душе» III, 5, 430 а 15-17). Если действительное предшествует возможному, то должен существовать вот такой активный ум, действующий интеллект. Здесь явно прослеживается аналогия между аристотелевским активным умом и платоновской идеей Блага, которая также делает возможным умопостижение. Без присутствия активного ума пассивный ум неспособен прийти к своей актуализации. Активный ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит» («О Душе» III, 5, 430 а 15-20). Если первый тип ума связан со смертной душой, то второй ум мыслит всегда, он не подвержен ни разрушению, ни смерти. Вопрос об отношении активного и пассивного интеллекта в философии Аристотеля остается открытым. Являются ли они двумя аспектами одной сущности, как в случае живого существа, когда форма и материя, возможное и действительное, отделимы друг от друга только логически? Или активный интеллект тождественен Первому двигателю и представляет собой общий космический принцип? Последнюю интерпретацию предложил Александр Афродиссийский. С другой стороны, современный исследователь Аристотеля Ллойд Гершен полагает, что в пятой главе Аристотель не вводит никакого нового типа ума, а просто делает те необходимые выводы относительно человеческого ума, мышление которого представляет собой самомышление. С его точки зрения, активный ум не имеет ничего общего с Перводвигателем. Автор еще раз обращается к концу пятой главы, когда Аристотель говорит об активном уме, что «только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно

и вечно», то тут же он добавляет, что «у нас нет воспоминаний, потому что этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить» («О душе» III, 5, 430 а 20-25). Оказывается, что бессмертный и вечный активный ум, несвязанный с памятью и воображением, все-таки принадлежит нам. Индивидуальный пассивный ум, имеющий дело с памятью, воображением и другими душевными способностями, уничтожается со смертью тела. Относительно же активного ума Гершен делает следующий вывод: активный ум бессмертен и вечен, он не связан ни с каким телом, тем не менее он индивидуален, потому он является условием возможности мышления нашего собственного ума. Тогда оказывается, что активный ум принадлежит нам в том смысле, что он актуализирует наше собственное мышление. Но что отличает один такой ум от другого? Ведь умопостигаемое в своей полной актуальности не может быть отлично от другого полностью актуального умопостигаемого. А если это так, то почему активный ум не тождественен единому Божественному уму?

ИДЕИ ИНДИВИДОВ

Вернемся к Плотину. Рассмотрим сначала ранний трактат V 9 (5 в хронологическом порядке) «Об уме, идеях и сущем», потому что в нем впервые заходит вопрос о необходимости объяснить индивидуальные качества того или иного человека. В этом раннем трактате Плотин наиболее полно излагает свою платоническую программу. В первой главе Плотин спрашивает, каким образом происходит восхождение к умопостигаемому? Плотин описывает известные ступени восхождения из «Пира», а затем спрашивает, благодаря какой силе может философ совершить этот путь? Благодаря силе прекрасного. Философ созерцает прекрасное (*τὸ καλόν*), которое проявляется в двух аспектах, первый — это прекрасное, находящееся в вещах, второй — это прекрасное в душе. Прекрасное, находящееся в душе, позволяет ей обнаруживать прекрасное, заключенное в вещах, и отделять форму от материи, в которую то помещено. Но душа прекрасна не благодаря себе самой, есть причина ее красоты — это разум (*φρόνησις*). Разум в душе также не самодостаточен. «Но кто дал душе разумение? Пожалуй, выходит, ум, — но только не такой, что сейчас — это ум, а потом — не ум, а

ум в истинном смысле» (V 9, 2, 21–23)⁴². О каком уме здесь идет речь? — О едином божественном Уме. Далее Плотин ставит вопрос о том, должны ли мы остановиться на ипостаси Ума или нужно подниматься выше в поисках более высокого начала? Оказывается, что прежде Ума есть иное начало, потому что сам Ум находится как бы в «преддверии блага»⁴³. Позиция Плотина представляется здесь близкой к интерпретации Александра Афродисийского: существует множество индивидуальных душ, обладающих «пассивными» умами, которые ведомы в умопостигаемое единым божественным Умом, с той, конечно, разницей, что Плотин не считает такие души смертными.

Ум уже есть «истинно сущее и подлинная сущность», он содержит в себе всё и есть всё, в том числе он содержит в себе понятие человека. В этом трактате в отношении идей индивидов Плотин занимает традиционную для платоника позицию, а именно: он отрицает существование идей индивидов, потому «что виды суть виды общего, то есть не Сократа, а человека»⁴⁴. Но тут же Плотин останавливается, потому что ситуация с человеком не кажется ему вполне ясной, «относительно человека следует рассмотреть, есть ли Там то, что свойственно отдельным людям?» (V 9, 12, 4)⁴⁵. Затем Плотин приводит пример с курносым и горбатым носом, как пример различных индивидуальных качеств, и спрашивает, относятся ли они к понятию, то есть к логосу, определению, или к материи: «относительно отдельного свойства, то есть того, что не тождественно, а у разных разное: например, если одни курнос, а другой с горбатым носом, то горбоносость и курносость следует относить к видовым отличиям человека, как в случае с различиями животного; но то, что у одного появляется такая вот горбоносость, а у другого другая, может зависеть и от материи» (V 9, 12, 5–10). Еще один пример — цвет кожи, который также может объясняться, с одной стороны, различием в логосе, а с другой, — материей и местом. «Точно также различия в цвете кожи: одни — в понятии, а

⁴² Пер. Ю.А. Шичалина.

⁴³ Отсылка к «Филебу» (64 с1) Платона.

⁴⁴ ...ἡρῆ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου. λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου.

⁴⁵ Επισκεπτέον δὲ περὶ ἀνθρώπου, εἰ καὶ ὁ καθέκαστα.

особенность других зависит от материи и места, которое может быть различным»⁴⁶ (V 9, 12, 5–10). Таким образом, здесь Плотин объясняет индивидуальные телесные качества как различием в логосе, так и местом и материей, имея в виду под материей не первую материю, а тело. Как мы видим, логос, о котором говорит Плотин, не тождественен аристотелевскому определению сути бытия человеком, потому что может включать в себя различные индивидуальные особенности, которые относились Аристотелем к приводящим свойствам. Кроме того, Плотин последовательный платоник, а значит, логос, о котором идет речь, является активным формирующим началом телесных вещей. Сферу логосов Плотин отождествляет с душой. В следующей 13 главе Плотин делает очень важное утверждение: «Прежде всего, следует сказать, что не все здешнее следует считать подобиями первообразов» (V 9, 13, 3–5). Если конкретный человек отличается от человека самого по себе, и ум в душе отличается от ума самого по себе (ὡσπερ ἀνθρώπου ὁ αὐτοάνθρωπος ἕτερος, εἰ καὶ ψυχῆς αὐτοψυχή ἐκεῖ ἕτέρα καὶ τοῦ αὐτονοῦς), то душа не есть подобие души как таковой. В теле находится та же самая душа, что и в умопостигаемом, разница между ними состоит только в том, что в умопостигаемом душа не ограничена никаким местом. В 14 главе Плотин отрицает существование идей для того, что «возникает от гниения и ядовитых укусов... а также идеи нечистот и грязи» (V 9, 14, 8–12). Он полагает, что все эти вещи возникают только из-за материи, потому что, когда Мировая душа создает наш мир, она делает это из сочетания того, что она получает от Ума, и того, что она берет от материи. Итак, на основании трактата V 9 можно утверждать, что Плотин принимает существование идеи человека, присутствующей в Уме наравне с другими идеями, и отрицает существование идей индивидов, тем самым, занимая последовательную платоническую позицию.

Обратимся ко второму трактату, свидетельствующему об отсутствии идей индивидов у Плотина. Трактат VI 5 (23 в хроноло-

⁴⁶ ... τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω· οἷον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἶδει θετέον ἀνθρώπου, ὡσπερ ζῶου διαφοραὶ εἰσιν· ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὕλης τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ τοιάνδε. Καὶ χρωμάτων διαφορὰς τὰς μὲν ἐν λόγῳ οὔσας, τὰς δὲ καὶ ὕλην καὶ τόπον διάφορον ὄντα ποιεῖν.

гическом порядке) озаглавлен «О том, что единое и тождественное бытие присутствует повсюду», он представляет собою вторую часть большого рассуждения Плотина, в котором тот доказывает, что умопостигаемое находится не где-то, скажем в надлунном мире, а везде⁴⁷. Английский переводчик Плотина Артур Армстронг считает, что тем, кто хочет понять мысль Плотина, необходимо прочитать именно эти трактаты⁴⁸. Кроме того, он отмечает, что поскольку основной задачей Плотина в них было доказать повсеместное и полное присутствие умопостигаемого, то он не уделяет здесь достаточного внимания различию в умопостигаемой сфере, например, он не разделяет область Ума и Души. Итак, в главе 8 Плотин обсуждает вопрос причастности материи идеям. Он говорит, что мы не должны мыслить причастность вещи идеи в том смысле, что вещь — это отражение идеи. Во-первых, потому что если вещь отражение идеи, как например, отражение в воде, то она должна быть пространственно отделена от того, отражением чего она является. В случае идей — это неверно, потому что, как он доказывает на протяжении всего трактата, идеи не отделены от материи пространством, они присутствуют в материи везде целиком и полностью. То есть, когда мы говорим об освещении идеями или Душой материи, мы говорим иносказательно. Во-вторых, идеи ничего не дают от себя материи, потому что каждая идея едина, и именно в силу своего единства она оформляет то, что не едино, сообщая единство тому, что не едино. Причем она оформляет не так, что одна ее часть присутствует здесь, а другая там, а так, что она оформляет каждую часть как целое. Это рассуждение откликается на затруднения, которые высказывает Платон в первой части «Парменида». Плотин показывает несостоятельность различных толкований причастности. Как идеи находятся вне вещей не с точки зрения места, так и единство идеи не подобно телесному единству. Согласно Плотину, умопостигаемое не может быть где-то, оно не занимает никакого места, поэтому с точки зрения мира оно

⁴⁷ Первый трактат начинается с рассуждения о том, каким образом душа присутствует в теле, а второй — с того, что каждый человек видит присутствие бога в мире.

⁴⁸ *Armstrong A.-H. Plotinus. The Enneads. Loeb Classical Library, Vol 6. Cambridge, 1987. P. 270.*

находится везде, присутствуя целиком. Эту мысль резюмирует Порфирий в 1 и 2 сентенции в «Подступах к умопостигаемому»: «Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места. Само по себе бестелесное, как превосходящее любое место, находится повсюду, причем не протяженно, а неделимо»⁴⁹. В этом контексте Плотин говорит, что смешно предполагать, например, что есть множество идей огня⁵⁰, оформляющих каждый единичный огонь. Такое предположение, во-первых, излишне, а во-вторых, привело бы к увеличению числа идей до бесконечности.

Прежде чем перейти к рассмотрению аргументов в пользу идей индивидов, нужно попытаться найти предпосылки к формированию такой теории. Плотин не мог приписать различие в индивидуальных качествах материи. Материю нельзя рассматривать как источник индивидуации, поскольку сама она, не обладая никакими качествами, не может ничего сообщить вещи, кроме нумерического различия (например, не один огонь, а два, и т.п.). Ненумерические различия индивидов требуют дополнительного разъяснения. Эти отличия могут быть объяснены, например, недостаточностью реализации формы из-за материи. Таким образом, Плотин объясняет уродство (I 8 9, 11–14). Но различие в существенных свойствах индивидов так объяснить нельзя. Источником всех индивидуальных отличий должно быть умопостигаемое, потому что оно содержит в себе всё и есть всё. Означает ли это, что Плотин должен был принимать существование идей индивидов? Если посмотреть на систему Плотина в целом, то мы увидим, что она строится по следующей схеме: во главе стоит Единое, за ним единое-многое — это Ум, затем единое и много — это Душа, и наконец просто многое — это телесный мир (см. например, V 1). В итоге развертывание изначального единства дает нам разнообразный и пространственно разделенный чувственный мир. Таким образом, последовательная экспликация высших принципов может не предполагать наличия идей индивидов. Плотин говорит о едином и многом в Уме и Душе следующее: «Поскольку вселенский Ум пребывает в сфере мышления как совокуп-

⁴⁹ Пер. С.В. Месяц.

⁵⁰ Интересно отметить, что в качестве примера Плотин выбирает пример первоэлемента.

ное целое (его-то мы и называем умопостигаемым космосом) а в нем заключаются умные силы и единичные умы ($\nu\acute{o}\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$), ибо Ум есть не чистое единство, а единое-многое, необходимо, чтобы было и множество душ, и одна единая душа, чтобы из одной души происходило много различных душ» (IV 8, 3, 9–14)⁵¹. Таким образом, у Плотина единичные умы присутствуют внутри единого Божественного ума. Но речь в данном случае идет не об идеях индивидов, а просто о множестве идей. Каждая идея является умом, мыслящим объект мысли — идею, то есть умом, мыслящим самого себя, иначе невозможно постулировать самомышление Ума. В развернутом виде концепцию частных умов исследователи находят у Ямвлиха. Его доктрина появилась как результат критики теории Плотина о «непадшей части» души. Аргументы Ямвлиха сводятся к следующему: если высшая часть души не пала и всегда пребывает в умопостигаемом, то она совершенна и должна мыслить постоянно, но вторая часть души, оказавшаяся в теле, несовершенна и мыслит только иногда, значит, душа оказывается состоящей из двух элементов, которые отличаются друг от друга по сущности, а это невозможно, потому что душа должна быть единовидна ($\delta\mu\omicron\iota\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\iota}\varsigma$)⁵². Следовательно, «непадшей части» души нет, а есть отдельно душа и отдельно ум (как это описано у Аристотеля в «О Душе»), однако ум не всеобщий, а частный, с которым связана каждая индивидуальная душа. Единственным основанием для появления теории идей индивидов у Плотина остается принцип полноты умопостигаемого. Он утверждает, что не может возникнуть ничего, что не имело бы места в умопостигаемом, поэтому возможность, что идеи индивидов существуют, все-таки остается.

Рассмотрим основные аргументы Плотина в пользу идей индивидов. Они сосредоточены в первой главе трактата V 7. Как уже

⁵¹ Пер. М.А Солоповой. Ὅντος τοίνυν παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόλῳ ὅλου τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα— οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί—πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους. Тут ничего не сказано об отношении единичных душ и единичных умов, каким образом они связаны и связаны ли вообще.

⁵² Steel C.G. The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel. 1978. P. 38 и далее.

было сказано, Плотин ставит вопрос о существовании идей индивидов в контексте возможности возвращения к умопостигаемому: «— [Я полагаю, что] если я, как и любой другой человек, может вернуться в умопостигаемое (τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει), то каждый имеет Там начало» (V 7, 1, 1-3). Что значит вернуться в умопостигаемое? Плотин использует термин — возвращение (ἀνάγωγη), о котором он будет подробно говорить в трактате I 3 (20) «О диалектике». В этом трактате Плотин утверждает, что не только человек, а всякое живое существо может вернуться в умопостигаемое, значит, и люди, и животные, и растения имеют начало и основание Там. Значит, у разных живых существ путь восхождения разный. Для философа путем восхождения является диалектика, диалектический метод, позволяющий путем рассуждений прийти к Благу, Первому началу. Является ли умопостигаемым основанием душа? «Пожалуй, если Сократ, а именно душа Сократа, существует вечно, то будет сам-по-себе Сократ, и поскольку каждый человек — это душа, то, как было сказано, все индивиды будут Там [в умопостигаемом]» (V 7, 1, 3-5). То есть, если душа Сократа вечна, то должна быть и идея Сократа. И тут же Плотин видит затруднение, опровергающее эту теорию: «Но если Сократ не вечен, а душа в разное время будет разными людьми: тот, кто жил прежде, станет Сократом, например, Пифагор или некто другой, — то уже не будет каждого человека в умопостигаемом» (V 7, 1, 5-7)⁵³. Если душа перерождается, то никакого самопо-себе Сократа, в смысле идеи Сократа, не будет. Таким образом, Плотин смещает фокус внимания с идеи индивида на индивидуальную душу, уже в ней, а не в идее Плотин ищет основание индивидуальности: «если душа каждого содержит в себе логосы всех тех, кого она одушевляла (через кого проходила), то все они будут существовать Там» (V 7, 1, 7-9)⁵⁴. При этом душа каждого человека содержит в себе не только логосы всех людей, которыми она была, но и логосы всего космоса: «мы считаем, что сколько космос содержит логосов, столько их содержит и каждая индивидуальная

⁵³ Εἰ δ' οὐκ αἰεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλη γίγνεται ὁ πρότερον Σωκράτης, οἷον Πυθαγόρας ἢ τις ἄλλος, οὐκέτι ὁ καθέκαστα οὗτος κάκει.

⁵⁴ Ἄλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἐκάστου ὧν διεξέρχεται τοὺς λόγους ἔχει πάντων πάντες αὐ̃ ἐκεῖ.

душа» (V 7, 1, 10-12)⁵⁵. Это утверждение можно объяснить двояко. Во-первых, в его основе может лежать аристотелевская посылка: если основная способность души — это познание, то чтобы она могла познать всё, она сама должна состоять из тех же элементов, из которых состоит познаваемое ею. Во-вторых, согласно психологии Плотина, которая уже получила свою разработку в раннем трактате IV 9 (8) «О том, что все души — единая душа» (пер. Ю.А. Шичалина), все души имеют общий исток — Душу саму-по-себе, их можно рассматривать как единые по виду, но разные по субстрату, тогда частная душа будет отличаться от Мировой, прежде всего, телом, с которым оказалась связана. Значит, ее «содержание» будет совпадать с «содержанием» Мировой души, то есть они будут обладать одним и тем же набором логосов, только Мировая душа способна воплотить большее число логосов, чем частная. Крайне важно сравнение устройства души с науками (ἐπιστήμη). Подобно тому, как всякое положение науки, например, отдельная теорема геометрии, содержит в себе все остальные положения, хотя и в свернутом виде, также и всякая душа, являясь отдельным логосом, предполагает наличие всех остальных логосов, составляющих вместе единое целое. Разбирая вопрос о логосах, отвечающих за индивидуальность, Плотин сталкивается с еще одной проблемой — проблемой бесконечности в умопостижимом, которая возникает потому, что «если космос содержит логосы не одного только человека, но и отдельных живых существ, то их должна содержать каждая душа. Значит, будет бесконечное число логосов» (V 7, 1, 10-12)⁵⁶. Поскольку за каждого индивида и за каждую индивидуальную особенность должен отвечать отдельный логос, при чем число индивидов бесконечно возрастает во времени, то число логосов будет бесконечным. Плотин предлагает в качестве возможного решения стоическую концепцию цикличности мира. «Если только космос не возвращается в исходное состояние за определенные периоды времени, тогда бесконечность логосов будет ограничена тем, что всякий раз будут появляться те же самые

⁵⁵ ...ἐπεὶ καὶ λέγομεν ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους, καὶ ἐκάστην ψυχὴν ἔχειν.

⁵⁶ Εἰ οὖν καὶ ὁ κόσμος μὴ ἀνθρώπου μόνου, ἀλλὰ καὶ τῶν καθέκαστα ζῶων, καὶ ἡ ψυχὴ· ἄπειρον οὖν τὸ τῶν λόγων ἔσται...

живые существа» (V 7, 1, 12–14)⁵⁷. Именно упоминание космических циклов вместе с общей направленностью трактата привели Джона Риста к мысли о влиянии стоической концепции индивидуальных качеств на желание Плотина постулировать идеи индивидов в качестве платонического ответа на вопрос о том, что отвечает за индивидуальные особенности⁵⁸.

Помимо проблемы бесконечности логосов, принять положение, что за каждого индивида и за каждое индивидуальное качество должен отвечать свой отдельный логос, мешает Плотину еще одно возражение, которое мог бы выдвинуть любой платоник, а именно, одной идеи должно быть достаточно для множества индивидов: «Если возникающее в принципе (ὄλως) более многочисленнее, чем его прообразы, зачем нужны внутри одного космического периода [отдельные] логосы и парадигмы для всех вещей? Например, всем людям достаточно одной идеи человека, также как души создают бесконечное число людей, хотя их число ограничено» (V 7, 1, 13–17)⁵⁹. На это Плотин отвечает, что «пожалуй, у различных существ не может быть один и тот же логос, и не достаточно одной идеи человека в качестве парадигмы для нескольких людей, потому что люди отличаются друг от друга не только материей, но и большим числом индивидуальных отличий: ведь дело обстоит не так, как в случае изображения Сократа и оригинала (то есть самого Сократа — *Н.В.*), а нужно, чтобы различное устройство [индивидов] было результатом разных логосов» (V 7, 1, 16–19)⁶⁰. Итак, Плотин больше не утверждает, что индивидуация продукт отличия по месту и материи, индивидуация есть результат отличий, которые имеют место в умопостигаемом, а именно в частной душе. Эту

⁵⁷ ...εἰ μὴ ἀνακάμπτει περιόδοις, καὶ οὕτως ἡ ἀπειρία ἔσται τεπερασμένη, ὅταν ταῦτὰ ἀποδιδῶται.

⁵⁸ Плотин рассматривает стоическую концепцию *ιδίως ποιόν* также во второй главе.

⁵⁹ Ἀρκεῖν γὰρ ἓνα ἄνθρωπον εἰς πάντας ἀνθρώπους, ὥσπερ καὶ ψυχὰς ὀρισμένας ἀνθρώπους ποιούσας ἀείρους.

⁶⁰ Ἡ τῶν διαφόρων οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαῖς· οὐ γὰρ ὡς αἱ εἰκόνες Σωκράτους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ δεῖ τὴν διάφορον ποιήσιν ἐκ διαφορῶν λόγων.

же мысль о необходимости возводить все индивидуальное к умопостигаемому, а точнее к области души, Плотин развивает во второй и третьей главах трактата.

В итоге цель короткого и противоречивого трактата «Существуют ли идеи индивидов?» состоит в том, чтобы пересмотреть известную школьную проблему о существовании идей индивидов. Плотин делает это в контексте уже своей хорошо разработанной метафизической системы. Нужно отметить, что нигде больше в Эннеадах речь об идеях индивидов не идет. Поэтому мы должны согласиться с позициями Блюменталя, считавшего, что Плотин никогда не рассматривал концепцию идей индивидов как решение проблемы присутствия индивида в умопостигаемом, считая, что таким основание будет «непадшая часть» души.

О связи частных умов с частными душами Плотин говорит в трактате IV 3, 5 следующее: «Итак, таким вот образом души, которые последовательно связаны с отдельными умами, являясь логосами умов, при том развернувшись больше, чем те, возникли как многое из немногого; они остаются связанными с менее многочисленными умами благодаря тому, что в каждой из них осталось неделимым, а уже пожелав разделиться, но не способные прийти во всецелое разделение, они сохраняют тождественное и иное, оставаясь и каждая одна, и вместе с тем все они вместе»⁶¹. Из этой цитаты, с одной стороны, ясно, что число умов меньше, чем душ, то есть не каждой частной душе соответствует свой ум, а некоторому числу душ. С другой стороны, не ясно, что означает, что души связаны с каким-то отдельным умом? Это совершенно точно не означает, что частные умы порождают частные души, потому что все частные души происходят из единой души, Души самой-по-себе, которая является их непосредственной причиной. Скорее всего, в этом вопросе Плотин следует Платону. Отношение частных души и Мировой души описано Платоном в «Тимее». После речи, обращенной к младшим богам, в которой Демиург велит богам создать

⁶¹ Οὕτω τοίνυν καὶ ψυχὰι ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὔσαι καὶ ἐξειληγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὔσαι ἀμερεστέρω ἐκείνων ἕκαστω, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἵεναι, τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον σφύζουσαι, μένει τε ἕκαστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι.

три смертных рода, он смешивает состав частных душ: «затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду» (41 d-e). Демииург помещает каждую новую душу на звезду, которой руководит бог, там они узнают законы Вселенной и Рока, а затем посылает души в становление на землю и другие планеты. Таким образом, объясняется концепция частных умов Плотина. Частные умы — это боги — души светил, за которыми следует множество человеческих душ. Эту интерпретацию подтверждает следующее утверждение Плотина: «Души остаются невредимыми, когда вместе с Душой мира они находятся в умопостигаемой сфере, а на небе вместе с Мировой душой управляют космосом, — словно приближенные царя-вседержителя, которые вместе с ним вершат дела правления, не покидая царских чертогов (в самом деле, ведь пока души находятся в одном месте)» (IV.8.8, 8–9 «О нисхождении душ в тела») ⁶².

Последний оставшийся вопрос — это вопрос об отношении «непадшей части» души и частных умов. «Непадшая часть» души — это логос Всеобщей души, она целиком поглощена созерцанием Ума, поэтому она не отличает себя от него. «Когда душа в чистоте пребывает в умопостигаемом, она тоже обладает неизменностью. Поскольку она просто есть то, что она есть, ведь когда она пребывает в Том [умопостигаемом] месте, она с необходимостью приходит в единство с Умом, благодаря тому что она возвратилась (ἐλεστράφη), поскольку когда душа обращена к Уму, между ними нет ничего, и поднявшись до Ума, она приходит в гармонию с ним, не уничтожаясь, но они есть одно и вместе с тем два» (IV.4.2 24–27). Таким образом, душа не уничтожается и не растворяется в Уме, потому что, узнав себя в Уме, она узнаёт себя как всё и в действительности становится всем. «Итак, в таком состоянии [единства с Умом] она не может изменяться, но она неизменно обращена к мышлению, вместе с тем она обладает самосознанием (συναίθησις αὐτῆς), так как она приходит в тождество с мыслимым» (IV.4.2 20–23). Вот в каком смысле говорит Плотин о самосозна-

⁶² Пер. М.А. Солоповой.

нии души, когда она достигает области Ума и Единого. Поскольку мышление Ума — это самомышление, способность души необходимой для того, чтобы мыслить так же как мыслит Ум, Плотин называет самосознанием. Но частная душа не может выдержать требуемого напряжения мысли. «Когда душа уходит оттуда [из умопостигаемого], не выдержав единства, возлюбив своё и пожелав быть иным, [чем Ум,] как бы наклонившись вниз, она, по видимому, обретёт память о себе» (IV.4.2 24–27). Душа начинает использовать память, которой нет места в умопостигаемом мире, ведь «если, как мы полагаем, всякое действие Ума вне времени, поскольку умопостигаемые сущие в вечности, а не во времени, то невозможно чтобы там была память не только о том, что происходило здесь [с душой], но и вообще хоть о чем-нибудь» (IV.4.2 30–33). Когда душа обращается к помощи памяти, она уже отвернулась от чистого созерцания. Душа хочет увидеть себя как нечто отличное от Ума, отличное от предмета мысли. О чём душа помнит, делает общее утверждение Плотин, тем она и становится и там и оказывается. Сначала душа, вспомнив о себе самой, покидает сферу чистого мышления, ведь ни божественный Ум, ни высшая, находящаяся в умопостигаемом душа, мысля какой-либо предмет, не помнят даже о том, что они душа или ум. Пока душа помнит горнее, она ещё не пала, но уже спустилась на уровень ниже — управления космическим телом. Души звёзд — частные, они обладают памятью и способностью воображения, которые целиком направлены на восприятие мышления. Вот о таких душах Плотин говорит как о приближённых царя-вседержителя, находящихся на светилах и следующих за частными умами.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Armstrong A.-H.* Plotinus. The Enneads. Ed. by Loeb Classical Library, Vol. 6. Cambridge, 1987.
- Blumenthal H. J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis* 11 (1). 1966. P. 61-80.
- Chiaradonna R.* Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences // *Individuality in the late Antiquity*. 2014.
- Gerson L. P.* Aristotle and other Platonist. Cornell University Press. 2005.

- Kalligas P.* Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination // *Phronesis*, Vol. 42, No. 2. 1997. P. 206–227.
- Mamo S.* Forms of Individuals in Enneads // *Phronesis* 14. 1969. P. 77–96.
- Rist J.M.* Forms of individuals // *The Classical Quarterly*, New Series 13 (2). 1963. P. 223–231.
- Sedley D.* The Stoic Criterion of Identity // *Phronesis* 27 (3). 1982. P. 255–275.
- Sorabji R.* *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death.* The University of Chicago Press. 2006.
- Steel C.G.* *The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus.* Brussel. 1978.
- Адо П.* *Плотин или Простота взгляда.* М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
- Гайденко П.П.* *Научная рациональность и философский разум.* М.: Прогресс-Традиция. 2003.
- Месяц С.В.* *Проблема сознания и личности в философии Плотина // Сборник докладов XVI международной богословской конференции ПСТГУ.* М.: Издательство ПСТГУ. 2006. С. 60–68.

VOLKOVA N.

FROM THE IDEA OF MAN AS A SPECIES TO THE IDEAS OF INDIVIDUALS

How are we present at the Intelligence? Where is the root of personal Identity? How far can we find ourselves in the intelligible universe? These are the questions, which worried Plotinus about. In the one of early treatises, namely in V 7 (18 in chronological order) Plotinus asserts that the Ideas of Individuals is the condition of possibility to return into the Intelligible world. It means that individual Idea corresponds to each Person. This assertion has revealed several obstacles. First of all, if the Ideas of Individuals exist, the number of Ideas would be infinite, because the number of particulars indefinitely increases in time. This makes the Intelligible world infinite and indefinite. Second, Plato's logic in his Theory of Ideas doesn't presuppose such Ideas, because Idea is always "one over many". But it is hard to imagine, that Plotinus rejected the basis of Platonism. In this paper author wants to reconsider the problem of Ideas of Individuals in the light of platonic Theory of Ideas.

Key words: Ideas of Individuals, Identity, self, Plato, Plotinus.

Петрова М.С.

КРУГ ЧТЕНИЯ МАКРОБИЯ* НА ПРИМЕРЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И НАТУРФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

В исследовании предпринимается попытка определить круг источников Макробия (V в.) при изложении им в «Комментарии на ‘Сон Сципиона’» представлений об устройстве мира и учения о нисхождении отдельной души. В сочинениях Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия и других авторов указаны фрагменты, которые могли использоваться Макробием прямо или опосредованно. Обсуждается, что именно и как заимствует Макробий, а также в какой мере он трансформирует заимствуемые теории.

Ключевые слова: текст, источник, заимствование, восприятие.

Как известно, Макробий (V в.) не является оригинальным автором в смысле создания философских учений. При составлении «Комментария на ‘Сон Сципиона’» его первичным материалом служили работы греков. Соответственно, представляется важным не только выявить те тексты, которые Макробий использовал, в частности, при изложении представлений об устройстве мира и нисхождении отдельной души, но и показать, что именно и как Макробий заимствует из них, насколько он трансформирует полученное знание, точно ли он передает и излагает его. Мы попытаемся определить круг авторов, которым следовал Макробий, укажем на использованные им сочинения, а также выскажем предположения о тех работах, которые Макробий мог читать, и о тех, которые оказали на него влияние¹. Вначале речь пойдет о

* Раздел «Греческие философские сочинения: Аристотель» (с. 60-62) выполнен при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 15-18-30005).

¹ Все указанные источники см. в электронных базах данных: ALB, BTL, CETEDOC, PHI 5, TLG. См. также: Linke (1888), p. 240-256; Mras

прямых и опосредованных греческих источниках Макробия, затем — о латинских текстах.

ГРЕЧЕСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Среди авторитетных греческих философов, тексты которых Макробий использует в «Комментарии», **Платон** занимает первое место. Макробий привлекает материал из диалогов «Федон», «Федр», «Горгий», «Тимей» и трактатов «Государство» и «Законы». Ниже мы укажем на эти места.

«Федон»

62ac; 64a; 67d — утверждение, что философия является размышлением о смерти и приготовлением к умиранию (Комм. I, 13, 5);

79c — описание смятения, испытываемого душой при вхождении в тело (Комм. I, 12, 7);

110b – 114c; 113d — упоминание о бессмертии души и различных местах, уготованных для нее после смерти тела (Комм. I, 1, 6). Здесь же Макробий ссылается на диалог «Горгий»: 523a – 526d.

«Федр»

245c – 246a — учение о бессмертии души (Комм. II, 13, 6). Макробий мог вычитать это и у Цицерона, который ссылается на Платона²;

245c – 246a — учение, что душа самодвижущаяся сущность (Комм. II, 15, 6).

«Государство»

X, 615ab — (воспринятое через Цицерона) учение о том, что души должны претерпеть наказания за проступки, совершаемые ими во время пребывания в телах, и пройти через многие стадии очищения (Комм. II, 17, 3);

X, 617b — упоминание о поющих Сиренах, восседающих на вращающихся небесных сферах (Комм. II, 3, 1)³;

(1933), p. 232-286; Courcelle (1943), p. 20-36; Courcelle (1969), p. 13-47; Flamant (1977), p. 148-171, 305-350, 382-484, 485-680, 628-636; Stahl (1990), p. 3-65; Gersh (1986), p. 502-522; Armisen-Marchetti (2001), p. vii-xc.

² Цицерон еще раз цитирует этот отрывок в «Тускуланских беседах» (I, 53-54).

³ Ср. *Plut.*, De an. procr. in Tim. 1029c; *Porph.*, Vita Pythag. XXXI.

X, 614b – 621d — упоминание о рассказе Платона об Эре, возвращенном к жизни (Комм. I, 1, 2 и 7).

«Тимей»

22c – 23c — утверждение, что мир подлежит периодическому разрушению (Comm. II, 10, 14);

31b – 32c — описание взаимодействия элементов внутри тела мира (Comm. I, 6, 23-24 и I, 6, 28-31)⁴;

34c – 35a⁵ — замечание о сущности души, делимой и неделимой (Комм. I, 12, 6);

35b – 36b — анализ числовой структуры применительно к мировой душе (Comm. I, 6, 2; I, 6, 4; I, 6, 45; II, 2, 1; II, 2, 14-15; II, 2, 20; II, 2, 22);

39b — о соотношении скоростей движения планет со скоростью света Солнца (Comm. I, 20, 2).

«Законы»

X, 894bc (до 895a) — рассуждение о различных видах движения души и телесного мира (Comm. II, 15, 25).

Таким образом, между сочинениями Платона и Макробия имеются явные параллели, и везде латинский автор, будучи последователем греческого философа, следует его мысли. В одних случаях Макробий цитирует философа (в переводе с греческого) — таких заимствований немного: три из «Тимея» (I, 6, 28-31; I, 20, 2; II, 2, 15) и одно из «Законов» (II, 15, 25). В других — близко к тексту пересказывает его слова. Так происходит с остальными отрывками из «Тимея» (I, 6, 2; I, 6, 4; I, 6, 23-24; I, 6, 45; I, 12, 6; II, 2, 1; II, 2, 14; II, 2, 20; II, 2, 22; II, 10, 14), строками из «Федона» (I, 13, 5; I, 12, 7), «Федра» (II, 15, 6), «Горгия» (I, 1, 6) и «Государства» (I, 7, 1; II, 3, 1).

Макробий часто упоминает имя Платона (как в рассмотренных нами фрагментах «Комментария»: I, 1, 7; I, 6, 2; I, 6, 23-24; I, 6, 28-31; I, 6, 45; I, 12, 6-7; I, 13, 5; I, 20, 2; II, 2, 1; II, 2, 14-15; II, 2, 20; II, 2, 22; II, 3, 1; II, 10, 14; II, 13, 6; II, 15, 6; II, 15, 25, так и во многих других⁶), что свидетельствует о том, что латинский автор считает

⁴ См. пер. Т.А. Уманской — *Уманская* (1996), с. 282-288.

⁵ У Платона (Tim. 35a) душа есть промежуточная сущность, полученная путем смешения делимого и неделимого. Высшая божественная часть души — неделима, проста и неизменяема (как и божество — вечно, неделимо, неизменяемо). Одновременно душа распространяется по телам, которые делимы. Таким образом, душа также может быть делима, если рассматривать ее в аспекте телесного.

⁶ См. Index Scriptorum // Ed. Willis (1963), p. 176-177.

себя его продолжателем. Этим же объясняется и неоднократное упоминание названий сочинений греческого мыслителя: «Государства» (II, 3, 1), «Законов» (II, 15, 25), диалогов «Федр» (II, 13, 6), «Тимей» (I, 6, 2 и I, 6, 4, I, 6, 23-24 и I, 6, 28-31, I, 6, 45; I, 12, 6; I, 20, 2; II, 2, 14; II, 2, 22; II, 10, 14), «Федон» (I, 13, 5; I, 12, 7; I, 1, 6) и «Горгий» (I, 1, 6). Лишь изредка, ссылаясь на диалог «Тимей», Макробий опускает его титул (II, 2, 1; II, 2, 20) и не упоминает имени философа (I, 6, 4), что, впрочем, могло быть вызвано либо желанием избежать повторов в собственных ссылках на Платона, либо использованием его текстов через посредство других авторов.

Возможно, какие-то сочинения Платона Макробий читал внимательно, а какие-то только просматривал. В первом случае, излагая учение о мироздании и числовой структуре мира, Макробий заимствует материал из весьма обширной части «Тимея» (22с – 39b). Когда он говорит о двух смертях: отдельной души и живого существа⁷ (I, 13, 5); о бессмертии души (I, 1, 6); ее смятении при вхождении в тело (I, 12, 7) — то использует «Федон» (62а – 113d). Это не случайно. Указанные тексты могли интересовать Макробия прежде всего в доктринальном плане, так как «Тимей» посвящен природе мира, «Федон» — природе души. Во втором случае Макробий использует лишь небольшие и нужные ему отрывки из платоновских сочинений. Так, чтобы упомянуть о бессмертии мировой души (II, 13, 6) и ее самодвижущейся сущности (II, 15, 6), ему понадобилось только одно место из «Федра» (245с – 246а), в несколько абзацев. То же относится и к «Законам». Из столь объемного (состоящего из двенадцати книг) произведения Макробий заимствует всего лишь несколько строк из десятой книги (X, 894bc), делая это для того, чтобы сказать о существовании различных видов движения (II, 15, 25). Также он поступает и с «Государством», используя лишь малую его часть (X, 614b – 621d). Так, в самом начале «Комментария» (I, 1, 2 и 7) Макробий упоминает мифологический рассказ побывавшего в загробном мире Эра, указывая на сюжетное сходство этого места «Государства» со «Сном Сципиона», выбранного им для комментирования. В начале второй книги (II, 3, 1) Макробий пересказывает близко к исходному тексту единственный аб-

⁷ См. *Макробий*, Комм. I, 11, 1-3.

зац из той же части платонова сочинения (X, 617ab). Все это свидетельствует о том, что такие произведения, как «Законы» и «Государство» (возможно, из-за их социально-политической тематики), Макробий рассматривал как второстепенные для себя при написании тех частей сочинения, в которых речь шла о душе и о мироздании, выбирая из них лишь нужный материал.

Макробий использовал тексты Платона и опосредованно. В частности, он включил в свой трактат (II, 17, 3) слова Цицерона (Somn. XXVI, 29) о наложении наказания душам за совершаемые во время нахождения в брэнном теле проступки. Это представление восходит к учению Платона в «Государстве» (X, 615ab), в диалогах «Федр» (249ab) и «Федон» (107e, 108 de). Кроме того, ссылка Макробия (I, 1, 6) на «Федон» (107b – 114c) объединена со ссылкой на «Горгий» (523a – 526d), а цитата из «Федона» (62c), без указания названия диалога (I, 13, 7-8), сопровождается ссылками на более поздних по отношению к Платону авторов.

Так, в следующем абзаце «Комментария» (I, 13, 9) упоминается Плотин и некие рассуждения о возвращении души (*de animae reditu* — I, 13, 16), которые могут отражать название утраченного трактата Порфирия⁸. Подобное объединение имеет место и во второй книге «Комментария» (II, 3, 15), где Макробий упоминает сразу и платоновский диалог «Тимей», и книги Порфирия⁹, в которых последний разъясняет «темные места» из диалога Платона.

Таким образом, сложно отделить прямое заимствование Макробия у Платона от опосредованного¹⁰. Вполне естественно, что

⁸ Вероятно, речь идет о том трактате Порфирия, который Августин в «О граде божием» (X, 29, 1 – X, 30) называет «De regressu animae». Об этом см.: *Cumont* (1919), p. 113-120; *Courcelle* (1969), p. 37-40. Однако Р. Генри не соглашается с этим утверждением. — См. *Henry* (1934), p. 163-182. О возможном использовании Макробием этого трактата Порфирия, см. *ниже*, с. 67-69.

⁹ Имеется в виду работа Порфирия «Комментарий на ‘Тимей’ Платона» (*Commentarius in Timaeum*). Влияние этого текста на Макробия было подчеркнуто в исследованиях: *Schedler* (1916), p. 85 (n. 6); *Mras* (1933), p. 238-251, 261-262, 265-268, 269-273, 281-282; *Courcelle* (1969), p. 44.

¹⁰ Такое заключение можно подкрепить еще одним доводом: цитата из «Законов» (671b) Платона включена Макробием и в «Сатурналии» (II, 8, 4-8). Однако эти же строки текста Платона встречаются и в «Аттиче-

латинский автор V века, каким является Макробий, читая Платона, увязывал его текст с более поздними комментариями на него. На наш взгляд, в рассмотренных выше местах *Комментария* заимствования Макробия большей частью явные.

В сравнении с Платоном роль текстов **Аристотеля**, использованных Макробием в «Комментарии» (II, 14 – 16), весьма ограничена. Ниже мы приведем названия работ греческого философа, которым мог следовать Макробий (сам Макробий их не упоминает), и обратим внимание на контекст рассматриваемых фрагментов из сочинений обоих авторов.

В бóльшей степени заслуживает внимание восьмая книга «Физики» (250b 10 – 267b), в которой Аристотель (критикуя приверженцев Платона, полагающих причиной движения душу [Phys. 265b 30]), излагает учение о природе движения и его видах. Сам Макробий (Comm. II, 14, 2-3) говорит о своём намерении точно передать эту доктрину мыслителя¹¹. Однако его парафраз аристотелевской концепции¹² во многом отличается от учения философа.

ских ночах» (XV, 2, 3) Авла Геллия. Кроме того, в «Сатурналиях» Макробий, скорее всего, следует контексту «Застольных бесед» Плутарха (см. *Macr.*, Saturn. VII, 1, 13 — *Plut.*, Quaest. conv. 613d), а не «Пиру» Платона. Впрочем, все это не мешает говорить и о прямом доступе автора к оригинальным текстам и не доказывает того, что он использовал лишь тексты посредников. Также см.: *Петрова* (2015), в печати.

¹¹ Важно заметить, что такой метод компоновки и составления собственного произведения характерен не только для Макробия, но и для многих других античных авторов, как греческих, так и латинских. Например, основная часть трактата Ямвлиха «Протрептик» состоит из отрывков платоновских диалогов (гл. 5-19), которые прерываются (сосредоточенными вокруг темы блаженства и способов его достижения) выдержками из сочинения Аристотеля (гл. 6-12), вероятно имевшего такое же название. См. *Альмова* (2004), с. 13-15.

¹² Следует указать, что изложение Макробия сопровождается пояснениями, имеющимися в небольшом фрагменте трактата Аристотеля «О душе» (I, 3, 406ab). Макробий приводит примеры из него, когда говорит о движении корабля и его пассажиров (*Arist.*, De an. 406a 5-10 — *Macr.*, Comm. II, 14, 8), о движении души (*Arist.*, De an. 406b 5 — *Macr.*, Comm. II, 14, 30-35). Подобным образом Макробий поступает и в другом месте *Комментария* (см. Comm. II, 4, 3), говоря о палке, «...быстрое движение которой производит в воздухе высокий звук, а медленное движе-

Особенно ярко это проявляется в перечне доказательств Стагирита, который приводит Макробий (Comm. II, 14, 3-35)¹³. Очевидно, Макробий хотел представить учение Аристотеля уязвимым для критики, которой он отводит две следующие главы «Комментария» (II, 15 – 16), заимствуя для себя материал не непосредственно у Аристотеля, а у его поздних перелагателей-критиков¹⁴, приверженцев Платона.

Мнение Аристотеля о том, что душа есть *ἐντελέχεια* тела (De an. II, 1, 412a, 5-20), было общим местом в эпоху Макробия. Оно включено латинским автором в число других определений души (Comm. I, 14, 19)¹⁵. Имеется еще один пример. Так, утверждение

ние — низкий. Такое же явление имеет место и в случае с лирой: туго натянутые струны дают высокий звук, а когда они ослабевают, то получается низкий звук». Ср. *Arist.*, De an. II, 8, 419b 20: «...для звука... необходимо... чтобы ударялись твердые тела друг о друга и о воздух. А это происходит всякий раз, когда воздух, получив удар, остается на месте и не распространяется. Поэтому, когда воздух получает быстрый и сильный удар, он производит звук» (пер. П.С. Попова).

¹³ Ср.

<i>Macr.</i> , Comm.	<i>Arist.</i> , Phys.
II, 14, 4-5	VIII, 3, 253a – 254b
II, 14, 8-13	VIII, 4, 254b – 256a
	VIII, 10, 266b
	VIII, 4, 254b (ср. De an. I, 3, 406 a 5-10)
II, 14, 16-21	VIII, 5, 256a – 258b
II, 14, 22-23	VIII, 6, 258b – 260a
II, 14, 24	VIII, 7, 261b
II, 14, 25	VIII, 7, 261b и 5, 257b
II, 14, 26	VIII, 6, 259b
II, 14, 27	VIII, 5, 256b – 257b
II, 14, 28	VIII, 5, 256ab
II, 14, 30-35	VIII, 8, 261b – 9, 266a (ср. De an. I, 3, 406a)

¹⁴ Подобные сочинения до нашего времени не дошли. Однако они могли быть похожи на те, которые были созданы Марием Викторином, который, как и Макробий, был выходцем из Африки. Сам Викторин был не только переводчиком греческих текстов на латинский язык, но и создателем латинской философской терминологии (в частности, им впервые использован греческий термин «силлогизм», который позднее был употреблен и Макробием (Comm. II, 13).

¹⁵ Ср. *Aetius*, De plac., p. 386 (1) – 389 (8) [ар. *Stob.*, Ant. I, 49, 1a (1) – 1b (12)]; *Nemes.*, De nat. hom. II, 2-31. Об источниках этого места см. *Courcelle*

Макробия, что только строение человеческого тела соответствует божественной природе (Сomm. I, 14, 9), вновь отражает представление его эпохи. Оно также восходит к Аристотелю, который в трактате «О частях животных» (II, 10, 656a, 7-14) говорит о том, что из всех известных живых существ только человек причастен божественному, поскольку его голова (названная верхней частью), обращена к тому, что во вселенной находится выше, и лишь человек из всех животных стоит выпрямившись.

Рассмотренные примеры демонстрируют опосредованную зависимость Макробия от Аристотеля. Скорее всего, Макробий пользовался некими промежуточными текстами — как «школьными», содержащими выдержки из Аристотеля¹⁶, так и (как было показано выше) «критическими изложениями» тех авторов-платоников, которые не были согласны с учением Стагирита. Сам же Макробий вряд ли непосредственно читал труды философа.

Следующий автор, важный для Макробия, — **Плотин**. Его текст используется Макробием в «Комментарии» (II, 12, 7-10) для объяснения того, почему и каким образом душе приписываются человеческие действия. Макробий цитирует его трактат (I, 1, 1; 4-5 и 7) «Что такое живое существо и что такое человек»¹⁷. Заголовок он дает в переводе с греческого — «Quid animal, quid homo»¹⁸.

(1943), p. 31; *Armisen-Marchetti* (2001), p. 173; *Regali* (1983), p. 347-350. О возникновении термина *ἐντελέχεια* см.: *Афонасин* (2015), с. 235; о соотношении души и тела в аристотелевской традиции см.: *Петров* (2015), с. 394-403.

¹⁶ Эти тексты могли быть подобными дошедшим до нашего времени «Учебникам платоновской философии». Название «Учебник» условно, однако, оно отражает реальную тенденцию в школах позднего платонизма: представления учения Платона в виде инструктивной систематической сводки, позволяющей подойти к пониманию учений философа (см. *Шичалин* [1995], с. 3-6). Очевидно, что существовали аналогичные школьные тексты учения Аристотеля, которые ныне утрачены.

¹⁷ Напомним, заглавия Платиновым текстам присвоил Порфирий, распределив их на шесть девяток — «Эннеад». Упомянутый Макробием — первый в перечне Порфирия (I, 1, 1).

¹⁸ Мы полагаем, что перевод на латинский язык титулов трактатов Плотина выполнен Макробием, поскольку в более ранних латинских сочинениях такие названия не встречаются.

При изложении классификации добродетелей Макробий (Комм. I, 8, 3-11) цитирует строки из трактата «О добродетелях» (I, 2, 1; 3 и 6-7), также указывая его заглавие в переводе на латинский язык — «*De virtutibus*». Платиново сочинение «Об исторжении» (I, 9) Макробий использует при изложении учения о недопустимости самоубийства (Комм. I, 13, 9-20), вновь упоминая титул в переводе с греческого — «*De voluntaria morte*». Строки из трактата «О небе» (II, 1, 1 и 3) Макробий цитирует (Комм. II, 12, 14-15) без указания заглавия. Парафраз «О круговращении» (II, 2, 1) введен Макробием в «Комментарий» (I, 17, 8-11) при рассмотрении вопроса о вечном круговом движении небесной сферы. Латинский титул отсутствует. Сочинение «О том, что делают звезды» (II, 3, 3 и 10) с указанием заглавия («*Si faciunt astra*»¹⁹) привлечено Макробием в рассуждение о том, что положение и движение небесных тел влияют на судьбу человека (Comm. I, 19, 27).

Очевидно, тексты Платина были важны для Макробия²⁰. Свои цитаты латинский автор позаимствовал из наиболее коротких его трактатов и тех, которые Порфирий, систематизируя по собственному выбору, поставил в начале первых двух девяток (см. Enn. I, 1, 1; 4-5 и 7; Enn. I, 2, 1; 3 и 6-7; Enn. I, 9; Enn. II, 1, 1 и 3; Enn. II, 2, 1; Enn. II, 3, 3 и 10). Строка восьмой главы Макробиевого «Комментария» (I, 8, 3) зависит от текста Платина (I, 2, 1)²¹, а в тринадцатой главе (I, 13, 9) Макробий дает парафраз «Об исторжении» (I, 9)²².

¹⁹ Ср. *Macr.*, Saturn. I, 17, 3.

²⁰ См. *Flamant* (1977), p. 500-502, 504-505; *Gersh* (1986), p. 543-545.

²¹ Ср. *Plot.*, Enn. I, 2, 1: «...такое уподобление произойдет, если мы при помощи рассудительности станем справедливы и благочестивы и будем всецело пребывать в добродетели. Если же добродетель делает нас подобными [Богу], то превращает и в обладающих добродетелью», пер. Т.Г. Сидаша, Р.В. Светлова — Макробий, *Комм.* I, 8, 3: «...solae faciunt virtutes beatum, nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur...» («...только добродетели делают [человека] блаженным, и никаким иным способом не обрести ему этого имени...»).

²² Р. Henry (см. *Henry* [1934], p. 173) указал на текстуальные параллели между соответствующими пассажами Платина (I, 9) и Макробия (I, 13, 9), доказывающие прямое использование Макробием текста Платина. Однако отметим, что сам Платин, говоря об особой ситуации (напр., о помешательстве), принимает самоубийство, а Макробий, напротив, вовсе

Однако не всегда удается установить, как Макробий использовал тексты Плотина — прямо или опосредованно. Сложность и неоднозначность решения этого вопроса хорошо демонстрирует зависящее от трактата V, 2, 1, 1-22 Плотина, озаглавленного Порфирием «О становлении и порядке того, что после первичного», Макробиево изложение учения о трех первых началах: Бог – Ум – Душа (Comm. I, 14, 6-7).

«Комментарий» I, 14, 6-7 и «Эннеада» V, 2, 1, 1-22

С одной стороны, имеющиеся в обоих текстах лингвистические и доктринальные параллели указывают на прямую зависимость Макробия от Плотина V, 2, 1-21²³:

<i>Macr.</i> , Comm. I, 14,	<i>Plot.</i> , Enn. V, 2,
6: unus omnium... princeps et origo	1, 1
6: superabundanti maiestatis fecunditate... creavit	1, 8-9
6: qua patrem inspicit	1, 10
7: patrem qua intuetur induitur	1, 19-20
7: regrediente respectu	1, 20

С другой стороны, при рассмотрении указанного отрывка Макробиевого «Комментария» (I, 14, 7) есть немалые основания говорить об использовании латинским автором дополнительных, более поздних, источников, в которых могли быть изложены те же теории Плотина²⁴. Так, Макробиева концепция души, имеющей разум, чувственное восприятие и способность роста, может быть основана не только на упомянутом трактате Плотина (V, 2, 1, 1-22), но и на других его текстах²⁵. Более того, в этом месте «Ком-

исключает его. Помимо этого, Макробиева идея, согласно которой душа, насильственно исторгнутая из тела, сильнее привязывается к нему, вероятно, принадлежит Порфирию (ср. *Porph.*, De abstin. I, 38, 2; II, 47, 1). И на вопрос о том, следовал ли Макробий в этом месте «Комментария» текст Плотина, можно ответить так: если и следовал, то находился под влиянием Порфирия. При этом необходимо учитывать, что сам Макробий мог цитировать Плотина через посредство того же Порфирия.

²³ См. *Henry* (1934), p. 187-190; *Gersh* (1986), p. 518-519 (n. 135).

²⁴ См. *Henry* (1934), p. 187-190; *Gersh* (1986), p. 543-544.

²⁵ На дополнительные параллели между Плотиним и Макробием указал S. Gersh — см. *Gersh* (1986), p. 539 (n. 208); 540-541 (n. 218).

ментария» учение латинского автора существенно отклоняется от доктрины Плотина. Это свидетельствует о том, что Макробий интерпретировал слова греческого мыслителя или в свете собственных представлений, или через посредство какого-то другого автора, например, Нумения²⁶. Но вероятнее всего, здесь Макробий следовал какому-то другому источнику, в котором учение Плотина и тексты Нумения были объединены²⁷. Быть может, этим источником послужили сочинения упомянутого выше Порфирия, поскольку последний знал работы и того, и другого²⁸. Сами же Порфирие-

²⁶ См. *Gersh* (1986), p. 538, 542-545; *Bidez* (1913), p. 132-133; *Hadot* (1968), p. 87-88. О зависимости Макробия от Нумения см. *ниже*, с. 73-74.

²⁷ См. *Gersh* (1986), p. 520 (n. 140); *Beutler* (1940), 303; *Theiler* (1942), p. 97-100.

²⁸ О сравнении текстов Плотина, Порфирия и Макробия см. *Mras*, p. 251-253; 257-258; 260, 262, 273-274; 281-283; *Henry* (1934), p. 146-192; *Courcelle* (1943), p. 26-28; *Courcelle* (1969), p. 32-47; *Flamant*, p. 399-400; 455-457; 568-573; 590-592; 607-608; 634-635; *Stahl* (1990), p. 28-29, 36-38; *Gersh* (1986), p. 508-509 (n. 90-92). Наиболее интересные следующие точки зрения: 1) К. Mras полагает, что главными источниками Макробия были произведения Порфирия и Плотина. Его доводы таковы: а) Макробий (Comm. I, 8, 5; I, 19, 27 и II, 12, 7) переводит с греческого заголовки, присвоенные Порфирием трактатам Плотина; б) личная оценка Макробия Плотина как автора «немногословного» (*parcus verborum* — Комм. II, 12, 7); в) указания Макробия на различия во взглядах Плотина и Порфирия в отношении вселения человеческой души в тела (Комм. I, 9, 5). 2) Р. Ненгу доказывает влияние Плотина посредством сравнения текстуальных фрагментов (Comm. II, 12 и Enn. I, 1 и I, 2), рассматривая указанный пассаж Макробия как перевод текста Плотина. При этом он (как и К. Mras) замечает, что Макробий сам переводит с греческого заглавия трактатов Плотина и обращает внимание на оценку Макробием стиля Плотина. Впрочем, анализируя гл. 8 из первой книги, он приходит к выводу, что заимствования сделаны уже у Порфирия, а не у Плотина. 3) Р. Courcelle соглашается с К. Mras и Р. Ненгу в том, что Макробий внимательно читал Плотина. Однако при рассмотрении Comm. I, 13, он подчеркивает, что Макробий заимствует именно у Порфирия. В доказательство он приводит пассаж из трактата Августина «О граде Божиим» (см. *Aug.*, *De civ dei* X, 29, 1 и X, 30), в котором тот пересказывает Порфириев трактат «*De regressu animae*»). Р. Courcelle указывает, что это то же самое место, что и у Макробия и последний заимствует именно у Порфирия. Разница лишь в названиях трактата: у Макробия — «*De animae reditu*», у Августина — «*De regressu animae*». В отношении цитаты

вы тексты, на основании которых Макробий мог обсуждать те же самые темы (и которые могли бы помочь определить его источник) в большинстве случаев утрачены.

Следующий пример подтверждает возможность именно опосредованного использования Макробием текстов Плотина. Так, латинский автор приводит более разработанную классификацию добродетелей (Комм. I, 8), по сравнению с таковой у Плотина (I, 2). В этом месте «Комментария» Макробий несомненно следовал Порфириевым «Отправным положениям к умопостигаемому» (Sent. XXXII [34])²⁹. Действительно, сам Плотин вначале говорит только о двух уровнях добродетелей (I, 2, 1-2), противопоставляя «гражданские» более высоким, «очищающим» (I, 2, 3). Затем он, не называя это третьим и четвертым уровнями, рассуждает о том, какой вид приобретают добродетели у человека полностью очистившегося (I, 2, 4-5), и описывает то, что в душе является добродетелью, а в уме — уже не добродетелью, но ее прообразом (I, 2, 6-7) (при этом Плотин дает определения тому, что Порфирий впоследствии назовет «умными» добродетелями и «добродетелями-образцами»). Порфирий (Sent. XXXII [34]) дает четкую четверичную классификацию, которую и использует Макробий³⁰. И это единственный случай, когда имеется возможность сравнить тексты Плотина и Порфирия, касающиеся одного и того же вопроса.

Итак, включение Макробием титулов трактатов Плотина в различные места «Комментария», наличие параллелей между двумя авторами при обсуждении первых начал свидетельствуют о прямом заимствовании Макробием у Плотина. В то же время, есть немало причин говорить и об опосредованном использовании Макробием текстов Плотина, например, через Порфирия, а также о следовании латинским автором более поздним источникам, утраченным ныне, в которых могли быть изложены и объяснены теории Плотина.

из «Федона», P. Sourcelle полагает, что Макробий читал Порфириевы «Комментарии на 'Федона'» (или «De regressu animae»), в которых должны были содержаться выдержки из Платона. Очевидно, все суждения относительно прямого и непрямого заимствования Макробием у названных выше греческих авторов имеют предположительный характер.

²⁹ См. пер. В.В. Петрова — *Петров* (1996), с. 233-247.

³⁰ См. *Петров В.В.* (1996), с. 231-233; 240-241.

«Комментарий» I, 14, 6-7 и тексты Порфирия

На вопрос о степени зависимости Макробия от Порфирия в рассмотренном выше отрывке из «Комментария» I, 14, 6-7 при изложении учения Плотина о трех началах, возможно ответить так: текстуальные параллели между Порфирием и Макробием в этом месте отсутствуют. По этой причине в рассмотренных выше фразах влияние Плотина на Макробия кажется более вероятным, а Порфирия — менее вероятным³¹, хотя сам Порфирий в своих «Отправных положениях» близко следует Плотину (фактически его текст является парафразом Плотина). Но следует также принимать во внимание и то, что в других работах (таких, как «De regressu animae»³²), которые Макробий мог использовать в указанном месте «Комментария», сам Порфирий в чем-то отклоняется от доктрины Плотина, сочетая свои теософские идеи, взятые из «Халдейских оракулов», с теми знаниями, которые сам он воспринял от своего учителя³³.

У Макробия есть и прямые заимствования у Порфирия. Так, когда латинский автор говорит о различиях между истинным и ложным в снах (I, 3, 17), он, упомянув имя Порфирия, цитирует его текст и называет свой греческий источник «Комментарием». Вероятно, здесь идет речь о (сохранившихся в отрывках) толкованиях Порфирием текстов Гомера, озаглавленных «Гомеровы вопросы»³⁴. Этот текст³⁵ Макробий читал очень внимательно, о чем свидетельствуют последние абзацы упомянутой главы (I, 3, 18-20³⁶).

Следующее заимствование у Порфирия Макробий делает из его «Комментария на ‘Тимей’»³⁷. Оно касается учения о том, что в

³¹ См. *Gersh* (1986), p. 545-546.

³² См. *выше*, примеч. 8 и примеч. 28.

³³ См. *Gersh* (1986), p. 545-546; *Theiler* (1966), p. 7-9.

³⁴ См. *Mras* (1933), p. 238; *Beutler* (1953), 299.

³⁵ См. *Porph.*, Quaest. ad Od., p. 1-134.

³⁶ В отличие от издателя латинского текста (см. ed. *Willis* [1963], p. 12), мы считаем, что и далее, в абзаце 20, Макробий, вставив в текст цитату из Вергилия (см. *Verg.*, Aen. II, 604-606), продолжает цитировать слова Порфирия из утраченного «Комментария». Такой вывод следует не только из содержания абзаца (20) рассматриваемой главы, но и согласуется с методом цитирования Макробием латинских авторов и использованием им греческих источников.

³⁷ Макробий указывает лишь титул этого (утраченного) сочинения.

основе одушевленных субстанций лежат математические структуры (Comm. II, 3, 15 — In Tim. fr. 72)³⁸. А из Порфириевой «Жизни Плотина» (14) Макробий вполне мог позаимствовать характеристику для Плотина — *paucus verborum* (Комм. II, 12, 7-8)³⁹. Кроме того, параллели между Макробием и Порфирием встречаются при изложении материала о мистическом смысле числа четыре (Comm. I, 6, 41 — Vita Pythag. 20, 27, 14-21)⁴⁰ и при философском рассуждении о боге Либере, отождествлявшемся в эпоху Макробия с Вакхом (Комм. I, 12, 7-12 — In Phaed. 84, 21 – 85, 25⁴¹). О зависимости Макробия от Порфирия при изложении классификации добродетелей уже было сказано выше⁴².

³⁸ Это место из Порфирия цитирует Прокл (см. *Procl.*, In Tim. 205E).

³⁹ См. *Flamant* (1977), p. 571-573; *Lloyd* (1967), p. 287-293; *Smith* (1974), p. 5-6; 47 (п. 10). Здесь заметим, что отдельные фразы Порфирия (далее они подчеркнуты) вполне характеризуют и Макробия (с учетом его принадлежности к латинской традиции). Ср. *Porph.*, Vita Plot. 14: «Писал [Плотин] обычно напряженно и остроумно, с такой краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль. В сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике; не укрывалась от него никакая проблема ни из геометрии, ни из арифметики, ни из механики, ни из оптики, ни из музыки, хотя сам он этими предметами никогда не занимался. При занятиях читались ученые записки или из Севера, или Крония, или Нумения, или Гая, или Аттика, а из перипатетиков — Аспасия, Александра, Адраста и прочих, кого случится. Но из всего этого он ничего не вычитывал прямо, а всегда по-своему, с переработкой и ссылаясь в исследованиях на мнения Аммония; а потом, быстро насытившись чтением и в немногих словах уделив внимание глубоким проблемам, он вставал с места. И когда ему однажды прочли что-то из книги «О началах» Лонгина Филархея, он сказал: “Филолог Лонгин хороший, философ же никакой!”... (пер. М.Л. Гаспарова).

⁴⁰ См. *Courcelle* (1969), p. 36-37.

⁴¹ Этот фрагмент сохранился у Олимпиодора. Также см. *Beutler* (1953), 280; *Courcelle* (1969), p. 42.

⁴² Об использовании Макробием текстов Порфирия свидетельствуют и «Сатурналии». Так, Макробий (Saturn. I, 17, 70), ссылаясь на Порфирия, говорит о том, что Минерва обозначает силу Солнца, дающего способность разума человеческим умам. С большой степенью вероятности можно предположить, что в этом месте «Сатурналий» Макробий заимствует из работы

Ниже приводится перечень работ Порфирия⁴³, которые Макробий мог использовать при написании рассматриваемых нами разделов «Комментария». Указаны лишь те работы, в отношении которых установлено текстуальное или смысловое совпадение:

<i>Porphyrius</i>	<i>Macrobius, Comm.</i>
Quaestionum Homeriarum ad Odysseam pertinentium reliquiae	I, 3
In Platonis Politeia commentaria	I, 1, 6-7; I, 2; I, 3; I, 12, 3
Sententiae ad intelligibilia ducentes	I, 8, 3-12
Peri Stygos	I, 9, 5; I, 10 – I, 12 (в основном)
De antro nympharum	I, 12, 1-2
In Platonis Phaedonem commentaria	I, 12, 7
De regressu animae	I, 13; I, 14, 19-20
In Platonis Timaeum commentaria	I, 11, 3-11; I, 12, 12; I, 12, 14; I, 17, 14
Peri agalmaton	I, 17, 15
Peri psyches	II, 13, 9-16; II, 13, 26; II, 15, 6-10

Свидетельства опосредованного использования Макробием текстов Порфирия таковы. Во-первых, в «Комментарии на ‘Сон Сципиона’» (I, 2, 4-18) содержатся приводимые Порфирием опровержения эпикурейцами платоновского учения о назначении мифа. Схожий источник цитируется Проклом (современником Макробия) в его «Комментарии на ‘Государство’ Платона» (II, 105, 24 – 109, 3)⁴⁴. Во-вторых, описание Макробия (Comm. II, 10, 5-16) творческой и неизменяемой природы мира, восходящее к работам Порфирия, также встречается у Прокла в «Комментарии на ‘Тимей’» (I, 382, 12 – 383, 1) и у более позднего, по сравнению с Макробием, автора — Иоанна Филопона (fl. 540–560 гг.), в сочинении «О вечно-

Порфирия, озаглавленной «Солнце». Такое предположение основано на аналогичной ссылке Сервия, имеющей место в его «Комментарии на ‘Буколики’». В этом месте, тематически схожем с упомянутым пассажем из Макробиевых «Сатурналий» (I, 17, 70), Сервий не только упоминает имя Порфирия, но и приводит название его работы — «Sol». См. *Servius*, In Bucol. 5, 66: Sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit... См. *Courcelle* (1969), p. 30-31; *Flamant* (1977), p. 655-668.

⁴³ См. *Stahl* (1990), p. 34-35 (с учетом анализа выводов, полученных К. Mras, P. Henry, P. Courcelle). См. также *Beutler* (1953), 279-313.

⁴⁴ См. *Mras* (1933), p. 236-237; *Courcelle* (1969), p. 34; *Flamant* (1977), p. 159-162.

сти мира против Прокла»⁴⁵, что может свидетельствовать об общем для всех них источнике.

Таким образом, несмотря на то, что Макробий не часто упоминает имя Порфирия (е. g. Comm. I, 8, 5 и I, 19, 27), его заимствования из Порфириевых работ весьма обширны⁴⁶. При этом также сложно (как и в случае с Платином) разделить прямые заимствования Макробия у Порфирия от опосредованных, что связано с тем, что большая часть текстов Порфирия утрачена⁴⁷.

При рассмотрении вопроса о возможном доктринальном влиянии Порфирия на Макробия следует обратить внимание на то место из «Комментария» (I, 6, 8), в котором Макробий описывает монаду и которое, применительно к первоначалам, возможно интерпретировать двумя способами.

Так, слова Макробия:

...ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, —

с одной стороны, можно понять так:

...она [Монада] обращена к высшему Богу и отделяет его ум от числа вещей и сил, следующих за ним⁴⁸.

Согласно такой интерпретации первый принцип может быть классифицирован как Ум; в результате чего первое и второе начала объединяются⁴⁹.

⁴⁵ См. *Philop.*, De aetern. mundi VI, 14, 164, 18 – 168, 6. См. *Mras* (1933), p. 269-273; *Sodano* (1963), p. 54-55; *Pépin* (1958), p. 86-89; *Flamant* (1977), p. 629-633.

⁴⁶ Похожим образом Макробий поступает и с латинскими текстами, например, с Лукрецием. См. *ниже*, раздел «Тексты латинских поэтов», с. 78-96.

⁴⁷ См. *Courcelle* (1969), p. 32-44. Современные исследователи традиционно подчеркивают зависимость Макробия от Порфирия. Это происходит еще и по той причине, что временной промежуток между Порфирием (который умер в 305 / 6 г.) и Макробием составляет чуть более ста лет и необходимость в посреднике могла отсутствовать.

⁴⁸ См. *Theiler* (1942), p. 6-7; *Flamant* (1977), p. 330-331.

⁴⁹ Согласно учению Платина, только второе начало может быть названо умом (*νοῦς*).

Такое важное отличие Макробия от философской системы Плотина могло иметь соответствия в каких-то текстах Порфирия⁵⁰, а также в сочинениях римского комментатора Мариа Викторина⁵¹ и греческого философа Синесия из Кирены (365 / 70 – 413 / 4), находившихся под влиянием Порфирия. Возможно, это своеобразие трактовки Макробием первопринципов отражает результат Порфириевых попыток интерпретировать «Халдейские оракулы» в рамках теории Плотина. При этом Порфирий мог обратиться и к текстам Нумения⁵². С другой стороны, эти строки можно понимать иначе, а именно:

...она [Монада] обращена к высшему Богу и отделяет [наше] понимание его [самого] от [понимания] числа вещей и сил, следующих за ним, —

поскольку словосочетание “*eiusque intellectum*”⁵³ может означать и «его понимание», т.е. «ум Бога» и наше «понимание его», т.е. мысль о Боге. Таким образом, в этом месте Макробиевого «Комментария» (I, 6, 8-9)⁵⁴ можно прочесть:

Эта Монада, будучи началом и концом всех [вещей], сама не знает ни начала, ни конца; она обращена к высшему Богу и отделяет [наше] понимание его [самого] от [понимания] числа вещей и сил, следующих за ним; и не напрасно ты желаешь от-

⁵⁰ Относящиеся к этому вопросу тексты Порфирия могли быть: «*De regressu animae*» и «*Commentarius in Parmenidem*». См. *Hadot* (1968), p. 461-478; *Gersh* (1986), p. 547 (n. 239).

⁵¹ См. *выше*, примеч. 14.

⁵² В «Халдейских Оракулах» и в текстах Нумения первые два начала относились к уму. См. *Hadot* (1968), p. 98, 122-140, 255-272, 482-485; *Gersh* (1986), p. 547 (n. 240).

⁵³ См. *Gersh* (1986), p. 525, 547.

⁵⁴ См. *Macr.*, *Comm.* I, 6, 8-9: «...haec monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. haec illa est mens ex summo enata deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo, cumque utpote una non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet. inde quoque aciem paululum cogitationis inclinans hanc monada reperies ad animam referri. anima enim aliena a silvestris contagione materiae...».

вести ей низшую после Бога ступень. Ведь она есть ум, рожденный от высшего божества, она, неподверженная действию времени, всегда пребывает в той единственной вечности, со-существуя с ней; и поскольку она неисчислима, хотя является единицей, однако сама она творит из себя и в себе содержит бесчисленные виды родов [вещей]. В самом деле, поразмыслив, ты обнаружишь, что эта Монада соотносима с душой [мировой]. Ведь душе чуждо соприкосновение с материальной сумятицей [чувственного мира]...

Согласно такой интерпретации первое начало не может быть понято в качестве ума. И тогда сохраняется разделение между первым и вторым первопринципами⁵⁵. Поскольку у Макробия это единственное место, которое, скорее всего, отражает формулировку Порфирия, и при этом имеет место двусмысленность, не следует говорить о доктринальном влиянии Порфирия на Макробия. По всей видимости, при заимствовании этого пассажа у греческого автора, Макробий не вдавался в тонкие различия между началами.

Непосредственное отношение к Макробиевому изложению учения о трех началах, лежащих в основе мироздания, имеет арифмологический раздел «Комментария на ‘Сон Сципиона’» (I, 5 – 6)⁵⁶. Для его написания Макробий, скорее всего, использовал приписываемый греческому философу **Ямвлиху** трактат «Теологумены арифметики»⁵⁷. Отдельные утверждения Макробия представляют собой латинский перевод определений из «Теологумен». Кроме того, порядок изложения у Макробия тот же, что и у пс.-Ямвлиха. Для примера укажем на те места из работ обоих авторов, в которых говорится:

	<i>Macrobium,</i> Comm. I, 6,	<i>Ps.-Iamblichus,</i> Theol. arithm.
• о монаде, как о мужском и женском [начале];	7: ...mas idem et femina...	(p. 4, 1): ...ἀρσενὸςθηλυ...

⁵⁵ См. *Gersh* (1986), p. 547.

⁵⁶ См. *Robbins* (1921), p. 97-123; *Mras* (1933), p. 238-251; *Flamant* (1977), 307-308; 348-349.

⁵⁷ См. *Ps.-Iambl.*, *Theolog arithm* (de Falco). См. также пер. В.В. Библина // *Лосев* (1980), с. 480-508.

- | | | |
|---|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • о промежуточном между элементами, в данном случае между воздухом и огнем, который называется Покорностью; • о числе «семь», которое у древних называлось <i>σεπτάς</i> [священным], как-вым именем греки выражали свое почтение этому числу. | <p>36-39: ...intersitia...
inter aerem vero et
ignem Oboedientia...</p> <p>45: ...apud veteres
enim <i>σεπτάς</i>
vocitabatur, quod
Graeco nomine
testabatur
venerationem debitam
numero...</p> | <p>(р. 67, 2-4; 10): ...αἱ
<i>μεταξύτῃτες</i>... <i>μεταξὺ</i>
<i>δὲ ἀέρος καὶ πυρὸς</i>
<i>Πειθώ</i>...</p> <p>(р. 57, 13-15): ...τῆν
<i>ἐπτάσα οἱ</i>
<i>Πυθαγόρειοι</i>...
<i>σεβασμοῦ φασιν ἀξίαν</i>·
<i>ἀμέλει σεπτάδα</i>
<i>προσηγόρευον</i>
<i>αὐτήν</i>...⁵⁸</p> |
|---|---|---|

На вопрос, следует ли Макробий только Пс.-Ямвлиху, или же оба автора используют один и тот же более ранний источник⁵⁹, не представляется возможным ответить однозначно. Сравнение двух текстов позволяет сделать лишь предварительные выводы.

Действительно, с одной стороны, в Макробиевом «Комментарии» имеется ряд положений, содержащихся в «Теологуменах», но с другой стороны, материал изложен Макробием более полно по сравнению с трактатом Пс.-Ямвлиха. Таким образом, вполне вероятно, что Макробий использовал ранние тексты (один или два), объединенные позднее в один. Если допустить, что это так, то подобная работа, по всей видимости, принадлежала Никомаху из Герасы (ок. 100 н.э.), чей трактат по аритмологии мог лечь в основу для рассуждений Макробия⁶⁰.

Среди греческих авторов, у которых Макробий, скорее всего, заимствует опосредованно, важное место занимает упомянутый выше **Нумений**. Макробий обращается к нему при обсуждении темы нисхождения души с небес (Комм. I, 11, 10 – I, 12, 18). Однако он не упоминает ни имени философа, ни названий его работ.

⁵⁸ См. *Flamant* (1977), p. 308-309; *Gersh* (1986), p. 514 (n. 114). Возможно, у Макробия имеется еще одно заимствование у Пс.-Ямвлиха (см. *Macr.*, Comm. I, 6, 65-76 — *Ps.-Jambl.*, Theolog. arithm., p. 62, 8-21; 68, 7) — там, где он говорит о соотношении числа 7 с этапами развития человека.

⁵⁹ Этот вопрос не раз обсуждался исследователями. В частности, ряд текстуальных совпадений показаны Н. Linke (см. *Linke* [1880], p. 46-51) и S. Gersh (см. *Gersh* [1986], p. 513-514).

⁶⁰ См. *D'Ooge, Robbins, Karpinsky* (1926), p. 83 sqq.

Вывод о заимствовании Макробием у Нумения, который соединяет мифологию Гомера (Od. XIII, 102-112; XXIV, 12-13), философию Платона (Resp. X, 614b – 621d) и астрологию, можно сделать на основании анализа схожих мест, имеющих в тексте самого Макробия (Комм. I, 11, 10 – I, 12, 18), а также Порфирия (О пещере нимф 21 – 24⁶¹ и 28⁶²) и Прокла (Комментарий на ‘Государство’ II. 128, 26 – 130, 14; II. 131, 8-14⁶³), что подразумевает наличие общего источника, которым и мог быть Нумений. Отдельные (реконструируемые) положения учения Нумения (fr. 31-32 и fr. 35), отчасти воспринятые Макробием (Комм. I, 12, 1-4), таковы⁶⁴:

- На небе есть две особые области: это созвездие Рака на севере и созвездие Козерога на юге (ср. Комм. I, 12, 1-4); через них души, соответственно, нисходят [на Землю] и восходят [обратно на небо]⁶⁵.
- И Рак, и Козерог ограничивают Млечный путь с двух сторон.
- И Рак, и Козерог являются двумя тропиками Солнца; точки летнего и зимнего солнцестояния называются «воротами Солнца (ἡλίου πύλαι)»⁶⁶.

⁶¹ См. *Num.*, Fr. 31 (p. 81-83).

⁶² *Ibid.*, Fr. 32 (p. 83).

⁶³ *Ibid.*, Fr. 35 (p. 85-87).

⁶⁴ Все исследователи соглашаются с тем, что Макробий использовал тексты Нумения при изложении учения о нисхождении души. Однако их мнения в отношении деталей этого заимствования различны. См. *De Ley* (1972), p. 15-61.

⁶⁵ Эти идеи содержатся во всех трех фрагментах Нумения (Fr. 31, 32, 35). Они основаны на текстах Гомера (Od. XIII, 102-112; XXIV, 12-13 — см. также *ниже*, примеч. 66). Учение Нумения также включает в себя отдельные положения, заимствованные им из текста Платона (см. *Plat.*, Resp. X, 614b – 621d), которых нет у Макробия, а именно: 1) место Судьи для освобожденных от телесных оболочек душ находится между небом (т.е. сферой неподвижных звезд) и подлежащим миром (семью планетарными сферами). 2) путешествие освободившейся души длится 12 дней от центра Земли (т.е. через саму землю, воду, воздух и семь планетарных сфер) к сфере неподвижных звезд. О Нумении и его тексте см. *Мельников* (2003), с. 110-113.

⁶⁶ Эти идеи, основанные на двух отрывках из «Одиссеи» Гомера (см. XIII, 109-112; XXIV, 12-13), также содержатся во всех указанных фрагментах Нумения (см. Fr. 31, 32, 35), реконструированных по текстам Порфирия и Прокла. См. *Gersh* (1986), p. 590-592; *Leemans* (1937), p. 147-152.

- Существует соотношение между созвездиями Зодиака и планетами, в зависимости от их различного расстояния от Земли⁶⁷.
- Освобожденные от телесной оболочки души собираются вдоль Млечного пути, который ограничивается с двух концов созвездиями Рака и Козерога, что называется «царством сновидений (*δημος ονειρων*)».

Очевидно, имеется достаточно схожих положений между учением Нумения и натурфилософскими и психологическими разделами из «Комментария» Макробия. Но на вопрос, заимствовал ли Макробий у Нумения прямо или опосредованно, следуя его поздним перелагателям, не представляется возможным дать ответ⁶⁸. На наш взгляд, здесь имеет место именно опосредованное заимствование, поскольку в учении Нумения содержатся моменты, отсутствующие в «Комментарии» Макробия⁶⁹. Более достоверным представляется влияние текстов Нумения на Макробия в доктринальном отношении, на что указывает сюжетное сходство.

Плутарх и его тексты несомненно оказали на Макробия влияние⁷⁰. Здесь речь пойдет о двух естественнонаучных трактатах — «О первичном холоде»⁷¹ и «О лике, видимом на диске Лу-

⁶⁷ Это имеет место во втором фрагменте (см. *Num.*, Fr. 32).

⁶⁸ См. *Gersh* (1986), p. 592; p. 516-517 (n. 129), 518 (n. 130-131).

⁶⁹ Более точный ответ требует дополнительного исследования. В частности, необходимо определить, излагает ли Макробий это учение, опираясь лишь на текст Нумения, и не следует ли он работам Порфирия. Если Макробий использует тексты Порфирия, то какие именно: только трактат «О пещере нимф» (см. *Mras* [1933], p. 255; *Pépin* [1974], p. 527-530) или еще и «Комментарий на 'Государство'» (см. *De Ley* [1972], p. 15-25; *Flamant* [1977], p. 552) и «Комментарий на 'Тимей'» (*Leemans* [1937], p. 47-48; *Elferink* [1968], p. 4-5; 40), которые были ему хорошо известны (об использовании Макробием всех упомянутых сочинений см. *Courcelle* [1969], p. 41-42). Очевидно, что этот вопрос не может быть решен однозначно из-за отсутствия самих текстов Нумения, фрагменты которых реконструированы по сочинениям поздних авторов, в числе которых и сам Макробий.

⁷⁰ Подтверждением тому, что тексты Плутарха оказали на Макробия значительное влияние, служит и тот факт, что VII книга «Сатурналий» содержит множество заимствований из «Застольных бесед» (несмотря на то, что имя Плутарха Макробий упоминает в ней только один раз — см. *Macr.*, Saturn. VII, 3, 24).

⁷¹ См. пер. И.Д. Рожанского — *Рожанский* (2000), с. 103-121; также см. *Там же*, с. 91-102.

ны»⁷². Так, при описании отторгнутой на край мира земли, представляющей собой сгусток льда (Comm. I, 22, 6)⁷³, Макробий, скорее всего, обращался к трактату Плутарха «О первичном холоде» (19 [953E – 954])⁷⁴, в котором изложено, почему это происходит. К тому же, представление о том, что стихия земли — субстанция холода, до Плутарха не встречается⁷⁵.

В Комм. I, 11, 4-11 Макробий приводит различные платонические теории о границах царства смерти. В частности, он говорит о двух группах платоников, одни из которых полагали, что преисподняя находится между Луной и Землей (I, 11, 6), что Луна — граница жизни и смерти (I, 11, 5), на которой есть пристанище для душ (I, 11, 7) и что Луна дает телам способность роста (I, 11, 7; I, 12, 14); другие — считали, что Луна — это иная Земля (I, 11, 8). Сам Макробий не излагает такие представления подробно и приводит лишь выводы, дабы, как сам говорит, не вызвать отвращения пространным изложением (I, 11, 7). При написании этого раздела «Комментария» Макробий, вероятно, следовал диалогу Плутарха «О лике, видимом на диске Луны». Это произведение Плутарха (единственное из ныне известных греческих работ на эту тему) могло послужить одним из источников Макробия⁷⁶. Заметим, что в

⁷² См. Петрова (2000с), с. 122-131; с. 169-183 (примеч. к переводу Г.А. Иванова). Перевод Г.А. Иванова — Там же, с. 132-183.

⁷³ См. *Macr.*, Comm. I, 22, 6: «...iam vero quod de omni silvestri tumultu vastum, impenetrabile, densetum, ex defaecatis abrasum resedit elementis, haesit in imo, quod demersum est stringente perpetuo gelu, quod eliminatum in ultimam mundi partem longinquitas solis coacervavit...» («...от всего материального беспорядка остался мертвый, непроницаемый сгусток, выпавший вниз осадок от очистившихся элементов, погруженный в оцепенение вечной мерзлоты. Выброшенный в крайний предел мира, он скопился в силу удаленности от солнца. То, что затвердело подобным образом, получило название Земли...»).

⁷⁴ Ср. *Plut.*, De primo frig. 953e: «Именно поэтому на большой глубине земля оказывается... сплошной скалой и льдом, потому, что там обитает неодолимый жестокий холод, отстоящий дальше всего от [области] эфира», пер. И.Д. Рожанского.

⁷⁵ См. *Helmbold* (1984), p. 227.

⁷⁶ Положения, которые мог использовать Макробий, таковы: Луна — существо одушевленное и производящее (см. *Plut.*, De facie 943f); возможное существование обитателей на Луне (*Ibid.*, 940cd); нахождение

упомянутой работе Плутарха приводятся именно такие «пространные рассуждения», которых стремится избежать Макробий.

Таким образом, из греческих авторов у Макробия, при написании рассматриваемых здесь разделов «Комментария», на первый план выступают Платон, Плотин, Порфирий, пс.-Ямвлих, Никомах из Герасы и Нумений. Как было показано, отделить прямые заимствования, сделанные Макробием у них, от опосредованных не представляется возможным. И это связано не только с тем, что время жизни Макробия и Платона разделяет промежуток в девять столетий, но и с тем, что многие сочинения его последователей, более близких Макробию хронологически, дошли до нас либо во фрагментах, либо не дошли вовсе.

Очевидно одно: Макробий, будучи платоником и придерживаясь этой традиции, пытался следовать мысли Платона, находясь под его влиянием. При этом особенности и тонкости учения самого Платона, а также уточнения и пояснения мысли философа, сделанные его приверженцами (например, Плотиним и Порфирием), Макробия не интересовали. По этой же причине Макробий не использует тексты Аристотеля и, говоря о его учении, привлекает лишь школьные или критические переложения его работ.

Как представляется, в большинстве случаев Макробий поверхностно читал или просматривал греческие тексты, что было типичным для римских интеллектуалов, в отличие от настоящего философствования греков, живших и работавших в одно и то же с Макробием время⁷⁷. Изложенное выше не отменяет значимости Макробия как энциклопедиста и транслятора греческого знания в эпоху Поздней Римской империи, а его сочинение свидетельствует о существовании стойкой интеллектуальной традиции, которую можно назвать «латинской». При этом Макробий не был слепым и бездумным имитатором. Его оригинальность и самостоятельность проявляются, помимо прочего, и в том, с какой легкостью он со-

Луны между Солнцем и Землей, смешанная природа Луны (*Ibid.*, 943e); последнее место Земли [во Вселенной], ее подчиненное положение (*Ibid.*, 945c); Земля — отстой и подонки Вселенной (*Ibid.*, 940e); Луна — Земля, Аид и Тартар — на Земле (*Ibid.*, 940f).

⁷⁷ В пример можно привести метод работы Прокла, составившего «Комментарий на 'Тимей'» примерно в одно и то же время с Макробием.

единяет разнородные источники, приспособлявая их для целей своего изложения и облекая в доходчивую форму.

ТЕКСТЫ ЛАТИНСКИХ ПОЭТОВ

Макробий писал для латинского читателя и помимо греческих использовал латинские сочинения. Рассмотрение последних весьма важно для понимания того, насколько они были значимы для него и каким был круг цитируемых им латинских авторов. Кроме того, представляется небезынтересным проследить, каким образом сам Макробий, воспринимая и излагая греческие теории, адаптировал их применительно к латинской культуре; в чем состоит специфика обращения Макробия к латинским авторитетным текстам; какие произведения он использовал и насколько точно сохранял исходный контекст заимствованных отрывков. Следует также выявить те латинские тексты, которые Макробий использовал чаще других, а также показать, каким образом цитаты из латинских произведений «вплетены» в его собственное изложение.

Здесь мы также ограничимся рассмотрением тех латинских текстов, которые Макробий использовал при изложении рассматриваемых нами теорий о мироздании и о нисхождении отдельной души с небесной сферы в земные тела⁷⁸. Для нашего анализа важно, насколько точны приводимые Макробием цитаты и насколько смысловой контекст «Комментария», в который помещается цитата, соответствует контексту этой цитаты в оригинальном произведении.

Вначале обратим внимание на произведения Цицерона и напомним, что Макробий обычно помещает строки из «Сна Сципиона» в начало главы «Комментария» и посвящает последнюю их толкованию. Если исключить цитаты из самого «Сна», то легко убедиться, что Макробий практически не использует другие сочинения Цицерона. С ними в рассматриваемых нами главах «Комментария» имеется лишь шесть смысловых (и текстуальных) параллелей, причем большая их часть взята из «Тускуланских

⁷⁸ Впрочем, специфика обращения Макробия с источниками в рассматриваемых здесь главах типична для него, а потому полученные выводы применимы ко всему его методу цитирования латинских авторов.

бесед». Ниже мы приведем перечень таких мест у Макробия с указанием на контекст «Комментария» (в круглых скобках), в который встраивается соответствующая цитата из текста Цицерона⁷⁹:

- Комм. I, 8, 7 (свойство справедливости в том, чтобы сохранять каждому то, что ему принадлежит) — «...каждая из них [добродетелей] обладает собственной функцией, как, например... справедливость — в том, чтобы воздавать каждому свое», — О пределах блага и зла V, 23 (67);
- Комм. I, 9, 10 (о возвращении к месту своего рождения тех душ, которые этого заслуживают) — «...кто сохранил себя чистым и незапятнанным, меньше всего занимался делами телесными и всегда был от них отрешен, тот и в людском теле вел жизнь, подобную богам, и такие люди легко находят возвратный путь туда, откуда пришли», — Тускуланские беседы I, 30 (72);
- Комм. I, 10, 2 (о проявлении в душах семян добродетелей) — «Есть в наших душах врожденные семена добродетелей, и если дать им развиться, природа сама поведет нас к счастью», — Тускуланские беседы III, 1 (2);
- Комм. I, 10, 16 (пересказ отрывка Цицерона о тиране Дионисии и Дамокле) — Тускуланские беседы V, 21 (61-62);
- Комм. I, 11, 7 (о приращении и умалении роста тел, связанного с лунным светом) — а) «...устрицы и другие моллюски увеличиваются и уменьшаются в размерах вместе с лунной; ...деревья в зимнее время лучше подрезать, когда луна в ущербе: они как бы заодно с лунной усыхают⁸⁰», — О дивинации II, 14 (33); — б) «...многое от них [луны и солнца] проистекает такого, отчего и живые существа питаются, и растения, порождаемые землей, растут и вырастают и достигают полной зрелости⁸¹», — О природе богов II, 50;
- Комм. II, 12, 5 (о том, что душа не только бессмертна, но является богом) — Тускуланские беседы I, 26 (65)⁸².

⁷⁹ Цитаты из сочинений Цицерона приводятся в переводах М.Л. Гаспарова («Тускуланские беседы»), М.И. Рижского («О дивинации», «О природе богов»), Н.А. Федорова («О пределах блага и зла»).

⁸⁰ Ср. *Cat., De agric.* XXI, 2; XXXVII, 4.

⁸¹ В основе подобных рассуждений лежат натурфилософские работы греческих авторов (ср. *Arist., De part. animal.* IV, 5; *Plut., De facie* и др.).

⁸² Здесь Цицерон пишет о том, что душа божественна, при этом он упоминает Еврипида, говорившего, что душа — бог.

Сравнение отрывков двух авторов демонстрирует, что Макробий достаточно точно следует и тексту, и контексту Цицерона. Однако, как представляется, сочинения Цицерона его не очень интересовали. Скорее, цитируя римского классика и часто упоминая его имя (е. g. Комм. I, 8, 12; II, 17, 15), Макробий желал сделать свое, основанное на греческих учениях, сочинение авторитетным, легко узнаваемым и «знакомым» для современного ему читателя⁸³. Далее, рассмотрим заимствования Макробия из произведений других латинских авторов.

Учение об индивидуальной душе лежит в основе этики Макробия; к нему он обращается, обосновывая необходимость праведного образа жизни. Он ставит в пример правителей и мудрецов, чьи души никогда не забывают о своем божественном происхождении и не дают телесному главенствовать над душой, в связи с чем им уготовано место на небе. По этой причине восьмая глава первой книги «Комментария» является своеобразным вступлением к учению Макробия о душе. Она начинается с цитаты из «Сна» Цицерона (Somn. XIII, 13), в которой речь идет о том, что высшему божеству угодны те правители государства, которые оберегают свое отечество и расширяют его пределы. Говоря о том, что только таким правителям уготовано блаженство, Макробий рассуждает о четырех добродетелях⁸⁴, их видах и свойствах и подчеркивает, что только добрые мужи (*viri boni*) обладают гражданскими добродетелями, с помощью которых они в земной жизни управляют государством и защищают сограждан. Такие мужи *заслуженно заставили других помнить себя* (Комм. I, 8, 6: *sui memores alios fecere merendo*). Эту цитату Макробий заимствует из шестой книги «Энеиды» (VI, 664) Вергилия. Однако в этом месте поэт описывает загробный мир (называя его радостным краем), в котором мужам, погибшим в борьбе за отечество, жрецам, пророкам и всем, кто при жизни *оставил о себе заслуженную память* (Aen. VI, 664: *sui memores alios*

⁸³ В частности, в заключительной главе «Комментария» (II, 17, 17) Макробий утверждает, что нет более совершенного произведения, чем «Сон Сципиона» Цицерона.

⁸⁴ Это мужество (*fortitudo*), благоразумие (*prudentia*), умеренность (*temperantia*) и справедливость (*iustitia*). Такой же перечень добродетелей дает Цицерон. См. *Cic., De fin. bon. et mal.* V, 23 (67).

fecere merendo), венчают чело белоснежной повязкой. Макробий точно цитирует строку Вергилия, но он не следует его контексту и не упоминает ни названия произведения, ни имени Поэта.

Перечисляя свойства добродетелей, Макробий пишет, что для мужества характерно *не уметь раздражаться, не желать ничего* (Комм. I, 8, 9: *nesciat irasci, cupiat nihil*). Эту цитату Макробий взял из сатиры Ювенала, в которой речь идет о молящихся людях, испрашивающих у богов богатство, власть, талант оратора или полководца, долголетие, красоту, то есть то, что может оказаться для людей губительным и вредным. В конце сатиры Ювенал говорит, что человеку для себя можно просить лишь здравого ума и бодрого духа, *не склонного к гневу, к различным страстям* (Saturnae X, 360: *nesciat irasci, cupiat nihil*). Макробий, точно цитируя, вновь не указывает в своем тексте у кого и из какого сочинения он позаимствовал эту строку.

При описании страстей, мешающих человеку вести праведный образ жизни и появляющихся тогда, когда люди *боятся и жаждут, печалются и радуются* (Комм. I, 8, 11: *metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*), Макробий вновь дословно заимствует цитату из шестой книги «Энеиды». Но Вергилий говорит о духе, который движет всем миром, о рожденных на небе душах, тоскующих по плоти и желающих спуститься на землю, несмотря на то, что там их будет отягчать косное тело, а их жар погаснет внутри обреченной гибели земной плоти. Именно этого души, согласно Вергилию, *боятся и жаждут, это их печалит и радует* (Aen. VI, 733: *metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*). Здесь Макробий не упоминает имени поэта. Он не указывает названия произведения и оставляет без внимания исходный контекст этого места, говоривший о нисхождении отдельной души в тело.

Лейтмотив следующей, девятой, главы «Комментария» — небесное происхождение души и необходимость для нее помнить о таком происхождении. Путь к этому, согласно нашему автору, указывает оракул. Макробий приводит слова некоего поэта: *с неба нисходит γνώθι σεαυτόν* [*познай самого себя*]⁸⁵ (Комм. I, 9, 2: *e caeli*

⁸⁵ Знаменитое изречение, переосмысленное еще Сократом, полагавшим, что самопознание, т.е. познание своей нравственной сущности, приводит к достижению счастья. Макробий, будучи платоником, восприни-

descendit γυνῶπι σεαυτόν). Эту цитату Макробий позаимствовал у Ювенала, из сатиры, в которой говорится о пирах: не только угощение должно быть сообразно достатку, но и все остальное — получение места в сенате, заключение брака и пр. И прежде чем человеку чего-то пожелать или предпринять, следует оценить и соизмерить собственные возможности. Применительно к этим поучениям Ювенал приводит древний завет: «*Познай себя*», который дан небесами (Saturnae XI, 27: e caeli descendit γυνῶπι σεαυτόν). Макробий точно цитирует текст, но не называет имени автора, упомянув лишь о том, что это было сказано кем-то «среди прочего, смешного и язвительного».

Ниже Макробий пишет, что самопознание для человека возможно лишь в том случае, если он обернется к началу своего рождения и *не будет искать вне себя* (Комм. I, 9, 3: nec se quaesiverit extra). Эта цитата взята уже из сатиры Персия, в которой тот призывает писателей не следовать вкусам Рима, судить себя самих и *не искать вне себя* судьи (Saturnae I, 7: nec te quaesiveris extra). В тексте Макробия нет ни имени автора, ни указания на название произведения, хотя цитата приведена дословно.

В следующем пассаже Макробия речь идет о душе, сроднившейся с привычками бренного тела и боящейся отделиться от него. Но время отделения все же наступает, и душа, *негодую, к теням отлетает со стоном* (Комм. I, 9, 4^a: nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras). Здесь Макробий цитирует строку из двенадцатой книги «Энеиды» Вергилия. Этими словами поэт завершает свое произведение, говоря о том, что тело убитого Энеем Турна покидает жизнь, *отлетая со стоном к теням* (Aeneid. XII, 952: nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras). При сравнении двух отрывков очевидно, что Макробий точно цитирует строку Вергилия, но приспособливает ее к собственному изложению, переставляя акценты. Так, у

мает познание как припоминание врожденного и утраченного знания; в данном случае, познание — как осознание человеком собственного божественного происхождения. Обращением внутрь себя душа усваивает основные добродетели. И не случайно, среди тех, кто обладает этими добродетелями — государственные мужи. Это принципиальная установка Цицерона и, соответственно, Макробия. Характерно, что Цицерон (как, по-видимому, и Макробий) был видным государственным деятелем.

Вергилия отлетает «жизнь», у Макробия — «душа». Имя автора и название произведения Макробий не упоминает.

Продолжая свою мысль, Макробий пишет, что душа оставляет тело неохотно, поскольку свыклась с его привычками и *ей не дано до конца от зла, от скверны телесной освободиться* (Комм. I, 9, 4^b: non funditus corporeae excedunt pestes). Эту строку Макробий вновь позаимствовал у Вергилия, но уже из шестой книги «Энеиды» (Aen. VI, 736-737: nec funditus omnes corporeae excedunt pestes). Наш автор не указывает ни имени поэта, ни названия его произведения, но почти дословно ему следует. Контексты обоих произведений совпадают: Вергилий (как и Макробий) также говорит о нежелании души покинуть тело (Aen. VI, 735-738):

Даже тогда, когда жизнь их в последний час покидает,
Им не дано до конца от зла, от скверны телесной
Освободиться: ведь то, что глубоко в них вкоренилось,
 С ними прочно срослось — не остаться надолго не может⁸⁶.

Обратим внимание на тот факт, что при изложении учения об индивидуальной душе Макробий использует строки лишь из двух книг «Энеиды» (VI и XII), причем большей частью он заимствует их из шестой книги, в которой у Вергилия также идет речь о нисхождении души в тела. Но, несмотря на общую сюжетную схожесть, Макробий обращает мало внимания на контекст «Энеиды», за исключением единственного места (Комм. I, 9, 4^b). Как правило, Макробий «выхватывает» у Вергилия то, что кажется ему подходящим для собственного изложения (Комм. I, 8, 6 и I, 8, 11), легко и умело переставляя акценты (Комм. I, 9, 4^a).

Иначе обстоит дело в следующем абзаце «Комментария» (I, 9, 8), в котором говорится о существовании «другого» мира. В поддержку этого утверждения Макробий вновь привлекает текст Вергилия, указывая на то, что поэт отправляет своих героев в преисподнюю, в которой не лишает их неба, но дает им «высокий эфир». Там, то есть в преисподней, они *знают свое солнце и свои звезды* (Комм. I, 9, 8: nosse eos solem suum ac sua sidera profitetur). Макробий подчеркивает, что сам Вергилий не отрицает существования

⁸⁶ Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, строки из «Энеиды» цитируются в переводе С. Ошерова.

«иноного» мира и ссылается на него как на авторитет. Эту строку Макробий также заимствует из шестой книги «Энеиды» (640-641: *solemque suum, sua sidera norunt*). Вергилий так описывает край, в который попали его герои (Aen. VI, 638-641):

...взору отрадна
Зелень счастливых дубрав, где приют блаженный таится.
Здесь над полями высок эфир, и светом багряным
Солнце сияет свое, и свои загораются звезды.

Цитата Макробия не совсем точна. Однако в отличие от предыдущих случаев, Макробий указывает имя Вергилия и пересказывает конкретный отрывок из его сочинения, что является скорее исключением, чем правилом.

Развивая тему потустороннего мира, Макробий, вновь ссылаясь на Вергилия и точно цитируя его строки из шестой книги «Энеиды» (VI, 653-655), говорит, что на небе все люди — как правители и мудрецы, так и простые граждане — будут снова заниматься теми же делами, что и на земле (Комм. I, 9, 9):

*у забранных с земли [людей] будет та же удача
в [управлении] колесницами и в битвах, что при жизни, а у
тех, кто холит усердно коней, будет то же занятие —*

Латинский текст «Комментария»:

...*quae gratia currum
armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.*

У Вергилия речь идет о том же. Он пишет, что люди получают те же занятия за гробом, какие имели при жизни (Aen. VI, 651-655):

... вот копыя воткнуты в землю,
Вот колесницы мужей стоят пустые, и кони
Вольно пасутся в полях. *Если кто при жизни оружие
И колесницы любил, если кто с особым пристрастием
Резвых коней разводил, — получает все то же за гробом.*

Соответственно, в латинском тексте у Вергилия:

...*quae gratia currum
armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.*

Здесь налицо не только точное цитирование Макробием строк Вергилия, но и следование его контексту.

Далее, в десятой главе, Макробий пишет, что смертью является вселение души в тело. Он рассматривает жизнь в теле не просто как смерть, а как преисподнюю с ее мучениями и пытками (Комм. I, 10, 11-15). Этот отрывок Макробия имеет основной рассуждение Лукреция (*De rerum nat.* III, 978-1023), полагавшего, что наказания, которые насылаются в глубинах Ахеронта — это аллегория страстей, переживаемых нами в нашей земной жизни⁸⁷. Развивая тему Лукреция, Макробий подробно расписывает, какой из страстей является то или иное адское мучение, какой именно аффект древние представляли в виде той или иной загробной пытки. Например, под стервятником, *терзающим бессмертную печень* (Комм. I, 10, 12^a: *iecur immortale tondentem*), следует понимать угрызения совести, бередящей самое нутро человека, повинного в бесчестном поступке. И если такой человек попытается успокоиться, то совесть всегда заново возбуждает заботы, словно стервятник, который *впивается в отрастающую заново печень* (Комм. I, 10, 12^b: *excitantis tamquam fibris repascentibus inhaerendo*), и не смягчается никакой жалостью. Ведь есть закон, что всякий преступник *не избегнет стать судьей себе самому* (Комм. I, 10, 12^c: *se iudice nemo nocens absolvitur*).

Две первые цитаты Макробий вновь (почти дословно) позаимствовал из шестой книги «Энеиды» Вергилия (соответственно, *Aen.* VI, 598: *immortale iecur tondens* и VI, 600: *nec fibris requies datur ulla renatis*), где Вергилий описывает Тартар и мучения, которые там испытывают те, кто ранее жил неправедно. В частности, поэт говорит о страданиях убитого стрелами Дианы Тития (*Aen.* VI, 597-600):

...коршун ему терзает бессмертную печень
Кловом крючком и в утробе, для мук исцеляемой снова,

⁸⁷ Лукреций решительно расправляется с древними мифами, рассматривая загробные мучения и пытки как аллегорическое описание человеческих страстей. Сизиф, катящий камень, — это ничтожный властолюбец, всегда кончающий крахом; Данаиды, обреченные бесконечно наполнять разбитый сосуд, — это те, кто не довольствуется имеющимся. Прочие страшные мучения происходят от сознания совершенных проступков (*mens sibi conscia factis*), являясь карой за содеянное.

Роемся, пищи ища, и гнездится под грудью высокой,
 И ни на миг не дает отрастающей плоти покоя.

Последнюю цитату (Комм. I, 10, 12^c) Макробий взял уже не у Вергилия, а из сатиры Ювенала, в которой говорится о всеобщей преступности и о ставших обычными клятвопреступлениях. Ювенал начинает свое сочинение словами о том, что *виновник сам себя осуждает* (Saturae XIII, 2-3: se iudice nemo nocens absolvitur). Характерно, что у Макробия *совесть* терзает человека (tormenta conscientia), у Ювенала — сам человек судит себя.

В рассматриваемой нами главе у Макробия имеется два заимствования из Вергилия (хотя здесь же на его текст повлияло упомянутое выше изложение Лукреция). Цитаты появляются при описании Макробием мучений, ожидающих в преисподней людей, живущих по воле случая, ничего не обдумывающих и ничего не обуздывающих рассудком: такие люди — *распятые висят на спицах колес* (Комм. I, 10, 14: illos radii rotarum pendere districtos). А те, кто растрчивает свою жизнь в безуспешных потугах — *огромные катят камни* (Комм. I, 10, 15^a: saxum ingens volvere), которые всегда готовы обратно упасть на их головы. Эти цитаты Макробий позаимствовал из отрывка шестой книги Энеиды, в котором Вергилий также говорит о мучениях, выпадающих на долю неправедных в Тартаре (VI, 616-617: saxum ingens uoluunt alii, radiisque rotarum districti pendent):

Катят камни одни, у других распятое тело
 К спицам прибито колес.

Далее, при описании правителей, действующих по принципу: *лишь был бы страх* у подвластного народа (Комм. I, 10, 15^b: cogentes subiectum vulgus odisse dum metuat), Макробий привлекает известную строку из трагедии Акция «Атрей»: *Пусть будет ненависть, лишь был бы страх* (Atr. 168: oderint dum metuant)⁸⁸. Макробий не указывает имени поэта, названия его сочинения, не обращает внимание на контекст трагедии. Ведь в этом фрагменте у

⁸⁸ Эта строка принадлежит Эннию. Ее часто цитировали и перефразировали латинские авторы. Напр., Cic., Philipp. I, 14, 34; Idem, Pro P. Sestio X, 8, 102; Idem, De offic. XXVIII, 97; Sen., De ira I, 20, 4; Suet., De vita XII Caes. (Tiberius) 63-67 et cet.

Акция, в отличие от Макробия, говорится не о правителях, а о чудовищной вражде братьев Атрея и Фиеста и причинах их ненависти друг к другу.

Тему о месте преисподней Макробий завершает словами: *каждый [человек] страдает от собственных* (то есть присущих только ему) *манов*⁸⁹ (I, 10, 17: *quisque suos patimur manes*). За этой цитатой он вновь обращается к шестой книге «Энеиды» Вергилия. Макробий точно цитирует строку поэмы (Aen. VI, 743: *quisque suos patimur manes*), но не указывает имени поэта, не дает названия произведения и с легкостью переставляет акценты. У Вергилия в этом месте идет речь о том, что все души после смерти тела должны нести наказание за то, что не полностью освободились от загрязнений телесной жизни. За это каждая душа испытывает собственные, т.е. назначенные только ей, мучения, *страдая от собственных манов*. Лишь немногие уйдут отсюда, чтобы направиться в рай — Элизий (Aen. VI, 735-745):

Даже тогда, когда жизнь их в последний час покидает,
Им не дано до конца от зла, от скверны телесной
Освободиться: ведь то, что глубоко в них вкоренилось,
С ними прочно срослось — не остаться надолго не может.
Кару нести потому и должны они все — чтобы мукой
Прошлое зло искупить. Одни, овеваемы ветром,
Будут висеть в пустоте, у других пятно преступления
Выжжено будет огнем или смыто в пучине бездонной.
Маны любого из нас понесут свое наказание,
Чтобы немногим затем перейти в простор Элизийский.

Здесь Макробий соединяет учение Вергилия (о посмертных мучениях душ в преисподней) и учение Лукреция (о том, что преисподняя — это наша здешняя земная жизнь), делая собственный вывод: смерть души — это погружение ее в преисподнюю земного тела, а жизнь — обратное восхождение ее к небесным сферам (Комм. I, 10, 17). Так, воспользовавшись хорошо известным латинскому читателю произведением Лукреция «О природе вещей», применив отрывок из него к нуждам собственного изложения и подкрепив его перечисленными выше цитатами из «Энеиды» Вергилия (VI, 598; 600; 616-617; 743), Макробий делает собственное

⁸⁹ Маны — духи умерших предков, духи преисподней, здесь — духи мщения.

заклучение о месте нахождения преисподней: «преисподняя находится в наших телах».

Далее, в тринадцатой главе, Макробий рассуждает об определенных числовых отношениях, существующих между душами и телами. Пока числовые пропорции сохраняются, тело остается одушевленным, но как только они нарушаются, душа отделяется от тела и тело распадается. В подтверждение своих слов Макробий приводит слова «ученейшего из вещей певцов»: *я полностью число и вновь воссоединюсь с тьмой* (I, 13, 12: *explebo numerum reddarque tenebris*). Макробий имеет в виду Вергилия, точно заимствуя из шестой книги его «Энеиды». Он опять не называет имени поэта, не указывает названия сочинения, не следует контексту, ибо у Вергилия в этом месте (Aen. VI, 540-545) говорится о двух дорогах. Одна из них ведет в Элизий, где праведные обретают блаженство, другая — в Тартар, где грешники должны искупить свою вину. Один из героев поэмы, друг Энея Деифоб, так говорит о своем возвращении в Тартар: *я полностью число и вновь воссоединюсь с тьмой* (Aen. VI, 545: *explebo numerum reddarque tenebris*), имея ввиду пополнение собою числа находящихся в Тартаре.

В четырнадцатой главе «Комментария» Макробий, рассуждая *о природе мира* (I, 14, 14), вновь привлекает к своему изложению небольшой отрывок из «Энеиды» Вергилия, заимствуя из него отдельные строки. Ниже мы приводим перевод этого места из Макробиевого «Комментария», выделив курсивом заимствованный им текст поэта:

Такой порядок вещей устанавливает и Вергилий. Он наделил мир душой и, дабы засвидетельствовать ее чистоту, назвал ее умом. Ибо, говорит [поэт], небо и земли, и моря, и звезды *питают изнутри дыхание* (*spiritus intus alit*), то есть душа. И в другом месте он называет дуновение [*spiramento*] «душой»: *насколько способны огни и души* (*quantum ignes animaeque valent*). Чтобы заявить о достоинстве этой мировой души, [Вергилий] объявил, что она есть ум: *ум движет громаду* (*mens agitat molem*) [мира]. Равным образом, дабы показать, что вся совокупность живого движется и одушевляется самой душой, он добавляет: *род оттуда людей и скотов* (*inde hominum pecudumque genus*) и прочие [твари]; а чтобы объявить, что жизненная сила в душе всегда одна и та же, но ее действие притупляется в живых существах из-за плотности [их] тел, Вергилий уточняет: *в той мере, в какой*

не препятствуют вредоносные тела (quantum non noxia corpora tardant) и остальное [бренное].

Цитаты в этом отрывке Макробий вновь взял из упомянутой шестой книги «Энеиды» (VI, 724-732), за исключением второй, о которой мы скажем ниже. Здесь следует обратить внимание на содержание указанного отрывка Вергилия, в котором также идет речь о природе мира и о питающем его дыхании:

Небо и Землю, водной равнины просторы, Лунный блистающий шар и звезды Титана *изнутри питает дыхание* и Ум по членам разлитый, *движет громаду всего* [мира], сочетаясь с его необъятным телом. *Оттуда род и людей, и зверей, и пернатых*, и чудищ, сокрытых под мраморной водной пучиной. На небесах рождены семена тех [сущест^в], наделенных жизненной силой *в той мере, в какой не препятствуют вредоносные тела*, не мешает земная и смертоносная плоть⁹⁰.

Латинский текст «Энеиды»:

725	Principio caelum ac terram composque liquentis Lucentemque globum lunae Titaniaque astra <i>Spiritus intus alit, totamque infusa per artus Mens agitat molem et magno se corpore miscet. Inde hominum pecudumque genus uitaеque uolantum</i>
730	Et quae marmoreo fert monstra sub aequore Pontus, Ingens est ollis uigor et caelestis origo Seminibus, <i>quantum non corpora noxia tardant</i> Terrenique hebetant artus moribundaque membra.

Нет сомнения в том, что Макробий точно цитирует слова Вергилия. Однако он иначе расставляет акценты, указывая на главенствующую роль мировой души, отождествляя ее с умом. Что касается второй цитаты, то Макробий дословно позаимствовал ее уже из восьмой книги «Энеиды» (VIII, 403: quantum ignes animaeque valent), из ответной речи Вулкана к Венере, уговаривающей мужа помочь Энею в битве, выковав ему доспехи (VIII, 397-403):

... Если б ты захотела,
Я и тогда бы посмел сковать для тевкров оружие:

⁹⁰ Перевод наш.

Не запрещал ведь ни рок, ни Отец всемогущий, чтоб Троя
Десять еще простояла бы лет и продлилась Приама
Жизнь. И если теперь ты решилась готовиться к битвам, —
Все посулю, что стараньям моим и искусству под силу,
Все, что создать я могу, расплавляя электр и железо,
Все, что горнам моим и мехам доступно.

Очевидно, контекст этого абзаца не имеет отношения к природе мира.

Продолжая рассуждение об Универсуме, Макробий, в семнадцатой главе «Комментария» (I, 17, 5), при описании цельного тела Вселенной, то есть всего мира сверху донизу, вновь точно цитирует строку Вергилия (*et magno se corpore miscet*), также говорившего об уме, *сочетающемся с большим телом* (Aen. VI, 727)⁹¹. Здесь Макробий не указывает названия произведения, но упоминает имя поэта и следует контексту.

Далее, в этой же главе, говоря о Небе, «которое древние называли Юпитером» (I, 17, 14), наш автор обращается к «Буколикам» Вергилия, не упоминая названия произведения. Макробий объясняет, что слова: *от Юпитера начало, о Музы, все полно Юпитером* (I, 17, 14: *ab Iove principium, Musae, Iovis omnia plena*), взято у «богословов», которые считали душой мира Юпитер, то есть Небо. Эти слова точно заимствованы Макробием из того места поэмы, в котором воспроизводится состязание в пении двух участников. Один из певцов произносит слова: *«от Юпитера начало — все полно Юпитером, Музы!»* Он покровительствует полям и внимателен к песням поэтов» (Vuc. III, 60: *ab Iove principium Musae, Iovis omnia plena*).

Последнее заимствование сделано Макробием у Вергилия в двенадцатой главе второй книги «Комментария» (II, 12, 12-13). Наш автор ссылается на поэта, когда пишет о том, что смерть — это не исчезновение, но трансформация, и уничтожение жизни — лишь видимость. Здесь Макробий приводит в пример бездыханное живое существо, угасший огонь или высохшую влагу, ибо все это представляется исчезнувшим. Используя слова Вергилия из поэмы «Георгики», Макробий продолжает эту тему, и говорит: *для смерти места нет* (II, 12, 13: *nes morti esse locum*). То, что, как кажется, исчезает, изменяется только по внешней форме, и то, что пере-

⁹¹ См. выше, с. 89 (*Verg.*, Aen. VI, 724-732).

стало быть таким как прежде, возвращается к своему началу, то есть к месту своего рождения и происхождения. Точность цитаты, взятой у поэта (Georg. IV, 226: *nes morti esse locum*), — очевидна, контекст у обоих авторов также совпадает, в чем легко убедиться (Georg. IV, 219-227):

...есть божественной сущности доля
 В пчелах, дыханье небес, потому что бог наполняет
 Земли все, и моря, и эфирную высь, — от него-то
 И табуны, и стада, и люди, и всякие звери,
 Все, что родится, берет тончайшие жизни частицы
 И, разложившись, опять к своему возвращает истоку.
Смерти, стало быть, нет — взлетают вечно живые
 К сонму сияющих звезд и в горном небе селятся⁹².

Рассмотрев метод цитирования и использования Макробием латинских текстов, можно сделать следующие выводы. Если исключить прозаические цитаты, взятые Макробием из сочинений Цицерона, то, очевидно, что все остальные заимствования Макробий сделал из поэтических текстов. По частоте привлечения стихотворных цитат, на первом месте у Макробия — Вергилий, а именно, небольшой отрывок, размером чуть более двухсот строк (545-773) из VI книги «Энеиды». Из других книг «Энеиды» у Макробия имеется только два заимствования — из двенадцатой книги (952) и из восьмой (403), причем последняя цитата «вплетена» Макробием в «Комментарий» (I, 14, 14), наряду с цитатами из VI книги. Заимствований из иных произведений Вергилия практически нет. Однажды Макробий приводит строку из «Буколик» (III, 60), в другой раз он цитирует строку из «Георгик» (IV, 226). Большею частью Макробий не называет имени Поэта (I, 8, 6; I, 8, 11; I, 9, 4^{ab}; I, 10, 12^{ab}; I, 10, 14; I, 10, 15^a; I, 10, 17; I, 13, 12; I, 17, 14), за исключением отдельных случаев (I, 9, 8; I, 9, 9; I, 14, 14; I, 17, 5; II, 12, 13).

Цитат из произведений других латинских поэтов у Макробия также немного. Автор включает в свой «Комментарий» по одной строке из трех сатир Ювенала (X, 360; XI, 27; XII, 2-3), по одному заимствованию он сделал из сатиры Персия (I,7) и трагедии Акция «Атрей» (168).

⁹² Пер. С. Шервинского.

Существенное влияние на Макробия (I, 10, 11-15) оказал фрагмент из поэмы Лукреция «О природе вещей» (III, 978-1023), хотя наш автор не включил ни одной строки из него, привлекая лишь контекст.

Таким образом, на основании сравнения текстов и контекстов, которые Макробий использовал при написании разделов об отдельной душе и о природе мира, можно заключить, что он умело привлекал произведения самых разных латинских авторов для подкрепления положений тех греческих теорий, которые излагал. Его не смущало то, что в оригинале зачастую речь шла совсем о другом (таков, например, контекст рассмотренных выше цитат из «Сатир» Ювенала и Персия).

По-видимому, большинство выбранных фраз, вставленных Макробием в собственный текст, были хорошо известны латинским читателям — как, например, цитата из трагедии «Атрей» Акция: *пусть ненавидят, лишь бы боялись*; они были «на слуху» у римлян и широко использовались. В связи с этим у Макробия, скорее всего, не было нужды упоминать имя автора заимствованных им строк. Употребляя знакомые цитаты, Макробий делал шаг навстречу латинскому читателю, для которого не могло остаться незамеченным то, что весь «Комментарий» является переложением греческого материала.

Как представляется, целью Макробия было сделать свой текст узнаваемым, адаптировав его по форме для своих современников. При изложении сложного учения греков о душе и природе мира, Макробий намеренно следует принципу Цицерона (который для него, также как и Вергилий, — основатель римского красноречия, *Comm. II, 5, 7*). Макробий пишет красиво и пространно, обильно используя множество цитат из самых различных произведений, сочетая в себе оба типа учености: «точность» философии греков и красноречие латинян⁹³. Именно в этом проявляется его оригинальность как автора. К этому можно добавить, что Макробий вполне органично следует традиции, которая станет господствующей в раннем средневековье, когда при заимствовании цитаты были

⁹³ Здесь можно указать на строки из письма Авиена (*Fab., praef. vv. 4-5*), который пишет о [Макробии] Феодосии как о человеке, превосходившем афинян греческой ученостью, а римлян — чистотой латыни.

важны ее принадлежность к авторитетному тексту или наличие в ней определенных ключевых слов. При этом оригинальный контекст или исходный смысл имели лишь второстепенное значение.

СОКАРАЩЕНИЯ

ЭЛЕКТРОННЫЕ БАЗЫ ДАННЫХ

ALB	— Aureae Latinitatis Bibliotheca (1991).
BTL	— Bibliotheca Teubneriana Latina (2002).
CETEDOC	— CETEDOC Library of Christian Texts (1994).
PHI 5	— Packard Humanities Institute (version 5) (1991).
TLG	— Thesaurus Linguae Graecae (1999).

ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ МАКРОБИЯ И ИХ ПЕРЕВОДЫ

Комментарий на ‘Сон Сципиона’

Comm. (для указания на оригинальный текст)

- *Macrobius. Opera quae supersunt* / Ed. L. von Jan. 2 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.
- *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

Комм. (для указания на русские переводы)

- *Макробий. Комментарий на Сон Сципиона*. Кн. I, гл. 1 – 4; 8 – 14 и 17; Кн. II, гл. 12 – 13 и 17 / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // *Петрова М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности*. М.: Кругъ, 2007.
- *Макробий. Комментарий на Сон Сципиона*. Кн. I, гл. 3 – 5 и фрз. гл. 6 (1, 3-5, 7-53, 57-59) / Пер. с лат. и примеч. Т.А. Уманской // *Знание за пределами науки*. М.: Республика, 1996.

Сатурналии

Saturn. (для указания на оригинальный текст)

- *Macrobius. Opera quae supersunt* / Ed. L. von Jan. 1 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.
- *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

Сатурн. (для указания на русский перевод)

- *Макробий. Сатурналии* / Пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича / Изд. подг. М.С. Петровой // *Макробий Феодосий. Сатурналии*. М.: Кругъ, 2013.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Armisen-Marchetti* (2001) — *Armisen-Marchetti, M.* Introduction // in: *Macrobo*, Commentaire au songe de Scipion [Collection des Universites de France (Série latine). Vol. 360]. T. 1 – Livre I. Paris, 2001.
- Beutler* (1940) — *Beutler, R.* Numenius // *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ausg. von G. Wissowa, Reihe I, Hbd. 1-47, Reihe II, Hbd. 1-18. Stuttgart, 1893–1967. Supplementa, Bd. 1-10. 1903–1973. Suppl. Bd. 7. Stuttgart, 1940.
- Beutler* (1953) — *Beutler, R.* Porphyrios //// *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ausg. von G. Wissowa, Reihe I, Hbd. 1-47, Reihe II, Hbd. 1-18. Stuttgart, 1893–1967. Supplementa, Bd. 1-10. 1903–1973. Suppl. Bd. 22 / 1. Stuttgart, 1953.
- Bidez* (1913) — *Bidez, J.* Vie de Porphyre, Le philosophe néoplatonicien. Ghent, 1913.
- Courcelle* (1943) — *Courcelle, P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobo à Cassiodore. Paris, 1943. См. также *ниже*, *Courcelle* (1969).
- Courcelle* (1969) — *Courcelle, P.* Late Latin writers and their Greek sources / Trans. by H.E. Wedeck. Cambridge, 1969.
- Cumont* (1919) — *Cumont, F.* Comment Plotin détourna Porphyre du suicide // *Revue des études grecques* 32 (1919).
- D'Ooge, Robbins, Karpinsky* (1926) — *D'Ooge, M.L.; Robbins, F.E., Karpinsky L.C.* Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic with Studies in Greek Arithmetic. New York, 1926.
- De Ley* (1972) — *De Ley, H.* Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In *Somn.* I, c. 12. Bruxelles, 1972.
- Elferink* (1968) — *Elferink, M.A.* La descente de l'âme d'après Macrobo. Leiden, 1968.
- Flamant* (1977) — *Flamant, J.* Macrobo et le Néoplatonisme Latin à la fin du IVe Siècle. Leiden, 1977.
- Gersh* (1986) — *Gersh, St.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Voll. I–II. Notre Dume, Indiana, 1986.
- Hadot* (1968) — *Hadot, P.* Porphyre et Victorinus. Paris, 1968.
- Helmbold* (1984) — *Helmbold, W.* Introduction in 'On the Principle of Cold' // *Plutarch's Moralia XII*. Cambridge, 1984.
- Henry* (1934) — *Henry P.* Plotin et l'occident; Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobo [Specilegium sacrum Lovaniense, études et documents. Fasc. 15]. Louvain, 1934.
- Leemans* (1937) — *Leemans, E.A.* Studie over den Wijlgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten (Brussel, 1937).

- Linke* (1880) — *Linke, H.* Quaestiones de Macrobiani 'Saturnaliorum' fontibus / Diss. Breslay, 1880.
- Linke* (1888) — *Linke, H.* Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros 'Somnium Scipionis' // Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum siebenzigsten Geburtstage. Berlin, 1888.
- Lloyd* (1967) — *Lloyd, A.C.* The Later Neoplatonists // The Cambridge History of Later Greek and early Medieval Philosophy / Ed. A.H. Armstrong. Cambridge, 1967.
- Mras* (1933) — *Mras, K.* "Macrobius' Kommentar zu Ciceros 'Somnium'. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische. Klasse 6. Berlin, 1933.
- Pépin* (1958) — *Pépin, J.* Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, ¹1958; ²1976.
- Pépin* (1974) — *Pépin, J.* La fortune du 'De Antro Nymharum' de Porphyre en Occident // Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale. Roma. 5-9 ottobre. 1970. Roma, 1974.
- Regali* (1983) — *Regali, M.* Introduzione // Macrobio, Commento al Somnium Scipionis. Lib. I – II. Pisa, 1983; 1990.
- Robbins* (1921) — *Robbins, F.* The tradition of Greek arithmology // Classical Philology 16 (1921).
- Schedler* (1916) — *Schedler, Ph.M.* Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters // Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 13. 1 (1916).
- Smith* (1974) — *Smith, A.* Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. A study of post-Plotinian neoplatonism. Hague, 1974.
- Sodano* (1963) — *Sodano, A.* Quid Macrobius de mundi aeternitate senserit quibusque fontibus usus sit // L'Antiquité classique 32 (1963).
- Stahl* (1990) — *Stahl, W.G.* Introduction // Macrobius, Commentary on the 'Dream of Scipio'. New York, ²1990.
- Theiler* (1942) — *Theiler, W.* Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942.
- Theiler* (1966) — *Theiler, W.* Ammonios und Porphyrios // Porphyre Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 12. Vandoeuvres – Genève, 1966.
- Альмова* (2004) — *Альмова, Е.В.* Предисловие переводчика // *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти.* СПб.: Изд-во С.-Петерб. университета, 2004.
- Афонасин* (2015) — *Афонасин Е.В.* Дикеарх о душе. Интерпретация // Платоновские исследования II / 1 (2015). М. – СПб.: РГГУ – РХГА.
- Лосев* (1980) — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 7. Последние века. М.: Искусство, 1980.

- Петров* (1996) — *Петров, В.В.* К публикации фрагментов из ‘Отправных положений к умопостигаемому’ Порфирия // Историко-философский ежегодник’95. М.: Мартис, 1996.
- Петров* (2015) — *Петров, В.В.* Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем // ΣΧΟΛΗ (Scholē) 9/2 (2015).
- Петрова* (2000с) — *Петрова, М.С.* Природа души и мира в диалоге Плутарха ‘О лике, видимом на диске Луны’ // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Петрова* (2015) — *Петрова, М.С.* Тексты Аристотеля в латинской традиции Поздней Античности // Диалог со временем 52 (2015).
- Рожанский* (2000) — *Рожанский, И.Д.* Физические воззрения Плутарха // Философия природы в античности и в средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Уманская* (1996) — *Уманская, Т.А.* Числовая символика космоса и чело- века // Знание за пределами науки. М.: Республика, 1996.
- Шичалин* (1989) — *Шичалин, Ю.А.* Возникновение европейской коммен- таторской традиции // ИФЕ’89. М.: Наука, 1989.

PETROVA M.

MACROBIUS’ BOOKSHELF

The study attempts to identify the set of sources Macrobius (V-th c.) used when discussing in exposing in the «Commentary on the ‘Dream of Scipio’» the theories concerning the constituion of the world and the doctrine of the descent of the individual soul. The fragments that could be used directly or indirectly by Macrobius are identified in the writings of Plato, Aristotle, Plotinus, Porphyry and others. What exactly and how Macrobius used is under discussion, as also the extent of transformation of the teachings borrowed by him.

Key words: text, source, borrowing.

Петрова М.С.

ВОСПРИЯТИЕ МАКРОБИЕВА «КОММЕНТАРИЯ НА ‘СОН СЦИПИОНА’» В СРЕДНИЕ ВЕКА

В работе анализируются сочинения средневековых авторов (среди которых Исидор Севильский, Беда Досточтимый, Иоанн Скотт, Ремигий, Абелья и др.), демонстрирующих знание макробиева «Комментария на Сон Сципиона»³.

Ключевые слова: текст, источник, заимствование, восприятие.

Нет сомнений в том, что в средние века о Макробии (V в.) и его «Комментарии на ‘Сон Сципиона’» знали¹. Это знание подтверждается и обилием манускриптов, содержащих полный или фрагментарный текст «Комментария»², и упоминаниями средневековыми авторами имени (или имен) Макробия, и наличием восходящих к теориям Макробия разделов со словесными параллелями. Наиболее известными и востребованными оказались те части «Комментария», которые были посвящены астрономии³ и геомет-

¹ Напр., W.H.V. Read говорит об огромном долге средневековья по отношению к Макробию — см. *Read* (1931), p. 790. Заметим, что детальное изучение этого вопроса, с привлечением контекста рассматриваемых сочинений, еще предстоит провести, а имеющиеся выводы, полученные зарубежными исследователями (см. *ниже*, примеч. 9), нельзя считать окончательными.

² Таких манускриптов сотни. Все указанные источники см. в электронных базах данных (BTL, PL); библиографическая информация приведена в конце настоящей работы.

³ Глоссами на полях манускриптов средневековые переписчики обозначали начало астрономических подразделов «Комментария», наиболее важных на их взгляд, например: «Ex libris Macrobiani de differentia stellarum et siderum» («Из книг Макробия о различии планет и звезд») — *Comm. I*, 14, 21; «De circis et sphaera» («О кругах и сфере») — *Ibid. I*, 14, 24; «De

рии (т.е. картографии⁴ и географии). Вероятно, средневековые ученые в том числе и через Макробия получили те немногие знания о Плотине⁵ с парафразами его рассуждений о важности четверицы основных добродетелей, о трех высших метафизических началах, о нисхождении души в материальную оболочку и ее стремлении вернуться обратно в свою вечную небесную обитель. Что касается выявления влияния «Комментария» на того или иного средневекового ученого⁶, то при попытках определить его невоз-

decem circulis» («О десяти кругах») — *Ibid.* I, 15 8; «De solis magnitudine» («О величине солнца») — *Ibid.* I, 20, 9. Встречаются и более развернутые названия, напр.: «Ambrosii Macrobiani Theodosii de mensura et magnitudine terrae et circuli per quem solis iter est» («Амвросий Феодосий Макробий об измерении и величине земли и орбиты солнца») — *Ibid.* I, 20, 14 — см.: *Stahl* (1990), p. 41-42. В частности, по маргинальным глоссам, добавлениям, диаграммам и иллюстрациям сделан вывод (см.: *Stahl* [1990], p. 39-42, et al.) о том, что главы, в которых говорится о космографии, пользовались наибольшим вниманием в средние века.

⁴ О влиянии Макробия на картографическую традицию в средние века (X–XII), см.: *Чекин* (1999), с. 87-107; и шире, о средневековых географических представлениях см.: *Мельникова* (1998), с. 20-23; 50-51; 58-61; 68-69; 88-91; 96-97; 116-117.

⁵ Напр., Иоанн Солсберийский по макробиеву «Комментарии» (I, 13, 9) следует Плотину. Он упоминает его (наряду с Пифагором), полагая авторитетом в учении о недопустимости самоубийства, о котором говорит. См.: *Joan. Saresb.*, Polycr. II, 27 // PL 199, 471C: «Veteris quidem philosophiae principes Pythagoras et Plotinus prohibitionis hujus non tam auctores sunt quam praecones, omnino illicitum esse dicentes, quempiam militiae servientem a praesidio et commissa sibi statione discedere, citra ducis vel principis jussionem...». Ср. изложение Петра Абеляра, также следовавшего Плотину через посредство Макробия — *Abael.*, Dial. // PL 178, 1649C. Русск. пер. см.: *Неретина* (1995), с. 366-367. Также см. *Там же*, с. 249-250.

⁶ Тема влияния Макробия на средневековых авторов (вследствие своей необъятности) мало изучена. Среди уже предпринятых (хотя и неполных) обзоров нами учтены следующие: *Manitius* (1931); *Duhem* (1915), p. 62-71; *Schedler* (1916); *Stahl* (1990), p. 39-55; *Courcelle* (1958), p. 205-234; *Jeuneau* (1960), p. 3-24; *Silvestre* (1963), p. 170-180; *Flamant* (1977), p. 688-693; *Gersh* (1986), p. 493-495 (н. 1). Отметим, что указанные выше обзоры выполнялись посредством сверки Указателей в соответствующих изданиях, а не на основании анализа текстов средневековых авторов. Тем не менее, все они учтены в наших изысканиях.

можно разделить прямое и непрямое воздействие трактата, поскольку многие затронутые Макробием темы в эпоху средних веков пользовались исключительной популярностью.

Ниже мы рассмотрим тексты тех авторов, которые обыкновенно указываются в числе находившихся под влиянием макробиева «Комментария». Мы предпримем попытку изучить те места из их сочинений, в которых имеются цитаты, лексическое и тематическое сходство с «Комментарием», где приводится название этого сочинения или упомянуто имя Макробия⁷. Наша цель — определить уровень знания и степень использования текста Макробия средневековыми авторами и, соответственно, оказанного им влияния.

* * *

Так, в «Комментарии на Порфириево введение к ‘Категориям’ Аристотеля» Боэций (480–525) называет Макробия «ученейшим мужем», ссылаясь на него при обсуждении вопроса о бестелесности границ геометрических фигур⁸. Эта единственная ссылка Боэция свидетельствует о том, что упомянутое им имя могло быть авторитетным в его эпоху. Тем не менее, сам Боэций при изложении указанной темы следует греческим источникам, минуя «латинского посредника».

У Исидора Севильского (ок. 570–636) есть лексические и тематические сходства с Макробием. Одно из них, лексическое, имеющееся в том месте «Этимологий»⁹, в котором речь идет о происхождении слова «месяц» от имени богини Луны, Мены¹⁰,

⁷ Мы не претендуем на полноту исследования этого вопроса, хотя и предпринимаем попытку детального разбора отдельных, наиболее ярких, текстуальных примеров.

⁸ См.: *Boet.*, In *Isagog.* I, 5 // CSEL 48, p. 31-32: «Dicam breviter terminus me dixisse extremitates earum quae in geometria sunt figurarum, de incorporalitate vero quae circa terminus constat, si Macrobbii Theodosii doctissimi viri primum librum quem de Somnio Scipionis composuit, in minibus sumpseris, plenius uberiusque cognosces».

⁹ См.: *Isid. Hisp.*, Etym. // PL 82.

¹⁰ Лексические сходства между Исидором и Макробием нами выделены либо полужирным шрифтом, либо подчеркиванием. См.:

является свидетельством отражения Исидором общепринятых представлений своей эпохи, восходящих к греческой традиции¹¹. Другие сходства — тематические, хотя ни имени Макробия, ни названия «Комментария» Исидор не упоминает. В первом из них¹² Исидор, говоря о днях недели, названия которых восходят к именам семи планет, перечисляет качества и способности человека, приобретаемые его душой во время ее нисхождения в тело: от Солнца — дух, от Луны — тело, от Меркурия — способность рассуждения и дар речи, от Венеры — вожделиние, от Марса — воинственность, от Юпитера — умеренность, от Сатурна — гумор¹³. Несмотря на то, что подобный перечень качеств и способностей встречается и у Макробия¹⁴, контекст сочинений обоих авторов различен, что, скорее, свидетельствует о следовании Исидором какому-то другому источнику¹⁵. Три других места «Этимологий» относятся

Исидор Севильский,

Etym. V, 33 (De mensibus), 1 // PL 82, 219A:

Mensis nomen est Graecum de **lunae nomine tractum**. **Luna enim μήνη Graeco sermone vocatur**, unde et apud Hebraeos menses legitimi, non ex solis circulo, sed ex lunae cursu enumerantur, qui est de nova ad novam.

(Название «месяц» — греческое, произошедшее от имени [богини] Луны [Мены]. Ведь Луна на греческом наречии μήνη называется, отсюда и у иудеев: месяцы согласно закону [природы] перечисляются не по кругу Солнца, а по ходу Луны, от новолуния к новолунию).

Макробий,

Comm. II, 11, 6:

...sic **mensis lunae** annus est, intra quem caeli ambitum lustrat. nam et **luna mensis dicitur**, quia **Graeco nomine Luna μήνη vocatur**.

(...Лунный год с такого же месяца [начинается], в течение которого она движется по небесам. Ведь и слово «месяц» от Луны произошло, потому что по гречески Луна называется μήνη).

¹¹ Заключительная часть фразы Исидора (см. *выше*, примеч. 10) о представлениях иудеев подтверждает такое заключение.

¹² См.: *Isid. Hisp.*, Etym. V, 30 (De diebus), 8 // PL 82, 216A: «Proinde autem ex his septem stellis nomina diebus gentiles dederunt, eo quod per easdem aliquid sibi effici existimarent, dicentes habere a Sole spiritum, a Luna corpus, a Mercurio ingenium et linguam, a Venere voluptatem, a Marte sanguinem, a Jove temperantiam, a Saturno humorem: talis quippe existit gentilium stultitia, qui sibi finxerunt tam ridiculosa figmenta».

¹³ То есть телесные жидкости: лимфа, желчь, слизь, кровь и пр.

¹⁴ Ср.: *Macr.*, Comm. I, 12, 4.

¹⁵ Здесь на Исидора, скорее, оказал влияние Марциан Капелла.

к астрономии. Так, сначала Исидор говорит о пяти кругах неба¹⁶, затем о затмении Солнца и Луны¹⁷, о звездах, которые, как он пишет, на самом деле называются планетами из-за своего непрерывного блуждания с различной скоростью по всему телу мира¹⁸.

Выявленные сходства возможно рассмотреть как свидетельства весьма неглубокого знания Исидором текста Макробия, поскольку количество схожих мест невелико, а само изложение Исидора, по сравнению с макробиевым, представляется кратким, примитивным, а порою ошибочным¹⁹. В целом, редкие ссылки на Макробия, а также незначительные смысловые и текстуальные параллели, имеющиеся в сочинениях Боэция и Исидора, хорошо демонстрируют невысокий уровень знания, использования и, соот-

¹⁶ Ср.: *Isid. Hisp.*, Etym. III, 44 (De quinque circulis coeli), 1-4 // PL 82, 173B – 174A; здесь и далее текст Исидора см. в пер. Л.А. Харитонова (*Исид. Сев.*, Этим., с. 145-146). — Ср. *Macr.*, Comm. I, 15, 12-15. Заметим, Исидор в этом месте трактата смешивает небесные пояса с земными, которых также пять, чего не делает Макробий.

¹⁷ См.: *Isid. Hisp.*, Etym. III, 58 (De eclipsi solis), 1 // PL 82, 177A: «Eclipsis solis est quoties luna tricesima ad eandem lineam qua sol vehitur pervenit, eique se objiciens solem obscurat. Nam deficere nobis sol videtur, dum illi orbis lunae opponitur»; *Ibid.* III, 59 (De eclipsi lunae), 1-2 // PL 82, 177A: «Eclipsis lunae est quoties in umbram terrae luna incurrit. Non enim suum lumen habere, sed a sole illuminari putatur, unde et defectum patitur, si inter ipsam et solem umbra terrae interveniat. Patitur autem hoc decima quinta luna eousque quandiu centrum atque umbram obstantis terrae exeat, videatque solem, vel a sole videatur» (русск. пер. — с. 150). — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 15, 11: «Ideo nec sol umquam deficit nisi cum tricessimus lunae dies est et nisi quinto decimo cursus sui die nescit luna defectum. sic enim evenit ut aut lunae contra solem positae ad mutuandum ab eo solitum lumen sub eadem inventus linea terrae conus obsistat, aut soli ipsa succedens obiectu suo ab humano aspectu lumen eius repellat». В этом месте «Комментария» Макробий пишет о затмениях Солнца и Луны, и о том, когда это происходит.

¹⁸ См.: *Isid. Hisp.*, Etym. III, 67 (De stellis planetis), 1 // PL 82, 178B: «Quaedam stellae ideo planetae dicuntur, id est, errantes, quia per totum mundum vario motu discurrunt. Unde pro eo quod errant retrogradae dicuntur, vel anomalae efficiuntur, id est, quando particulas addunt et detrahunt. Caeterum quando tantum detrahunt, retrogradae dicuntur, stationem autem faciunt quando stant» (русск. пер. — с. 152). — Ср. *Macr.*, Comm. I, 14, 21; I, 14, 26.

¹⁹ См. выше, примеч. 16.

ответственно, влияния²⁰ макробиева «Комментария на ‘Сон Сципиона’» в этот период.

Использовал «Комментарий» (точнее, те его разделы, которые имеют отношение к астрономии) ирландский монах Дунгал (IX в.) из аббатства св. Дионисия, когда писал ответное письмо²¹ Карлу Великому о природе солнечных затмений и о том, как их предсказать. Больше половины текста письма Дунгала скопировано из «Комментария». Однако Дунгал, хотя и зависит от Макробия, перестраивает и перерабатывает исходный текст, о чем свидетельствуют как его пропуски при цитировании²², так и включение заим-

²⁰ Проведенные исследования (см.: *Fuhrmann* [1963], S. 301-308) уже позволили исключить из числа авторов VI–VII веков, испытавших влияние Макробия, Амвросия и Иеронима (на которых указывал P. Courcelle — см.: *Courcelle* [1956], p. 220-239) и Сервия, переписчика «Сатурналий» (о котором упомянул E. Tuerk — см.: *Tuerk* [1963], p. 327-349).

²¹ См.: *Dung.*, Ep. I // PL 105.

²² По этой причине «история» самого письма и его интерпретация заслуживают более подробного рассмотрения. В 811 г. через аббата Вальдона к Дунгалу, которого при дворе считали большим ученым и знатоком астрономии, обратился сам Карл Великий, чтобы Дунгал разъяснил ему явления двух солнечных затмений, случившихся годом ранее, и рассказал, как можно предсказывать такие затмения. Дунгал, согласившись дать Карлу объяснение необычного явления, пишет письмо, которое начинает с отказа, мотивированного тем, что у него нет при себе тех философских книг, которые есть в дворцовой библиотеке Карла и по которым можно было бы дать исчерпывающий ответ (см. *Dung.*, Ep. I // PL 105, 449B). Обезопасив себя таким образом, Дунгал замечает, что при рассмотрении поставленного перед ним вопроса ему необходимо обосновать исходные положения в астрономии, и потому он привлекает те небольшие, «простые и легкие сочинения», которые имеются в библиотеке его монастыря. (Именно из них он пытается извлечь нужные сведения, чтобы составить ответ королю, «хотя и неумелый, и слишком длинный».) Далее Дунгал, сославшись на Макробия как на толкователя Цицерона (см.: Ep. I // PL 105, 449C), описывает по его тексту особо не относящуюся к делу структуру небес, пытаясь объяснить движение планет, упоминая о различии между теориями халдеев и египтян относительно порядка планет. Цитаты из макробиева «Комментария» помещены им во фрагменты текста, взятые из Плиниевой «Естественной истории», которые, по его словам, воспроизводятся им по памяти (отметив с сожалением, что этого сочинения у него под рукой не оказалось — см.: *Dung.* Ep. I // PL 105, 457B). Таким образом, рассуждение Дунгала фактически состав-

ствованных им у Макробия фрагментов в иной текст, служащий для него более важным источником²³. Такой подход демонстрирует собственное (весьма поверхностное) отношение Дунгала к оригиналу. Кроме того, мотивы использования Дунгалом этого текста нетипичны для авторов того времени²⁴.

О существовании макробиева «Комментария» знал Серват Луп (805–862, с 840 г. аббат Ферье). Во всяком случае, значительная часть этого текста (полученного им от Эйнхарда) была переписана и исправлена им самим; позднее, учеником Лупа Гейриком из Осерра (841–877 / 83), а также Адальгадом (епископом Орлеана)²⁵.

В X веке о макробиевом «Комментарии» было известно благодаря ирландским ученым, жившим на континенте и игравшим

лено из фрагментов, почерпнутых из макробиева «Комментария» (I, 15, 2 и 13-15; I, 20, 5; I, 17, 16; I, 19, 3-5; I, 18, 2-7 и 7-19; I, 19, 1-2 и 7-13 et cet.) и Плиния. См.: *Eastwood* (1994), p. 117-134.

²³ Речь идет об упомянутой *выше* (см. примеч. 22) «Естественной истории» Плиния Старшего. Вторая книга этого трактата служила одним из основных источников для каролингских ученых, рассматривавших планетарную астрономию (см.: *Eastwood* [1994], p. 120; *Tierney* [1967], p. 27-29). Заметим, что в отношении использования каролингскими учеными соответствующих разделов макробиева «Комментария» детального исследования еще не существует.

²⁴ Возникает вопрос: почему Дунгал обсуждает темы, которые не имеют прямого отношения к природе солнечных затмений; с какой целью он использует те части макробиева текста, которые не относятся к солнечному затмению, и игнорирует те, которые, напротив, к нему относятся. Анализ текста письма Дунгала позволяет сделать два вывода, а именно: Дунгал сознавал, что при дворе Карла имеется библиотека, по книгам которой можно проверить его выводы; он понимал, что при дворе есть ученые, готовые обсудить и раскритиковать его ответ на вопрос Карла, а также и вовсе подвергнуть сомнению. Таким образом, Дунгал решил не просто ответить на вопрос императора, но продемонстрировать собственные познания. Именно так можно объяснить вступительный абзац письма Дунгала, включающий в себя самоуничижительные фразы. Однако «мастерство» Дунгала свидетельствует о том, что он смог лишь выбрать подходящий текст, позволивший ему сделать его ответ Карлу связным, убедительным и, вероятно, удовлетворительным для его окружения (хотя заметим, что по существу Дунгал так и не смог ответить на вопрос императора о двух затмениях). См.: *Eastwood* (1994), p. 117-134.

²⁵ Подробнее см.: *Петрова* (2007), с. 365-369.

важную роль в переписывании, изучении и распространении этого сочинения²⁶. О Макробии и его трактатах²⁷ знал Иоанн Скотт (Эриугена). Об этом свидетельствуют как упоминания Эриугеной его имен²⁸, так и его же глоссы²⁹. Знание Иоанном «Комментария» проявляется в тех местах его разъяснения сочинения Марциана Капеллы «О свадьбе Филологии и Меркурия», в которых речь идет об аритмологии³⁰, теории индивидуальной души³¹, порядке движения планет³². Ремигий из Осерра (также комментировавший сочи-

²⁶ См. *Eastwood* (1994), p. 121 (n. 14-17); *La Penna* (1950), p. 177-187; *Barker-Benfield* (1983), p. 224-225.

²⁷ Вполне вероятно, что сохранностью части макробиевой работы «О глаголах» мы обязаны Иоанну Скотту. Такое предположение основано на приписке, содержащейся в MS Parisinus 7186: «Explicuit defloratio de libro Ambrosii Macrobiani Theodosii quam Johannes [Scottus?] carpserat, ad discendas graecorum verborum regulas» («Выборка из книги Амвросия Макробия Феодосия, сделанная Иоанном [Скоттом?] для изучения правил греческих глаголов»). Если это так, то Иоанн Скотт мог сделать такие выписки в то время, когда находился при дворе Карла Лысого недалеко от Лана (Laon), в библиотеке которого был текст Макробия. См.: *Cameron* (1967a), p. 91-92; *Петров В.В.* (1995), с. 57-59.

²⁸ Упоминания о Макробии у Иоанна Скотта имеются в тех местах его текста, в которых он говорит: 1) об огненной реке Флегетон (см.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Mart. 13, 1 (vv. 4-5) / Ed. C. Lutz: «Nam et Macrobius Teodosius intra ambitum lune infernum arbitrator esse, eiusque flumen igneum in quo anime puniantur quod a Grecis, id est ignis flagrans, nominator ex Martis circulo qui igneus esse perhibetur manare non dubitat» — ср.: *Macr.*, Comm. I, 10, 11); 2) об имени «Юпитер» и его числовых соответствиях, составляющих имена букв (см.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Mart. 365, 21 [vv. 23-25]: «Macrobius autem dicit proprium nomen Iovis est H ARXH, id est principium, H — viii, A — I, P — C, X — DC, H — viii»).

²⁹ Напр., глоссы к «Божественной истории» Иоанна Скотта, атрибутируемые современными исследователями ему самому, содержат ссылку на макробиевы «Сатурналии» (I, 21, 3-6). См.: *Ioh. Scot.*, Glossae Div. hist. 351 / Ed. J.J. Contreni, p. 155-156. Также см.: *Contreni, O'Neil* (1997), P. 17-29, 35-36 (n. 120).

³⁰ См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 25, 14. — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 6, 11. См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 285, 14. — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 6, 11-83.

³¹ См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 13, 1. — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 10, 7-16 (где Иоанн не соглашается с Макробием). См. *Lutz* (1970), p. xxii.

³² См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 9, 6; 12, 9; 13, 1 (ср.: *Ioh. Scot.*, *De div. nat.*, vv. 3220-3305. — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 19. См.: *Lutz* (1970), p. xviii;

нение Марциана Капеллы) упоминает о Макробии и его «Комментарии» при изложении доктрины о первоначалах, теории души и аритмологии. Важно заметить, что ни Иоанн Скотт, ни Ремигий не следовали «Комментарию» в концептуальном плане, на что указывают их источники. Возможно, они просто не имели его. Однако, что очевидно, для них было важным упомянуть имя авторитетного писателя прошлого³³.

О том, что в X–XI веках интерес к текстам Макробия начал возрастать, свидетельствуют составленные Бирхтфертом из Рамси (X в.) глоссы к трактатам Досточтимого Беда «О природе вещей» и «Об исчислении времен». Эти глоссы большей частью восходят к «Комментарию». Например, глоссатор цитирует Макробия при разъяснении пассажей о Млечном пути из «О природе вещей»³⁴ и отрывков о соответствии знаков Зодиака месяцам года из «Об ис-

Stahl (1990), p. 162 (n. 1) sqq. Заметим, что Макробия можно отнести к тем авторам (среди таковых Витрувий, Калкидий и Марциан Капелла), которые в некотором отношении придерживались взглядов Гераклида Понтийского в отношении порядка планет (согласно которому Венера и Меркурий вращались вокруг Солнца), в отличие от тех (а это — Плиний Старший, Исидор и Беда), кто следовал теории Птолемея — см.: *Duhem* (1915), vol. 3, p. 44-62; *Stahl* (1990), p. 249. В отношении движения планет и небесной гармонии, см.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 11, 8. — Ср.: *Macr.*, Comm. II, 1, 4-8; II, 3, 13-15. См. *Lutz* (1970), p. xxii. Здесь же отметим знание Иоанном Скоттом макробиевых «Сатурналий». См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 10, 6. — Ср.: *Macr.*, Saturn. I, 17, 51-52. См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 36, 14. — Ср.: *Macr.*, Saturn. I, 20, 10. См.: *Ioh. Scot.*, Ann. in Marc. 293, 21. — Ср.: *Macr.*, Saturn. I, 3, 15. См.: *Lutz* (1970), p. xxiv-xxv.

³³ Также см.: *Bischoff* (1961), p. 15-57. В этих работах речь идет об ирландце Дунхаде, который мог использовать макробиев «Комментарий», в то время как пытался разъяснить трактат Марциана Капеллы, и о переложителе и компиляторе текстов Цицерона Адоарде, который возможно обращался к «Комментарию», с целью изложения различных типов мифологических сказаний.

³⁴ См.: *Beda*, De nat. rerum XVIII (“De lacteo circulo”) // PL 90, 233A и глоссу Бирхтферта к этому месту, включающую в себя цитату Макробия (она выделена курсивом) [*Ibid.* 234D]: «Qua occasione guttae lactis diffusae per coelum, lacteum circulum creaverunt. Macrobius ita: *Lacteus circulus zodiacum obliquum circumflexionis ambiendo circumplectitur, ut eum qua duo signa tropica Capricornus et Cancer feruntur, intersecet*». — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 12, 1.

числении времен»³⁵. Во всех остальных случаях Бирхтферт передает макробиевы фразы своими словами, упоминая имя латинского автора³⁶ и почти всюду следуя контексту его сочинения. Имеются и другие глоссы к указанным трактатам Беды, как ранние³⁷, так и более поздние³⁸, также восходящие к Макробию. В трактатах при-

³⁵ См.: *Beda*, De temp. rat. XVI (“De signis duodecim mensium”) // PL 90, 358A и глоссу Бирхтферта [*Ibid.* 362B] с цитатой из текста Макробия (она выделена курсивом): «Macrobius ita commemorat: Luna fere nunquam in uno signo bis continuo nascitur, nisi in Geminis; ubi hoc nunquam evenit, quia dies in eo sol duos supra triginta altitudine signi morante consumit». Ср.: *Macr.*, Comm. I, 6, 51. В этом месте Макробий пишет, что «...в пределах одного знака [Зодиака] такая [фаза] Луны почти никогда не наблюдается дважды, кроме как в Близнецах, где подобное событие происходит довольно часто, поскольку Солнце задерживается в этом знаке больше, чем на тридцать дней, по причине высокого расположения последнего» (пер. Т.А. Уманской, с изменениями).

³⁶ См.: *Beda*, De nat. rerum XVIII (“De lacteo circulo”) // PL 90, 233A и глоссу Бирхтферта к этому месту: «Item Macrobius Theodosius in libris de Somno Scipionis dicit: Lacteam circum lucere ultra caeteras partes coelestes, propter radios solares, primo quasi ad suam sedem naturalem ad signiferum venientes, et inde reperiuntur, repercussosque ad lacteam circum pervenientes illum splendescere, atque prae caeteris illum fulgere confirmat» (цитируемое место не установлено).

³⁷ Напр., глосса неизвестного автора, скорее всего, раннего. Возможно, она также принадлежит Бирхтферту. См.

Beda, De temp. rat. VII (“De nocte”) // PL 90, 322A) и глосса [ad loc., *Ibid.* 324C]

...Major enim sol est, ut Macrobius et plures alii docent, quam terra, octies.

Макробий, Comm. I, 20, 32

...orbe altero octies esse maiorem; ergo ex his dicendum est solem octies terra esse maiorem.

Здесь у Макробия речь идет о геометрах, обучающих тому, что если диаметр одной сферы в два раза больше диаметра другой сферы, то сфера с большим диаметром в действительности будет в восемь раз больше, чем другая; следовательно, должно согласиться с тем, что Солнце в восемь раз больше Земли.

³⁸ Поздние глоссы, также со ссылками на Макробия (в основном, восходящие к «Сатурналиям»), составлены Иоганном Новиомагом (Иогаанн Бронхорст из Неймегена, издатель сочинений Беды в 1537 г. — см.: *Петров В.В.* [2000], с. 541). См.: *Beda*, De temp. rat. II (“De trimoda temporum ratione”) // PL 90, 298B и глоссу к этому месту [*Ibid.* 301C]. В трактате Беды

писываемых Беде, озаглавленных «Об устройстве мира»³⁹ и «Первоосновы философии»⁴⁰, ссылки на Макробия и цитаты из его «Комментария» встречаются там, где речь идет о космологии и

«О временах» все глоссы, содержащие отсылки к Макробию, также составлены Иоганном Новиомагом. См.: *Beda*, De temp. VI (“De mensibus romanorum”) // PL 90, 282D и глоссу к этому месту (*Ibid.* 282D).

³⁹ E.g. см. трактат, приписываемый Беде: *Ps.-Beda*, De const. mundi (“De zodiaco”) // PL 90, 896D – 897A): «Quod autem dicit Macrobius, esse planetarum celeritatem aequalem, hoc ideo dixit, quia aequaliter nituntur, sed non aequaliter promoventur, ut natantes aquis viribus contra torrentem, non tamen aequaliter promoventur, torrentis impetu diverse illos impediende»; *Ibid.* (“De planetarum ordine et designatione” [898A]): «Saturnus, ut vult Macrobius, ex magnitudine circuli, XXX annos ponit»; *Ibid.* (“De anima humana”), 900D: «Quidam vero asserunt eas illis uniri et incorporari, quia, teste Macrobio, animae redeuntes a corpore easdem obvolutiones illuc reducunt, unde illas assumpserunt»; *Ibid.* (“De origine animarum”) [901D – 902AB]): «Sed Plato, cujus auctoritas praeponderat, et quem maxime Macrobius imitatur, dicit animam esse substantiam incorpoream se moventem: et in hoc aliis est oppositus Aristoteli quidem, qui dicebat illam esse accidens, causam primam substantiam, aliis quoque qui dicebant illam esse corpoream, causam primam incorpoream». — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 12, 10. О тексте Макробия как источнике пс.-Беды (при изложении теории души) см.: *Garin* (1958), p. 36-43. Следует также указать на те места трактата, которые могут восходить к «Комментария» Макробия. В большинстве случаев они схожи с текстом Макробия в содержательном отношении (e.g. ср.: *Ps.-Beda*, De const. mundi (“De lacteo circulo” [PL 90, 896AB], “De zodiaco” [896BD]) — *Macr.*, Comm. I, 15, 4 и 10); есть место, которое возможно рассмотреть как цитату (см.: *Ps.-Beda*, *Ibid.* (“De aethere” [888BC]): «Huic aeri proximo loco aether imminet, in quorum confinio luna proxima loco est, **quam physici terram aetheream vocaverunt**: forsán ideo, quia sicut terra a terendo dicitur, ita qui a coelestium corporum purgatione teritur, in lunam recipitur» — *Macr.*, Comm. I, 11, 8).

⁴⁰ См. трактат, приписываемый Беде: *Ps.-Beda*, El. phil. I // PL 90, 1137B: «...et Macrobius: Omnis qualitas geminata crescit, nunquam contrarium operatur»; *Ibid.* (139A): «Quos secutus Macrobius, dicit in natali die mundi Cancrum gestasse lunam, Leonem solem»; *Ibid.* II (1142B): «...ut refert Macrobius, per fluxum aquae divisus est, quarum unaquaeque dicitur signum, quia eis signamus in qua parte coeli sit sol et alii planetae, et ad quam exierint, et ad quam debeant pervenire»; *Ibid.* II (1156D): «...ut probat Macrobius, **sol est major terra**»; *Ibid.* IV (1171B): «Septimo die conceptus, ut refert Macrobius, guttae sanguinis in superficie folliculi incipiunt apparere...».

теории души⁴¹. В целом, упоминания самого Макробия редки, а цитаты из его текста приспособлены к «другому» изложению, что, скорее, свидетельствует о демонстрации средневековым автором собственной эрудиции, чем об использовании им текста Макробия. Как бы то ни было, упомянутые авторы знали о Макробии и о «Комментарии» и привлекали его текст, хотя и в незначительной степени, к своему изложению⁴².

Вероятно, с «Комментарием», точнее с тем его разделом, который посвящен гармонии, был знаком Регин из Прюма (fl. 915 г.). В его письме имеется прямая параллель (в несколько слов)⁴³ с текстом Макробия (Comm. II, 1, 14)⁴⁴.

В XII в. интерес к Макробию достигает пика. Так, Гильом из Конша (1080–1154) весьма внимательно читал макробиев «Комментарий» и использовал его⁴⁵ в рассуждениях о классификации

⁴¹ Приписываемое Бедо сочинение, озаглавленное «О разделении времен», содержит ссылки на макробиевы «Сагуналии». Е.г. см.: *Ps.-Beda*, *De div. temp.* XVI (“*De mense Februario*”) // PL 90, 660B: «*Inde Macrobius dicit: Numa Pompilius secundum mensem Februarium nominavit...*». Ibid. XVII (“*De mense Martio*”) // PL 90, 660C: «*Inde Macrobius dixit: Romulus primum anni mensem Martium constituit et nominavit, et genitori suo Marti dedicavit*»; Ibid. XIX (661DC); XX (661C); XII (662A).

⁴² В число авторов, знакомых с макробиевым «Комментарием», также входят Бовон из Корви, рассматривающий первоначально, теорию души, аритмологию (см.: *Courcelle* [1967], p. 292-295); анонимный автор, разъясняющий тему добродетелей в MS *Bruxellensis* 10066-77 (см.: *Silvestre* [1962], p. 93-101); Манегольд из Лаутенбаха, также излагающий учение о первоначалах, теорию души и тему добродетелей (см.: *Gregory* [1958], p. 17-30).

⁴³ См.: *Regin.*, Ep., v. 40-42.

⁴⁴ Заметим, что в титуле одного из манускриптов (IX в.) значатся слова: “*Ambrosii Macrobbii de simphoniis musicae*”, хотя сам манускрипт не содержит текста Макробия. Появление такой надписи возможно объяснить тем, что он был скопирован средневековым переписчиком из более раннего манускрипта, в котором действительно содержался текст Макробия. Тем не менее, два более поздних манускрипта содержат значительные разделы текста Макробия о гармонии, один из которых начинается фразой: «*Incipit sententia Macrobbii quam scripsit de musica in secundo libro quem composuit*». См.: *Huglo* (1990), p. 14-15.

⁴⁵ См.: *Jeuneau* (1960a), p. 17-23; *Idem* (1971), p. 95-102; *Dronke* (1974), p. 13-78.

снов, изложении географических теорий⁴⁶, на что указывают многочисленные глоссы, оставленные им в одном из манускриптов. Гильом также ссылается на Макробия в сочинении «О философии мира», когда говорит о первоэлементах, создании человека и различных существ, затмении Луны, Зодиаке⁴⁷.

Вероятно, макробиев «Комментарий» оказал влияние на Бернарда Сильвестра (ум. 1167 г.) применительно к учению о видах мифологических сказаний, теории души, астрономии. Вполне возможно, что это сочинение было основным источником его работы «О всецелостности мира» («De mundi universitate»), о чем свидетельствуют тематические сходства, хотя имя Макробия в ней не упоминается.

Яркий пример знания и использования макробиева текста в средневековой науке являет Петр Абеляр (1079–1142), назвавший Макробия самым почитаемым из всех философов⁴⁸ и величайшим толкователем Цицерона⁴⁹. Ссылки Абеляра на Макробия встречаются во многих сочинениях, но чаще всего во «Введении в теологию» (1113 г.) и в «Христианской теологии» (1119 г.)⁵⁰ и, в основном, тогда, когда речь идет о Троице, праведном образе жизни, мифе. Соответственно, к своему изложению Абеляр привлекает те разделы (абзацы и сентенции) из макробиева «Комментария», в

⁴⁶ См. нашу статью: *Петрова* (2003), с. 246-264. О Гильоме, его географических представлениях и средневековой картографической традиции см.: *Мельникова* (1998), с. 119-120; *Чекин* (1999), с. 103.

⁴⁷ См.: *De phil. mundi* // PL 172 (под именем Гонория Августодунского) [далее, *Gil.*, *De phil. mundi*] I, 21 (50AB); I, 23 (58A); II, 11 (60C); II, 32 (74A); IV, 15 (90B).

⁴⁸ См.: *Abael.*, *Introd. ad theolog.* I, 20 // PL 178, 1024C: «Hanc autem animae videlicet mundanae doctrinam praecipue **diligentissimus philosophorum in Expositione Macrobius** reliquit» (выделено нами). Заметим, что Абеляр, говоря о Макробии, употребляет “in Expositione” (в «Разъяснении»), а не “in Commentariis”.

⁴⁹ См.: *Abael.*, *Introd. ad theolog.* I, 19 // PL 178, 1022B: «Quantum etiam semper philosophia arcana sua nudis publicare verbis dedignata sit, et maxime de anima, de diis, per fabulosa quaedam involucra loqui consueverat, ille non mediocris philosophus, et **magni Ciceronis expositor Macrobius**, diligentissime docet» (выделено нами).

⁵⁰ О времени появления и версиях этого трактата см.: *Неретина* (1995), с. 37.

которых говорится о высших началах, о мифологической интерпретации, о добродетелях. Чтобы понять, как Абеляр использует макробиев текст, следует рассмотреть наиболее характерные его заимствования. Но прежде заметим, что, во-первых, «Комментарий» и сочинения Абеляра разделяют шесть с половиной столетий. Во-вторых, основные положения учения Абеляра принадлежат иной, в сравнении с Макробием, традиции. В-третьих, логика Абеляра, в контексте теологически ориентированной культуры Средних веков, направлена на другие способы созерцания Бога, а мир уже не мыслится существующим сам по себе⁵¹. В соответствии с этим Бог-Отец у Абеляра олицетворяет собою полное могущество: он пребывает в трех лицах, он един и троичен одновременно. Бог-Сын — это ум; Святой дух — мировая душа. Очевидно Абеляр, будучи человеком другой эпохи, должен был продумать, каким образом возможно приложить древние философские тексты к собственной онтологии. Именно с этой целью Абеляр упоминает Макробия как наряду с самим Платоном⁵² и в числе его последователей (например, Плотина)⁵³, так и среди многих других авторов,

⁵¹ См.: *Неретина* (1995), с. 5-49.

⁵² Напр., Абеляр говорит о Макробии как о последователе Платона тогда, когда замечает, что в уме Бога содержатся идеи вещей. См.: *Abael.*, *Introd. ad theolog.* I, 9 // PL 178, 990D – 991A: «Sic et Macrobius Platonem insecutus, mentem Dei, quam *Greci vovv appellant, originales rerum species, quae ideae dictae sunt, continere meminib*». Это точная цитата из «Комментария» (ср.: *Macr.*, *Comm.* I, 2, 14). Подобные фразы Абеляр цитирует и в других сочинениях. Ср.: *Abael.*, *Epitome theol. christ.* // PL 178, 1701B; *Abael.*, *Sic et non* 155 // PL 178, 1605AB. Заметим, что Абеляр часто использует греческую терминологию, также заимствованную у Макробия, хотя она не отличается разнообразием (см. *ниже*, примеч. 65).

⁵³ Так, отметив, что многие философы писали о бессмертии души, Абеляр, сославшись на Макробия, упоминает о тех заслуженных наградах или наказаниях, которые ожидают душу после того, как она оставит тело. См.: *Abael.*, *Theol. christ.* II // PL 178, 1174CD: «Fidem itaque, ut diximus, philosophi praedicant, et immortalitatem animae tradunt, futuramque pro meritis retributionem animarum sive ad poenam sive ad gloriam: unde et ad bona nos maxime cohortantur opera, spe videlicet coelestis beatitudinis et comminatione infernalis supplicii, de quibus plura Macrobius loquitur». Ср.: *Macr.*, *Comm.* I, 8 – 10.

таких как Цицерон⁵⁴, Августин, Варрон, Вергилий, Бозций и др. Таким образом, выстраивая свою теорию, Абеляр опирается на самые разные тексты, в числе которых и макробиев «Комментарий»⁵⁵.

Метод изложения Абеляра не нов и просматривается достаточно легко: он подкрепляет свое мнение как цитатами из сочинений авторитетных латинских авторов, так и взятыми у них же сведениями относительно учений греков. Абеляр привлекает учение о четырех типах добродетелей, взятое у Макробия и восходящее к Плотину⁵⁶ (иногда упоминая имя последнего⁵⁷). Для Абеляра весь-

⁵⁴ См.: *Abael.*, Theol. christ. II // PL 178, 1182A: «Ad hanc profecto aequitatis censuram illa civitatum definitio spectat, de qua verba Tullii Macrobius exponens ait: *Illam autem definitionem quid pressius potest esse, quid cautius de nomine civitatum, quam concilia, inquit, coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur?*». Это точная цитата из «Комментария» (ср.: *Macr.*, Comm. I, 8, 13).

⁵⁵ В связи с этим фразы Абеляра о Макробии как о величайшем из философов и толкователе Цицерона (см. *выше*, примеч. 53-54), которые приводят исследователи при изучении возможного влияния Макробия на средневековых авторов (e.g. см.: *Stahl* [1990], p. 44 et al.), следует понимать как демонстрацию собственной эрудиции средневекового автора.

⁵⁶ См.: *Abael.*, Introd. ad theolog. II, 10 // PL 178, 1059A: «Unde Macrobius, cum juxta Plotinum quatuor virtutes Deo assignaret, Fortitudo, inquit, illi est quod semper idem est, nec aliquando mutatur»; *Idem*, Theol. christ. II // PL 178, 1185CD: «Philosophiam dicit Platonicis sermonis, quam in sermone suo Plato ipse, sive Platonicis praedicabant. Hi quidem juxta Macrobius ad tantam vitae celsitudinem pertingisse videntur, ut ipsi a quibusdam soli virtutes habere crederentur, ac per eas soli fieri beati. Plotinus vero inter philosophiae professores cum Platone princeps, ut ait Macrobius, cum quatuor virtutes quadrifariam divisisset, in **Platonicas** scilicet virtutes, et purgatorias, et quae sunt purgati animi ac defecati, atque exemplares; purgatorias philosophantibus quasi proprias assignat; et haec sunt, inquit, hominis, qui divini capax est, solumque animum ejus expediunt, qui decrevit se a corporis contagione purgare, et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis; quorum, inquit, prudentiam esse mundum istum et omnia quae in mundo insunt divinorum contemplatione despiciere, omnemque animi cogitationem in sola divina dirigere». — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 8, 4 и I, 8, 8. Заметим, что Абеляр говорит о «платонических» добродетелях, тогда как у Макробия они называются «гражданскими». В другом месте Абеляр через посредство Макробия приводит слова Нумения. См.: *Abael.*, Theol. christ. I, 5 // PL 178, 1158AD; *Ibid.* III // PL 178, 1125BC: «Unde et

ма характерен следующий пример. Говоря о том, что «Бог это дух, а для нас это истинная и духовная жизнь», Абеляр⁵⁸ привлекает цитаты из трактатов Цицерона «Тускуланские беседы»⁵⁹ и «О природе богов»⁶⁰ и показывает, что Бог это ум, который правит

Macrobius in argumentum mysticarum locutionum philosophorum illud assumpsit: Quomodo Numenio philosopho irata per somnium apparuerint numina, ipsaeque Eleusinae deae in habitu meretricio visae sint ei ante lupanar consistere, et querentes ab ipso se adyto pudicitiae per eum vi fuisse abstractas, eo videlicet quod de eis ille aperta sit interpretatus expositione, et non sicut alii de eis mystice et involute sit locutus». — Ср.: *Macr. Comm. I, 2, 19*. Также см.: *Abael.*, *Introd. ad theolog. I, 19 // PL 178, 1022B*, где Абеляр говорит о том, что философское таинство всегда свою наготу покрывает словами, и о душе, богах через сказания сообщает... (ср. *Macr. Comm. I, 2*).

⁵⁷ Ср.: *Abael.*, *Dial. // PL 178, 1649C*: «Praeterea si stultorum opinione postposita, probatorum philosophorum excellentia de virtutibus dogmata consideres et disertissimi viri Plotini diligenter quaternariam virtutum distinctionem attendas, alias videlicet **políticas**, alias **purgatorias**, alias **purgati animi**, alias **exemplares** dicentis...». Ср.: аналогичную терминологию у Макробия (см.: *Macr.*, *Comm. I, 8, 5*). См. также русск. пер. С.С. Неретиной.

⁵⁸ См.: *Abael. Introd. ad theolog. I, 19 // PL 178, 1020AB*: «Tullius quoque: *Nec vero Deus ipse, inquit, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest quam mens soluta quaedam et libera et segregata ab omni congregatione mortali, omnia sentiens et movens. Alibi quoque: Nihil est, inquit, praestantius Deo, ab eo igitur mundum regi necesse est. Nulli igitur naturae obediens aut subjectus est: Omnem igitur ipse regit naturam. Augustinus quoque lib. XII, De Civit. Dei, cap. 32*, de Varrone loquens, ait: *Dicit etiam idem auctor acutissimus atque doctissimus quod hi soli et videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt esse animam, motu ac ratione mundum gubernantem. Mentem itaque, id est animum sive animam, Deum dixerunt, secundum quod totius mundi regimini quasi anima corpori praeest. Unde et per sapientem quemdam adhortantem non digne Deum excolere, nisi mente scilicet a vitiis purgata, et virtutibus adornata, pulchre in ipso suae adhortationis et disciplinae exordio dictum est: Si Deus est animus nobis, ut carmina dicunt, // Hic tibi praecipue sit pura mente colendus*». Здесь Абеляр неправильно указал место цитаты (подчеркнуто нами). Следует читать: Августин IV, 31, 2.

⁵⁹ См.: *Cic.*, *Tusc. disp. I, 27 (66)*: «Да и сам бог не может быть понят нашим пониманием иначе, чем некий отрешенный и свободный ум, отстранившийся от всякой смертной плотности, все чувствующий, все движущий и сам находящийся в вечном самодвижении», пер. М.Л. Гаспарова.

⁶⁰ См.: *Cic.*, *De nat. deor. II, 30 (77)*: «Следовательно ничто не может быть превосходнее бога. Следовательно, он необходимо и правит миром.

всем. Затем он обращается к главе из «О граде божьем»⁶¹ Августина, где последним изложено мнение Варрона о необходимости почитания единого правящего всем миром Бога. Далее Абельяр приводит аналогичную стихотворную фразу Дионисия Катона⁶², и только после такой «подготовительной» работы он, бегло упомянув о Макробии, воспринявшим речения Вергилия, делает заключение о необходимости стремиться к добродетельной и праведной жизни⁶³. Как представляется, для Абельяра Макробий оказывается «важнее» греческих авторов. Так, во «Введении в теологию» Абельяра, говоря об уме и мировой душе, их природе⁶⁴, вновь обращает-

...Бог не подчиняется и не подвластен никакой природе, он сам правит всей природой», пер. М. И. Рижского.

⁶¹ См.: *Aug. De civ. dei* IV, 31, 2 // PL 41, 138: «Тот же весьма тонкий и ученый автор говорит также, что, по мнению его, только те одни поняли, что такое Бог, которые представляли Его душою, управляющей миром через движение и разум».

⁶² См.: *Cat., Dist. I, 1*: «Если, как учат нас песни, бог есть дух, то тебе первым делом следует чтить его чистым разумом», пер. Е.М. Штаерман.

⁶³ См.: *Abael., Introd. ad theolog. I, 19* // PL 178, 1020C: «Ac si aperte Filium instruens dicat: Cum Deus sit animus, nobis hoc est vera et spiritualis vita, sicut et ipsa perhibet scriptura poetarum, velut illa Virgiliti verba, quae super hoc ipsum Macrobius inducit, sicut postmodum ostendemus, hunc praecipue, scilicet Deum, bene vivendo glorifica» («Как если бы он, обернувшись к Сыну, сказал: когда Бог есть дух, для нас это есть истинная и духовная жизнь, так и в писании поэтов утверждается, например речениями самого Вергилия, которым последовал Макробий»).

⁶⁴ См.: *Abael., Introd. ad theolog. I, 20* // PL 178, 1024C — оригинальный текст см. *выше*, в примеч. 48); *Ibid. I, 20* // PL 178, 1026A: «Unde et Macrobius eam ipsam a Deo, quam animam creatam dicit, hoc est ex ipso esse» («Отсюда и Макробий говорит, что Ум от самого Бога произошел, а Душа от Ума» — Ср.: *Macr. Comm. I, 14, 6*); *Ibid. I, 20* // PL 178, 1028B: «Ipse praeterea Macrobius, ea quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, mystice interpretanda esse meminuit»; *Ibid. I, 20* // PL 178, 1029CD: «Platonem quippe Atheniensem fuisse constat. Illud autem in quo non mediocriter errasse Plato et videtur et dicitur, illud, inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est initium habuisse, et quod supra Macrobius, cum de anima mundi loqueretur, asseruit Deum et ultra animam esse, quasi superiores dignitate, cum constat inter Catholicos tres personas in divinitate per omnia sibi coaequales et coaeternas sibi esse, si diligentius attendant a veritate non exorbitat, sicut postmodum ostendemus de processione Spiritus sancti dissentire». См. также:

ся к Макробию, цитируя его слова. Однако следуя ему, Абелиар, с одной стороны, точно передает макробиев текст, с другой стороны, он приспособливает его (впрочем, как и любой другой текст, который использует) к своему изложению. Подобный пример имеется и в «Христианской теологии». Рассматривая тему первых и высших начал, Абелиар говорит о том, что Макробий понимал мировую душу так, как сам он понимает Святой дух; соответственно, Бог-Сын у него тождественен мировому уму⁶⁵. С уверенностью

Ibid. II, 17 // PL 178, 1082C: «Et hunc quidem philosophi sensum esse arbitror, sub illo animae typo, quod eam creaturam esse, id est incoepisse perhibet, et quasi temporalem esse, non aeternam. Juxta quod et Macrobius animae ipsi tam Deum quam proferre non abhorreret».

⁶⁵См.: *Abael.*, Theol. christ. I, 5 // PL 178, 1151D, 1153C, 1156C, 1158AD, 1161A; Ibid. II, 1194A: «Macrobius super hunc locum: *Haec secta et praeceptio Platonis est, qui in Phaedone definit homini non esse sua sponte moriendum*». Это точная цитата из «Комментария» (ср.: *Macr.*, Comm. I, 13, 5). См.: *Abael.*, Theol. christ. IV // PL 178, 1307BD: «Macrobius quoque ipsam etiam mundi animam, quam putamus Spiritum sanctum intelligi, ex Noy (νοῦ) hoc est ex Filio praecipue esse declarat, cum aperte eam a Noy creatam sive natam, sicut et ipsam Noym (νοῦ) a Deo Patre esse profitetur, ita generaliter de origine animae exorsus: *Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium quae sunt, quaeque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens quae noys vocatur, qua Patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris. Animam vero de se creat, posteriora respiciens. Rursus anima Patrem qua intuetur induitur, ac paulatim redigente respectu* [ap. Macrobius: **regrediente respectu**] *in fabricam corporum, in corporea ipsa degenerat*». За исключением словосочетания, выделенного нами полужирным шрифтом, это точная цитата из «Комментария» (ср.: *Macr.*, Comm. I, 14, 6-7; это же место из макробиева «Комментария» с незначительными отличиями, напр., в словах: **reaigente respectum**, процитировано Абелиаром и во «Введении в теологию» — см.: *Abael.*, Introd. ad theolog. II, 17 // PL 178, 1080D – 1081A). Далее Абелиар прикладывает понятия, заимствованные у Макробия, к Троице: т.е. согласно Абелиару, Ум рождается от Бога также как Сын рождается Отцом; Душа, рожденная Умом, это то же, что от Сына произошел Дух [Святой]. См.: *Abael.*, Theol. christ. IV // PL 178, 1307C: «Creari autem sive nasci, hoc loco Macrobius abusive protulit, sicut et in primo loco determinavimus, cum videlicet tam mentem ipsam quam animam creatam dixerit: mentem quidem ex Deo, hoc est Filium ex Patre; et animam ex mente, hoc est Spiritum ex Filio: ubi et utramque natam esse insinuat, cum utriusque Patrem assignat, Deum quidem menti et rursus mentem ipsam animae». Далее

можно сказать, что Абельяр знал и использовал макробиев «Комментарий»⁶⁶, часто упоминая авторитетное имя его автора. Однако «теории» Макробия Абельяр, следуя представлениям своей эпохи, инкорпорирует в контекст рассуждения, соотносящегося с догматами христианской метафизики⁶⁷. При этом необходимо учитывать, что доля использования Абельяром макробиева текста невелика; сам же Макробий для Абельяра был одним из многих других писателей, чьи тексты он знал, читал и использовал. По этой причине (а также из-за принадлежности к разным интеллектуальным традициям) вряд ли следует рассматривать Макробия в качестве автора, оказавшего на Абельяра особое влияние. Важно обратить внимание еще на один факт: Абельяр, ссылаясь на тексты Макробия

он рассуждает об ангелах, о которых Макробий не пишет, однако ссылается на последнего. См.: *Abael.*, Theol. christ. IV // PL 178, 1309AB.

⁶⁶ Заметим, что Абельяр был знаком и с «Сатурналиями». Об этом свидетельствуют его ссылки и цитаты. См.: *Abael.*, Ep. VIII // PL 178, 291AB: «Cujus quidem rei rationem inducens Macrobius Theodosius Saturnaliorum libro IV, sic ait Aristoles, mulieres, inquit, raro inebriantur, crebro senes. *Mulier humectissimo est corpore. Docet hoc et levitas cutis et splendor. Docent praecipue assiduae purgationes superfluo exonerantes corpus humore. Cum ergo epotum vinum in tam largum ceciderit humorem vim suam perdit, nec facile cerebri sedem ferit fortitudine ejus exstincta*»; Ibid.: «*Muliebre corpus crebris purgationibus depuratum, pluribus consertum foraminibus, ut pateat in meatus, et vias praebeat humori in egestionis exitum confluenti. Per haec foramina vapor vini celeriter evanescit*». Это почти точная цитата из «Сатурналий» (см.: *Macr.*, Saturn. VII, 17-18). Заметим, Абельяр указывает неверную ссылку. См. также: *Abael.*, Sermon. // PL 178, 608B: «Unde et Macrobius, Saturnaliorum libro II de Augusto et jocis ejus inter caetera sic meminit: *Cum audisset inter pueros quos in Syria rex Judaeorum Herodes in tribunatu jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: Melius est Herodis porcum esse quam filium*» (Ср.: *Macr.*, Saturn. II, 4, 11). Далее Абельяр продолжает цитировать Макробия. Характерно, однако, что в современном издании Макробия эта фраза отсутствует — см.: Ibid.: «*Credebat quippe Augustus ipsum etiam Herodem regem Judaeorum more populi sui a carne abstinere porcina, et ob hoc eum nequaquam porcos occidere velle, a quorum usu decreverat abstinere*».

⁶⁷ См.: *Abael.*, Theol. christ. II // PL 178, 1194AB, где Абельяр почти дословно следует Макробию, выпуская из его текста лишь несколько фраз, которые не несут смысловой нагрузки. Однако одно отличие все же имеется. У Абельяра — христианское «in dominum Dei», у Макробия — «in dominum deorum». — Ср.: *Macr.*, Comm. I, 13, 5-8.

и других авторов, часто приводит неверные ссылки. Возможно, это связано с тем, что Абеляр заранее мог сделать выписки из них, или же он мог пользоваться школьными компендиями, в которых подобные неточности могли присутствовать⁶⁸.

Иоанн Солсберийский (1125–1180) следует Макробию в интерпретации сновидений⁶⁹. Имя Макробия он упоминает нечасто, всего лишь дважды⁷⁰. У Иоанна есть и сюжетное сходство с Макробием при рассуждении о правителях, хотя имени Макробия не упомянуто и нет прямых цитат из него, что, скорее всего, свидетельствует о существенной переработке его текста⁷¹.

Гонорий Августодунский (ок. 1080–1137) также упоминает Макробия. Имея в виду его «Комментарий», он ссылается на него в трактате «О влиянии Солнца» (рассуждая о Земле, величине Солнца и горизонте)⁷². Именно такие ссылки на Макробия авторов XII века рассматриваются как свидетельство их интереса к Макробию⁷³.

⁶⁸ Мы имеем в виду ссылки на «О граде Божьем» Августина и на макробиевы «Сатурналии» (см. *выше*, соотв., примеч. 58 и 66).

⁶⁹ Подробнее см. *Петрова* (2003), с. 246–264.

⁷⁰ См.: *Joan. Saresb.*, Polycr. VIII, 15 // PL 199, 775CD: «Fugienda sunt, inquit Macrobius, omnibus modis, et abscindenda igne et ferro, totoque artificio separanda languor a corpore, imperitia ab animo, luxuria ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia»; *Ibid.*: VIII, 7 // PL 199, 735D – 736A: «Sed, quod sine rubore fidelium dici vel audiri non potest, infidelibus, teste Macrobio, plura turpia et luxuriosa videbantur, quae saeculo nostro placent, et obtinente luxu, magnifica appellantur».

⁷¹ См.: *Joan. Saresb.*, Polycr. III, 10 // PL 199, 496A. — Ср.: *Macr.*, *Comm.* I, 9, 9.

⁷² См.: *Hon. August.* De solis affect. 5; 14 // PL 172, 103C; 105B.

⁷³ Среди авторов XII в., на которых макробиев «Комментарий» мог оказать влияние, указываются также Гуго из Сен-Виктора (1096 / 7–1141), в связи с его обращением в «Учительном наставлении» («*Eruditio didascalica*») к аритмологии и теории души, и Алан Лилльский применительно к учению о первоначалах, аритмологии и теории души. В отношении авторов XIII в. указываются: Александр Гэльский (1185 / 6–1245) и его «Сумма всеобщей теологии» («*Summa universae theologiae*»); Роберт Гроссетест (1168 / 75–1253), который в «Сумме философии» («*Summa philosophiae*») называет Макробия одним из ведущих латинских философов и цитирует из «Комментария»; Бонавентура (1221–1274), ссылающийся на макробиево обсуждение добродетелей в «Своде на Шестоднев»

Внимательное рассмотрение текстуальных параллелей, включая упоминания имени Макробия или заглавий его сочинений, позволяют нам сделать вывод, что в противоположность распространенному в науке мнению вряд ли имеет смысл говорить об ощутимом влиянии макробиева «Комментария» на авторов средних веков. Скорее, следует полагать, что идеи, воспринятые средневековыми учеными и отраженные в их текстах, восходили в том числе и к Макробию. Кроме того, под влиянием, оказанным макробиевым «Комментарием» на авторов средних веков, следует подразумевать как их знание о самом Макробии и его сочинении, так и различную степень использования ими этого трактата.

Нами рассмотрены лишь ранние и наиболее авторитетные авторы средних веков, в сочинениях которых прослеживаются изложенные Макробием темы. Применительно к дальнейшим исследованиям влияния Макробия на средневековых авторов или степени знания ими его сочинений следует рассмотреть работы таких авторов как Досточтимый Беда, Хильперик из Осерра, Аббо из Флери, Адальболд из Утрихта, хотя в их трудах и отсутствуют прямые заимствования из текстов Макробия. В таком ракурсе бесполезным представляется изучение рукописной традиции, связанной с копированием и распространением его работ⁷⁴. Лишь прояснив эти

(“Collationes in Hexaemeron”) и в «Комментарии на четыре книги сентенций Петра Ломбардского» (“Commentarii in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi”); Винсент из Бовэ (ок. 1190 – ок. 1264), оперирующий материалом «Комментария» (большей частью, при изложении теории души и почти всегда ссылаясь на Макробия) в трех работах: «Естественном зеркале» (“Speculum naturale”), «Зеркале учения» (“Speculum doctrinale”), «Зеркале истории» (“Speculum historiale”); Альберт Великий (1193 / 26–1280), упоминающий Макробия, как авторитет в вопросе о бессмертии души, наравне с Платоном в «Сумме о человеке» (“Summe de homine”); Фома Аквинский (1225 / 6–1274) в «Сумме теологии» (“Summa theologiae”) — см.: *Stahl*. (1990), p. 42-45. В отношении возможного влияния макробиева «Комментария» на авторов XIV–XV вв., указываются Франческо Петрарка (1304–1374) и Данте Алигьери (1265–1321) — см.: *Stahl* (1990), p. 45-46. Однако, на наш взгляд, в последнем случае имеет смысл говорить лишь о литературной традиции.

⁷⁴ В таком ракурсе весьма показательны работы: *La Penna* (1951), p. 177-187; *Idem* (1953), p. 225-252; *Willis* (1954), p. 287; *Idem* (1957), p. 152-

вопросы можно будет сделать вывод о реальном влиянии и вкладе Макробия в развитие средневековой учености.

СОКАРАЩЕНИЯ

ЭЛЕКТРОННЫЕ БАЗЫ ДАННЫХ

- BTL — Bibliotheca Teubneriana Latina (2002).
 PL — Patrologia Latina (1993–1995).

БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ МАКРОБИЯ И ИХ ПЕРЕВОДЫ

Комментарий на ‘Сон Сципиона’

Comm. (для указания на оригинальный текст)

- *Macrobius. Opera quae supersunt* / Ed. L. von Jan. 2 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.
 — *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

Комм. (для указания на русские переводы)

- *Макробий*. Комментарий на Сон Сципиона. Кн. I, гл. 1 – 4; 8 – 14 и 17; Кн. II, гл. 12 – 13 и 17 / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // *Петрова М.С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности. М.: Кругъ, 2007.
 — *Макробий*. Комментарий на Сон Сципиона. Кн. I, гл. 3 – 5 и фрз. гл. 6 (1, 3-5, 7-53, 57-59) / Пер. с лат. и примеч. Т.А. Уманской // *Знание за пределами науки*. М.: Республика, 1996.

164; *Webb* (1897), p. 441. В зарубежной историографии такие исследования уже начаты. В качестве предварительных результатов уже выявлены два пункта: а) издательская деятельность каролингских ученых в лице Лупа из Ферье и Гейрика из Осерра, которая прослеживается в MS Parisinus Latinus 6370 с текстом «Комментария» (см.: *La Penna* [1950], p. 177-187) и Мартина Ирландского; б) цитаты Иоанна Солсберийского из «Сатурналий» демонстрируют, что он подготовил более полное издание этого трактата, по сравнению с тем, которое мы имеем сейчас (см.: *Webb* [1987], p. 441). Отдельной проблемой является изучение влияния на средневековую науку грамматической работы Макробия. См.: *Gersh* (1986), p. 495.

Сатурналии

Saturn. (для указания на оригинальный текст)

— *Macrobius. Opera quae supersunt* / Ed. L. von Jan. 1 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.

— *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalii* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

Сатурн. (для указания на русский перевод)

— Макробий. Сатурналии / Пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича / Изд. подг. М.С. Петровой // *Макробий Феодосий*. Сатурналии. М.: Кругъ, 2013.

ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Boet., In Isagog. — *Boetii In Isagogen Porphyrii commenta* / Ed. Brandt // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Т. 48. Vienne, 1906.

Ioh. Scot., Ann. in Mart. — *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* / Ed. C. Lutz. Cambridge, 1939. Reprint. New York, 1970.

Ioh. Scot., De div. nat. — *Iohannis Scotti seu Eriugenae De divisione naturae (Periphyseon)* / Cur. E. Jeaneau. Turnhout, 1999 – 2003.

Ioh. Scot., Glossae Div. hist. — *Glossae Divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena* / Ed. and. introd. J.J. Contreni, P.P. Ó'Neil. Galluzzo, 1997.

Regin., Ep. — *Regin. Epistola de harmonica institutione* / Ed. M. Gerbert // *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*. In. 3 vol. St. Blaise, 1784; Reprint. Hildesheim, 1963. Vol. 1. Или: *Regin. Epistola de harmonica institutione* // *Early music history* 18 (1999).

Блаженный Августин. О граде Божием в двадцати двух книгах. Киевъ, 1905–1910; Репринт. М., 1994.

Исид. Сев., Этим. — *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала в XX книгах. Книги I – III: семь свободных искусств. СПб: Евразия, 2006.

Пьер Абеляр. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином / Пер. с лат. и примеч. С.С. Неретиной // *Петр Абеляр*. Теологические трактаты. М.: Прогресс – Гнозис, 1995.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Barker-Benfield (1983) — *Barker-Benfield, B.C. Macrobius* // *Texts and transmission. A survey of the latin classics* / Ed. L.D. Reynolds. Oxford, 1983.

Bischoff (1961) — *Bischoff, B. Hadoardus and the manuscripts of classical authors from Corbie* // *Didascaliae. Studies in Honor of A. Albareda* / Ed. S. Prete. New York, 1961.

- Cameron* (1967a) — *Cameron, A.* The treatise ‘De verbo’ ascribed to Macrobius // *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 14 (1967).
- Contreni, Ó’Neil* (1997) — *Contreni, J.J.; Ó’Neil, P.P.* Introduction // *Glossae Divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena.* Firenze, 1997.
- Courcelle* (1956) — *Courcelle, P.* Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise // *Revue des études latines* 34 (1956).
- Courcelle* (1958) — *Courcelle, P.* La postérité chrétienne du ‘Songe de Scipion’ // *Revue des études latines* 36 (1958).
- Courcelle* (1967) — *Courcelle, P.* La ‘Consolation de Philosophie’ dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce. Paris, 1967.
- Dronke* (1974) — *Dronke, P.* *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* [Mittellateinische Studien und Texte 9]. Leiden – Köln, 1974.
- Duhem* (1915) — *Duhem, P.* Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. In 5 vols. Vol. 3. Paris, 1915.
- Eastwood* (1994) — *Eastwood, B.S.* The astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal’ letter of 811 to Charles the Great // *Early Medieval Europe* 3 (1994).
- Flamant* (1977) — *Flamant, J.* Macrobe et le Néoplatonisme Latin à la fin du IVe Siècle. Leiden, 1977.
- Fuhrmann* (1963) — *Fuhrmann, M.* Macrobius und Ambrosius // *Philologus* 107 (1963).
- Garin* (1958) — *Garin, E.* Studi sul platonismo medievale. Firenze, 1958.
- Gersh* (1986) — *Gersh, St.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Voll. I–II. Notre Dume, Indiana, 1986.
- Gregory* (1958) — *Gregory, T.* Platonismo medievale: studi e ricerche. Roma, 1958.
- Huglo* (1990) — *Huglo, M.* La réception de Calcidius et des ‘Commentarii’ de Macrobe à l’Époque Carolingienne // *Scriptorium* 44. 1 (1990).
- Jeuneau* (1960) — *Jeuneau, É.* Macrobe, source du platonisme chartrain // *Studi Medievali* 1 (1960).
- Jeuneau* (1960a) — *Jeuneau, É.* Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur les Manuscrits // *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 27 (1960).
- Jeuneau* (1971) — *Jeuneau, É.* La lecture des auteurs classiques à l’école de Chartres Durant la première moitié du XIIe siècle. Un témoin privilégié: Les ‘Glosae super Macrobius’ de Guillaume de Conches // *Classical influences on European culture A.D. 500–1500 / Ed. by R.R. Bolgar.* Cambridge, 1971.

- La Penna* (1950) — *La Penna, A.* Le Parisinus Latinus 6370 et le texte des ‘*Commentarii*’ de Macrobe // *Revue de Philologie* 24 (1950).
- La Penna* (1951) — *La Penna, A.* Note sul testo dei *Commentarii* di Macrobio // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di Lettere e filosofia.* S. 2, 20 (1951).
- La Penna* (1953) — *La Penna, A.* Studi sulla tradizione dei Saturnali di Macrobio // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di Lettere e filosofia.* S. 2, 22 (1953).
- Lutz* (1970) — *Lutz, C.* Introduction // *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum.* Cambridge, 1939; reprint. New York, 1970.
- Manitius* (1931) — *Manitius, M.* Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Vol. 3. Muenchen, 1931.
- Read* (1931) — *Read, W.H.V.* Philosophy in the Middle Ages // *The Cambridge Medieval History* [In 8 vol. New York – Cambridge, 1911–1936]. Vol. 5: The Contest of Empire and Papacy / Ed. J.R. Tanner, C.W. Previte-Orton, Z.N. Brooke. New York, 1931.
- Schedler* (1916) — *Schedler, Ph.M.* Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 13. 1 (1916).
- Silvestre* (1962) — *Silvestre, H.* Une adaptation du commentaire de Macrobe sur le ‘Songe de Scipion’ dans un manuscrit de Bruxelles // *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 29 (1962).
- Silvestre* (1963) — *Silvestre, H.* Note sur la survie de Macrobe au Moyen Âge // *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philologie et d’histoire* 24 (1963).
- Stahl* (1990) — *Stahl, W.G.* Introduction // *Macrobius, Commentary on the ‘Dream of Scipio’.* New York, 21990.
- Tierney* (1967) — *Tierney, J.J.* Introduction // *Dicuilii ‘Liber de mensura orbis terrae’.* Dublin, 1967.
- Tuerk* (1963) — *Tuerk, E.* Les *Saturnales* de Macrobe, source de Servius Danielis // *Revue des études latines* 41 (1963).
- Webb* (1897) — *Webb, C.C.* On some fragments of the ‘*Saturnalia*’ // *Classical Review* 11 (1897).
- Willis* (1954) — *Willis, J.* De Macrobiani codice Montepessulano // *Rheinisches Museum* 97 (1954).
- Willis* (1957) — *Willis, J.* De codicibus aliquot manuscriptis Macrobiani ‘*Saturnalia*’ continentibus // *Rheinisches Museum* 100 (1957).
- Мельникова* (1998) — *Мельникова, Е.А.* Образ мира. Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М.: Янус-К, 1998.

- Неретина* (1995) — *Неретина, С.С.* Абельяр и особенности средневекового философствования // *Петр Абельяр. Тео-логические трактаты / Пер., коммент., сост. С.С. Неретиной.* М.: Прогресс – Гнозис, 1995.
- Петров В.В.* (1995) — *Петров, В.В.* Accessus Iohannis Scotti // *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна / Вступит. ст., пер. с лат., примеч. В.В. Петрова.* М.: ГЛК, 1995.
- Петров В.В.* (2000) — *Петров, В.В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигий из Осерра // *Философия природы в античности и в средние века.* М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Петрова* (2003) — *Петрова, М.С.* Классификация снов у Макробия и знание её в средние века // *Средние века 64* (2003).
- Петрова* (2007) — *Петрова, М.С.* Из истории одного манускрипта (Parisinus Latinus 6370) // *Диалог со временем 18* (2007).
- Чекин* (1999) — *Чекин, А.С.* Картография христианского средневековья VIII–XIII вв. М.: Вост. литер. РАН, 1999.

PETROVA M.

RECESPTION OF MACROBIUS’
«COMMENTARY ON THE ‘DREAM OF SCIPIO’»

The study analyzes the writings of medieval authors (including Isidore of Seville, Bede the Venerable, John Scott, Remigius of Auxerre, Abelard and others), which demonstrate the knowledge of Macrobius’ «Commentary on the ‘Dream of Scipio’».

Key words: text, source, borrowing, perception.

Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ СХОЛАСТИЧЕСКИХ ТРАКТАТОВ XVII ВЕКА «О ДУШЕ»

Статья посвящена проблемам интерпретации жизни и живого в схоластике XVII в. Показан новаторский характер этих учений в сравнении со средневековыми концепциями, намечена основная философская проблематика трактатов «О душе».

Ключевые слова: жизнь, живое, душа, интенциональная жизнь, физическая жизнь, схоластика XVII в.

Начальный период Нового времени принято считать эпохой научной и философской революции. Мы справедливо называем XVII столетие веком гениев, среди которых Галилей, Декарт, Ньютон, Паскаль, Гюйгенс, Лейбниц. Но, акцентируя несомненно пришедшие той эпохе черты новизны, в том числе радикальной новизны по отношению к господствовавшим до того моделям научного знания и традиционного образования, мы склонны неоправданно сужать ту интеллектуальную среду, в которой формируется новоевропейская наука и философия, когда исключаем из рассмотрения университеты и те традиции, которые продолжали в них жить. Теряем ли мы что-то важное в результате такого перекоса нашей исторической перспективы? Чтобы это понять, обратимся к трактатам «О душе» [«De anima»], созданным в XVII в. в жанре свободного комментария к одноименному сочинению Аристотеля; они использовались в качестве учебников по философской психологии в европейских католических университетах вплоть до начала XVIII в. Знакомство с этими текстами, продолжавшими все еще живую в XVII в. традицию схоластического философствования, свидетельствует о том, что схоластика в XVII в. не только по-прежнему служила основой университетского образования, но по глубине разработки ряда философских и гуманитарных научных

проблем превосходила учения многих почетных граждан «Республики ученых».

Как правило, трактаты «О душе» составляли часть философского курса — *Cursus philosophicus*, этой главной жанровой формы университетской философии XVII в. В содержательном отношении философские курсы весьма любопытны. С одной стороны, здесь много традиционного материала: традиционных тем, взглядов, в том числе взглядов безнадежно устаревших на момент написания (в первую очередь это касается трактатов по физике). С другой стороны, здесь появляется множество свежих идей и даже систематических учений, которые значительно опережали свое время и не воспринимались современниками вне схоластического круга именно по этой причине. Зато сегодня некоторые страницы и части этих курсов читаются так, словно написаны в наши дни или совсем недавно. Все сказанное в полной мере относится и к тому разделу университетской философии XVII в., который именовался наукой о душе.

По своему предметному содержанию эти трактаты не совпадают ни с одной из современных наук, как не совпадает с ними и сам трактат-родоначальник, принадлежащий Аристотелю. Точно так же, как у Аристотеля, в них содержится материал, который позднее — для XVII в. это уже совсем скоро — составит предмет отдельных наук: общей биологии, физиологии, психологии в ее различных разветвлениях, а также философской антропологии и некоторых других дисциплин. Но в схоластических трактатах XVII в. весь этот разнородный, на наш сегодняшний взгляд, материал все еще удерживается в рамках единой науки о душе, которая, согласно традиционной классификации, составляет высший раздел философии природы, то есть физики. Примечательно, однако, что схоластические авторы часто ощущали какое-то неудобство, неловкость от подобной атрибуции. Когда в начале трактатов им, в соответствии с почтенной преподавательской традицией, нужно было определить место науки о душе в общей системе наук, они, как правило, долго колебались и испытывали сильное искушение отнести науку о душе к метафизике или вообще выделить ее в самостоятельную научную дисциплину¹. Пример таких коле-

¹ Подобные колебания были свойственны отнюдь не только авторам XVII в. Пограничный характер аристотелевской науки *de anima*, которая, с

баний — опубликованный в 1621 г. трактат «De anima» Франсиско Суареса², одного из величайших схоластических философов конца XVI – нач. XVII вв. Трактат состоит, в новом критическом издании конца XX в., из четырнадцати больших глав-«рассуждений», в которых последовательно рассматриваются природа человеческой души, ее атрибуты, способности, операции. Во «Введении» («Prooemium») Суарес обосновывает важность науки о душе и ее относительную самостоятельность среди «физических» наук.

«...Данные книги *О душе* не учреждают сами по себе некую науку, — замечает он, — но начинают науку о живых существах. Ясно, что живое существо есть предмет познания, содержащийся внутри общего предмета физики. Стало быть, должна быть другая наука, которая берет его как главный предмет; эта наука должна трактовать о душе, она является единой наукой об обоих предметах, ее предмет есть живое существо и душа как преимущественный предмет»³.

Но далее Суарес разбирает сомнения относительно принадлежности науки о душе к компетенции физики. Тот факт, что к живым существам относятся не только материальные *animalia*, но также ангелы и Бог, наводит на мысль, что предмет науки об одушевленном существе хотя бы отчасти выходит за рамки чистой физики и приближается к метафизическому уровню рассмотрения. Кроме того, продолжает Суарес, операции души возвышаются над действиями природы и поэтому выходят за рамки физики⁴.

одной стороны, имеет дело с явлениями протобиологического характера, а с другой стороны, с операциями интеллекта как способности чисто нематериальной, осознавалась вполне с началом эпохи активного комментирования аристотелевского текста. О соответствующих сомнениях в предшествующий XVII в. период см., напр., статью Баккера: Bakker, Paul J.J. M. Natural philosophy, metaphysics, or something in between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the nature and place of the science of the soul / Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's *De anima*. Ed. P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. 2007. P. 151-177.

² Suárez F. De anima. Edición crítica por Salvador Castellote. Prólogo de X. Zubiri. Labor Madrid, 3 vol. 1992. Prooem. P. 10-16.

³ Suárez F. De anima. Prooemium. 5.

⁴ Suárez F. De anima. Prooemium. 10.

Суарес замечает, что живыми существами называются те сущие, которые сами по себе являются началом собственных действий. Что касается человека, то неясно, какой науке надлежит его рассматривать, из-за трудности, касающейся разумной души⁵. Как тело, человек есть просто природное сущее, которое определяется материей и формой, включенной в предмет физики; как живое сущее, имеющее разумную душу (которая и является его формой), человек становится предметом более высокой науки⁶.

Сомнения и разночтения здесь понятны: ведь, несмотря на то, что наука о душе формулирует общие основания теории жизни и живого, ее основной интерес, безусловно, сосредоточен в антропологической области. А исследование человека, и прежде всего когнитивной и волевой активности человека, все-таки не так просто подвести под одну рубрику с изучением мира физических тел и неразумных живых существ. Насколько формальной и даже редуccionистской по отношению к действительному содержанию трактатов «О душе» была подобная классификация, станет, надеемся, очевидным из того, о чем пойдет речь ниже.

Несколько слов об эмпирическом материале этих трактатов. Мы не найдем в них революционных биологических идей. Схоласты, как известно, не были особенно склонны к тому, что сегодня понимается под экспериментом или научным наблюдением. Нельзя, правда, сказать и того, что они были чужды научным достиже-

⁵ Suárez F. De anima. Prooemium. 11-12.

⁶ Вот образец рассуждений Суареса (*Suarez F. De anima. Prooemium. 15*): «Ошибаются, стало быть, те, которые утверждают, что разумная душа относится к физике, когда она рассматривается как начало растительной жизни (*principium vegetandi*) и чувственного познания, и к метафизике, когда она является началом мышления. Из сказанного ясно, и будет подробно доказываться далее, что душа, как начало мышления (*principium intelligendi*), есть душа тела (*anima corporis*), и что благодаря ей конституируется человек в его человеческом бытии; следовательно, как таковая, она также включается в физику и имеет отношение к материи». Далее он продолжает: «Ошибаются также те, которые говорят, что материальная потенция души принадлежит физике, а познание и воля - нет, хотя рассмотрение свойств делает обязательным рассмотрение сущности; итак, разумная душа, как таковая, включена в предмет физики; следовательно [в него включены] также познание и воля, которые берут начало в душе в той мере, в какой она является разумной».

ниям своей эпохи. Вопреки распространенному мнению, ученые иезуиты, например, весьма внимательно следили за актуальным состоянием эмпирических исследований, и отнюдь не всегда для того, чтобы устроить им обструкцию. Наоборот, наши тексты свидетельствуют о том, что их авторам не только были известны, но и принимались в качестве установленных фактов новые физиологические данные: например, в 1628 г. Гарвеем было открыто кровообращение, и в трактатах, написанных вскоре после этой даты, этот факт принимается как надежно установленный. Но сами схоласты в трактатах о душе занимались главным образом чисто философской работой, которая развертывалась на нескольких уровнях и в нескольких плоскостях, которые мы и попытаемся в самом общем виде обрисовать. Их основной материал — это повседневный опыт наблюдения и самонаблюдения над естественными актами физиологической, душевной и духовной жизни человека, а также — весьма важный момент! — опыт, обретаемый в молитвенных религиозно-духовных практиках.

Итак, речь пойдет о концепциях жизни и живого в трактатах о душе. Сама макроструктура этого учения представляет собой в XVII в. довольно любопытное зрелище. В его основе лежат идеи и теории аристотелизма: разумеется, не ограничивающиеся собственными соображениями Аристотеля, но вобравшие в себя всю толщу того, что было наработано самыми разнообразными аристотелизмами в эпохи поздней античности и средневековья — почти за полторы тысячи лет. Сам Аристотель присутствует в этих трактатах в виде немногих, зато фундаментальных положений: в общем определении души, одушевленного и живого, в трехчастном членении мира живого и соответствующем трехчастном членении души на растительную, животную и разумную, и в некоторых других тезисах. Но в наших трактатах в полной мере присутствуют и средневековые дискуссии по всем значимым проблемам (прежде всего это дискуссии, связанные с разнообразными модификациями аверроизма), и постановления церковных соборов⁷, а после 1641 г.,

⁷ Прежде всего здесь нужно упомянуть V Латеранский собор и его постановление 1513 г., которое формально положило конец аверроистским спорам и утвердило ортодоксальное учение об интеллектуальной человеческой душе как единственной субстанциальной форме тела.

когда были опубликованы «Размышления о первой философии» Декарта, — скрытые дискуссии с картезианским пониманием души и того составного целого, каковым является человек⁸. На этом базовом уровне общего учения о живом трактаты о душе разбирают онтологические темы: что представляют собой душа и тело как онтологические единицы, каков способ связи души и тела и что такое жизнь «в первом акте»⁹, то есть жизнь как способ существования одушевленного тела. Это одно измерение науки о душе. Уже на этом уровне, несмотря на то, что здесь определяются общие характеристики живого, главное внимание сосредоточено на человеке и на соединении именно человеческой разумной души с человеческим телом. Второе измерение концепции жизни — это дистинкция живого и механического. Здесь главный момент состоит в том, что живые и механические элементы различаются не как абстрактные признаки, отделяющие животное царство от неживой природы: речь идет не об этом. Речь идет о дистинкции живого и механического внутри самого живого, о разделении всех физиологических и психических элементов, структур и функций в живом человеке, в его телесной и душевной активности, по принципу «живое / механическое (мертвое)». Наконец, третье измерение концепции живого (вновь подчеркнем, что схоласты говорят преимущественно, а на этом уровне практически исключительно о человеке) — это дистинкция жизни физической и жизни интенциональной: дистинкция, неведомая не только античным авторам, но и средневековым комментаторам Аристотеля. Она проводится на уровне жизненных операций уже конституированного телом и душой человека.

Еще раз: первое измерение учений о жизни и живом — «жизнь в первом акте», или онтология живого вообще; второе измерение — различие живого-механического, третье измерение — различие

⁸ Такие дискуссии, в которых имя Декарта, как правило, предпочитали не называть, развертывались в тех разделах этих трактатов, которые носили название «О теле и духе».

⁹ В рамках аристотелевской философии выражение «в первом акте» означает просто существование чего-либо; выражение «во втором акте» — реальное функционирование этого существующего. Например, если человек обладает знанием иностранного языка, но не использует его, то он обладает им «в первом акте»; если действительно говорит на нем, то этот навык существует «во втором акте».

физической и интенциональной жизни на уровне жизненных операций, то есть жизни «во втором акте». Вот на этот своеобразный трехмерный костяк учения о жизни, на эту трехмерную структуру мы теперь попытаемся нарастить плоть конкретных проблем и конкретных дискуссий. Безусловно, в рамках одной статьи представить их здесь сколько-нибудь адекватным образом невозможно. Все, о чем мы будем говорить дальше, — это лишь отдельные примеры того чрезвычайно многообразного и насыщенного дискурса, который разворачивается в схоластических трактатах о душе. При этом мы лишь обозначим сами проблемы, сам характер дискуссий, воздерживаясь от каких-либо окончательных решений.

Итак, измерение первое: жизнь в первом акте, или онтологические основания общей теории живого. Как хорошо известно, в аристотелизме внятнм образом подступиться к пониманию того, что такое жизнь и живое, можно только через понятие души и одушевленного сущего. Поэтому вопрос о том, что такое живое, в своей изначальной и базовой формулировке есть вопрос о том, что такое душа и одушевленное. В не совсем буквальном, но, в общем, по смыслу верном латинском переводе определения души, данного Аристотелем, душа есть первичный акт, или форма, органического тела, в потенции обладающего жизнью¹⁰. Живое в первом приближении мыслится как одушевленное, то есть как тело, оформленное душой, а жизнь — как способ бытия тела, имеющего душу. Вокруг этих, казалось бы, предельно ясных и традиционных тезисов разворачиваются, однако, нешуточные страсти, ибо в действительности оказывается, что ничего здесь не ясно.

Прежде всего, в каком смысле душа является формой тела: как один из его атрибутов или как субстанциальная форма? Или в каком-то одном отношении она есть атрибут, а в каком-то ином — субстанциальная форма? С другой стороны, что такое органическое тело? Органическим телом, *corpus organicum*, называлось, разумеется, не тело, образованное соединениями углерода, а тело, имеющее органы, то есть тело, способное принять душу и именно

¹⁰ «Anima est est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis». *Compton Carleton, Thomas. De anima, Disp. I, sect. II, n. II, p. 467, J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. I, n. 3, p. 288, и др.*

поэтому в потенции обладающее жизнью. Следует ли отсюда, что это тело уже должно быть организовано, причем организовано весьма высоко? Отсюда — вопрос: нужно ли считать, что именно душа единым действием оформляет порцию первоматерии, превращая ее в органическое тело, и наделяет его жизнью¹¹? Или же тело оформляется в качестве органического какой-то отдельной формой, а душа лишь делает это тело живым, например — упреждая вопрос о критерии живого — способным к самодвижению?

Контекст для обсуждения этих двух вопросов — о душе как онтологической форме и об органическом теле — был сформирован философскими и богословскими спорами предшествовавших столетий. Последний крупный спор такого рода разгорелся в конце XV – нач. XVI в. в Падуанском университете между аверроистами второй волны: Агостино Нифо, Николетто Верния и др., — и сторонниками более ортодоксальных позиций. Напомним, что, согласно аверроистскому учению, формой тела, причем формой-атрибутом, акцидентальной формой, служит только растительная и чувствующая душа. Интеллект, напротив, отделен от тела, он представляет собой отдельную единую субстанцию, общую для всех людей, и соединяется с каждым отдельным индивидом лишь акцидентально и функционально, через посредство воли. Конец аверроистской смуты в Падуе положил Пятый Латеранский собор, который в 1513 г. принял ряд положений относительно того, как именно добрый католик должен учить о душе¹². В данный момент для нас всего важнее следующие три положения Пятого Латеранского собора:

1) Душа в индивидуе только одна.

2) Душа есть субстанциальная форма тела и образует с ним бытийное единство (*ens completum*), уступающее только единству полного тождества. Взятые сами по себе, душа и тело суть неполные субстанции и потому естественным образом не существуют порознь. Это отнюдь не кормчий и корабль, если воспользоваться старым уподоблением Платона!

¹¹ Напр., *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. I, n. 8, p. 289*. Этой же позиции придерживались, в своем большинстве, и остальные иезуиты.

¹² О постановлениях V Латеранского собора и об их значении для трактатов XVI–XVII вв. «О душе» см. Dennis De Chene. *Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 2000, p. 45 ff.

3) Душа непосредственно, не через вторичные причины, творится Богом в самый момент возникновения тела.

Стало быть, живым предписывалось считать тело, обладающее душой как субстанциальной и единственной формой с самого момента своего возникновения.

Постановления собора определили, так сказать, генеральную линию в вопросе о душе как форме тела. В XVII в. ее в общем и целом принимали томисты и иезуиты, которых по большей части тоже можно рассматривать как относительных, диссидентствующих томистов. Но многие францисканцы, у которых была своя почтенная и длительная традиция интерпретации этого вопроса, имели особое мнение¹³. Обе стороны этой онтологической проблемы, а именно, душа как *субстанциальная* форма и душа как *единственная* форма органического тела, совместно рассматривались в их дискуссии с томистами и латеранистами всех мастей, звучащей довольно экзотично для нашего слуха: в дискуссии о так называемой *forma cadaveris*: форме трупа.

Логика францисканцев-скотистов в постановке этого вопроса вполне ясна: если душа есть единственная субстанциальная форма живого тела, то сразу после смерти человека тело, лишившись субстанциальной формы, должно подвергнуться распаду. Между тем тело не только сохраняется некоторое время именно как тело, хотя и не способное к осуществлению жизненных функций, но и опознается как вот это конкретное тело вот этого конкретного человека или животного. Как это возможно? Как тело может сохранять самоидентичность по отделении субстанциальной формы? По мнению скотистов, ответ может быть лишь один: душа — не единственная субстанциальная форма, вложенная в живое тело. Тело как таковое обладает собственной формой телесности, *forma corporeitatis*, которая и сохраняется в нем и сохраняет его идентичность после отделения души. А значит, форма телесности присутствовала в нем и при жизни. В результате мы получаем традиционное средневековое учение о множественности субстанциальных форм в живом индивидуе¹⁴.

¹³ Так, францисканцы продолжали придерживаться старого учения о множественности субстанциальных форм и о существовании особой формы телесности. См. *ниже* в основном тексте.

¹⁴ *Ioannes Poncius. Cursus Integer, De Anima, disp. I, q. 3, n. 61, p. 729-730.*

В ответ на эту концепцию, основанную на соображениях очевидности и здравого смысла, томистски ориентированные авторы трактатов о душе разрабатывают альтернативную концепцию. Органическое тело, говорят они, оформляется как тело, готовое к принятию души, акцидентальными формами и расположениями, *dispositiones*, но не субстанциальной формой. Между таким предварительным акцидентальным оформлением и принятием души нет никакого временного промежутка, речь идет о логическом предшествовании: в реальном времени все происходит одновременно. Но это логическое предшествование позволяет объяснить тот факт, что душа оформляет не просто материю, а материю органическую, то есть должным образом организованную в потенциально живое тело. Когда же наступает смерть, вместо отделившейся души с телом сразу же соединяется другая субстанциальная форма — *форма трупа*. Это форма низшего бытийного уровня — уровня неодушевленных существ, но она позволяет телу в течение непродолжительно времени сохранять акцидентальную оформленность, а благодаря этой оформленности сохранять также самождественность как вот этого тела, имеющего очертания и прочие внешние телесные признаки конкретного человека, каким он был при жизни.

Очевидно, что у этой позиции — именно в силу ее радикальности — есть слабые места, на которые не преминули указать ее противники. Например: чем именно должна вводиться в мертвое тело новая форма трупа? Достаточно ли сохранения прежних акцидентальных форм для того, чтобы сохранить идентичность тела как именно вот этого индивидуального тела? И т.д. Оппоненты высказывали и вовсе экзотические, но вполне остроумные соображения, например: если считать, что причиной введения в тело формы трупа является смерть, то есть конкретный и вполне определенный во всех своих существенных характеристиках акт, в котором была отделена душа, то характер смерти должен определять собой и характер введенной формы — так, как причина определяет собственные следствия. А значит, пришлось бы допустить, что в зависимости от того, какой смертью или от какой болезни умер человек, тела должны принимать разные формы трупа¹⁵. А это

¹⁵ *Ioannes Poncius. Cursus Integer, De Anima, disp. I, q. 3, n. 58-59, p. 729.*

опять-таки влечет за собой проблемы идентификации тела. Более того, это означало бы, что разные люди, при жизни принадлежавшие к одному и тому же виду «человек», после смерти оказались бы распределенными по разным видам: ведь видовая принадлежность определяется характером субстанциальной формы, которая в данном случае у разных трупов оказалась бы различной. Одна из возможных тактик противостояния такого рода нападкам заключалась в следующей аргументации: конкретный характер смерти определяет лишь акцидентальные характеристики трупа, но не его субстанциальную форму. В подтверждение этому приводили такое сравнение: возьмем уголь, который можно считать трупом огня. Он остается углем независимо от того, каким способом был погашен огонь: затоптали его или залили водой, или погасили как-то еще. Изменяется лишь акцидентальные свойства: например, от воды уголь станет мокрым, но не перестанет быть углем¹⁶.

Другой центр дискуссий на этом базовом уровне образовался вокруг положений Декарта о том, что душа есть полная духовная субстанция, или духовная вещь, *res spiritualis*, а тело — полная протяженная субстанция, *res extensa*. Прямая полемика с Декартом присутствует в некоторых курсах, опубликованных после 1641 г., например, у английского иезуита Томаса Комптона Карлтона¹⁷. Полемика шла по двум линиям.

Во-первых, схоласты обосновывали ту позицию, что сущность тела как такового заключается не в протяженности. Тогда в чем именно? Один из вариантов ответа, разделяемый самим Комптоном Карлтоном, гласил: существо тела — в том, чтобы обладать любой формой количественности или причастности количеству. Такая позиция позволяла объяснить, каким образом в Евхаристии может истинно и всецело присутствовать тело Христа, не обладая реальными измерениями длины, ширины и глубины. Здесь проводились весьма тонкие и остроумные дистинкции — например, между телом, *corpus*, для которого существенно важна только количественность, и *moles* — телом в узком смысле, обладающим тремя измерениями, которое по отношению к телу вообще является лишь частной разновидностью¹⁸.

¹⁶ *Compton Carleton. Physica, Disp. XI, sect. IV, n. VI, p. 243.*

¹⁷ *Compton Carleton. De anima, Disp. VII, [Introductio], nn.II-III, p. 486.*

¹⁸ *Compton Carleton. De anima, Disp. VII, sect. VI-VII, n. I, p. 487.*

Во-вторых, схоласты выдвинули соображения о том, что, с другой стороны, дух не вовсе чужд протяженности, причем как в пространстве, так и во времени. Примером пространственной протяженности служит, например, *ubicatio angeli* — местоположение ангела: если чистый дух не протяжен, каким образом оно было бы возможным? Пример временной протяженности духа — когнитивная деятельность интеллекта: она всегда подразумевает составленность из нескольких этапов, которые хотя и следуют друг за другом чрезвычайно быстро, однако все же растянуты во времени¹⁹. Но главный упор схоласты делали на том моменте, что существует различие между собственно духом, как полной нематериальной субстанцией, каковой являются только ангелы и сам Бог, а также разумная душа в отделенном состоянии, и *духовными вещами*, *res spirituales*, которые духовны лишь через обладание духом. Таков целостный человек, а сами разумные души в этом случае выступают в качестве *неполных* субстанций. Иначе говоря, схоласты вкладывали совсем иное, нежели Декарт, содержание в термин и понятие *res spiritualis*. Помимо решения богословских вопросов, такое перетолкование позволяло схоластам провести главную *философскую* мысль: тело и разумная душа в естественном состоянии представляют собой неполные субстанции, поэтому и способ бытия человека, и его деятельность, в том числе наиболее духовная, должны объясняться, исходя из целостности его одухотворенной телесности или воплощенной духовности. Декартовскому разделению человека на тело-механизм и чистый дух был осознанно противопоставлен квази-монистический взгляд на человека: то самое бытийное единство (уступающее только единству полного тождества), о котором постановил Пятый Латеранский собор и которое заключало в себе чрезвычайно богатые философско-антропологические потенции. Способом существования этого единства и будет жизнь: понятие, которому в учении Декарта вообще не находится места.

Так мы, наконец, добрались до собственно понятия жизни. В чем видеть выражение этого способа бытия, выражение жизни в первом акте? Иначе говоря, в чем критерий жизни? Тоже вопрос спорный. От Аристотеля сохранило силу положение, согласно кото-

¹⁹ *Compton Carleton. De anima, Disp. VII, sect. II, n. VIII-IX, p. 487-488.*

рому жизнь выражается в самодвижении. Авторы-схоласты, в целом принимая этот критерий живого, вводят одно весьма существенное разграничение. Они различают два вида самодвижения: внутреннее движение, которое берет начало внутри живого организма, но имеет целью нечто внешнее (например, локальное перемещение), и самодвижение имманентное, которое и начинается, и завершается внутри живого существа: например, для человека имманентными будут все интеллектуальные движения; имманентным будет и процесс переваривания пищи, который начинается с попадания пищи внутрь организма и заканчивается присоединением конечного продукта к субстанции тела²⁰. В этом смысле жизнь присутствует во всех трех традиционных видах живого: растениях, животных, разумных существах. Но здесь имеется один скользкий момент, с которым нужно как-то определиться. С одной стороны, мы говорили до сих пор, что жизнь — это способ бытия одушевленного тела. С другой, функциональной, стороны, жизнь — это способность к имманентному самодвижению, или, в иной формулировке²¹, к внутреннему совершенству, которое никоим образом не может быть принято извне. Онтологическое определение живого — жизнь как способ бытия одушевленного тела — подразумевает, что живое тождественно одушевленному. Функциональное определение вполне приложимо к ангелам и Богу, ибо они, безусловно, обладают имманентным внутренним совершенством и в этом смысле являются живыми; более того, Бог, с его бесконечным внутренним совершенством, есть сама жизнь. Но у них нет тела, которое могла быть оформить душа, а значит, их нельзя считать одушевленными и живыми в указанном выше онтологическом смысле! В этом месте происходит разлом, казалось бы, нерушимого единства между одушевленностью и жизнью. Отсюда — вопрос о единстве понятия жизни: можно ли считать, что оно однозначно? Что, например, к растениям, этой низшей форме живого, и к Богу оно прилагается в одном и том же смысле? Или эти два приложения понятия жизни неизбежно оказываются

²⁰ Наметки такого различения присутствуют у самого Аристотеля, но разработка действительно развернутого учения об имманентных актах в действительности составляет заслугу Фомы Аквинского (XIII в.).

²¹ *Compton Carleton. De anima, Disp. VI, sect. IV* и до конца раздела, р. 482-483.

эквивокальными, то есть попросту омонимичными, и в действительности речь идет о двух содержательно разных понятиях?

Именно такова была, например, точка зрения Родриго де Арриага — очень известного философа-иезуита, чей философский курс соперничал в немецких университетах по популярности с текстами Суареса²². Напротив, иезуит английского происхождения Томас Комптон Карлтон считал²³, что понятие жизни как внутреннего совершенства, не могущего быть принятым извне, приложимо к Богу и тварным живым существам в одном и том же смысле, а различия пролегают не на уровне жизни как таковой, а на уровне модусов жизни. Растение и Бог живы в одном и том же смысле: они обладают имманентным внутренним совершенством, но степень и характер это совершенства, то есть его модусы, могут быть бесконечно различными. Одно из кардинальных различий в том, как именно осуществляется жизнь в человеке и Боге, заключается еще и в том, что Бог является живым всецело, тогда как человек — не всецело. Так мы переходим ко второму измерению наших учений — к дистинкции живого и механического в живых существах, и прежде всего в человеке.

Как мы только что видели, уже в первом измерении, на уровне общей характеристики жизни как таковой, казавшееся незыблемым тождество между одушевленным и живым разломилось. Но оно разломилось по линии, отделяющей живые творения от Бога. Так может быть, на уровне тварного сущего этому тождеству ничто не угрожает? Разве здесь обладание душой и обладание жизнью — не одно и то же? Это и верно, и неверно. Ответ зависит от того, в каком ракурсе и в каком смысле берутся понятия живого и одушевленного. Разумеется, живое существо, и прежде всего человек как целое, может быть живым только при условии, что обладает душой как субстанциальной формой, а обладание ей и есть одушевленность. Более того, именно в этом пункте схоласты, как мы видели, спорят с Декартом, отстаивая цельность и неразложимость человека на механическое тело и самосущую духовную суб-

²² *Rodericus de Arriaga. Cursus Philosophicus*, 1632. Об этом пункте концепции Арриаги см. *Dennis De Chene. Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca: Crnell University Press, 2000, p. 61.

²³ *Compton Carleton. De anima, Disp. VI, sect. VI, n. V-VI*, p. 485.

станцию. Но, оказывается, по мнению схоластов XVII в., следующие в этом давней, еще античной традиции, одушевленное живое тело является живым не всецело. И даже более того: активность духа, которая со стороны самого духа, безусловно, живая, не может осуществляться помимо участия большого количества неживых элементов, вовлеченных в эту активность. В человеке как живом целом имеются живые элементы и механические элементы, сосуществует «живое» и «мертвое». Другими словами, на уровне конкретной телесной конституции и конкретных телесных, душевных и даже интеллектуальных операций отнюдь не одно и то же — быть одушевленным органическим телом и быть живым. Это различие формулируется в виде дистинкции *modo vivo / modo mortuo* («живым способом / мертвым (механическим) способом»).

Приведем примеры тех элементов живого тела, которые уже в первом акте, то есть на онтологическом уровне, многими считаются неживыми. Прежде всего, это ногти и волосы. Многие считают, что эти части тела существуют по способу неживых предметов. Альтернативное мнение гласит, что они хотя и существуют *modo vivo*, но оформляются не всецелой душой, а лишь ее растительной частью. Другой пример — телесные жидкости. Как ни странно, большие сомнения возникают насчет того, является ли живой кровь. Например, еще Фома Аквинский считал, что кровь не есть органическая часть живого существа, а лишь определенная стадия в процессе переваривания пищи²⁴. Живыми являются сосуды, по которым она течет, так сказать, трубопровод, но жидкость, в нем заключенная, существует *modo mortuo*, она просто налита в этот трубопровод, закачана в него. Необходимость крови для того, чтобы организм оставался живым, объяснялась тем, что физическое устройство человека требует ее *сопровождающего* присутствия в теле. Речь идет именно о сопровождении, *concomitantia*, а не о том, что кровь есть элемент живого тела как такового²⁵. И лишь соображения богословского характера, а именно, избрание крови в ка-

²⁴ *Thomas Aquinas*. In Sent. III, d. 3, q. 5 a 1; I, q. 1, 19 a ult.

²⁵ Дискуссия на эту тему подробно представлена практически в каждом курсе: *Compton Carleton*. De anima, Disp. III, sect. I ss., p. 470-473; *J. de Aguilar*. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. III, subsect. I, n. 30-31, p. 293 и др.

честве второго евхаристического вещества или образование тела Иисуса из девственных кровей Марии, не без великого труда убедило некоторых из авторов в том, что кровь все-таки надо бы считать живой²⁶. Хуже обстояло дело с молоком и семенем: эти жидкости практически единодушно были объявлены хотя и причиняющими жизнь, но в самих себе существующими по способу мертвой природы²⁷. Таким образом, отсюда мы делаем два вывода: во-первых, хотя, с аристотелевско-томистской точки зрения, тело целиком оформляется одной душой, способ соединения души с разными частями тела может быть различным. Во-вторых, тело заключает в себе в качестве неотъемлемых сопровождающих компонентов и такие части, которые сами по себе не оформляются душой и поэтому вообще не могут считаться живыми.

Эти выводы становятся еще более очевидными на примерах того, как различаются живое и механическое на уровне жизни во втором акте, то есть на уровне жизненных операций. Здесь картина еще интереснее. Многие полагают, что, например, сердцебиение — это не живой, а чисто механический процесс. Более того, имелось такое мнение, что любые процессы, которые в теле совершаются автоматически и, главное, неощутимо для человека, в действительности являются не живыми, а механическими. Вполне закономерно, что сторонники этой максималистской точки зрения резко сужали область живого и отказывали растениям в праве называться живыми: ведь растения в принципе не ощущают собственных жизненных процессов. Такое различие живого и механического на уровне телесных функций — очень любопытный момент. В самом деле, в нем как бы подспудно и совершенно незаметно производится подмена критерия живого, и можно проследить, как именно она осуществляется: от имманентного самодвижения в телесной жизни к имманентному самодвижению духа, и затем — к рефлексивному осознанию духом, осознанию хотя бы возможному, если не актуальному, своего собственного и телесного самодвижения во всех его конкретных и разнообразных прояв-

²⁶ *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. III, subsect. I, n. 33-36, p. 293-294.*

²⁷ *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 69, p. 299.*

лениях. С одной стороны, со стороны живого, перед нами способность к активному действию и к рефлексии по поводу собственных действий; с другой стороны, со стороны механического / мертвого, — способность исключительно к пассивному претерпеванию, характеризующая неживое. С одной стороны, здесь присутствует идея, родственная картезианской, но и резко отличная от нее: идея механичности работы тела. Но не всецелой механичности, а лишь отдельных, хотя и весьма важных, функций. Здесь часовой механизм, которому Декарт уподоблял тело, оказывается встроенным в живой организм, образуя нечто вроде философского киборга. А с другой стороны, здесь вступает в силу критерий различения живого-механического по принципу осязаемости-неосязаемости. За этими различиями просматривается та намеченная штрих-пунктиром мысль²⁸, что живым во втором акте является все то, что принципе человек способен присвоить себе, а присвоить себе он может лишь то, к чему была приложена его собственная активность и что было прочувствовано или осознано. Иначе говоря, критерием живого / неживого становится различие субъектности, в старом смысле субстрата свойств или претерпеваний, и субъективности, в новом смысле самосознающего и самоощущающего агента деятельности. Именно здесь возникает корреляция между дистинкцией живого-механического и третьим измерением концепции живого — дистинкцией физической-интенсиональной жизни, о которой речь впереди.

Это косвенно подтверждает и другой пример различения живого и механического, уже на уровне чувственного восприятия и мышления. Так, все *species impressae*, то есть, говоря современным языком, стимулы, приходящие в процессе познания извне, со стороны среды, и напечатлеваемые в органах чувств и во внутренних познавательных способностях на разных этапах когнитивного процесса, являются механическими. Напротив, все *species expressae*, то есть собственные активные ответы познавательных способностей на внешние и внутренние стимулы, являются живыми. Различие в том, что все *species impressae*, берутся ли они на уровне чувственных *species* или на уровне *species* в интеллекте,

²⁸ J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. I, sect. III, subsect. III, n. 87, p. 302.*

производят чувствование или понимание, но сами не заключают в себе ни чувствования, ни понимания, а значит, не живут. Напротив, *species expressae* выражают чувствование и понимание, которые именно проживаются человеческим субъектом, а значит, существуют *modo vivo*. С этой точки зрения, например, информация, поступающая от внешнего органа чувств во внутреннее чувство, существует по способу *modo mortuo*, а образ внешней вещи во внутреннем чувстве производится и работает *modo vivo*. Промежуточные формальные образования в уме, то, что называют *species intelligibiles*, совершают свою работу автоматически и не присваиваются субъектом познания, тогда как понятия, эти активно произведенные продукты интеллекта, осознаются им как «свои». Здесь явно работают вместе оба критерия различения *modo vivo / modo mortuo*: критерий присвоения и критерий пассивности-активности.

Это можно показать и еще на одном, довольно-таки экзотическом примере. Уже у Декарта, а в современной теории искусственного интеллекта и тем более операции мышления не имеют ничего общего с жизненными операциями. Мыслящее устройство может быть живым или нет, это никак не связано с его функционированием как мыслящего. Совсем иначе обстоит дело в учениях XVII в. о душе. Предположим, что абсолютным могуществом Бога некоторое понятие или некоторая сложная мысль будет перенесена из субстанции интеллекта в камень или бревно²⁹. В самом по себе пребывании понятия, как некоторой акциденции, в субстанции камня или дерева в принципе нет ничего невозможного. Вопрос в том, можно ли на этом основании считать, что камень или дерево мыслят. С точки зрения большинства авторов XVII в., это никоим образом невозможно, причем по трем основным причинам. Во-первых, из-за недостаточности субъекта: чтобы мыслить, субъект должен иметь внутреннюю сущностную возможность быть не просто субъектом в смысле пассивного субстрата пребывания некоторой акцидентальной формы: он должен иметь возможность

²⁹ Это стандартный мысленный эксперимент, который встречается практически в любом трактате о душе. Отдельные примеры: *Compton Carleton. De anima, Disp. IV, sect. II, n. VI, p. 474-475*; *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limaе, De Anima, Tract. II, sect. IV, n. 68, p. 376*; *Hurtado de Mendoza. De anima, disp. VI, sect. I, subsect. III, § 32, p. 539* и др.

активно производить понятие или последовательность понятий в ответ на определенные мотивации в когнитивной цепочке. Стало быть, здесь фиксируется момент необходимости собственной активности субъекта. Во-вторых, соединение понятия, как реальной акциденции, с субстратом должно совершаться по способу полного единства, достижимого лишь в том случае, если субстрат и присоединяемая форма сами по себе неполны, а вне такого единства невозможно выполнение интеллектуальной функции, хотя и возможно просто обладание понятием как физической акциденцией. Третье и главное: субъект должен иметь возможность и потребность соглашаться или не соглашаться с мыслимым, тем или иным способом отнестись к нему, а значит, присваивать себе содержание мыслимого, что для камня или бревна невозможно ни в коем случае. Все эти три мотива приводят к тому, что процесс мышления, как таковой, невозможен вне живого субъекта. Если бы понятие оказалось перенесенным в камень или бревно, оно утратило бы в них всякую способность функционировать в качестве понятия и пребывало бы в них по способу чисто физической акциденции. Иначе говоря, проводится различие между физическим существованием чувственных или интеллектуальных качеств в субстрате и их интенциональным функционированием. Этот момент подводит нас к третьему измерению учения XVII в. о живом — к различению физической и интенциональной жизни.

На уровне онтологическом, или на уровне первого акта, это различие существует как различие в способе бытия у разных видов живого. Вообще говоря, живое существо может бытийствовать тремя разными способами: чисто физическим — так существуют растения, чисто интенциональным — так существует Бог, и физическим и интенциональным одновременно — так существуют человек и ангел. Под интенциональной жизнью в первом акте подразумевается способность извлекать интенциональные акты, то есть акты, нацеленные на схватывание и проживание либо внешних вещей, либо собственных переживаний и помыслов; под физической жизнью — собственно физическая сторона этих актов, а также все низшие формы жизнедеятельности, не обладающие такой нацеленностью, не обладающие интенциональным характером. Очевидно, что растения начисто лишены такой способности, а в Боге она, наоборот, пребывает не как способность, а как сущ-

ностный способ бытия. Традиционно интенциональные акты связывались со способностями интеллекта и воли, но в XVII в. пробивает себе дорогу также довольно необычная для средневековой схоластики концепция чувственной интенциональности.

В действительности физическая и интенциональная жизнь развертывается на уровне жизненных операций, где она из состояния способности переходит в состояние актуальной осуществленности. Вообще говоря, тема эта очень обширная и богатая. Поэтому ограничимся тем, что остановимся только на двух моментах интенциональной жизни в ее отличии от жизни физической: на порождении интенционального слова, *verbum*, и на различии физической и интенциональной причинности.

Сначала о внутреннем слове. Говоря о живом и механическом, мы уже упоминали о различии *species impressa* и *species expressa*: первые представляют собой так называемые напечатленные формы, то есть, грубо говоря, оформленные порции информации, поступающие в тот или иной отдел когнитивного аппарата и пассивно принимаемые, а вторые — образования, которые активно вырабатываются тем или иным отделом этого аппарата, той или иной способностью в ответ на стимулирующее воздействие со стороны *species impressa*. Примерно с XIII в., когда Фома Аквинский предпринял успешную попытку соединить августиновское учение о *verbum mentis* с аристотелевской теорией абстрагирования, *verbum mentis* отождествляется со *species expressa*, а *species expressa* — с понятием в интеллекте. В таком понятии различают две стороны: собственно физическую, или бытие понятия в качестве реальной акциденции интеллекта, и чисто объектную, то есть содержание понятия, ирреально присутствующее в интеллекте. Первая сторона в XIV в. стала именоваться формальным понятием, вторая — объективным понятием. Это разделение до боли напоминает гуссерлевское различие ноэсиса и ноэмы, хотя, конечно, на этом основании еще нельзя сказать, что в схоластике уже присутствовала некая протофеноменология гуссерлевского типа. Формальная сторона понятия соответствует тому, что наши авторы именовали физической жизнью на уровне жизненных операций интеллекта, а объектная сторона — интенциональной жизни того же интеллекта. В XVII в., как уже было сказано, эта схема стала прилагаться и к собственно чувственному уровню душевной жиз-

ни: подобно тому, как в мыслящем интеллекте мышление осуществляется посредством *verba mentis*, которые сопрягаются в ментальную речь, во внутреннем чувстве возникают своего рода *verba sensus*³⁰, чувственные слова, или чувственные образы, которые активно вырабатываются внутренним чувством, памятью и воображением в ответ на воздействие чувственных *species impressae*.

Вообще говоря, концепция чувственного слова означала радикальное переосмысление роли и места чувственного познания вообще. В средневековой схоластике этот уровень преимущественно понимался как уровень чисто пассивный и рецептивный: ощущения и восприятия осуществлялись внутри субъекта ощущения и восприятия, но как бы автоматически и анонимно. Субъект не осуществлял их сам, он лишь служил вместилищем для анонимного процесса чувствования, и только на уровне интеллекта и воли сам субъект активно вступал в действие. Концепция активного чувства, *sensus agens*, занимала безусловно подчиненное положение в сравнении с этой господствовавшей позицией. Теперь же даже простейший акт ощущения и восприятия подразумевал необходимость действующего субъекта. Поэтому, кстати, не только понятие, перенесенное в камень или бревно, но и акт чувственного восприятия, перенесенный в эти субстраты, не может быть подлинно познавательным актом³¹.

В таком переосмыслении чувственного уровня душевной жизни большую роль сыграли иезуиты, возвращенные на «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы. Духовные упражнения, при всем их сходстве, в том числе генетическом, с созерцательно-молитвенными практиками средневековья, обладали одним фундаментальным отличием. Если не входить сейчас в долгое разъяснение деталей, это отличие можно сформулировать так: решительное разделение есте-

³⁰ *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. III, sect. X, n. 375, p. 483.* Агилар прямо говорит здесь об аналогичности «слова», порождаемого внутренним чувством, «слову ума», и отмечает, что лишь нежелание вносить путаницу в устоявшиеся именованья удерживает его от введения термина *verbum sensus* как параллельного термина *verbum mentis*.

³¹ *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae, De Anima, Tract. III, sect. III, subsect. VI, n. 107-108, p. 416.*

ственных чувств и чувств духовных, которые подаются исключительно божественной благодатью. В упражнениях Игнатия тот, кто их совершает, остается всецело на уровне естественного употребления внешних, внутренних и воображаемых чувств, а значит, имеет возможность удерживать их под контролем. Гиперинтенциональный характер упражнений и гиперразвитая рефлексия, которая необходима для этого, видимо, и стали побудительным мотивом для того, чтобы и на уровне теоретической философии университетских курсов переосмыслить роль самого субъекта в продуцировании собственных чувственных переживаний.

И, наконец, несколько слов о втором моменте — о физической и интенциональной причинности. Речь пойдет о способе активизации способностей души и составного целого по имени человек. Различие этих двух способов приведения в движение очень выразительно формулируется, например, у Комптона Карлтона: первый способ обозначается как «двигать физически и деспотично», второй — как «двигать интенционально и политически»³². Очевидно, что физическое и деспотическое приведение в движение подразумевает натуральную причинную связь: например, между этапами когнитивной деятельности, или между внешними воздействиями и телесными реакциями, или между возбуждением нервных волокон и соответствующими изменениями в материи мозга. Напротив, политический характер интенциональной причинности подразумевает момент убеждения и согласия со стороны способности, приводимой в движение. Например, интеллект может побудить волю к принятию определенного решения только интенциональным способом. Он не может сделать это с деспотичностью, с какой действует природная причина, но только политически: только убедив волю и побудив ее к согласию. А это означает две вещи. Во-первых, интенционально движущими являются не причины в физическом смысле, а мотивы, в том значении этого слова, которое вкладывает в понятия мотива и мотивации, например, Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия»³³. Мотивы — это смысловые, а не чисто натуральные побудительные стимулы.

³² *Compton Carleton. De anima, Disp. XIII, sect. III, n. V, p. 511.*

³³ *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб, «Ювента» – «наука». 1999, с. 80-82.*

Стало быть, даже на уровне чувственного восприятия, где порождается *verbum sensus*, можно говорить о наличии смыслов и существовании смысловой причинности. Во-вторых, движимая способность должна иметь доступ к предмету, относительно которого она приводится в движение, то есть должна воспринимать этот предмет (восприятие понимается здесь в самом широком смысле). Возбуждение нервного волокна производит изменения в веществе мозга без всякого на то согласия мозгового вещества и вне всякого доступа этого вещества к источнику возбуждения. А вот, скажем, производство внутреннего образа (фантазмы) вещи требует доступа к вещи и активной работы внутреннего чувства³⁴. Обычно мы этого не замечаем, но это сразу дает о себе знать, например, в восприятии оптических иллюзий, так называемых неоднозначных рисунков, стереоскопических иллюзий и т.д. Говоря об этих особенностях интенциональной причинности как причинности «политической», наши авторы подчеркивают как раз этот момент присвоения восприятия субъектом и момент его хотя бы потенциальной рефлексивности.

Такова в самых общих чертах концепция жизни в трактатах «О душе» XVII в. Думаем, очевидно, что это не только и не столько протобиология или протофизиология, сколько именно философские концепции, в которых очень сильны онтологическая и теологическая составляющие, а также мотивы, которые, если использовать современную терминологию, можно назвать экзистенциальными, феноменологическими, принадлежащими к философии сознания и т.д. Остается сказать, что, как и другие области схоластической философии XVII в., эти трактаты о душе практически не изучены, публикаций на эти темы крайне мало, хотя применительно к более ранним периодам все эти темы и проблемы разрабатываются уже довольно давно и очень успешно. Думается, что и для XVII в. такое изучение было бы тем более осмысленным начинанием.

³⁴ *Compton Carleton. De anima, Disp. XIII, sect. III, n. V, p. 511.*

БИБЛИОГРАФИЯ

- Мерло-Понти, Морис.* Феноменология восприятия. Пер. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб, «Ювента» – «наука». 1999.
- Aguilar, José de.* Cursus philosophicus dictatus Limae. 3 vol., Sevilla, 1701.
- Bakker, Paul J.J. M.* Natural philosophy, metaphysics, or something in between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the nature and place of the science of the soul / Mind, cognition an representation. The tradition of commentaries on Aristotle's *De anima*. Ed. P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. 2007.
- Compton Carleton, Thomas.* Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.
- De Chene, Dennis.* Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul, Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- Hurtado de Mendoza, Petrus.* Universa Philosophia. Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.
- Ioannes Poncius.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672.
- Rodericus de Arriaga.* Cursus Philosophicus. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.
- Suárez, Francisco.* De anima. Edición crítica por Salvador Castellote. Prólogo de X. Zubiri., 1992, Labor Madrid, 3 voll.
- Thomas Aquinas.* Scriptum super Sententiis. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).

VDOVINA G., SHMONIN D.

BASIC THEMES OF THE SCHOLASTIC XVIITH CENTURY
TREATISES ON THE SOUL

The article is dedicated to the problems dealing with the understanding of life and living things in the XVIIth century scholasticism. The innovating character of those conceptions is demonstrated as compared with the medieval ones. The article considers basic philosophical problems of the «De anima» treatises.

Key words: life, living things, soul, intentional life, physical life, XVIIth century scholasticism.

Вдовина Г.В.

ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ПРИЧИННОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена формированию понятия интенциональной причинности в античной и схоластической европейской философии. Интенциональная причинность определяет мышление и поступки человека как разумного существа и не может быть сведена ни к одному из четырех выделенных Аристотелем видов причин, действующих в природе.

Ключевые слова: причинность, интенциональность, средние века, схоластика раннего нового времени.

Известно, что Аристотелю принадлежит учение о четырех родах причин: о причине материальной, формальной, движущей и целевой. Именно оно определило на многие столетия вперед понимание того, как осуществляется причинность в природе, физическая причинность. Областью действия физической причинности полагалось, среди прочего, и человеческое тело как объект медицины и протобиологического знания: тело как природный объект, с его механической конструкцией, его твердыми и жидкими составными частями, его природной оформленностью и т.д. Но долгие века наблюдения за душевной жизнью человека, а также христианская молитвенно-аскетическая практика в эпоху раннего и высокого средневековья привели христианских философов к осознанию того факта, что чисто физического причинного объяснения деятельности и жизнедеятельности человека недостаточно. В частности, к концу XIII – нач. XIV в. аскетический опыт приложения чувств научил схоластических философов тому, что человеческое тело можно рассматривать не только как физический объект, но и как тело чувствуемое и сознаваемое, как вместилище, передатчик,

источник чувствуемых смыслов, которые затем обрабатываются высшими способностями души и переживаются, проходя через многоступенчатый процесс символизации. Эта линия размышлений над природой связанного с телом чувственного смыслообразования и смыслопереживания привела к рождению понятия интенциональной причинности. Содержательно оно сформулировано в общих чертах уже Фомой Аквинским¹ и его современниками, а терминологически закреплено позже, у схоластов XVI–XVII столетий. При этом его смысловое наполнение претерпевало с ходом времени определенные трансформации.

Коротко проследим формальные истоки этого понятия. Они обнаруживаются у того же Аристотеля, но не в книгах о природе, а в «Политике», в том месте, где Аристотель рассуждает о двух типах власти. Один тип — это власть деспотическая: так властвует господин над рабами; другой тип — власть политическая: так властвует правитель над свободными людьми². Сам Аристотель по аналогии прилагает эту дистинкцию к тому, как душа управляет телом:

Во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж³.

Фома Аквинский в «Сумме теологии» подхватывает эту аналогию, но не останавливается на ней, а выстраивает на ее основе развернутую концепцию двух видов причинности — деспотической и политической, осуществляемых душой в отношении тела и высшими способностями души в отношении низших.

¹ В частности, под мощным воздействием переведенных на латынь арабоязычных философских текстов, прежде всего Авиценны.

² *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 383. 125b, 16-19: «Власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны... Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами».

³ *Аристотель*. Политика. I, II, 11, 124b 3-5; в лат. переводе у Фомы в ST I, q. 81, a. 3, ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali».

В чем существо этих двух видов причинности и различие между ними?

Отвечая на этот вопрос, Фома начинает с традиционной позиции. Подобно рабам, которыми повелевает господин, члены тела не имеют возможности сопротивляться господству души, которая заставляет их совершать те или иные движения актом воли: ведь у членов тела, как и у рабов перед лицом господина, нет ничего своего, никакой собственной власти, в данном случае — власти выступать причиной собственных движений. Напротив, высшие силы души (интеллект и воля) управляют низшими (вожделирующей способностью) политически, путем убеждения, а если принуждения, то разумного и ограниченного, потому что вожделирующая способность, в отличие от членов тела, не зависит полностью от разума, но внимает также способностям ощущения и воображения⁴.

⁴ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 81 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obedient» («На второй довод следует сказать, что, как говорит Философ в книге I Политики, в живом существе следует усматривать и деспотическую, и политическую власть. В самом деле, душа господствует над телом деспотической властью, интеллект же над стремлением — властью политической и царской. Деспотической властью называется та, которой некто властвует над рабами, не имеющими возможности в чем-либо противить-*

Вот почему мы ощущаем, как гневливая или вождедеющая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом⁵.

Здесь различие деспотической и политической причинности разума по отношению к телесным членам и к низшей душевной способности всецело остается в рамках аристотелевской аналогии. Но буквально несколькими строками ниже Фома проводит другое противопоставление, которое разом меняет всю картину и фактически знаменует собой пока что безымянное рождение понятия интенциональной причинности в схоластической мысли:

Следует сказать, что внешние чувства нуждаются для своих актов во внешних чувственных объектах, которыми аффицируются и присутствие которых — не во власти разума. Но внутренние силы — как сила стремления, так и постижения — не нуждаются во внешних вещах. И поэтому они подлежат власти разума, который способен не только возбуждать или

ся владычеству господина, ибо у них нет ничего своего. Политической же и царской называется та власть, которой некто властвует над свободными, которые хотя и подлежат правлению со стороны предстоящего, однако имеют и нечто свое, в силу чего способны противиться владычеству предстоящего. Итак, душа называется господствующей над телом деспотической властью, потому что телесные члены ни в чем не могут сопротивляться владычеству души, но по желанию души тотчас приводятся в движение рука, и нога, и любой из членов, по природе движимый произвольным движением. Напротив, интеллект, или разум, называется властвующим над гневливой и вождедеющей способностями политической властью, потому что чувственное стремление имеет нечто свое, в силу чего может противиться владычеству разума. Ибо чувственное стремление по природе приводится в движение не только оценивающей способностью в прочих живых существах, а в человеке — способностью разума, направляемой универсальным разумом, но также способностью воображения и чувством. Вот почему мы ощущаем, как гневливая или вождедеющая способности противятся разуму, когда чувствуем удовольствие от переживания или воображения чего-то запрещенного разумом или печаль от предписанного разумом. И, таким образом, то, что гневливая и вождедеющая способности в чем-то противятся разуму, не означает, что они не подчиняются ему».

⁵ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. Ia 81. 3 ad 2.*

умерять аффекты силы стремления, но и формировать чувственные образы силы воображения⁶.

Как видим, здесь Фома противопоставляет два рода причинного воздействия: одно — природное воздействие внешних тел на органы внешних чувств; это — взаимодействие между двумя телами, которое осуществляется всецело в рамках натуральной, физической причинности. Второе — воздействие разума на другие душевные способности, в том числе на способность создавать внутренние чувственные образы: такое воздействие осуществляется как-то иначе, не натуральным (физическим) способом. Точно так же и воздействие чувственного образа (фантазмы) на интеллект осуществляется этим другим, не-физическим способом.

Здесь, казалось бы, напрашивается очень простое объяснение, избавляющее нас от необходимости постулировать некий нефизический тип причинности и тем самым выходить за рамки аристотелевского объяснения внутридушевных актов. В самом деле, можно объяснить взаимодействие между чувственными способностями и интеллектом как результат формальной причинности: форма, как физическая составляющая вещи⁷, обладает собственной активностью, но при этом не подлежит ограничениям, налагаемым материальностью. Именно так, например, интерпретирует учение Фомы о внутридушевной причинности авторитетная американская исследовательница Элеонор Стамп⁸. Однако такой интерпретации противоречат собственные разъяснения Фомы. В самом деле, ссылка на форму сама по себе ничего не объясняет в познавательном процессе, потому что форма, взятая сама по себе, есть элемент

⁶ *Thomas Aquinas*. Op. cit. I, q. 81 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata».

⁷ Во всяком случае, для Фомы (и более поздних схоластов) это именно так: в отличие от существования и сущности, представляющих собой метафизические компоненты вещи, форма и материя суть компоненты хотя и предельного, но все еще физического уровня.

⁸ *Stump E. Aquinas*. New York: Routledge, 2003. P. 175.

физической реальности и по своему внутреннему бытию никак не привязана к познанию. Строго говоря, действие формальной причинности — это оформление вещи, приобретение ею формы, благодаря чему она становится тем, что она есть. Что делает человека человеком? Форма человека, принимаемая будущим зародышем в момент зачатия. Что делает кусок мрамора статуей Цезаря? Форма Цезаря, влагаемая в мрамор ваятелем. Конечно, с онтологической точки зрения интеллект, мыслящий Цезаря, аффицируется формой Цезаря, принимает ее в себя как проходящую акциденцию. Но это на взгляд, так сказать, внешнего наблюдателя: так сегодня мы умеем регистрировать изменения энцефалограммы при интенсификации мыслительного процесса. Но ни энцефалограмма, ни — на уровне средневековой философии — объяснение через натуральную формальную причинность ничего не скажут нам о *символическом содержании*, которое скрывается за регистрируемыми электрическими импульсами или присутствует в акцидентальных формах интеллекта. Когнитивно-символическая содержательная сторона акциденций, оформляющих интеллектуальный субстрат, ускользает от внешнего наблюдателя, оперирующего понятием физической причинности. Другими словами: простой отсылки к форме и формальной причинности здесь недостаточно; для того, чтобы форма могла работать как орудие и элемент *познания*, она должна принять некий особый *модус* бытия, в котором обретет некий особый, соответствующий ему *модус* причинности⁹.

⁹ Игнорирование этого различия между натуральной и «нефизической», «познавательной» формальной причинностью становится понятным, если принять во внимание характерное для современных историков философии, работающих в ключе аналитической традиции, стремление свести средневековое понятие формы к понятию чистой абстрактной структуры, тождественной в реальной вещи и в мыслящем ее интеллекте (характерный пример — блистательная во всех прочих отношениях книга немецкого медиевиста Доминика Перлера «Теория интенциональности в средние века»: *Perler D. Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt: Klostermann, 2002) Здесь уже нет нужды вводить какие-то дополнительные различия в самом модусе бытия формы = структуры. Беда лишь в том, что такое лихое (и, по сути, редукционистское) решение противоречит схоластическому пониманию формы и той мощной онтологической нагрузке, которую она здесь несет.

Это различие между натуральной формальной причинностью аристотелевского толка и причинностью, которая позднее получит название интенциональной, еще лучше проясняет классический пример Фомы — чисто формальное (спиритуальное) *бытие* ангела и его отличие от бытия *интенционального образа* в ангельском интеллекте. То и другое суть чистые формы, поэтому просто сказать, что познание ангела объясняется действием формальной причинности, нельзя: ведь действием формальной причинности объясняется и просто бытие ангела как отделённой нематериальной субстанции. Дадим слово самому Аквинату:

Следует сказать, что один ангел познаёт другого посредством образа, существующего в его интеллекте. Образ отличается от ангела, чьим подобием он является, не как нематериальное бытие от материального, а как интенциональное бытие от природного. Ибо сам ангел есть субстанциальная форма, самостоятельно существующая в своем природном бытии, тогда как его образ, присутствующий в интеллекте другого ангела, не таков, но обладает в нем всего лишь умопостигаемым (*intelligibile*) бытием¹⁰.

Как видим, сам Фома употребляет здесь ключевой термин — *esse intentionale*¹¹, интенциональное бытие, прямо противопоставляя его *esse naturale*, природному бытию, пусть даже предельно свободному от всякой материи. Именно с этим особым *модусом бытия*, *esse intentionale*, и связывается действие соответствующей ему причинности — *causa intentionalis*, хотя у самого Фомы этого термина мы еще не встретим.

Но вернемся от полемических замечаний к прерванной линии рассуждения, то есть к непосредственному обсуждению собственной причинности внутридушевных актов. То, что Фома противопоставляет здесь физическую причинность какому-то другому, неназванному виду причин, опять-таки явствует из его прямых разъяснений на этот счет. Например, он говорит:

¹⁰ *Thomas Aquinas. Summa Theologiae. I^a q. 56 a. 2 ad 3.*

¹¹ Заметим, что термин как таковой был известен и до Фомы: в частности, он употребляется у его учителя Альберта Великого. Но раннее значение этого термина фактически тождественно значению «духовного» (*spirituale*, в смысле — нематериального) бытия, и не содержит в себе ничего «интенционального» в современном понимании этого слова.

Силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума¹².

Еще яснее: физическая причина вызывает в телесном органе некоторое физическое изменение (*alteratio naturalis*), в частности, изменение в соотношении тепла и холода; именно в силу такого изменения орган приводится в движение. Как поясняет Фома, опять-таки ссылаясь на Аристотеля, на книгу «О движении животных», именно в силу такой спонтанной регуляции со стороны физических причин осуществляется непроизвольное сердцебиение и прочие автоматические телесные акты. Примечательно, что, например, возбуждение вожделеющей способности под влиянием образов, создаваемых фантазией, тоже объясняется в соответствии с механизмом природной физической причинности: активация способности воображения, локализованной в определенной части мозга, вызывает перераспределение гуморов в органе и приводит его в движение. Фома особо подчеркивает, что, хотя разум участвует в создании воображаемых образов, телесные изменения и движения причиняются не собственным действием разума, а именно воздействием натуральных, физических причин¹³.

¹² *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I^a-IIae, q. 17 a. 9 co.: «Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis» («Отвечаю: члены тела суть органы потенций души. Поэтому как потенции души расположены по отношению к разуму, повинуюсь ему, так расположены и телесные члены. Итак, силы чувствования подлежат власти разума, но не природные силы; поэтому любые движения членов, которые вызваны способностями чувствования, подлежат власти разума, а движения членов, которые причиняются природными силами, не подлежат власти разума»).

¹³ *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I^a-IIae, q. 17 a. 9 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae

Итак, мы видим, что Фома различал два рода причинности в человеке как живом существе: физическую причинность и другое,

inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiat, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo considerata est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est» («На третий довод надлежит ответить следующее. Как говорит Августин в книге XIV *О граде Божием*, то, что движение гениталий не подчиняется разуму, происходит в наказание за грех, а именно: в наказание за то, что душа не повиновалась Богу, она страдает от неповиновения прежде всего этого члена, через который первородный грех передается потомкам. Но так как через грех прародителей... природа оказалась предоставлена самой себе, лишившись сверхъестественного дара, полученного людьми от Бога, надлежит рассмотреть то природное основание, по которому движение этих членов особенно противятся разуму. Причину этого указывает Аристотель в книге *О движении животных*. Здесь он говорит, что движение сердца и срамных членов произвольно, потому что происходит в результате некоего постижения, а именно, постольку, поскольку интеллект и фантазия предьявляют нечто пробуждающее страсти души, за коими следует движение этих членов. Но приходят в движение они не по приказу разума или интеллекта: ведь для движения этих членов необходимо некое природное изменение, например, тепла и холода, а такое изменение — не во власти разума. Для этих же двух членов это особенно верно, так как оба они представляют собой как бы отдельное животное, будучи началом жизни, а начало существует ради целого. В самом деле, сердце есть начало чувств, а из детородного члена исходит семенная сила, существующая ради живого существа как целого. И поэтому по природе эти члены обладают собственным движением, ибо началам, как было сказано, надлежит быть природными»).

не-физическое причинное действие высших душевных способностей — разума и воли. Физическая причинность, в свою очередь, двояка. Во-первых, это чисто материальное воздействие внешних предметов на телесные органы чувств, представляющее собой разновидность взаимодействия между телами. Во-вторых, это внутренние физические причины, механизмом реализации которых служит перераспределение или изменение определенных физических качеств. Внутренние физические причины, в отличие от внешних, Фома называет живыми, или витальными. К ним он относит, в частности, непроизвольные движения половых органов, сердцебиение, движения, связанные с пищеварением, и т.п. Та же причинность, которая соотносится с высшими способностями души, не получает у Фомы собственного имени, но явно подразумевает какой-то другой механизм реализации, не зависящий от грубых изменений в материальных органах и телесных качествах¹⁴.

¹⁴ *Thomas Aquinas*. Op. cit. I^a-II^ae, q. 17 a. 9 ad 2: «Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles» («На второй довод надлежит ответить, что во всем относящемся к интеллекту и воле первым идет то, что существует по природе, а из него проистекает прочее, как из знания по природе известных начал — знание выводов, а из воления цели, желанной по природе, — выбор средств, ведущих к цели. Так и в телесных движениях начало существует по природе. Но начало телесного движения — это движение сердца. Стало быть, движение сердца совершается по природе, а не в согласии с волей, ибо оно как бы само собой есть следствие жизни, возникающей в результате соединения души и тела. Как движение тяжелого и легкого есть следствие субстанциальной формы самих вещей, так и движение называется проистекающим от порождающего начала, по словам Философа в книге VIII *Физики*. Вот почему Григорий Нисский говорит, что, как порождающая и питающая

Таким образом, у Фомы имеются две пары противопоставлений, по видимости не связанные между собой: 1) деспотическая / политическая власть высших душевных способностей над телесными членами, способными двигаться произвольно, и над низшими душевными способностями; 2) физическая / не-физическая причинность в осуществлении телесных и душевных актов. Если источником физической причинности выступают не внешние предметы, а внутренние природные силы, они именуется витальными причинами. Поэтому к первым двум парам противопоставлений можно добавить третью, более частного характера: неживые / витальные физические причины.

Если теперь мы переместимся на триста лет вперед и обратимся к текстам Франсиско Суареса, датированным концом XVI – началом XVII в., то заметим как несомненную преемственность с некоторыми догадками Фомы, так и радикальное переосмысление базовых томистских тезисов о душевной и телесной причинности. В основе общей точки зрения Суареса на человеческое существо лежат воззрения Августина, согласно которым все душевные способности, от низших и до высших, онтологически едины, суть единая душа (*mens*), и потому не могут физически воздействовать друг на друга так, как воздействуют друг на друга различные вещи. Поэтому основной тезис Суареса гласит: взаимосвязь душевных актов и, шире, внутренняя жизнь души, а также управление телом, осуществляемое интеллектом и волей, имеют не-причинный в аристотелевском смысле, то есть не физически-причинный характер. Механизм внутридушевных причинных взаимосвязей совсем иной и не подпадает под аристотелевский канон четырех натуральных причин.

Проследим ход мысли Суареса.

Прежде всего, чувствует, переживает, мыслит и действует не отдельная телесная или душевная способность как таковая, а обладающий ею человек. Одна способность воздействует на другую (например, ум на волю или воля на двигательную способность) не непосредственно, а в силу того, что все способности живого чело-

способности не подчиняются разуму, так не подчиняется ему и способность пульсирующего движения, которое витально. Пульсирующим же называется движение сердца, являющее себя в пульсирующих сосудах»).

века укоренены в одной и той же душе, и возбуждение одной способности пробуждает резонанс в другой. Такое воздействие, подчеркивает Суарес, «осуществляется не через реальное и действительное изменение, или аффицирование (*immutatio*), но через аффицирование метафорическое». Другими словами, резонанс между разными сторонами единого человеческого существа, которые мы обозначаем как разные потенции, или способности, возникает в силу не природного, а некоего другого причинного воздействия, которое именно потому, что противостоит физическим причинным воздействиям, называется метафорическим¹⁵.

Далее, Суарес подчеркивает, что эта метафорическая, неприродная причинность требует не локальной близости, не пространственного соприкосновения, как физическое взаимодействие, а, «так сказать, живой близости»¹⁶. Любопытно, что «живое» озна-

¹⁵ *Suárez Francisco. Disputationes Metaphysicae* (далее DM). 18.8.40: «Et ideo nos facilius has angustias evademus negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantum ut conditionem repraesentantem obiectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima; illa enim, seu suppositum per illam, est quod principaliter operatur et utitur his facultatibus, et ideo, dum per unam percipit obiectum sibi conveniens, per aliam illud appetit; non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex obiecto per unam apprehenso excitatur ad operandum per aliam, quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam» («Мы легче избежим этих затруднений, если будем отрицать, что знание активно содействует акту стремления: оно составляет лишь условие репрезентации объекта; когда же оно выполнено, стремление осуществляет свой акт в силу природной симпатии между этими потенциями. И этому в высшей степени содействует укорененность этих способностей в одной и той же душе. А душа, или то, что понимается под душой, и есть главное действующее лицо и главный пользователь этих способностей. Поэтому, когда она через одну способность чувственно воспринимает подходящий объект, через другую способность она его желает; но не потому, что через одну способность причинно воздействует на другую, а потому, что действием объекта, схваченного одной способностью, душа побуждается к тому, чтобы оперировать другой способностью. И это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое»).

¹⁶ *Suárez Francisco. DM* 18.8.40: «...quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam, seu finalem, et

чает здесь у Суареса нечто прямо противоположное тому, как понимал этот термин Фома. Для Фомы живыми, или витальными, были те действия или воздействия, которые физически и непроизвольно осуществляются органическим телом, поэтому живое для Фомы — это область безраздельного господства натуральной причинности. Для Суареса живыми, или витальными, становятся те действия или воздействия, которые прямо противостоят физической причинности в мире тел, пусть даже тел органических. Например, Суарес пишет:

То же самое следует сказать о стремлении и движущей способности. Хотя можно утверждать, что любое движение берет начало в сердце [как источнике физической активности] и распространяется посредством духов и нервов вплоть до части, в которой реализуется, или проявляется движение, однако... приложение движущей способности через средство способности стремления совершается не через собственное и физическое воздействие одной способности на другую, а через подчинение способностей единой душе. Точно так же интеллект и чувство работают через волю и стремление¹⁷.

Как видим, Суарес не просто переосмысляет характер причинных взаимосвязей в отношении между высшими способностями души и телом, а также во внутридушевной жизни: он саму жизнь понимает иначе, что и подтверждается прямым противопоставлением и различием двигательного акта и его интенциональных мотивов. Еще нагляднее это противопоставление обнаруживает себя в том месте, где Суарес вводит его в самую сердцевину познавательного акта, а именно, в рассуждении о воздействии

ideo non requirit localem propinquitatem, sed animale, ut sic dicam» («...это возбуждение осуществляется не через реальное и действительное аффицирование, а через аффицирование метафорическое, или целевое, и потому требует не локальной, а, так сказать, живой близости»).

¹⁷ *Ibid.:* «Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu et potentia motiva; quamquam enim dici posset omnem motionem inchoari ex corde, et mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem in qua exercetur vel apparet motus, tamen, quod ad praesens attinet, applicatio potentiae motivae per appetitum non est per actionem propriam et physicam unius potentiae in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima; quo modo etiam intellectus et sensus applicantur ad operandum per voluntatem et appetitum».

внешних чувственных факторов на внешние и внутренние чувства человека. Процесс поступления информации извне, как таковой, по мысли Суареса, не включает в себе ничего живого, но полностью контролируется натуральной причинностью: чувственные импульсы (*species*), поступающие от внешних объектов, проводятся по нервам к соответствующему участку мозга, где воспринимаются внутренним чувством. Материальное воздействие таких импульсов на мозг «не является в собственном смысле живым и имманентным, но исходит извне... как и прочие природные воздействия»¹⁸. В этом процессе части органического тела выполняют чисто инструментальную функцию — быть проводниками механического внешнего воздействия, и не имеют никакого отношения к чувствуванию как восприятию и осознанию смыслов. Внешние импульсы возбуждают внешние чувства, а через них и внутренние чувства, инструментально и натурально. Идущее по нервным волокнам возбуждение механично, не живо.

Таким образом, Суарес, во-первых, радикально переворачивает томистское понятие живого. Посреди рассуждений о когнитивном механизме восприятия и осознания Суарес обращается к такому понятию жизни, которое традиционно связывалось с молитвенно-аскетической практикой, а не с аристотелевской философией природы. Во-вторых, он противопоставляет физическую причинность

¹⁸ DM 18.8.40: «...De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio et longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quae per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum; haec enim actio talium specierum non est proprie vitalis aut immanens, sed est proveniens ab extrinseca mediis illis instrumentis, et ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliae actiones naturals» («Что касается производящей причинности чувственных форм (*species*) во внутренних чувствах, при посредничестве внешних чувств, здесь ситуация другая, весьма отличная. Ведь в действительности здесь имеет место собственная производящая причинность, которая должна осуществляться опосредованно: так, говорят, что от глаза видимые формы устремляются в общее чувство по оптическому нерву. Такое действие этих форм не является в собственном смысле живым или имманентным, но исходит извне, через посредство этих инструментов; и поэтому они, строго говоря, распространяются опосредованно, как и прочие природные воздействия»).

причинности метафорической и называет живым именно этот второй род причинности. В-третьих, он решительно отличает смысловой и символический характер этой живой интенциональной причинности от тех натуральных физиологических процессов, которые выступают ее материальными носителями и орудиями.

Сформулировав такое понимание живого и метафорической не-физической причинности, Суарес непосредственно подготовил появление развернутой концепции интенциональной причинности в трудах следующих поколений авторов, прежде всего иезуитов, у которых, собственно, и утверждается сам термин «интенциональная причинность».

Понятие интенциональной причинности четко связывается авторами XVII в. с двумя высшими способностями души — интеллектом и волей. Эти две способности, во-первых, могут пассивно принимать интенциональные причинные воздействия со стороны других деятелей и друг друга, а во-вторых, могут сами активно выступать источником интенционального причинения по отношению друг к другу и к низшим способностям души и тела.

Обратимся к трактату «О душе» 1649 г., автором которого был иезуит английского происхождения Томас Комптон Карлтон¹⁹. Что делает Комптон через полвека после Суареса? Во-первых, он сводит воедино две дистинкции, которые оставались параллельными у Фомы: дистинкцию деспотической / политической власти и дистинкцию природной / не-природной причинности. Отныне у Комптона утверждается одна пара обозначений: причинность физическая = деспотическая / причинность интенциональная = политическая. Например, любое движение, которое осуществляется бессознательно и автоматически, совершается по типу физической причинности, действующей принудительно и деспотически. Любое движение, будь то движение телесного органа или движение души, которое выполняется осознанно и с чувством внутреннего согласия, имеет своим истоком интенциональную причинность, действующую политически, путем убеждения²⁰, а

¹⁹ *Thomas Compton Carleton, Thomas. Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.* (Далее: *Compton Carleton. De anima.*)

²⁰ *Compton Carleton. De anima. Disp. XIII, sect. III, n. VII, p. 511: «Notaanda lata disparitas inter ea quae moventur ab alio mere physice et despotice,*

уже реализация этих интенциональных мотивов может осуществляться — вторичным образом — через физические, физиологические механизмы.

Во-вторых, Комптон, вопреки Суаресу, выявляет то обстоятельство, что простого сосуществования разных способностей в единой душе недостаточно для осуществления интенциональной причинности. В самом деле, говорит Комптон,

...если бы простой сопряженности со способностью мышления в одной и той же душе было довольно для того, чтобы нечто именовалось мыслящим, то и привычное чувство гнева, ненависти и т.п. называлось бы мыслящим, ибо пребывает в той же душе, что и воля²¹.

То же самое относится и к воле: простая привычка или механический навык ничем не отличались бы от целенаправленного и произвольного волевого акта. Комптон формулирует фундаментальное условие, необходимое для того, чтобы действие интенциональной причинности стало возможным: восприятие чувствуемого смысла, *perceptio*.

Ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть *perceptio*.

et inter ea quae moventur politice et intentionaliter: priora enim non egent cognitione, sed mere quia sunt ad nutum quasi moventis, ut possit ipsis uti pro libito: sic baculus movetur ab homine, habitus a voluntate etc. At vero voluntas movetur politice et intentionaliter, ac veluti suasionem quadam allicitur, donec praebeat consensum: debet ergo ipsi proponi obiectum, cuius bonitate alliciatur» («Следует отметить резкое различие между тем, что движимо другим чисто физически и деспотически, и тем, что движимо политически и интенционально. В самом деле, первое не нуждается в познании, но во всем повинуете движущему, которое может пользоваться им, как ему угодно: так посох движим человеком, навык — волей, и т.д. Воля же движима политически и интенционально, как бы привлекаемая неким убеждением, пока не выразит согласия. Следовательно, ей должен быть предложен объект, благость которого привлечет ее»).

²¹ *Compton Carleton. De anima, Disp. XIII, sect. III, n. VI, p. 511: «Si sola coniunctio in eadem anima cum potentia intelligente sufficiat ut aliquid dicatur intelligere, habitus etiam irae, odii, etc. dicentur intelligere, cum sint in eadem anima cum voluntate».*

То, что движется лишь метафорически, вообще не движется, точно так же, как мыслящее лишь метафорически вообще не мыслит²². Таким образом, Комптон наделяет интенциональную причинность статусом причинности в строгом, не в переносном смысле. В отличие от физической, интенциональная причинность осуществляется в пространстве смыслов, воспринимаемых и сознаваемых мыслящей душой. Понятно, что для работы интенциональной причинности в смысловом пространстве абсолютно не достаточно простой онтологической укорененности в одной и той же душе. О том же говорит Себастьян Искьердо, испанский иезуит середины XVII в.: внешние объекты познания, конечно, воздействуют на органы чувств, как тело воздействует на тело, и в этом смысле физически приводят их в движение; но интеллект они приводят в движение, то есть определяют его к познанию, не этим физическим воздействием, а посредством своего познания, *то есть* интенционально²³.

²² *Compton Carleton*. De anima. Disp. XIII, sect. III, n. V, p. 511: «Motus, et excitatio voluntatis non est physica, sicut excitatio habitus, aut alterius huiusmodi comprincipii, sed intentionalis: nihil autem intentionaliter ad aliquid moveri potest, quod illud non percipit, cum intentionalis motio sit perceptio: dicere autem voluntatem intentionaliter moveri denominative, quia coniungitur in eadem anima intellectui hac ratione moto, est in re dicere non omnino moveri intentionaliter, quod enim solum mediate et denominative dicitur intelligere, vere non intelligit, nec percipit obiectum, quod tamen requiritur, ut in illud feratur et amet» («Движение и возбуждение воли совершается не физически, не как возбуждение хабитуса или другого подобного со-начала [имеются в виду со-начала актов познания и воления, то есть *species* и *habitus*. Они выступают вспомогательными причинами этих актов, до-полняя действие основных начал — интеллекта и воли. — Г.В.], а интенционально. Но ничто не может интенционально побуждаться к чему-либо, не воспринимая этого, ибо интенциональное движение есть восприятие. Говорить же, что воля в метафорическом смысле интенционально движется, потому что пребывает в одной и той же душе с интеллектом, движимым этой причиной, означает в действительности говорить, что она вовсе не движется интенционально: ведь то, что лишь опосредованно и метафорически называется мыслящим, в действительности не мыслит и не воспринимает объект, что, однако, необходимо, чтобы стремиться к нему и любить его»).

²³ *Izquierdo Sebastián*. Pharus scientiarum. Tract. I, disp. II, q. 3, num. 73. P. 60: «Extrinseca vero principia sunt obiecta, quae media sui cognitione intentionaliter movent, sive determinant intellectum» [«Внешние же начала

Понятие интенциональной причинности в схоластических трактатах «О душе» XVII в. применяется универсально. Более того, уже в первой половине столетия на его основе формируется представление об интенциональной жизни как об одном из специфических модусов бытия человека. Сосредоточимся на когнитивном аспекте интенциональной жизни: аспекте, связанном с деятельностью интеллекта. Один из примеров Комптона Карлтона: как именно образ, сформированный во внутреннем чувстве (*phantasma*), обуславливает появление соответствующей формы (*species intelligibilis*) в интеллекте? Если оставаться на позициях чисто физической причинности, объяснить это невозможно, потому что внутреннее чувство материально, а форма в интеллекте чисто спиритуальна. Фантазма по бытию зависит от материи, но зависящее от материи не может быть непосредственной производящей причиной содержаний, возникающих в чисто духовном интеллекте, в силу их онтологической несоизмеримости. Как мы отмечали выше, один из возможных вариантов объяснения, опробованный, в частности, у Элеонор Стамп, — объяснение через формальную причинность. Комптона такое объяснение не удовлетворяет. Сам он объясняет этот переход интенциональной причинностью в строгом смысле: *phantasma* становится причиной формального представления в интеллекте не потому, что воздействует на интеллект физически, как определенная природная (хотя и нематериальная) конфигурация, или акциденция внутреннего чувства, а потому, что воздействует на интеллект интенционально. Для Комптона это равнозначно тому, что она сообщает интеллекту то *смысловое содержание*, которое было воспринято внутренним чувством и которое интеллект призван *символически* отобразить в соответствующем понятии, какова бы ни была физиология этих внутренних актов и какие бы онтологические образования ни выступали их носителями²⁴.

суть объекты, которые посредством своего познания интенционально приводят в движение, то есть определяют интеллект»].

²⁴ *Compton Carleton. De anima. Disp. VII, sect. VI, n. II, p. 490, о взаимодействии фантазмы с интеллектом: «Obiicies sexto: saltem actio, qua phantasma producit species impressas in intellectu, existere nequit nisi dependenter ab ipso phantasmate, et consequenter dependenter a materia et quan-*

В том же ключе объясняет интенциональное воздействие объекта познания на душу еще один поздний схоласт, Хуан де Уллоа. Обращаясь к прославленному в его время высказыванию Августина, ставшему девизом «когнитивных психологов» XVII в.: «*Ab obiecto, et potentia paritur notitia*» («Знание рождается от объекта и потенции [души]) — он поясняет:

От объекта — в роде определяющей, морально [= интенционально] действующей причины, а от витальной потенции — в роде физически производящей причины²⁵.

Вообще говоря, схоласты XVII в. уже совершенно четко и недвусмысленно разделяют две линии причинного объяснения: линию физиологическую (которая последовательно проводится в трактатах по медицине) и линию интенционально-символическую (которой следуют при объяснении познавательной и аффективной деятельности трактаты «О душе», входящие в состав философских курсов). Осцилляции между этими двумя линиями объяснения случаются, но сводятся к минимуму. В основе этого раздвоения

titate, a quibus phantasma, utpote sensus materialis, dependet; et tamen actio illa est spiritualis, cum educatur adaequate ex subiecto spirituali, nempe anima, ergo non omne quod pendet a quantitate, et existere non potest naturaliter sine illa, est materiale et corporeum. Resp. iuxta probabilem multorum sententiam... phantasma non concurrere effective ad speciem intelligibilem producendam, sed solum intentionaliter, seu excitando intellectum, et occasionem quasi praebendo ad speciei illius productionem» («В-шестых, могут возразить: действие, коим фантазма производит напечатленные формы в интеллекте, не может существовать независимо от самой фантазмы, а значит, независимо от материи и количества, от которых зависит фантазма как материальное чувство; и, однако, это действие духовно, так как адекватным образом извлекается из духовного субстрата, то есть души. Следовательно, не все то, что зависит от количества и не может по природе существовать без него, является материальным и телесным. Отвечаю: согласно вероятному мнению многих... фантазма содействует производству умопостигаемой формы не как производящая причина, а лишь интенционально, то есть возбуждая интеллект и как бы предоставляя повод для продуцирования этой формы»).

²⁵ *Juan de Ulloa. De anima. Disp. I, cap. VI, § 3, num. 99. P. 78: «Ab obiecto, et potentia paritur notitia nimirum aequivoce: atque ab unoquoque in suo genere: ab obiecto in genere determinativo, et moraliter efficiente. A potentia autem vitali in genere physice efficiente».*

перспективы лежат два базовых допущения: 1) душевно-телесную жизнь человека, его познание и понимание нельзя уразуметь лишь на основе физиолого-биологического объяснения живого; 2) в контексте интенционально-символического объяснения тело человека нужно понимать не как безличный объект науки о природе, но как тело чувствуемое и осознаваемое. Термин «сознание» решительно чужд схоластическим текстам, и тому есть свои резоны, но весь комплекс понятий, сложившийся вокруг центральной идеи интенциональности, однозначно определяет тот контекст, в котором работают авторы трактатов «О душе». Их основным тезисом становится несводимость явлений интенциональной причинности и, шире говоря, интенциональной жизни к ее природной физиологической основе. Подобная редукция невозможна потому же, почему смысл нельзя редуцировать к его материальному носителю. В то же время эти авторы никогда не могли согласиться с декартовским противопоставлением телесной и мыслящей субстанций или с тезисом Локка о том, что сознание не привязано сущностно к своему носителю и может быть в принципе (действием абсолютного божественного могущества) реализовано и в любом другом носителе. У схоластов — современников Декарта и Локка понятие интенциональной причинности выполняет двойную функцию: с одной стороны, оно обеспечивает несводимость высших функций души к физиологии, с другой — выявляет неразрывную связь между осознаваемым смысловым содержанием интеллекта и историей его интенциональных порождений, начиная с уровня простых ощущений. Есть основания полагать, что, помимо прочих источников, именно опыт «Духовных упражнений» (разработанных Игнатием Лойолой и активно практикуемых членами Общества Иисуса), с их гиперинтенциональностью, с их пристальным вниманием к смысловой стороне воображаемых чувствований, получил столь отчетливое концептуальное выражение в учениях схоластов-иезуитов XVII в. об интенциональной причинности и об интенциональной жизни вообще. Этот круг идей составляет тот пласт схоластического наследия, обращение к которому сегодня особенно актуально.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Политика / Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
- Compton Carleton Thomas*. *Philosophia universa*, Anvers, typ. Jacob Meursius, 1649.
- Izquierdo Sebastián*. *Pharus scientiarum*. 2 t. en 1 vol. in-folio. Lyon, 1659.
- Perler D*. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt, Klostermann, 2002.
- Stump E*. *Aquinas*. Routledge, New York, 2003.
- Suárez Francisco*. *Disputationes Metaphysicae*. Salamanca: John and Andreas Renaut, 1597.
- Thomas Aquinas*. *Opera omnia, Summa theologiae*: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).
- Ulloa Juan de*. *De Anima disputationes quatuor*, Roma: typis Jo. Francisci Chracas, 1715.

VDOVINA G.

ORIGIN OF THE INTENTIONAL
CAUSALITY CONCEPTION
IN THE EUROPEAN PHILOSOPHICAL TRADITION

The article is dedicated to the formation of the concept of intentional causality in the ancient and scholastic European philosophy. Intentional causality determines thought and conduct of a person as a reasonable being and cannot be reduced to any of the four natural causes recognized by Aristotle.

Key words: causality, intentionality, Middle Ages, early modern scholasticism.

Иванов В.Л.

PHILOSOPHIA NOV-ANTIQUA

«ДРЕВНЕЙШАЯ ИСТИНА»

НОВОЙ ФИЛОСОФИИ И ВОЗМОЖНОСТЬ НОВИЗНЫ В ШКОЛЬНОМ ЗНАНИИ XVII ВЕКА

В статье описывается феномен «ново-древней философии», т.е. попытки нахождения «согласия» между ранними картезианцами и школьным аристотелизмом, анализируются условия ее возникновения и различные формы развития. Далее в статье тематизируется способ, каким Декарт противопоставляет свою философию традиционному школьному знанию, и эксплицируется своеобразное декартовское понимание познания принципов как основание для распределения членов оппозиции «древнего» и «нового» в знании между его собственной и традиционной философией. Наконец, на основании трактата иезуита С. Искиердо (1659) демонстрируется, что школьное знание допускает новизну как нечто полезное, желательное и необходимое, но само это новое понимается всегда как существующее внутри общей традиции знания.

Ключевые слова: феномен «ново-древней философии», раннее картезианство и поиск согласия со схоластическим аристотелизмом, понимание оппозиции древности и новизны знания, Декарт, Искиердо.

Содержание этой работы тематически принадлежит гораздо большему по объему и длительности проекту исследования истории философии нового времени и исторического начала нового или нововременного знания. В рамках этого проекта я пытаюсь осуществить *контекстуализацию* нововременной философии, иначе говоря, дополнить некоторыми существенными деталями тот весьма неадекватный образ нового времени, который является для нас слишком знакомым и привычным¹. Такая контекстуализа-

¹ Разработки отдельных частей общей проблематики этого проекта представлены мной в рамках ряда исследовательских семинаров, прово-

ция предполагает, помимо известных способов историко-понятийного и институционального анализа нововременного знания, еще и тематизацию способов конституирования *субъекта знания*, т.е. человека, — как внутри, либо вне институций знания (университетов/коллегий, академий и, с другой стороны, «обществ образованных и пишущих»), так и «диахронически»: внутри *традиции знания*, либо в *отказе* от соотнесения себя с ней, но в настойчивой декларации *оригинального* и *свободного* поиска истины. В последующем изложении я намерен сделать ряд замечаний, проливающих, как я надеюсь, свет на одну малоизвестную тему из истории философии XVII в. и указать, тем самым, на то, как поиск новизны оборачивается эклектикой «древнего и нового», а апелляция к оригинальной и «древней истине» — той *новизной*, которая предвосхищающе обозначает основные темы будущей философии модерна: открытие *истории*, *мира* и *свободы*, определяющих для нас в современности *человеческое* существо.

Непосредственным поводом для выбора темы послужило лаконично, чуть ли не загадочно сформулированное наблюдение в одной из статей известного и весьма уважаемого берлинского историка философии В. Хюбенера², — говоря о радикальном обрыве или сломе традиции в середине XVIII в., он утверждает, что именно в это время — во время Просвещения — происходит замена «ново-древней философии» собственно «философским модерном». «Модерн» — слово, как известно, многозначное: переводится и как «современность», и как «новое время»³. Означает ли это, что ничего собственно *нового* в философии *до* современности (которую мы все привыкли начинать с Канта) вообще не было? Так когда же собственно *началось* новое время, которое мы по привычке отсчи-

дившихся в ВРФШ (СПб) в 2007–2008 гг., в серии докладов о Лейбнице, прочитанных в рамках конференции «Современная онтология III» (СПбГУ, 2008) и в ходе IX. Международного Лейбниц-Конгресса (Ганновер, ФРГ, 2011), а также в статье: Иванов. 2012. С. 120–142.

² См. Hübener. 1985. S. 111.

³ См. о значении «модерна» *до* нового времени и на его пороге сборник статей: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Hrsg. v. A. Zimmermann. Berlin, N. Y. (de Gruyter), 1974, и в особенности статью Хюбенера в этом сборнике: Hübener. 1974. S. 171–200.

тываем с Бэкона и Декарта, и каким было то *новое знание*, благодаря которому и само время именуется ныне «новым»? Что имел в виду Хюбенер, характеризуя философию до середины XVIII в. как «ново-древнюю»?

Последующее изложение разделяется на три части: *во-первых*, я кратко опишу исторический феномен «ново-древней философии», укажу на условия ее возникновения и на ее амбивалентность; *во-вторых*, я покажу, как именно главный новатор новой философии Декарт противопоставляет свою собственную философию обычной или «вульгарной» философии школы, и как посредством этого он формулирует свое понимание новизны и древности как неких рефлексивных характеристик, применимых, в частности, и к его собственной философии; *в-третьих*, я попытаюсь кратко эксплицировать понимание новизны, обнаруживаемое в схоластическом трактате одного современника Декарта, указать на то, что степень *новизны*, допускаемая в школьном знании, — неожиданно для нас — весьма велика, но вместе с тем определяется она несколько иными критериями, чем привычная для нас новизна картезианского типа.

I. «*Philosophia novantiqua*» — это имя, обозначающее попытку нахождения компромисса или консенсуса-согласия между древними и новыми, причем в условиях XVII в. под новой философией понимается прежде всего *картезианство*, а под древней или прежней — повсеместно распространенная — хотя и в разных видах, но остающаяся основой университетского образования — *школьная перипатетическая философия*. Хотя сам термин возникает в раннем картезианстве, использовался он представителями разных сторон академического ландшафта. Поскольку сама перипатетическая философия в XVII в. была очень многообразна, а приверженцы Декарта существовали как в рамках реформированных нидерландских и нижне-рейнских университетов, так и в коллегиях и университетах абсолютистско-католической Франции, позднее же и в лютеранских землях Империи, то компромисс с аристотелизмом приобретал, в зависимости от локальных традиций, весьма разные формы, и степень его была тоже разной. Общим для всех видов «новодревней философии» — как на протестантской, так и на католической почве — было, как кажется, то, что поиск согласия был *вынужденным*. При этом понять мотивы картезианцев, вынуждавшие их создавать разные варианты «ново-

древней философии», достаточно легко. В отличие от свободно, то есть *вне школы* философствовавшего⁴ господина Декарта, вынужденного до некоторого времени считаться лишь с такими далекими от него инстанциями, как конгрегация Священной службы (римской инквизиции), все ранние картезианцы были преподавателями и профессорами философии или медицины в университетах — Хереборд в Лейдене, Региус — в Утрехте, Иоганн де Рэй — в Лейдене и Амстердаме, Клауберг — в Дуйсбурге. И как профессора университетов все они не могли — в своей *каждодневной преподавательской* деятельности — не считаться, во-первых, с мнением теологического факультета, во-вторых, с мнением собственных коллег-философов. Поскольку школьная перипатетическая философия оставалась основой как реформированной теологии в Голландии, так и католической — в Сорбонне, а картезианство выдвигало многие положения, буквально противоречащие школьной философии, более того, ставящие под сомнение традиционные философские элементы, входящие в теологическую аргументацию⁵, то картезианцы, постоянно находясь в 40–50-х гг. под угрозой запрета преподавания, были вынуждены артикулировать собственное отношение к традиционному школьному знанию, приспособлять собственную философию к «древней», чтобы вообще получить место в университетском куррикулуме. Иначе говоря, для раннего картезианства, которое само стало школьным знанием, проблема

⁴ Это отождествление принадлежит самому Декарту. См. *Декарт. Послание к о. Дине*. С. 426. Позднее, когда новое само стало школьным (у Хр. Вольфа), *свобода философствования* приобрела чуть иной смысл и означала независимость от диктата высшего факультета — теологического. Здесь стоит учитывать важность противопоставления внутри самой школы естественной / человеческой философии — *откровенной теологии*, причем во время Просвещения (XVIII в.) одновременно с «освобождением философии» от надзора со стороны теологии происходит процесс утраты откровенной теологией своей *спекулятивной* составляющей и превращения «*схоластической* теологии» в *догматическую*.

⁵ Например, Хенрик Региус утверждал, что человек обладает лишь акцидентальным, а не субстанциальным единством души и тела, что не только ставило под сомнение учение о воскресении во плоти, но и входило в явное противоречие с традиционным теологическим учением о мистерии Воплощения, т.е. с пониманием *ипостасного единства* божественной и человеческой природ Христа.

отношения к «древней» или традиционной школьной философии была, строго говоря, *институциональной*, а потому неизбежной. Именно попыткой решения этой проблемы и стало создание ими «ново-древнего согласия». Согласие выражалось, как уже было отмечено выше, в разных формах, хотя сам компромисс был шатким и постоянно балансировал на грани запрета: кризис в Утрехте, а затем в Лейдене, как и общий запрет голландских штатов на открытое преподавание картезианства в 1656 г. демонстрируют неудачность этих попыток компромисса⁶. Обычными способами нахождения этого согласия со стороны картезианцев были: 1) попытка отделить сферу преподавания философии от теологии и других высших факультетов; 2) противопоставление аутентичного «правильного философа» Аристотеля извратившим его, рабски следующим предрассудкам и смешавшим теологию с профанной философией средневековым *католическим схоластам*, а также их наследникам — современным школьным философам; 3) отделение правильных «систематиков», т.е. университетских философов, приспособляющих Аристотеля к собственному поиску истины в природе, от презренных *толкователей* его текстов и особенно от школьных философов, погрязших в *контroversиях и диспутах*, т.е. в мнимой мудрости. Итогом этих поисков картезианцев, как правило, было создание некоей *эkleктической философии*, где определенные характерные положения философии Декарта встраивались в перипатетическую систему школьного знания. Эту программу открыто провозглашает Херебоорд⁷, объявляющий худшим предрассудком следование лишь одному философу, будь то Аристотель, Рамус или сам Декарт, и фактически воплощает в своих трудах самый знаменитый и влиятельный в последующей школьной традиции картезианец⁸ Клаубберг, кстати, бывший одним из создателей самого термина «новодревняя философия». В своей «Древней и новой логике» (именно в предваряющем ее 3 издание 1658 г.

⁶ См. об этом подробнее: *Verbeek*. 1993. P. 167–196.

⁷ См. *Heereboord*. 1664. Vol. II. P. 213–217; *Meletemata* Vol. I. P. 330.

⁸ И Мальбранш, и тем более Спиноза, существовали *вне школы*, не определяя *академический* ландшафт, но оказывая лишь некоторое (пожалуй, сильно преувеличенное впоследствии) влияние на «республику образованных». Тем более, степень следования обоим Декарту также слишком дискуссионна, чтобы считать их картезианцами.

«Письме-посвящении» он употребляет характеристику «моя ново-древняя логика») он добавляет картезианское учение о методе познания к вполне традиционно артикулированному — в духе реформированных магистров философии начала XVII в. Кекерманна и Альстеда — трактату перипатетическо-рамистской логики. Клауберг признается в своем «Предисловии» к той же работе, что «пожалуй, он написал бы логику лучше, если бы теперешние времена не требовали соединения древней и новой логики»⁹.

Любопытно, что именно требованиями «этого века» оправдывали свое внимание к картезианству и католические философы, вовсе не вынуждаемые (по крайней мере, до начала XVIII в.) к учреждению ново-древней философии институциональными мотивами.

Так, знаменитый физический трактат первого секретаря французской Академии наук Дю Амеля «О согласии древней и новой философии» 1663 г. ставит себе задачу рассмотреть все значимые философские учения о принципах природных вещей, куда вместе с древними Платоном, Аристотелем и Демокритом попадает и современный Картезий. Правда, Дю Амель лишь эклектически отбирает лучшее и весьма часто оспаривает многие положения Декарта, но само особое внимание к новой философии¹⁰ со стороны автора, бывшего одной из авторитетнейших для французского образования и наук в последней трети XVIII в. фигур, весьма показательны. Хотя свой позднейший (издан в 1678 г.) основной труд¹¹ Дю Амель специально *приспосабливает* к «употреблению школы» и превращает его главным образом в традиционный перипатетический *философский курс*, однако само название — «Древняя и новая философия» — сохранено и здесь, что свидетельствует о некоторой моде.

Еще более удивительно, что в 1672–75 гг. в цитадели католической школьной философии — Саламанке — бенедиктинец и будущий кардинал Хосе Сенц де Агирре выпускает 3 тома философ-

⁹ См. *Clauberg*. 1691. P. 768.

¹⁰ Особое внимание он уделяет именно новой *физике* — помимо перипатетических принципов природных вещей обсуждаются *механические принципы* (где, наряду с Декартом, он дискутирует о положениях Гассенди и Дигби). Также некоторое место он посвящает обсуждению «новой» натуральной теологии, где пространно обсуждается картезианская демонстрация экзистенции Бога. См. *Du Hamel*. 1663. P. 133–176, а также P. 21–26.

¹¹ См. *Philosophia vetus et nova...* (Опубл. первоначально без указания имени автора).

ского курса (два тома физики и один логики и метафизики) под названием «Ново-древняя философия»¹². И хотя, в отличие от своего французского коллеги, профессор из Саламанки не выказывает ни малейшего интереса к картезианству¹³ и даже каких-либо явных признаков знакомства с сочинениями Декарта, сама стилистика обоснования выбора такого оригинального названия говорит о многом: утверждая, что название избрано им не из-за желания славы или стремления к увеличению продаж книги, Сенц де Агирре пишет¹⁴ в предисловии к первому тому: «Я представляю здесь не современную, но древнюю доктрину, однако не трухлявую и покрытую прахом времен, но просветленную новыми наблюдениями». И далее: «В *этом веке* [курсив мой. — В.И.] необходимо не просто передавать одно и то же знание о какой-либо философской или теологической контroversии — без какого-либо добавления и в тех же словах, не привнося при этом ничего от себя, тем самым заставляя читателей напрасно перечитывать одну и ту же доктрину, но следует глубже рассматривать суждения древних авторов, освещая их новым светом и утверждая их *заново*» [курсив мой. — В.И.]¹⁵. Хотя сам Сенц де Агирре тут же ограничивает собственную претензию на новизну, утверждая, что если читателю не понравится название книги, он на нем не настаивает, и цитирует при этом раннехристианского писателя Св. Викентия Леринского: «Учи тому, что изучил сам, так, чтобы говоря по-новому, не говорить нового»¹⁶, однако примечательна как его апелляция ко времени и к обязательной новизне, так и его порицание (в предисловии к третьему тому) чрезмерного увлечения философскими тонкостями в схоластической теологии и призыв разрабатывать догматиче-

¹² См. *Saenz de Aguirre*. 1672; *Idem*. 1673; *Idem*. 1675.

¹³ Тем не менее, именно для этого испанского теолога в 1685 г. уже не Рим, но Париж (в котором позиции картезианства были сильнее, чем где-либо еще в католическом мире) — интеллектуальная столица («око») мира. См. его характеристику в: *Saenz de Aguirre*. 1680–1685. Т. III. P. 5b. Следует отметить, что история первых эксплицитных критических реакций на Декарта со стороны католической школы (иезуитов) и эволюция в этих оценках школы представляет собой крайне интересную и важную тему, которой мы планируем посвятить в будущем отдельное исследование.

¹⁴ См. *Saenz de Aguirre*. 1672. Ratio operis ad lectorem (без пагинации).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

скую теологию. Увлечение бенедектинца новым довело его до обещания (в предисловии к третьему тому) «Курса ново-древней теологии», однако его курс теологии вышел в свет под более подобающим ученику Св. Ансельма названием «Теология Св. Ансельма в комментариях и диспутациях»¹⁷, — по-видимому, в этой чреватой особыми опасностями области инноваций вовремя вмешалось вышестоящее начальство и повлияло на увлеченного автора в надлежащем направлении.

II. Мы помним, что в своем первом выступлении на публике в 1637 г. Декарт в «Дискурсе о методе» многократно отмечает основной недостаток прежней или обычной философии, который заставил его забросить книжную мудрость его наставников (иезуитов), — *разногласие* во мнениях философов: «в философии нет ни одного положения, которое не было бы спорным, а следовательно, сомнительным»¹⁸. К этому добавляется ее бесполезность для практически-механического применения в духе Бэкона, но главная негативная характеристика школьного знания остается на протяжении всего «философского пути» героя нового времени одной и той же: это отсутствие в нем *единства*, его диспутационность и контroversность. Декарт вообще отвергает школьную культуру диспутации, в «Дискурсе» он сначала даже отрицает возможную пользу от возражений на его философию: «Я никогда не замечал, чтобы с помощью диспутов в школе была открыта хоть какая-то истина, неизвестная прежде»¹⁹. Утверждая в предисловии к французскому изданию «Принципов философии» (1647 г.) принципы собственной философии как единственно истинные, т.е. ясные и достоверные, он усматривает в качестве одного из четырех главных плодов своего труда то, что его принципы *устраняют основания для споров*, — в противоположность школьным контroversиям, которые, как он намекает, являются «первыми причинами ересей и разногласий, которых так много в наше время»²⁰.

Итак, запомним это принципиальное уравнение Декарта: *осуждаемость / спорность = сомнительность = недостоверность = ложность*.

¹⁷ См. *Saenz de Aguirre*. 1680–1685.

¹⁸ См. *Декарт*. Рассуждение о методе. С. 254.

¹⁹ Там же. С. 290.

²⁰ См. *Декарт*. Первоначала философии. С. 311.

Наиболее открыто и прямо Декарт противопоставляет свою философию «вульгарной» перипатетической в «Послании к отцу Дине» (1642 г.), посвященному, с одной стороны, опровержению неожиданной для него реакции одного из французских иезуитов (Бурдена), а с другой — описанию так называемого Утрехтского кризиса (конфликта картезианца Региуса с знаменитым реформированным теологом Гисбертом Возэиом, бывшим, кстати, «поклонником» философии иезуитов и метафизики Суареса). В этом же послании Декарт распределяет стороны оппозиции «древнее–новое» между собственной и перипатетической / вульгарной философией²¹. Декарт утверждает²², что сам он дал решение более шестистам важным философским вопросам, и при этом он может доказать, «что с помощью специфических принципов перипатетической философии никогда не было дано решения хотя бы одного вопроса, которое не было бы незаконным и ложным». Стоит отметить, что Декарт тут же исключает из числа особенных принципов перипатетической философии: общий для всех людей опыт, математическое рассмотрение фигур и движений, а также общие метафизические понятия, которые он принимает так же, как и все остальные философы. Это означает: без какой-либо аргументации Декарт устраняет из школьного знания большую часть физики, математику и всю первую философию (метафизику, занятую общими понятиями о сущем). Негодование и крайне язвительный тон Декарта понятны, его философию только что в первый (но отнюдь не в последний) раз запретили²³ как *новую философию*, которая «враждебна старой философии, преподававшейся до сих пор в академиях всего мира, и опрокидывает ее основания; далее, она отвращает молодежь от старой и разумной философии... так что, опираясь на эту предвзятую философию, молодежь оказывается неспособной воспринимать технические термины, принятые в книгах, лекциях и диспутациях; наконец, из этой новой философии могут быть выведены

²¹ Кроме этого, он делает это также в своем «Письме к Гисберту Возэию». См. *Cartesius R. Ep. ad G. Voetium*. P. 1–198.

²² См. *Декарт*. Послание к о. Дине. С. 429–430. Перевод из этого послания исправлен согласно латинскому оригиналу автором настоящей статьи.

²³ О запретах философии Декарта см. подробнее: *Verbeek*. 1993. P. 67–180; *Idem*. 1992. P. 13–51.

ложные и абсурдные мнения, противоречащие иным дисциплинам, прежде всего — ортодоксальной теологии»²⁴.

Последнему обвинению Декарт противопоставляет свой обычный коронный аргумент: он утверждает, что поскольку он никак не вмешивается в рассмотрение теологических проблем и трактует лишь о вещах, познаваемых в естественном свете интеллекта, то в его философии не может быть никакого противоречия с теологией, если только сама теология не противоречит естественному свету. Разумеется, то, что естественный / природный интеллект и откровенная теология не могут противоречить друг другу, признавала вся схоластика, проблема, с точки зрения Воэция, лишь в том, что Декарт почему-то (бездоказательно, на взгляд Воэция) считает, что его философия и есть единственно истинное выражение этого естественного света интеллекта. Второй аргумент о технических терминах принятой философии Декарт оборачивает с подлинно гуманистическим изяществом опытного риторика: если эти (школьные) термины отвергаются даже грамматиками, то собственное основание их непонятности для молодежи, вероятно, заключено в книгах тех философов, кто их придумал, а не в его философии, каковая таковыми терминами вовсе не пользуется, но говорит на общепонятном языке. Наконец, первый аргумент о враждебности новой философии Декарта старой, перипатетической философии Декарт также риторически блестяще обращает против его авторов. Именно в этом риторическом ответе мы сталкиваемся с существенным для Декарта пониманием новизны и древности: согласно ему²⁵, не его философия новая, но именно перипатетическая философия обновляется постоянно, тогда как принципы его философии — «древнейшие из всех», причем в обычной философии нет ничего отличного от его собственной, что не было бы новым. Иначе говоря, все то, что является *специфическим* для перипатетической философии, отличающим ее от иных, — *новое*, поскольку тогда, когда ее принципы были найдены Аристотелем и другими, они были *новыми*, и с тех пор они не стали лучше, чем были, поскольку —

²⁴ «Постановление или суждение, изданное от имени Академического Сената Университета Утрехта». Ср. *Декарт*. Послание к о. Дине. С. 437–439.

²⁵ См. *Декарт*. Послание к о. Дине. С. 441–442, а также С. 430–431.

на это стоит обратить особое внимание! — из них следует исключительно спорное, которое постоянно изменяется по школьному обычаю отдельными философами — представителями школы, а следовательно, это *знание постоянно обновляется!* В противоположность этому, Декарт, согласно его заявлению, принимает только те принципы, которые были «общими для всех философов»²⁶, а потому эти принципы древнейшие и наиболее истинные из всех. Поскольку эти принципы заложены в человеческие умы *самой природой*, явно, что именно они и есть древнейшие²⁷, а все, что из них следует, содержится в них имплицитно.

Резюмируем позицию Декарта: поскольку в школах постоянно спорят, школьное знание непрерывно *обновляется*, следовательно, оно ложно или недостоверно. Кроме того, по мнению Декарта, именно постоянно возобновляющееся усилие по обсуждению философских предметов, типичное для *школы*, делает ее невосприимчивой ни к чему «внешнему», — все, что не включено в круг школьного обсуждения, принципиально не может в него попасть, т.е. является таким *новым*, которое не будет признано в качестве истинного или, так сказать, «школьно-нового». Таким «новым» кажется школе и философия самого Декарта. Именно в противовес школьному кругу обсуждаемого знания Декарт утверждает принципиальную несоизмеримость истины принципов своей философии и школьного знания: источник мудрости, — а именно *высшей мудростью* провозглашает Декарт в «Предисловии» к французскому изданию «Принципов философии» знание, которое можно вывести из принципов его философии²⁸, — *прямо дарован природой или Богом* и усматривается как *общий для всех людей*. Причина же того, что философы школы не усмотрели этих принципов — их предрассудки, погруженность в чувственные образы и в *книги* (авторитет буквы). Декарт подчеркивает *особость прямого и непосредственного доступа* к открытой им истине по-

²⁶ На месте противников Декарта следовало бы поинтересоваться, включает ли он в число этих «всех» Аристотеля и его последователей, и если да, то какие точно их принципы он разделяет.

²⁷ Аристотелевское противопоставление «первого для нас» и «по природе» здесь *обрацается*: «первым по природе» становятся принципы в нашем интеллекте.

²⁸ Декарт. Первоначала философии. С. 303–307.

средством примечательной аналогии с высшим знанием: он имплицитно сравнивает собственную философию, не признаваемую в школе, потому что ее никогда там не обсуждали, с манифестацией истины ангелом, которую, согласно его суждению, точно так же отвергли бы в школе как новую, поскольку ее также не опознали бы как обычную для школьной дискуссии²⁹.

Иначе говоря, истина новой философии — древнейшая, потому что она со-природна человеческому интеллекту, однако *только Декарт* смог прямо ее усмотреть. Как мы видим, центральным для декартовского понимания *истины* начал собственной философии в противоположность к традиционным принципам оказывается апелляция к их *интуитивной данности*. Поскольку Декарт освобождает себя и нас от необходимости участия в обсуждении школы, он отсекает *традицию знания* и вводит *вместо нее историю*: отныне — поскольку обсуждение школы не имеет отношения к прямо доступной любому из нас истине (если, конечно, мы следуем методическому руководству Декарта) — мы можем оценивать философию школы извне (из некоторой выдающейся точки настоящего / современного) согласно нашим собственным, т.е. *внешним для нее критериям* или *схемам*. Поскольку эта оценка заранее определена нами, то «герменевтический круг» замкнут на истину нашей философии, из которой понимаются разнообразные *исторические* формы ложного или недостаточного знания, при этом история есть изменчивость заблуждений или неудачных поисков открытой нам истины. Стоит, естественно, учитывать, что само это понимание *истории*, как и новизны/древности отнюдь не является первостепенно важным для Декарта. Картезий — это еще вовсе не основатель *современной философии* Кант, для которого *идея истории чистого разума*, по крайней мере, в одном аспекте завершает методический круг в системе философского знания³⁰.

III. В 1657 г. — всего лишь через 7 лет после безвременной кончины героя новой философии Декарта — иезуит Себастьян Ис-

²⁹ См. *Декарт*. Послание к о. Дине. С. 441. Стоит отметить, что запрет на *частное откровение* был открытой и давней политикой католической церкви, что не мог не знать «добрый католик» Декарт. Странно, что он не осознавал опасность подобной аналогии.

³⁰ Ср. *Kant*. Kritik der reinen Vernunft. В 880–884.

киердо (1601–1681, младше Декарта всего лишь на 4 года, но прожил гораздо дольше) заканчивает свой труд «*Pharus scientiarum*» («Светоч или маяк наук»), издан в 1659 г. в Лионе. Труд насчитывает 780 страниц ин-фолио и содержит 6 трактатов³¹ (разделенных далее на диспутации). Пятый трактат содержит в себе эпистемологию, т.е. «учение о человеческой науке и о известном в ней объекте вообще». После 21 диспутации, посвященной вопросу о природе и разделении человеческой науки и ее объектов, Искиердо в 22 диспутации тематизирует под заголовком «акциденций человеческой науки» сначала вопрос о том, как человеческий интеллект *приобретает* науку, далее — в каком *порядке связаны* объекты науки, и в каком порядке они могут стать ее объектами, наконец, он ставит *третий* вопрос 22 диспутации, формулируемый им следующим образом: «Насколько (или — до каких пор) человеческое знание / наука может посредством нахождения новых истин и открытия старых ошибок увеличиваться в ходе времени?»³² Под *человеческим знанием* или наукой Искиердо понимает³³ агрегат суждений или объективных пропозиций (т.е. объективную реальность или истину сложного — утвердительного или отрицательного целого, состоящего из двух или трех терминов) вместе с входящими в них воспринимаемыми интеллектом понятиями, а также заключениями, которые, согласно ему, главным образом принадлежат к типу условного следования («если... то»). Все суждения или пропозиции либо известны через себя (принципы), либо через другое (заключения). Любая объективная пропозиция *связана* с другими пропозициями, которые либо непосредственно, либо опосредованно *следуют* из нее, или она — из них. Здесь подразумевается так называемая «коннексионистская онтология»³⁴ (позднее ее следы можно обнаружить в «Онтологии» Христиана Вольфа).

³¹ Подробнее о структуре работы см.: *Иванов*. 2012. С. 138–139; *Schmutz*. 2002. P. 412–421.

³² *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 269a.*

³³ Ср. с дальнейшим: *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 261a–261b.*

³⁴ См. *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 263b–266b*, а также: *Pars I. P. 392–410; Pars II. P. 110–137*. Ср. также статью Я. Шмутца о «коннексионистской онтологии» в католической схоластике XVII в.: *Schmutz*. 2006. P. 469–520.

Для Искиердо как для *перипатетика* принципиально, что не существует никакого врожденного знания, но все оно приобретается посредством *чувств*³⁵. Также важно, что выше³⁶ Искиердо разъясняет, что у человеческого интеллекта есть два способа *приобрести* науку: либо *самому* (непосредственным усмотрением *связи* терминов в принципах (определениях и аксиомах), или из опыта, устанавливающего такую связь фактически), либо с помощью *учителя*, который учит человека такой объективной пропозиции / знанию. Это научение совершается посредством слов (обозначения) — написанных или произнесенных. Причем, человек может приобретать науку *с помощью учителя* опять же двояко: во-первых, понимая *основания* для суждения; во-вторых, независимо от подобных оснований, то есть исключительно в силу *авторитета* учителя. Иначе говоря, авторитет свидетельствующего об истинном знании учителя принимается обучающимся на веру, и потому он является *внешним* основанием для суждения, а понятое самим учеником *основание* объективной пропозиции (связь терминов, либо вывод следствия) — внутренним.

Искиердо подчеркивает³⁷, что существует множество объективных пропозиций, которые известны одному человеку, но не могут быть познаны другим посредством *внутренних* оснований. Однако любая пропозиция, известная одному человеку, может быть познана другим через *внешние* основания. Это обстоятельство связано с *принципиальной* ограниченностью чувств и *контингентностью* опыта некоторого человеческого индивидуума. Стоит помнить, что здесь речь идет о любой человеческой науке вообще, о *знании человека* «в этом состоянии» как таковом. Иначе говоря, очень часто мы узнаем нечто — особенно это касается *принципов* — от учителя, веря его авторитету, когда он объясняет нам значение терминов, из которых мы понимаем далее истину. Естественно, здесь предполагается, что мы должны пред-понимать *значение* слов речи.

Итак, предположив все вышеизложенное, а также кое-что иное, Искиердо утверждает³⁸, что, *во-первых*, по своей *природе* че-

³⁵ См. *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 261a.*

³⁶ *Ibid. P. 261b–262b.*

³⁷ *Ibid. P. 263a–263b.*

³⁸ Ср. с дальнейшим: *Ibid. P. 269a–271b.*

ловеческое знание может *увеличиваться до бесконечности* посредством *нахождения новых истин*, которые могут открываться людьми с течением времени, т.е. в будущем. Поскольку из каждой объективной пропозиции / истины (пример: связь сущности и собственного свойства) может быть непосредственно выведено некоторое количество иных, а опосредованно — *бесконечное* множество иных истин, и далее, поскольку любая данная связь может быть сопоставлена и сочетаема в некотором порядке с *бесконечно* многими другими истинами, каковые человеческий интеллект может проходить / познавать лишь в ходе времени, т.е. последовательно, а бесконечное не может быть пройдено *последовательно*, то *увеличение* человеческого знания может происходить *бесконечно*. Если дополнительно к этому учесть, что людей в каждое время не бесконечно много, отнюдь не все они умны и тем более заняты науками, то это увеличение и нахождение человеческого знания будет *бесконечным*, пока вообще существует человек.

Во-вторых, человеческое знание по своей *природе* также может увеличиваться до бесконечности посредством *раскрытия* с течением времени прежних *ошибок*, поскольку с течением времени может быть обнаружена как ложность пропозиций, которые прежде считались истинными, так и истинность тех, что прежде считались ложными. Это положение обосновывается Искиердо посредством указания на разную *степень достоверности* разных объективных пропозиций в человеческой науке и, в особенности, на *разную* достоверность их *связи с основаниями* для суждения о них. Некоторые основания суждений, например, данная связь терминов в суждении или вывод, или некий опыт относительно связи терминов, могут дополнительно познаваться в ходе времени, в силу чего изменяют свой познавательный статус и объективные пропозиции, зависящие от них.

В-третьих, предыдущие два положения достаточно демонстрируются, по мнению Искиердо, успехами или результатами самих наук и искусств: а) науки когда-то «начались», т.е. они были некогда впервые *найденны*, что отмечается в историографии; б) науки, начавшись с малого, в ходе времени *увеличились* и возросли, а потому они будут увеличиваться с течением времени *бесконечно*. Искиердо приводит ряд примеров такого возрастания человеческого знания. Так, согласно ему, «схоластическая теология (которая

была до того почти вовсе неизвестна), а вместе с ней и метафизика или первая философия, удивительным образом укрепилась и возросла, начиная со времени Св. Фомы, Бл. Бонавентуры, Скота, номиналистов и иных подобных магистров, и с тех самых пор и до сегодняшнего дня возрастает и крепится каждодневно без всякого перерыва или упадка»³⁹. Относительно логики Искиердо скромно отмечает, что в этом своем сочинении (т.е. в «Pharus») он сам до некоторой степени поспособствовал увеличению знания в этой науке. Физиология (т.е. физика в широком смысле) также постоянно увеличивается. В особенности же, по мнению Искиердо, очевидны большие успехи / приобретения в практических или механических искусствах: он отмечает четыре кардинально новых находки последних двух веков (компас, порох, телескоп и книгопечатание). В первую очередь, конечно, изобретение *книгопечатания* послужило поразительному увеличению человеческих наук⁴⁰. Все это доказывает апостериори, что в последовательности времени человеческие науки могут увеличиваться до бесконечности как через открытие новых истин, так и через обнаружение старых ошибок (например, Искиердо прямо признает⁴¹, что древние астрономы и географы заблуждались во многих вещах, а компас и телескоп доказали ошибочность их заблуждений).

Далее в своем трактате⁴² Искиердо излагает ряд важных *следствий* из представленного им учения об увеличении человеческого знания. Мы кратко воспроизведем их, поскольку они совершенно явно демонстрируют степень *новизны*, возможной и допустимой в доктрине школы в середине XVII в., а также меру обязательности следования некоторому авторитету или консенсусу школьных ученых. Итак:

³⁹ Ibid. P. 270b.

⁴⁰ Ibid. P. 271b. «Галактика Гутенберга» сыграла огромную роль для расцвета поздней схоластики XVI–XVII вв., и особое значение книгопечатания постоянно подчеркивалось ее представителями, в особенности, иезуитами. Самыми большими и значимыми для схоластической философии и теологии «ин-фолио» центрами книгоиздания были: сначала (в первой половине XVI в.) Париж и Венеция, а с конца XVI в. — Лион, Венеция и Антверпен.

⁴¹ При этом он открыто ссылается на открытия *Галилея*. См. Ibid. P. 271a.

⁴² См. *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 271b–275b.*

1. Хотя *новизна* в доктрине, введенная без надлежащего основания (*sine idoneo fundamento*) либо «безрассудно» (*temere*), подлежит всяческому порицанию, и подобной новизны следует в школах избегать, однако новизна в доктрине, которая благоразумно и хорошо обоснована, является не только похвальной и желаемой, но и просто *необходимой*, при условии, что речь идет о природе *человеческой науки*. Это следует из самой *природы человеческого знания*, которое постоянно прирастает из-за открытия новых истин, обнаружения старых ошибок, новых оснований для суждения, возникающих в ходе времени; следовательно, новизна присуща *человеческому знанию по необходимости*, поскольку оно человеческое.

2. Хотя очень часто необходимо, полезно, согласно с разумом и похвально следовать другим людям как учителям и наставникам с целью приобрести, обучиться и постичь какие-то человеческие науки, однако следовать всегда и во всем *одному-единственному* неканоническому (или не-священному) автору, т.е. автору, пишущему или учащему *по-человечески*, — против природы человеческого знания, а потому противно разуму и, пожалуй, вообще *невозможно*.

Искиердо разъясняет⁴³ этот тезис подробнее: поскольку, как было показано ранее, весьма многое в человеческом знании не может быть познано без принятия некоторых суждений на веру, т.е. без опоры на авторитет иных людей, то в процессе научения всем подобным истинам нужно следовать некоторым *учителям*. *Необходимым* образом и прежде всего это затрагивает всех *учеников*, которые лишь начинают приобретать или изучать некую человеческую науку, ибо если у них не будет учителей, которым они могли бы следовать в приобретении знания, они, как выражается Искиердо, «преуспеют либо мало, либо с великим трудом, либо вовсе никак не преуспеют»⁴⁴. Однако Искиердо не ограничивается общей констатацией необходимости учителей для приобретения человеческого знания, он дает детальные рекомендации⁴⁵, *кому и насколько* нужно следовать в процессе обучения/передачи знания.

⁴³ Ibid. P. 272b.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid. P. 272b–273a.

Во-первых, разумно и морально необходимо для избежания ошибок следовать в любой науке прежде всего — и *по большей части* — тем авторам, которые были в ней *выдающимися*, превосходными и ярчайшими учителями. Напротив, постоянно противоречить подобным выдающимся авторам человеку, обладающему в этой науке более низким «классом / значением» (*inferioris notae*), — неразумно и морально опасно. В то же время, если речь идет о противоречии между *равными* по уму и эрудиции учеными, то такое вполне допустимо в человеческой науке, поскольку у нас нет оснований считать, что один из них хуже понимает основания для своего суждения и для противоположного суждения своего противника, чем другой. В этом случае мы можем следовать любому из них, руководствуясь собственным знанием. В общем же случае всегда благоразумно следовать более разумному и мудрому автору. Однако и здесь подчеркивается *общее ограничение* человеческого знания: следовать такому автору необходимо не всегда и во всем, но лишь «по большей части», ибо человек, т.е. не священный автор, — даже Отцы церкви — *не безошибочен*, каким бы выдающимся умом и превосходными знаниями он не обладал, поэтому никому — кроме Автора Священного Писания — не должно следовать всегда и во всем. Любой выдающийся учитель, будучи ограничен в своем знании истинами, найденными им самим или иными учеными ко времени его жизни, не мог знать, какие иные истины будут найдены в ходе времени после него, причем в особенности это касается неких новых оснований для суждения, которые, будучи обнаруженными, могут выказать как ложные те пропозиции, которые этот автор считал истинными из-за оснований, известных ему в его время. Это означает, что в суждении о *вновь найденных истинах* даже самым знаменитым древним авторам невозможно ни следовать, ни руководствоваться их авторитетом для собственного суждения, но должно оставить в этом случае древнего автора и судить без опоры на его авторитет. Это касается, как показывают многочисленные примеры, не только языческих философов Платона и Аристотеля, или позднейших уважаемых христианских школьных авторов, но и даже таких несравненных учителей, как Августин и Фома Аквинский.

3. Для того, чтобы похвальным и достойным образом вводить какую-либо *новизну* в человеческие науки, в особенности, если это новое *противоречит* авторитету предшествующих учителей, не-

обходимо обладать не только умом, зрелой способностью суждения, умелой аргументацией, но и прежде всего — большим *благоразумием*, осторожностью в оценках и искренним стремлением к одной только *истине*, которое должно быть чистым от любого вождения новизны. Иначе говоря, новизна ради новизны бессмысленна и опасна, лишь вновь познанная *истина* должна и может обосновывать необходимость любого *обновления* в человеческой науке. И здесь Искиердо опять же выдвигает⁴⁶ ряд особых «правил благоразумия», которыми следует руководствоваться при любой инновации. Во-первых, что касается объективных пропозиций, известных через себя (т.е. *принципов* знания), если они уже были *установлены* предшествующими авторами, то их должно «обновлять» только тогда, когда для этого открыты какие-либо надлежащие *основания*, которые были еще неизвестны тем авторам. В остальном же *обычно* следует придерживаться определения принципа, установленного теми авторами, вес авторитета которых *больше иных*. При этом «вес авторитета» должен измеряться как по количеству авторов, высказывавшихся в пользу данного определения, так и — главным образом — по их *качеству*. Тут же подчеркивается, что это касается обычного хода вещей, потому что не исключается возможность того, что некто, обладающий *выдающимся* умом и проницательностью, но в любом случае — не меньшими, чем прежние учителя, может обоснованно вынести *новое суждение* без всякого вновь открытого основания, просто усмотрев связь терминов пропозиции. Но такое встречается исключительно редко, и не следует безрассудно полагать себя таковым «выдающимся умом». Во-вторых, что касается *заклучений* или выводов из принципов, если эти принципы уже признаны *всеми*, или *лучшими* авторами из традиции, но само данное заключение не было выведено ими, однако не было выведено и никакого *противоположного* данному заключения, то обновление в данном случае позволительно и похвально для любого человека, поскольку такое обновление не противоречит никому из предшествующих авторов, но увеличивает их, т.е. наше знание. Если новый вывод делается из принципов, принятых *лучшей* и признанной частью авторов, хотя и противоречит менее признанным или худшим из авторов, то оно

⁴⁶ Ibid. P. 274b–275a.

также вполне позволительно и похвально, поскольку мы согласуем свое суждение с наилучшими учеными, увеличивая при этом человеческое знание. Если же вывод делается из принципов, принятых менее признанными авторами, то такое обновление вообще непозволительно, если суждения и принципы тех авторов *невероятны* (improbabilia) (и чем более невероятны их принципы, тем менее позволительны наши новые выводы из них). Наконец, если принципы или некие выводы из них вообще *никогда прежде* не были затронуты никем из предшествующих авторов, либо потому что они их не открыли, либо потому что вовсе не обсуждали данную материю знания, то позволительно и похвально вводить нечто новое для любого человека, однако, только при том условии, что данное обновление *очевидно*, либо, по крайней мере, — *вероятно*. *Общий вывод*⁴⁷ из этих положений гласит: любая *новизна* в человеческом знании или суждении является позволительной и похвальной постольку, поскольку это знание/суждение *очевидно* (evidens), либо *вероятно* (probabile), и наоборот, такая новизна непозволительна и ошибочна, если оно оказывается *невероятным* (improbabile). Учение об общих критериях *вероятности* и *невероятности* было представлено Искиердо выше, в 6 диспутации «Pharus»⁴⁸. А применять эти критерии — это дело *благоразумия* (prudentialia), еще раз настаивает иезуит Искиердо⁴⁹.

* * *

Подведем итоги нашего изложения: в отличие от Декарта, апеллирующего к интуитивной и как бы всегда *актуальной* данности принципов своей философии, исключающей любое соотношение этих принципов с традицией философского знания, новизна, вполне допустимая и даже необходимая в школьном знании, всегда мыслится как некое *обновление внутри* процесса передачи и увеличения / прирастания человеческого знания. Иначе говоря, всякое *новое заранее* определено уже присутствующим массивом школьного знания и помещено *в традицию*, которая и является не чем иным, как «сообщением и передачей знания от учителя учени-

⁴⁷ Ibid. P. 275a.

⁴⁸ См. подробнее: Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars I. P. 147–159.

⁴⁹ Izquierdo S. Pharus scientiarum. Pars II. P. 275b.

ку»⁵⁰. Обновления в традиции школы не только допустимы и необходимы, но и похвальны, т.е. желательны, поскольку они обеспечивают *увеличение* и приращение знания, стимулируя «конкуренцию» между учеными, но при этом не разрывают саму *общность* философской и теологической артикуляции понятий и проблем внутри школы. Сохранение этой общности поиска, определяемой в особенности общей школьной *терминологией* и *порядком вопросов*, и является обязательным условием любой дифференциации того или иного *нового* подхода *внутри* целого школьного знания, каковое целое в итоге мыслится уже в середине XVIII в. как «*commune Systema Scholasticae Philosophiae*»⁵¹ — «общая система схоластической философии», т.е. общий для всех школ внутри традиции (будь то томисты, скотисты или иезуиты) корпус знания, которое, постоянно обновляясь, продолжалось в течение, по крайней мере, пяти веков европейской истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Р. Декарт.* Сочинения в 2 тт. М., 1989–1994. Т. 1. С. 250–296. — *Декарт.* Рассуждение о методе.
- Декарт Р.* Первоначала философии // *Р. Декарт.* Сочинения в 2 тт. М., 1989–1994. Т. 1. С. 297–422. — *Декарт Р.* Первоначала философии.
- Декарт Р.* Послание к о. Дине / *Р. Декарт.* Сочинения в 2 тт. М., 1989–1994. Т. 2. С. 418–446. — *Декарт.* Послание к о. Дине.
- Иванов В.Л.* Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII века. О неполноте традиционного образа истории философии и истории наук раннего Нового времени // Философия истории философии: Обязательность и навязчивость исторического / Под ред. Е.В. Малышкина. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2012. С. 120–142. — *Иванов.* 2012.
- Annatus P.* Methodicus ad positivam theologiam apparatus. Venetiis, 1701. — *Annatus.* 1701.

⁵⁰ Ср. позднее школьное определение «традиции» в широком смысле: *Annatus.* 1701. P. 165.

⁵¹ Ср. обсуждение этого понятия баварским бенедиктинцем В. Гуфлем в его развернутой диссертации «О выборе философии» 1750 г., представляющей первый том (логику и математику) его философского курса: *Guffl.* 1750. P. 62–69.

- Cartesius R.* Epistola ad patrem Dinet. In: *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897 ff. T. VII. 1904. P. 563–605. — *Cartesius R.* Ep. ad petrem Dinet.
- Cartesius R.* Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum G. Voetium. In: *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897 ff. T. VIII–2. 1905. P. 1–198. — *Cartesius R.* Ep. ad G. Voetium.
- Clauberg I.* Logica vetus et nova. In: *I. Claubergii Opera omnia philosophica*. Pars I. Amstelodami, 1691. P. 765–816. — *Clauberg.* 1691.
- Guffl V.*, OSB. *Philosophia Scholastica Universa*. Tomus I. Ratisbonae, 1750. — *Guffl.* 1750.
- Heereboord A.* Meletemata Philosophica. Vol. I–II. Nijmegen, 1664. — *Heereboord.* 1664.
- Du Hamel I.B.* De consensu veteris et novae Philosophiae libri II. Parisiis, 1663. — *Du Hamel.* 1664.
- [*Du Hamel I.B.*] *Philosophia vetus et nova ad usum Scholae accommodata*. Vol. I–IV. Parisiis, 1678. — *Philosophia vetus et nova...*
- Hübener W.* Der theologisch-philosophische Konservativismus des Jean Gerson // In: *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* / Hrsg. v. A. Zimmermann. Berlin – N.Y., 1974. S. 171–200. — *Hübener.* 1974.
- Hübener W.* “Malum auget decorum in universo”. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik // In: *W. Hübener. Zum Geist der Prämoderne*. Würzburg: Königshausen, 1985. S. 110–132. — *Hübener.* 1985.
- Izquierdo S.*, SJ. *Pharus scientiarum*. Lugduni, 1659. Pars I–II. — *Izquierdo S.* *Pharus scientiarum*.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage (1787) // *Immanuel Kant. Gesammelte Schriften* / Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie d. Wissenschaft. Berlin, 1900 ff. Bd. III. — *Kant.* Kritik der reinen Vernunft.
- Saenz de Aguirre I.*, OSB. *Philosophia Nov-antiqua seu Disputationes in Universam Physiologiam Aristotelis*. Tomus I. Salmanticae, 1672. — *Saenz de Aguirre.* 1672.
- Saenz de Aguirre I.*, OSB. *Philosophia Nov-antiqua seu Disputationes in Universam Physiologiam Aristotelis*. Tomus II, Salmanticae, 1673. — *Saenz de Aguirre.* 1673.
- Saenz de Aguirre I.*, OSB. *Philosophia Rationalis Nov-antiqua seu Disputationes selectae in Logicam et Metaphysicam Aristotelis*. Salmanticae, 1675. — *Saenz de Aguirre.* 1675.
- Saenz de Aguirre I.*, OSB. *S. Anselmi Theologia Commentariis et Disputationibus dogmaticis et scholasticis illustrata*. Tomi I–III. Salmanticae, 1680–1685. — *Saenz de Aguirre* 1680–1685.

- Schmutz J.* Sebastián Izquierdo: de la science divine à l'ontologie des états de choses, in: *Sur la science divine*, éd. par J.-Chr. Bardout & O. Boulnois. Paris, PUF (Epiméthée), 2002. P. 412–421. — *Schmutz.* 2002.
- Schmutz J.* Bartolomeo Mastri et la mouche. In: *Rem in seipsa cernere*. Ed. M. Forlivesi. Padova, 2006. P. 469–520. — *Schmutz.* 2006.
- Verbeek Th.* Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650. Carbondale, 1992. — *Verbeek.* 1992.
- Verbeek Th.* Tradition and Novelty: Descartes and some Cartesians. In: *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Ed. by T. Sorell. Clarendon Press: Oxford, 1993. P. 167–196. — *Verbeek.* 1993.

IVANOV V.

PHILOSOPHIA NOV-ANTIQUA

THE «MOST ANCIENT TRUTH» OF THE MODERN PHILOSOPHY
AND THE POSSIBILITY OF THE NEW
IN THE KNOWLEDGE OF THE SCHOOL IN THE XVIITH CENTURY

This article describes the phenomenon of the “philosophia novantiqua”, i.e. the early Cartesians’ search for the *consensus* with the Aristotelism of the Schools, and analyzes the conditions for its rise and the various forms of its establishment. The article thematizes also the manner how Descartes opposes his own philosophy and traditional knowledge, and shows the specific Cartesian conception of “cognition of principles” as condition for distributing the terms of opposition “old” / “new” in the knowledge between his own and traditional philosophy. Finally, referring to the treatise of the Jesuit philosopher S. Izquierdo (1659) it is proved that the knowledge of the School perfectly admits the novelty as something useful, preferable and necessary, but this novelty is always understood as something that exists within the common tradition of knowledge.

Key words: phenomenon of the “philosophia novantiqua”, the early Cartesianism and the search for the *consensus* with the scholastic Aristotelism, the opposition of the ancient and the modern in the knowledge, Descartes, Izquierdo.

Петров В.В.

«ОКЕАН БЫТИЯ, ЖИЗНИ И РАЗУМА»

В ФИЛОСОФСКОЙ, МИСТИЧЕСКОЙ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

В работе исследуются историко-философские источники комплекса экзистенциальных переживаний экстатического характера, который Ромен Роллан назвал «океаническим чувством». Речь идёт о состоянии, в котором человек внезапно начинает сознавать / ощущать себя неотъемлемой частью мира, одновременно испытывая ощущение, что открывшаяся ему в этом переживании реальность является более подлинной, чем повседневная. Рассматриваются и критически анализируются приводимые исследователями параллели в предшествующей европейской традиции, в частности, изучается история концепции «моря красоты» и «моря бытия» в философии античности (Платон, Плотин, Дамаский) и в патристике (Григорий Назианзин, пс.-Дионисий). Проводится сопоставительный анализ между концепцией «океанического чувства» и концепцией океана бытия и духа в философии Веданты, когда единое сознание Атмана / Брахмана уподобляется безбрежному океану, а мир множественных явлений сравнивается с возникающими и опадающими на поверхности океана волнами (адвайтаведанта, Рамакришна, Вивекананда). Реконструируется история рождения формулы «океаническое чувство». Привлекается история переписки Фрейда и Роллана по поводу «океанического чувства». В рассмотрение вводятся ранние статьи Карла Юнга, учет которых приводит к пересмотру хрестоматийного противопоставления психоанализа и индийского мистицизма. Также привлекаются релевантные тексты Карла Йозля (1912), Э.Р. Иннеса (E.R. Innes. Океан бытия: Оккультная сказка), Артура Кёстлера, концепция «дикой мистики» Мишеля Юлена («сырой», концептуально и догматически не обработанный эстетический опыт), учитываются свидетельства Пьера Адо и Даниила Андреева. Впервые рассмотрены тексты Ф.М. Достоевского, Н.И. Пирогова, А. Камю и других.

Ключевые слова: океаническое чувство, мир, человек, Ромен Роллан, реальность, Платон, Плотин, Дамаский, Григорий Назианзин, пс.-Дионисий, Веданта, Атман, Брахман, Рамакришна, Вивекананда, Зигмунд Фрейд, Карл Юнг, Пьер Адо, Даниил Андреев, Ф.М. Достоевский, Н.И. Пирогов, А. Камю.

Начало широкому обсуждению экзистенциальных переживаний, во время которых субъект испытывает мистическое озарение, представляющее ему вселенское бытие и существование в образах океанической жизни и разума, в новейшее время в Европе связывают с именами Романа Роллана и Зигмунда Фрейда.

Ромен Роллан, знаменитый французский писатель, гуманист и пацифист, один из выдающихся представителей европейской интеллектуальной традиции XX в., является автором самого словосочетания «океаническое чувство». Тем не менее, выражение, которое он предложил, а также контекст идей и образов, ассоциируемых с этой формулой, были почерпнуты им у реформаторов индуизма: Роллан был покорен учением Рамакришны и Вивекананды, жизнеописанию и доктринам которых посвятил трехтомное исследование. Введенная им формула оказалась столь жизнеспособной и провоцирующей на размышления, что стала отправной точкой для многочисленных книг, статей и полемики внутри различных европейских школ и традиций. «Океаническое чувство» обсуждали специалисты по психоанализу, философы и историки философии (античной, немецкой, французской и т.д.). Наконец, это словосочетание вошло в обыденный лексикон, так что яхтсмен в газетном интервью может упомянуть о своей тяге к мореплаванию, описав ее как «океаническое чувство».

Если формулировать кратко, словосочетание «океаническое чувство», предложенное Ролланом, описывает комплекс экзистенциальных переживаний экстатического характера, в которых человек внезапно начинает сознавать / ощущать себя неотъемлемой частью мира, одновременно испытывая ощущение, что открывшаяся ему в этом переживании реальность является более подлинной, чем повседневная.

Европейский пантеизм

᾿Εν καὶ πᾶν. Если отвлечься от поиска дословных совпадений, но поискать содержательных соответствий, то, на первый взгляд,

описанное ощущение укладывается в рамки пантеистического восприятия мира, которое имеет долгую традицию в европейской философии, а в Новое время ярко проявилось, например, у немецких авторов XVIII–XIX вв., которые выражали свою философию и мироощущение еще одной емкой формулой — *ἓν καὶ πᾶν* (всеединное / одно и всё). В том, что касается концептуального содержания, то греки возводили это учение к Ксенофану, критику традиционной греческой религии и основателю элейской школы¹. Тем не менее, эта сжатая формула, выражающая кредо пантеизма, принадлежит Готтольду Лессингу (1729–1781) и возникла в контексте споров о философии Спинозы (у самого Спинозы она не встречается), которые тот вел с Фридрихом Якоби (1743–1819). Якоби в работе «Об учении Спинозы в письмах к г-ну Мозесу Мендельсону» (1785) передает слова Лессинга о согласии с учением Спинозы: «Ортодоксальные понятия божества для меня уже ничего не значат; они для меня чужеродны. *ἓν καὶ πᾶν* — только это я знаю!»². Гёльдерлин, который делал выписки из этой работы Якоби, воспроизвел эту формулу в Предисловии к предпоследней редакции своего *Гиттериона* (1796): «Мы вырываемся из мирного *ἓν καὶ πᾶν* мира, чтобы вновь восстановить его, через самих себя»³. Вероятно, через Гельдерлина о ней становится известно Гегелю, который записывает её в своем альбоме (1791)⁴. В 1821 г. Гёте пишет известное стихотворение «Одно и все» (*Eins und Alles*)

Чтобы найти себя в безбрежном,
Единичное с радостью исчезнет,
Ибо всякая скука там заканчивается...
...Отказаться от себя — наслаждение.
Мировая душа, приди, чтобы наполнить нас!...
...Вечное живое Творчество действует,
Чтобы постоянно пересоздавать созданное,
Дабы ничто не застыло в оцепенении...
...Это только кажется, что мгновение стоит на месте.
Вечность действует во всем,
Ибо все должно распасться в ничто,
Если хочет остаться в бытии (пер. С.В. Месяц).
Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß...
...Sich aufzugeben ist Genuß.

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!...
 ...Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sich's nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun...
 ...Nur scheinbar steht's Momente still.
 Das Ewige regt sich fort in allen:
 Denn alles muß in Nichts zerfallen,
 Wenn es im Sein beharren will.

Подробно о $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$ рассуждает Шопенгауэр:

«Во всех этих явлениях [Природы] внутренняя сущность, то, что здесь открывается и является, есть одно и то же... есть одно существо, которое скрывается за всеми этими масками... Поэтому на Востоке и на Западе рано возникло великое учение об $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$ »⁵.

И он же прочерчивает линию этой традиции:

« $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$, т.е. что внутренняя сущность всех вещей, во всем одна и та же, в мое время понято и признано, после того как это обстоятельно показали элеаты, Скотт Эриугена, Джордано Бруно и Спиноза, и Шеллинг возродил это учение»⁶.

В русской философии формулу $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$ можно увидеть у Владимира Соловьева, который развивает ее в контексте своей философии всеединства⁷.

Характерно, что, принимая $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$, Шопенгауэр дистанцировался от пантеизма, поскольку его философия имеет нерелигиозный характер:

«С пантеистами у меня общее $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\alpha\nu$, но не $\pi\alpha\nu$ θεός...»⁸.

Греческая философия

Лексические аналоги к формуле «океаническое чувство» можно найти в языческом и христианском платонизме. Этот вопрос специально исследовал французский патролог Жан-Мари Матьё. В двух обстоятельных исследованиях⁹ он приводит целый ряд примеров. Среди них — «море красоты» из «Пира» Платона¹⁰. Матьё отмечает схожесть контекста: рассматриваемый отрывок принадлежит так называемой речи Диотимы, в которой (209e-210a) используется мистериальная лексика (сказано о посвящении и таинствах), указывающая на религиозный контекст. Однако имеются и важные различия. Например, «море красоты» не является конеч-

ным этапом восхождения созерцателя и посвященного: еще выше находится прекрасное само по себе (αὐτὸ καθ' αὐτὸ)¹¹. Море является «множественным» (πολλὸν), и вообще у Платона оно ассоциируется с «множеством» (πλήθος) и, таким образом, не является высшим началом, которое с необходимостью должно быть единственным и единичным. Позднее (I в. н.э.), в «Учебнике платоновской философии», Алкиной подтвердит, что выше «моря красоты» находится «прекрасное само по себе»¹², или «само Благо»¹³.

Применительно к Плотину Матьё замечает, что тот нигде не упоминает ни платоновского «моря красоты», ни вообще моря. Примечательно, что Р. Роллан, который рассуждает в своем труде о мистике об экстазе, соединяющем человека с бесконечным, и посвящает при этом несколько страниц Плотину, не принял в расчет отсутствия термина «море» у Плотина и ставит его в ряд тех представителей Запада, которые погружались «в океан Единого без дна и берегов»¹⁴. Таким образом Роллан передает существо мироощущения Плотина, без привязки к тем или иным лексемам.

Несколько позднее в «Слове на Богоявление» (Εἰς τὰ Θεοφάνια) Григорий Назианзин модифицирует выражение «море красоты» из платоновского «Пира», говоря, что Бог есть как бы

«...некое *море сущности*, беспредельное и безграничное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве... Божество беспредельно и несозерцаемо»¹⁵.

У Назианзина символика океана из платоновского «Пира» претерпевает некоторые изменения:

1) «Морем» образно называется сам Бог, т.е. «океан» становится атрибутом самого Абсолюта.

2) Море, как Бог, является простой сущностью, оно уже не множественно, это бесконечность бытия и вечности.

3) Бесконечность этого моря превышает всякое определение и принципиально непостижима¹⁶.

Как отмечает К. Морескини¹⁷, Бог, как Он представлен у Григория Назианзина, сочетает в себе характеристики первого и второго начал у Плотина, будучи одновременно Единым (которое «не есть») и Умом (т.е. сущим).

Линия представления Бога в виде моря получит развитие в «Небесной иерархии» пс.-Дионисия Ареопагита:

«...к беспредельному и обильному морю, раскинувшемуся для всех в готовности к преподанию богоначального света»¹⁸.

В хронологически близкий период тот же образ задействует неоплатоник Дамаский:

«Сама душа в священных молитвах к всецелому **морею божества** (τὸ θεῖον πέλαγος), как говорил [Исидор], сначала собирается от тела к себе, затем исступает из того, что ей привычно и удаляется от рассудочных мыслей к тем, что родственны уму, и, в-третьих, становится охвачена богом и переходит к некоему непривычному спокойствию (γαλήνην), подобающему богам, а не человеческому»¹⁹.

Слово γαλήνη («спокойствие»), о котором говорит Дамаский, в греческом языке одновременно означает безветрие морской глади. Характерно, что формула «море божества» (θεῖον πέλαγος) появляется в контексте рассуждений об исступлении (ἐξίστημι) души.

Наконец, о «море блага» применительно к Богу говорит христианский платоник Максим Исповедник (ок. 580–662):

«Ум, постигая божественную беспредельность — во всех отношениях недоступное и многожеланное **море** сие — прежде всего удивляется... Ибо как не удивляться, созерцая это безмерное и превышающее всякое изумление **море блага** (ἀγαθότητος πέλαγος)? Как не прийти в исступление...»²⁰.

И далее:

«Только одна беспредельная и всемогущая сущность, творящая все, является простой, единовидной, бескачественной, мирной и невозмутимой. Всякая же тварь является сложной, состоящей из сущности и акциденций, она всегда испытывает нужду в божием промысле, будучи несвободной от изменения»²¹.

Формулу «море сущности» Григория Назианзина повторяет и Иоанн Дамаскин (ок. 640 – до 754)²².

Примеры, приводимые Матьё, позволяют проследить, как менялось содержание и смысл формул «море красоты», «море сущности», «море блага». Греков классической античности страшила мысль о бесконечном, в которое потом призовет погрузиться Гёте. Беспредельное имело стойкие негативные коннотации. Космос и универсум конечен и это благо. В целом, такое понимание космоса

сохраняется и у неоплатоников, и у платоников христианских. Перенесение символики моря на божественное бытие, по определению беспредельное, вечное и непознаваемое способствовало тому, что вовлеченные в этот контекст образы начинали трансформироваться, так что «море» постепенно принимает атрибуты безбрежности и бездонности, находимости по ту сторону всего, что ограничено пределом.

Важным отличительным моментом приведенных выше отрывков является их интеллектуализм (даже если постулируют выходение на сверх-рассудочный уровень). Метафорика моря, даже если исходно она являлась «сырым» личным переживанием, встроена в каркас философской или богословской системы и формулируется в заданных терминах и понятиях. Кроме того, движение к морю красоты, сущности и блага ассоциируется с выходом за пределы космоса и телесности. Напротив, важной особенностью «океанического чувства» является сохранение индивидуальной телесности при одновременном ощущении своего единства с тотальностью бытия.

Добавим, что даже будучи встроена в рамки систем апофатика, характерная для упомянутых выше поздних грекоязычных платоников, — многие из которых были выходцами с Востока, из Сирии (пс.-Дионисий Ареопагит, Дамаский, Иоанн Дамаскин) — не заняла центрального положения в западно-европейской метафизике, в целом акцентировавшей применительно к божеству рациональный и катафатические моменты. Лишь много позже Майстер Экхарт заявит: «Всё относится к богу как капля к океану. Душа, пьющая Бога, обращается в Бога, как капля, которая становится океаном»²³.

Веданта

Напротив, тема бесконечного океана — это важнейшая тема индуизма: в текстах Веданты символика океана встречается повсеместно. Яркий пример тому — «Аштавакра-самхита»²⁴ (*Aṣṭavakra-saṃhitā*, XII в.), санскритский текст адвайта-веданты, составленный в виде диалога мудреца Аштавакры и царя Джанак²⁵. Собеседники поочередно излагают постулаты адвайта-веданты. В частности, они утверждают призрачность феноменального множественного мира, постулируя тождество Атмана (чистого сознания, составляющего ядро индивидуальных душ) и Брахмана (мирового сознания). Беседующие уже достигли тождества

Атмана с Брахманом, позволяющего им уверждать, что весь феноменальный мир является порождением их / Его сознания. При этом единое сознание Атмана / Брахмана уподобляется безбрежному океану, а мир множественных явлений сравнивается с возникающими и опадающими на поверхности океана волнами²⁶.

Можно сказать, что метафорика «океан / волны» является общим местом в философии Веданты. Широкому кругу европейцев она стала известна через посредство реформатора индуизма и веданты Рамакришны (1836–1886) и его ученика Свами Вивекананды (1863–1902).

Поэтика и образы, в которые воплощает свое учение Рамакришна, рожденный в омываемой Индийским океаном Западной Бенгалии — это звуковая стихия океана, его неумолчного гула, рокота, который пронизывает существо человека, стоящего на берегу перед лицом громады волн и бесконечности морского простора. Соприкосновение индивида с божественной реальностью многократно уподобляется Рамакришной погружению и, более специально — нырянию в глубины океана. При этом человеческое я растворяется при соприкосновении с божеством, как соляная кукла, решившая коснуться волн океана²⁷. «Океан абсолютного существования, ума и блаженства» — это Брахман²⁸.

Феноменальный мир и индивидуальные «я» лишены какой-либо субстанциальности. Любое сущее, любой индивид и традиционные боги — это лишь временные сгущения, клочки пены на поверхности безбрежного океана. Рамакришна уподобляет мир феноменов колебаниям — звучанию, которое распространяется от удара в колокол, или волне, появляющейся на поверхности океана и растворяющейся в нем²⁹.

Столь радикального отрицания индивидуального существования европейская философия не знает. Платонизм, и особенно поздний неоплатонизм, тоже противопоставляет умопостижимое и чувственное как неделимое и раздробленное. В пределе созерцательной анагии в платонической мистике достигается выходение за пределы индивидуальности, освобождение от нее. Но взгляд Веданты качественно иной: разделённое и индивидуальное настолько иллюзорно, что о них едва ли стоит рассуждать.

«...индивидуальное я — как палка, качающаяся на водах бесконечного океана Существования-Ума-Блаженства Абсолюта,

создающая видимость того, что океан разделён. Если палку убрать, кажущееся деление исчезает, и воды океана опять становятся нераздельными»³⁰.

Даже о Чайтанье³¹ (1485–1533), великом святом, сказано, что «он был подобен пузырьку в океане этого божественного ума»³². У Рамакришны соприкосновение с Абсолютом означает мимолетное и необратимое уничтожение своего я, личного существования. Вивекананда, ученик Рамакришны, однажды сказал учителю о том, что боится утратить свою индивидуальность: «Если я нырну в это море, я могу утонуть и расстаться с жизнью». Рамакришна ответил: «Мой мальчик, вошедший в море божественного не знает подобных страхов. Ведь это океан бессмертия. Нырнувший в него не умирает, но получает жизнь вечную»³³.

Рамакришна часто говорит о том, что нужно нырнуть в океан Брахмана. Хотя индивидуальному сознанию это представляется смертью, растворение в Боге есть погружение в океан Красоты всеблаженного Единого³⁴.

«Самое время тебе собрать свой рассеянный ум и обратиться к Богу. Нырни в океан божества... Глубоко погрузись в море... Все глубже, и глубже, и глубже, о ум мой, погружайся в море Красоты... Нырни в этот океан. В этом море нет страха смерти. Это море бессмертия»³⁵.

«Твердость в вере совершенно необходима. Нырни в глубину. Только нырнув в океан, можно добыть сокровище. Ты не достанешь его, плавая на поверхности. Научись любить Бога. Пусть Его любовь поглотит тебя... К чему столько разговоров о феноменах, созданных Богом? Бог не является тем, кто остается на поверхности и не погружается под нее... Можно прочесть тысячи томов, пропеть сотни гимнов и песнопений, но если ты, жаждающая этого всей душой, не способна нырнуть в океан Божественного, ты не достигнешь Бога»³⁶.

Впрочем, иногда великие святые удерживаются от окончательного растворения в океане божества и остаются в мире, чтобы, оставшись на берегу, вести к освобождению других людей:

«Говорят, что Шукадева увидел океан абсолютного Брахмана и дотронулся до его вод, но не вошел в воду, а потому смог вернуться и учить человечество»³⁷.

Шри Рамакришна в момент экстаза «ушел на край бесконечного Океана и стоял там безмолвно, взирая на беспредельный простор, и слыша доносящееся эхо никогда не умолкающего гула, поднимающегося из Вечной Глубины»³⁸.

Творческая активность Брахмана предстает у Рамакришны в образе Великой Матери³⁹.

Отметим различие: повествование *Аиитавакра-самхиты* ведется от лица подвижников, уже достигших / осознавших тождество Атмана с Брахманом, т.е. пребывающих в океане и являющихся этим океаном. Применительно к Рамакришне, как лицу историческому, чаще говорится о пребывании на берегу океана и необходимости погрузиться в его воды (хотя метафорика волн сохраняется всё той же). Согласно Мэссону *Аиитавакра-самхита* могла быть прямым источником океанической метафорики Рамакришны⁴⁰, поскольку известно, что Рамакришна особенно любил этот текст⁴¹. Впрочем, образы океана и волн многократно встречаются и в других текстах Веданты⁴².

*Mar adentro,
mar adentro...*

Ramón Sampedro

Ромен Роллан и рождение формулы «океаническое чувство»

Влияние индуизма на мысль Запада становится ощутимым уже в начале XIX в. Достаточно упомянуть имена Августа Шлегеля (1767–1845), Фридриха Шлегеля (1772–1829), Артура Шопенгауэра (1788–1860). Первый познакомил Германию с аутентичной индийской мыслью⁴³, второй — ответственен за её влияние на немецкий романтизм⁴⁴, третий привил её дух к немецкой философии. С середины 1840-х индийская религиозная мысль проникает в Европу через многочисленные труды филолога и востоковеда Макса Мюллера (1823–1900)⁴⁵. В 1899 г. вышла посвященная Рамакришне книга Мюллера, содержащая перевод «Изречений Рамакришны»⁴⁶. В 1907 г. было опубликовано «Евангелие Рамакришны», содержащее его жизнеописание и «Речения»⁴⁷.

Новый этап в проникновении идей и образности Веданты на Запад начинается в конце 1920-х годов. В 1929 г. знаменитый французский писатель и гуманист Ромен Роллан публикует

«Жизнь Рамакришнь»⁴⁸, в которой, помимо прочего, использует две упомянутые выше англоязычные книги. Книга Роллана открывается эпиграфом из Жюлья Мишле:

«На Западе все тесно! Греция мала: мне душно. Иудея суха: я задыхаюсь. Позвольте мне бросить взгляд с высот Азии в глубины Востока. Именно там — моя необъятная поэма, просторная как *море* Индий... Там царит отрадный покой... братство без границ... океан (без дна и берегов) любви, сострадания, милосердия»⁴⁹.

Впрочем, само словосочетание «океаническое чувство» Роллан уже использовал двумя годами ранее в переписке с Фрейдом.

Роллан и Фрейд

Подробности переписки Фрейда и Роллана применительно к теории «океанического чувства» подробно изучены⁵⁰, поэтому здесь мы ограничимся их кратким пересказом. Переписка началась в 1923 г., и уже в первом письме Фрейд, выражая свое почтение Роллану, замечает: «Ваше имя связано для нас с одной из наиболее драгоценных из всех прекрасных иллюзий — распространением любви на все человечество»⁵¹. В 1926 г. Фрейд будет писать Роллану, что чтит его как апостола человеческой любви, но делает это не из-за сентиментальности или идеализма, а по причинам прозаическим и экономическим, поскольку только такая любовь может противостоять врожденным низменным инстинктам человека⁵².

В начале 1927 г. Фрейд выслал Роллану экземпляр своей книги «Будущее одной иллюзии». Её главная идея состояла в том, что любая религия коренится в исходной детской беспомощности (*Hilflosigkeit*), для преодоления которой большинство людей вынуждено обращаться к фигуре мифического Отца, защищающего их в этой и последующей жизни. Роллан, который с давних пор дистанцировался от католицизма своего окружения и выступал против клерикализма, в целом не возражал против этой посылки. Впрочем, замечает Роллан в ответном письме от 5 декабря 1927 г., есть некий драгоценный остаток, который невозможно устранить посредством рациональных объяснений:

«Ваш анализ религий справедлив. Но мне хотелось бы увидеть ваш Ваш анализ спонтанного стихийного чувства или, точнее, религиозного ощущения, которое совершенно отлично от ре-

лигий в собственном смысле слова... [анализ] простого и непосредственного факта *ощущения Вечного*, которое вполне может быть не вечным, но просто лишенным чувственных границ и *как бы океаническим*... Мне самому знакомо это ощущение. На протяжении всей моей жизни оно меня никогда не отпускало»⁵³.

Чуть ниже Роллан уточняет, что это чувство не связано для него с надеждой на спасение, и что после смерти он не рассчитывает ни на что, кроме «вечного покоя»⁵⁴. Как представляется, термин «океанический» у Роллана появился не просто так. В это время он работал над трилогией о Рамакришне и Вивекананде, их жизнеописанием и учением. Перечитывая литературу, посвященную Рамакришне, он с неизбежностью встречался с океанической метафорикой. Например, в одном месте Рамакришна сам рассказывает о своем экстатическом опыте мистического соединения с абсолютном, используя при этом образы волн и «океана радости»⁵⁵.

Формула «океаническое чувство» привлекла внимание Фрейда. 14 июля 1929 г. он пишет Роллану:

«Ваше письмо от 5 декабря 1927, содержащее замечания относительно чувства, которое Вы описываете как «океаническое», не дает мне покоя. Вышло так, что в новой работе, которая лежит передо мной еще незавершенной⁵⁶, я принимаю Ваше замечание за отправную точку: я говорю об этом «океаническом» чувстве и пытаюсь истолковать его с точки зрения нашей психологии»⁵⁷.

При этом Фрейд оговаривается, что в целом книга не посвящена океаническому чувству:

«Далее исследование переходит на другие темы, объектом рассмотрения становятся счастье, цивилизация и чувство вины. Я не упоминаю Вашего имени, но делаю намек, который указывает на Вас».

При этом Фрейд просит у Роллана разрешения использовать (не называя имени) его замечание относительно океанического чувства, высказанное в письме от декабря 1927 г. Роллан реагирует положительно:

«Для меня большая честь, что письмо, которое я написал Вам в конце 1927 г. побудило Вас к новым исследованиям, и что в

новой работе вы ответите на вопросы, которые я Вам поставил. У Вас есть полное право вынести их на всеобщее обозрение, и я никоим образом не хочу избегать ответственности за них.

Хочу лишь заметить, что поскольку прошло уже полтора года, я не очень хорошо помню текст своего письма. Несомненно, в тот момент я находился в начале своих долгих исследований индийского ума, которые я опубликую через несколько месяцев в трех томах, посвященных «Мистицизму и жизненной практике Индии». После 1927 г. я смог глубоко углубиться в это «океаническое» чувство, бесчисленные примеры которого я нахожу не только у сотен современных азиатов, но также в том, что можно назвать ритуальной и многовековой физиологией, кодифицированной в трактатах по йоге...»⁵⁸.

Фрейд, в свою очередь, предостерегает Роллана от завышенных ожиданий:

«Пожалуйста, не ждите от книги какой-либо оценки «океанического» чувства, я рассматриваю его лишь аналитически, чтобы, так сказать, убрать с дороги ... Как чужды мне миры, в которых Вы странствуете! Для меня мистицизм книга столь же закрытая, как музыка. Не могу представить себя читающим всю ту литературу, которую, судя по Вашему письму, Вы изучаете. Тем не менее, читать человеческие души легче Вам, чем нам!»⁵⁹.

Вскоре Роллан получил экземпляр «Недовольства культурой» с дарственной надписью: «От наземного животного (Landtier) — его океаническому другу»⁶⁰. Уже в начале книги Фрейд признается: «В себе я подобного «океанического» чувства обнаружить не могу», давая, таким образом, понять, что подобный опыт является субъективным и ему нельзя придавать всеобщий характер, вытекающий из человеческой природы. Фрейд возводит океаническое чувство к примитивному Я, связанному с материнским лоном, которое охватывает всё, давая чувство безграничности, след чего остается и в развитой психике⁶¹. Он практически не касается вопроса о том, почему человек переживает «океаническое» чувство даже в зрелом возрасте, заметив лишь, что «первичный нарциссизм» может сохраняться «в душе многих индивидов». Ограничившись этим, он переходит к рассмотрению совместимости требований социальной жизни и зависящей от либидо организацией индивидов.

Во втором томе трилогии по индийскому мистицизму Роллан критикует Фрейда (не называя его) за неспособность понять, что

океаническое чувство не сводимо к младенческой безмятежности. Он заключает:

«Вы, ученые знатоки бессознательного, вместо того, чтобы стать гражданами этого беспредельного царства, дабы лучше овладеть им, входите в него лишь как чужестранцы, одержимые предвзятой мыслью о превосходстве своей собственной родины... Недоверие, которое проявляют некоторые учителя психоанализа по отношению к свободной игре духа, наслаждающегося обладанием самим собою..., выдает в них, помимо их воли, своего рода аскетизм и религиозное отречение наизуот»⁶².

Фрейд отреагировал письмом от 19 января 1930 г., в котором упрекает Роллана в чересчур широком и «спекулятивном» применении таких понятий психоанализа, как «интroversия», «нарциссизм», «принцип удовольствия», напоминая, «что природа у них исключительно дескриптивная, и сами по себе они не имеют никакой ценности». Тем не менее, заключает он: «Я не скептик. Я уверен в одном: подлинно существуют вещи, которых мы сейчас познать не в состоянии»⁶³.

В трилогии, посвященной Рамакришне и Вивекананде⁶⁴, Роллан по-разному употребляет слово «океанический», что позволяет уточнить сопоставления, которые он проводил в своем письме между «религиозными душами Запада, христианскими и не христианскими» и «великими духовными умами Азии». В отдельном примечании Роллан указал, каких западных авторов он считает провозвестниками «океанического чувства», называя имена Филона, Плотина, Дионисия Ареопагита, Иоанна Скотта Эриугены и Майстера Экхарта. По выражению Роллана, через них бесконечное Азии проникает в религиозную душу Запада⁶⁵. Если мы сравним это с перечнем, который выстроил Шопенгауэр для *ἐν καὶ πᾶν* (элеаты, Эриугена, Джордано Бруно и Спиноза, и Шеллинг), то увидим лишь одно совпадение — Эриугену. Шопенгауэр, которого интересует генология, перечисляет строителей метафизики единства, а Роллана интересует последовательность мистиков. Это делает особенно очевидным, что у Роллана применительно к океаническому чувству на первый план выступает не момент всеединства, но момент **мистического** соединения с высшей реальностью.

«Дикая мистика» Мишеля Юлена

Важным этапом теоретического осмысления сущности мистических переживаний, названных у Роллана «океаническим чувством», явилась работа «Дикая мистика» французского индолога Мишеля Юлена⁶⁶.

Юлен посвятил книгу изучению «анонимной», сырой и необработанной мистики (*expérience «brute»*), которая не оформлена догматически, философски и т.д., и переживается индивидами в их частном существовании⁶⁷. В определении мистики Юлен следует словарю философских терминов, определяя её как «веру в возможность интимного и непосредственного единения человеческого духа с фундаментальным принципом бытия, единения, устанавливающего одновременно такие способы существования и познания, которые чужды и превышают обычное существование и знание»⁶⁸. Юлена интересует «сырой» экстатический опыт, выраженный в как можно более непосредственной и наивной форме. При этом, как он подчеркивает, в первую очередь для него важно экзистенциальное измерение и эмоциональное переживание. Цель его анализа — выделить из массива свидетельств, относящихся к экстатическим переживаниям, ядро подлинного и универсального смысла⁶⁹. Согласно Юлену, феноменология «дикого» или «естественного» мистического опыта имеет три конститутивные компоненты: 1) *пробуждение (un éveil)*, как чувство выхождения за пределы своего я; 2) *чувство взаимозависимости и сопринадлежности (imbrication mutuelle, co-appartenance)*, когда личное сознание перестает обладать независимой, изолированной (*insulaire*) реальностью; 3) *ощущение успокоения и покоя (apaisement, quiétude)*, при котором мир перестает быть далеким, безразличным и враждебным⁷⁰. В книге собраны и откомментированы свидетельства, которые большей частью относятся к XIX–XX вв., когда подобного рода нерелигиозный, пара-религиозный или прото-религиозный опыт стало позволительно выражать языком, «независимым от догмы и какой-либо конкретной теологии». Как полагает Юлен, в результате становится возможен новый способ описания божественного (и его отношения к человеку) в сравнении с тем, что традиционно принят в теизме или даже пантеизме⁷¹.

Одной из своих целей Юлен провозглашает нахождение связи между дикой мистикой и мистикой религиозной. Характерно, что

первая часть книги носит название «Внутренний океан», а ее первая глава имеет титул — «Фрейд, Ромен Роллан и океаническое чувство». Юлен отождествляет дикую мистику с океаническим чувством:

«Предмет, о котором мы здесь рассуждаем в терминах “дикой мистики”, с полным правом можно назвать — и притом с несомненно большей поэтичностью — “океаническим переживанием” или “океаническим чувством”. Этот смелый перенос определения “океанический” в область психологии восходит, как всем известно, к Ромену Роллану и его переписке с Фрейдом⁷².

По словам Юлена, в эти моменты происходит интенсификация само-осознавания и своего присутствия в вещах, а не их затушевывание. «Не мифологическое смешение Я и не-Я, но ощущение сущностной со-принадлежности между мной самим и окружающей вселенной, которая мне открывается⁷³.

Юлен указывает, что подобного рода опыт переживают многие люди, которые, следуя Роллану, обозначают пережитое термином «океаническое чувство». Например, Артур Кёстлер не единожды использовал это определение как применительно к собственным личным переживаниям, так и в художественной прозе. В частности, в своей *Автобиографии* он описывает свои чувства, относящиеся к 1936 г., когда он был заключен в севильскую тюрьму по обвинению в шпионаже и в любое мгновение мог быть расстрелян франкистами. Кёстлер так описывает свой опыт:

«Мое Я прекратило существовать в том смысле, что благодаря некоторому душевному взаимопроникновению оно вошло в связь с вместилищем всего или было поглощено им. Это то самое движение растворения и безграничного расширения, которое переживается как “океаническое чувство”, иссякание всякого напряжения, полный катарсис и превосходящий любое постижение покой⁷⁴.

В тех же терминах составлена его предсмертная записка⁷⁵.

В финале романа «Слепящая тьма» («Zéro et l'Infini», «Darkness at Noon», 1940) Кёстлер наделяет этим переживанием старого революционера Николая Залмановича Рубашова, который ожидает казни в сталинских застенках:

«Святые именовали это созерцанием, мистики — экстазом, а современные психологи ввели термин “океаническое чувст-

во”. Человек, охваченный “океаническим чувством”, отрешался от своего индивидуального бытия и, растворяясь в общечеловеческом сознании, как *кристаллик соли в мировом океане*, одновременно вмещал в себе весь мир, подобно тому как в *кристаллике соли воплощен безбрежный мировой океан*... Рубашов размеренно шагал по камере... Он машинально остановился у окна и прижался лбом к холодному стеклу... Даже куsocек неба мог пробудить “океаническое чувство”... Когда-то... в германской тюрьме..., чуть живой после пыток, как и сейчас, в одиночке, — он вдруг ощутил странную экзальтацию: его охватило “океаническое чувство”. На воле он со стыдом вспоминал об этом. Партия не одобряла подобных ощущений. Это был “мелкобуржуазный мистицизм”... Может быть, позже, гораздо позже подыметесь новая волна Движения с новым знаменем и новой верой — в экономические законы и “океаническое чувство”... И тогда не аморфные массы, а миллионы личностей образуют общество, причем “океаническое чувство” миллионов создаст безграничную духовную Вселенную... Удар в затылок оборвал его мысли... Согнувшись, он лежал поперек коридора и прижимался щекой к прохладному полу. Над ним сомкнулась завеса тьмы, и черные волны ночного океана вздымали его невесомое тело... Над ним склонилась бесформенная фигура... Он дернулся от сокрушительного удара в ухо. На мгновение тьма сделалась безмолвной. Потом послышался плеск океана. Набежавшая волна — тихий вздох вечности — подняла его и неспешно покатила дальше»⁷⁶.

Начав с образа кристаллика соли, растворяющегося в океане (ср. соляную куклу из «Евангелия Рамакришны»), Кёстлер шесть раз на протяжении нескольких страниц использует формулу «океаническое чувство». Однако он порывает с традицией, пытаясь приложить термин к сфере социального, заменив океан божественного на океан миллионов личностей, которые должны образовать новую «духовную вселенную».

Пьер Адо

Об «океаническом чувстве» говорит выдающийся историк философии и мыслитель Пьер Адо. В начале его бесед с Жанни Карлье⁷⁷ имеется короткий пятистраничный фрагмент, в котором Адо рассказывает о своем отрочестве, а именно — о начале пробуждения своей личности, возникновении философского вопрошания. Этот момент он сравнивает с духовным рождением и от-

считывает с него свое сознательное бытие⁷⁸, пробуждение философского сознания, «если под философией понимать осознание существования, бытия в мире»⁷⁹. Толчком к возникновению нового мироощущения, включая последующие случаи переживания своего единения с миром, для него явилось созерцание звездного неба, а позднее — прекрасных ландшафтов⁸⁰.

Это «доминировавшее всю... жизнь» ощущение присутствия *мира и Всего*, личного единства со Всем, открылось Пьеру Адо на уровне экзистенции, уровне более глубоком и первичном, чем тот, что структурируется в рамках той или иной религиозной или философской системы:

«То был совершенно чуждый христианству опыт. Мне это представлялось гораздо более существенным, гораздо более фундаментальным, чем тот опыт, который я мог пережить в христианстве, в литургии, в религиозных службах»⁸¹.

Подобный опыт, несмотря на то, что он переживается многими людьми, лишь в очень малой степени поддается вербализации. К тому же он часто оказывает табуированным в силу социальных причин, как «нарушающий общественный договор»: «Именно с этого времени я начал ощущать, что есть вещи, непередаваемые словами — ведь я не осмеливался никому говорить о том, что испытал».

Тем не менее, много позже Адо пытается описать этот опыт и переживание, ища и находя для него соответствия. Ближайшим и главным коррелятом Адо называет «океаническое чувство» (*sentiment océanique*) — термин, предложенный Роменом Ролланом:

«Гораздо позже я должен был открыть для себя, что это осознание своего погружения в мир, это впечатление принадлежности ко Всему, было именно тем, что Ромен Роллан назвал *океаническим чувством*»⁸².

Интервьюер (Жанни Карлье) делает попытку подобрать более привычный термин и подыскать соответствия описываемому феномену в иудео-христианской или античной традиции:

«То, что вы называете «океаническим чувством» — именно так говорил Ромен Роллан, — может быть, лучше было бы назвать “*космическим чувством*”, то есть употребить более общее выражение... Вы говорите, что это “чувство” совершенно чуждо христианству. И в самом деле, кроме того, что сказано в

Ветхом Завете... в христианских текстах... это чувство не проявляется слишком сильно, тогда как в античности чувство умиления перед природой повторяется с необычайной лиричностью... у Лукреция... Эпиктета»⁸³.

Адо настаивает:

«Я готов защищать выражение “океаническое чувство”, употребляемое Роменом Ролланом; тем самым отличаю этот опыт от опыта умиления перед природой, который тоже испытал. Говоря об “океаническом чувстве”, Ромен Роллан хотел выразить весьма необычный нюанс — ощущать себя *волной в беспредельном океане*, быть частью таинственной и бесконечной реальности»⁸⁴.

Адо говорит, что описываемое переживание, сходное с пробуждением, характеризуется чувством удивления и беспокойства⁸⁵, связанного обнаружением своего особенного и уникального существа и существования в мире, и одновременно с обнаружением присутствия мира (= Всего) в себе и вокруг⁸⁶. Это глубокое психологическое и экзистенциальное переживание соединяет для него чувство выделенности из мира и социума — осознание себя «другим»⁸⁷, и одновременно чувство погруженности в мир, ощущение того, что мир интенсивно присутствует в нем самом⁸⁸.

Здесь Адо близко к тексту повторяет приведенные выше слова Мишеля Юлена, что неудивительно, поскольку, пытаясь объяснить особенности того, что он понимает под океаническим чувством, Адо начинает с восторженного отзыва о «Дикой мистике» Юлена. Он согласен с характеристикой этого опыта как «чувства присутствия здесь и сейчас внутри мира, который сам интенсивно существует», «чувства сущностной сопринадлежности между мною самим и окружающей Вселенной».

Адо подчеркивает, что «тут самое главное — это впечатление погруженности, растворенности «Я» в Другом, которому «Я» не чуждо, поскольку оно является его частью». Он замечает, что «океаническое чувство... *отличается от чувства природы* и чуждо христианству, потому что оно вне Бога и Христа. Это что-то, что располагается на уровне чистого чувства существования».

Таким образом, речь идет о чистой экзистенции, о переживании своего бытия вне связи с неким высшим началом.

Говоря о параллелях, Адо признается, что не уверен, знали ли это чувство греки: «у них было чувство природы, но они редко говорят о погруженности во Всё». Хотя у Сенеки по поводу совершенной души имеется фраза «*toti se inserens mundo*» («погружаясь во всецелость мира»), нельзя утверждать, что это соответствует обсуждаемому опыту. Поэтому в качестве текстов, описывающих «океанические переживания» Адо указывает сочинения авторов XX в.⁸⁹

Когда Пьер Адо говорит об «океаническом чувстве», он имеет в виду «сырой», концептуально и догматически не обработанный экстатический опыт, «дикую мистику», как её понимает Юлен, то есть как нерелигиозное в своей сути переживание. При этом не важно, читал ли он самого Роллана. На момент интервью, он воспринимает его концепцию глазами Юлена.

Это не аутентичное «океаническое чувство» самого Роллана, который считал его религиозным и писал об этом как в переписке с Фрейдом, так тем более в «Жизни Рамакришны». Тем не менее, вероятно права Жанни Карлье, полагающая, что сначала, прочитав Ромена Роллана, Адо усвоил роллановскую формулу «*океаническое чувство*», а уже много позже стал приравнивать это переживание к «дикой мистике» Юлена⁹⁰.

Возможно, подтверждением тому, что характерное для Адо «роллановское» понимание океанического чувства опосредованно восходит к учению Рамакришны, является следующая деталь. Адо замечает, что говоря об океаническом чувстве, Ромен Роллан хотел выразить весьма необычный нюанс — ощущать себя *волной в беспредельном океане*, быть частью таинственной и бесконечной реальности». Сказанное — яркий образ учения Веданты. В «Жизни Рамакришны» Роллан пишет о *волнах* в близком, но не тождественном контексте:

«Комната... храм — все исчезло... Передо мной простирался океан духа, безбрежный, ослепительный (*un océan d'esprit, sans limites, éblouissant*). Куда бы я ни обращал взор, насколько хватало зрения, я видел вздымавшиеся огромные волны этого сияющего океана (*énormes vagues de cet océan luisante*). Они яростно устремлялись на меня, с ужасающим шумом, точно готовились меня поглотить. В одно мгновение они подступили, обрушились, захватили меня. Увлекаемый ими, я задыхал-

ся. Я потерял всё своё естественное сознание (conscience) и упал... Как прошел этот день и следующий — я не имею никакого представления. Внутри меня переливался *океан* несказанной *радости*. И до самой глубины моего существа я чувствовал присутствие божественной Матери»⁹¹.

То, о чем говорит Адо, ясно и не один раз формулирует Вивекананда⁹². С одной из этих цитат Роллан начинает книгу о Вивекананде: «Христос, Будда и другие — лишь волны в безбрежном океане бытия, а я — океан»⁹³.

Адо подчеркивает, что пережитый опыт обнажил «радикальную противоположность, существующую между *повседневной жизнью*, проживаемой полубессознательно, когда нами руководят автоматические рефлексы и привычки и мы не осознаем свое существование вообще и свое существование в мире, с одной стороны, и *исключительными состояниями*, в которых мы живем интенсивно и осознаем свое бытие в мире, с другой». Согласно Адо Бергсон и Хайдеггер разводили *два уровня* “я”: «одно “я” остается на уровне, который Хайдеггер называет “они”, а другое “Я” возвышается, по его выражению, на уровень “подлинного”»⁹⁴.

В поисках подходящего языка для своего «сырого» мистического опыта Пьер Адо обращается к современным философам. Это не случайно. Как будет показано ниже, история рассуждений об океане бытия, жизни и мысли применительно к переживаемому единению с окружающим миром гораздо шире и древнее полемики последователей Фрейда и Роллана. Ниже я бы хотел указать ряд соответствующих контекстов.

Философия и естественные науки

В споре о том, кто обладает концептуальным приоритетом на саму идею «океанического чувства», многое — прямо или косвенно — указывает на индийскую философско-богословскую традицию, которая встроилась в европейскую интеллектуальную через уже упоминавшихся Августа и Фридриха Шлегелей, Шопенгауэра (¹1818, ²1844) и др. Сравним:

«Когда мы теряемся в размышлении о бесконечной огромности мира в пространстве и времени, когда мы думаем о прошедших и грядущих тысячелетиях или когда ночное небо действительно являет нашему взору бесчисленные миры и таким

образом неизмеримость вселенной невольно проникает в наше сознание, тогда мы чувствуем себя ничтожно малыми, чувствуем, что как индивид, как одушевленное тело, как преходящее явление воли мы *исчезаем, словно капля в океане, растворяемся в ничто*. Но в то же время против такого призрака нашего собственного ничтожества, против этой неправды и невозможности подымается непосредственное сознание того, что все эти миры существуют только в нашем представлении, что они — модификации вечного субъекта чистого познания, того субъекта, которым мы осознаем себя, как только забываем о своей индивидуальности, и который есть необходимый, обуславливающий носитель всех миров и всех времен. Огромность мира, тревожившая нас раньше, теперь покоится в нас: наша зависимость от него уничтожается его зависимостью от нас. Все это, однако, не сразу становится предметом нашей рефлексии, а проявляется лишь как предчувствие того, что в известном смысле (разъясняем только философией) мы едины с миром, и потому его неизмеримость не подавляет нас, а возвышает. Это — предчувствие того, что Упанишады Вед многократно выражают в столь различных формах, особенно в уже приведенном нами изречении: «*Haec omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*» (*Оупнек'хат*, т. 1, с. 122)⁹⁵. Это есть возвышение над собственным индивидом, чувство возвышенного»⁹⁶.

После Шопенгауэра соответствующая «океаническая» образность входит в оборот философов и историков философии. Например, в 1883-м году Жан-Мари Гюйо сравнивает наше сознательное Я с освещенным пятном, колеблющимся на поверхности моря:

«Никогда нет сознания о всём своём бытии, и легко понять, что в известных случаях бреда это, всегда ограниченное, сознание ещё более ограничивается, и обнимает лишь ту временную персонализацию, которой вы ограничены. Но совокупность характера и личности, хотя и затенённая, всё-таки сохраняется; она остаётся постоянной причиной внутренних феноменов. Когда в тумане, скрывающем море, тонкий солнечный луч, проникающий тучу, падает на находящуюся в движении поверхность воды, то кажется, будто очерченный светом луча участок движется самопроизвольно, образуя что-то особое, отдельное и независимое; но на самом деле сам этот участок заимствует колебания своей поверхности от волнения всего океана... Рише хочет установить различие между “я” и

личностью, чтобы свести последнюю исключительно к явлению памяти; но не допускает ли он существования бессознательной памяти и в состоянии бодрствования? Очень вероятно даже, что у всякого сомнамбула, как и у всякого писателя, можно найти род личного стиля, а ведь говорят, что “стиль — это человек”»⁹⁷.

Отрицание субстанциальности и независимой природы индивидуального «я» у Гюйо, сравнение его с участком движущейся водной поверхности весьма близко соответствующим образам Веданты.

К представлениям об океане бытия и жизни приходили также известные ученые, чьи естественно-научные и философские построения провоцировались поэтическим и даже экстатическим переживанием красоты *живого* космоса. В русской традиции яркий образчик подобных переживаний, теоретически осмысливаемых, дают дневниковые записи (1879–1880) выдающего русского хирурга Николая Пирогова, размышлявшего о мироздании и вселенском разуме. Многие дневниковые размышления, касающиеся выяснения особенностей собственного «мировоззрения», как это формулировал сам Пирогов, инспирированы непосредственным переживанием совершенства природы и её не поддающейся рационализации тайны. Свои ощущения Пирогов выражает прозой, исполненной подлинного поэтического чувства:

«Вчера вечером я ехал с полевого тока. Было морозно и ясно. Я сидел в санях спиною к заходящему солнцу. Поля, покрытые гладкою, как скатерть, снежною пеленою, освещались нежно-розовым, переходящим в светло-фиолетовый, светом; полная, ещё бледно-серебристая, луна поднималась из-за леса на зеленовато-голубом фоне. Игра и переливы цветов из зеленоватого в палевый и светло-голубой на горизонте, и из розового в бледно-фиолетовый, с множеством блёсток на снегу, так обворожали меня, мне дышалось студеным воздухом так легко и привольно, что я невольно начал пародировать упрек жизни Пушкина⁹⁸ и про себя шептал с намернувшимися на глазах слезами:

Не случайный, не напрасный,
Дар чудесный и прекрасный,
С тайной целью дан ты мне!

Потом я переменил этот экспромт так:

Не случайный, не напрасный,
 Дар таинственный, прекрасный,
 Жизнь, ты с целью мне дана!

И оттого что никто не мог разгадать тебя, чудный дар жизни, неужели мы должны упрекать тебя в нелепой случайности... Нас берет зло, что не хватает силы раскрыть тайну дара, и мы со зла готовы хоть сейчас утверждать, что ни секрета, ни цели тут вовсе нет, что ларчик жизни открывается просто *per vaginam*, закрывается также легко — землёю... Но что было бы со всеми нами, если бы ум наш постоянно вникал и вдумывался в самую суть нас самих и всего окружающего нас? На каждом шагу мы встречались бы лицом к лицу с непроницаемой, тяготеющей над нами, тайной; на каждом шагу недоумение и сомнение отягчали бы наше раздумье. Что это за странное плавание и кружение в беспредельном пространстве тяготеющих друг к другу шаровидных масс? Что это за непонятное существование бесчисленных миров, составленных из одних и тех же вещественных атомов и отделённых навеки один от другого едва вообразимыми по своей громадности пространствами? Что значит эта бесконечная разновидность форм? А сцепление, тяготение, сродство, постоянная вибрация атомов — разве все эти обыденные для нас явления — не тайны, скрытые под научными именами? А эти так называемые простые тела, эти неразлагающиеся элементы, скопленные в огромных планетных массах, разве они действительно — первобытные элементы? Откуда взялись бы они, откуда взялась бы планетная жизнь, если бы другие, нам неведомые, первобытные элементы не сохранились в общем, для нас недостижимом источнике — эфирном хаосе?.. Что удивительного, если в каждом из нас, окруженных со всех сторон и с колыбели до могилы мировыми тайнами, существует склонность к *мистицизму*; если одни из нас, при известном настроении, делают легко *мистиками* и начинают видеть и находить сокровенные тайны там, где другие, кружась без оглядки и устали в водовороте жизни, — всё находят простым и ясным?»⁹⁹ .

Осознание того факта, что безграничный космос является таинственным и живым, делает тех, кто отдает себе отчет в непознаваемости первых начал, мистиками. Размышления Н.И. Пирогова превосхищают позднейшие построения В.И. Вернадского (1863–1945) и Тейяра де Шардена (1881–1955):

«Мне грезится беспредельный, непрерывно зыблющийся и текущий *океан жизни*, бесформенный, вмещающий в себе всю

вселенную, проникающий все её атомы, непрерывно группирующий их, снова разлагающий их сочетания и агрегаты и приспособляющий их к различным целям бытия... Наш ум по необходимости должен принять беспредельный и вечный разум, управляющий *океаном жизни*»¹⁰⁰.

Пирогов полагает, что мировой разум не нуждается в органическом носителе, каковым у человека является «мозговая мякоть»:

«Ум мой не мог не усмотреть, что главные его проявления — мышление и творчество, согласные с законами целесообразности и причинности, ясно обнаруживаются и во всей мировой жизни *без участия мозговой мякоти*».

«Сверх моей мозговой *мысли* существует ещё другая, высшая мировая... Мысль же эта и действующая чрез неё сила — это мировая жизнь»¹⁰¹.

«Уму, воспитавшему себя на эмпиризме, гораздо легче себя представить простою функцией мозга... Трудно себе вообразить другой, да еще высший ум без органической почвы»¹⁰².

«Ум наш... сам есть проявление того же самого высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной. Мировая мысль, присущая этому началу, совпадает, так сказать, с нашей мозговой мыслью, служащей её проявлением... Наша мысль есть, действительно, только индивидуальная, и именно потому, что она — мозговая, органическая. Другая же мысль, проявляющаяся в жизненном начале всей вселенной, именно потому, что она мировая, и не может быть органической. А наш, хотя бы и общечеловеческий, но все-таки индивидуальный ум, и именно по причине своей индивидуальности, а следовательно, органичности и ограниченности, и не может возвыситься до понимания тех высших целей творчества, которые присущи только уму неорганическому и неограниченному — мировому. А потому и жизненное начало, как одно из проявлений этого ума, для нас останется навсегда тайной. *Ignorabimus*»¹⁰³.

При этом человеческий мозг уподобляется Пироговым органу, в котором проигрывается мировое мышление. Он сравнивает мозг с музыкальным инструментом или даже призмой, преломляющей высшую, над-индивидуальную разумную активность вселенной:

«Мозг представляется мне подобным стеклянной призме, имеющей свойство разлагать луч света и преломлять его. Если

бы я не боялся насмешки над самим собою за фантазерство, я бы назвал мозг призмой мирового ума; воспринимать и пропускать чрез себя колебания или действия этой мировой силы — было бы функцией мозга, если бы сравнение моё было верно»¹⁰⁴.

Формулируемые здесь мысли близки к таковым у Шопенгауэра¹⁰⁵. Согласно Пирогову, вселенский надличностный разум в процессе демиургии организует и формирует органическую жизнь, исходя из принципа целеполагания:

«Начало жизни, жизненная сила, дух бытия, — назовем как угодно, — конечно, не имеет своего Я; оно не может иметь индивидуально-человеческого сознания; оно — общее; но, направляя силы и элементы к формированию организмов, это организующее начало жизни делается самоощущающим, самосознающим, племенным или личным... Вещество, управляемое и направляемое жизненным началом, организуется по общему определенному плану в известные типы; а это не значит ли, что организовывание типов и форм представляет собой выражение и олицетворение творческой мировой мысли?»¹⁰⁶.

При этом человек может и не быть «венцом творения», поскольку могут существовать бесконечно более совершенные типы организмов:

«Мы не знаем, почему творческая мысль олицетворилась сознательно в типе и форме человека, а не в ином, и вместе с тем мы не в праве утверждать, что человеком и закончилось это олицетворение, доведенное в нем до самосознания; у нас нет никакой причины отвергать возможность существования организмов, снабженных такими свойствами, которые олицетворению мировой мысли придали бы недостижимое для нашего самосознания совершенство»¹⁰⁷.

При этом самосознание и индивидуальность представляют собой формы обособления мирового надличностного ума, который формирует сам себя в нас, но уже в личностной форме:

«Не приносится ли наше Я извне и не есть ли оно именно мировая мысль, встречающая в мозге аппарат, искусно сработанный *ad hoc* силою жизни и назначенный ею для олицетворения и обособления мирового ума? В таком случае, мозг был бы искусно сплетенною сетью для удержания и проявления в лич-

ном виде этого вселенского разума... Это, по видимому, фантастическое предположение мне кажется все-таки более вероятным, чем то, вышедшее из школы чистокровных материалистов, по которому наша мысль приводится в зависимость от мозгового фосфора... Моя иллюзия по крайней мере утешительна. Она мне представляет вселенную разумной и деятельностью действующих в ней сил целесообразною и осмысленною, а мое Я — не продуктом химических и гистологических элементов, а олицетворением общего, вселенского разума, который я представляю себе свободно действующим по тем же законам, которые начертаны им и для моего разума, но не стесненным нашей человечески-сознательной индивидуальностью»¹⁰⁸.

Последние положения размышлений Н.И. Пирогова переключаются с положениями Веданты (у Шопенгауэра и Ницше высший надличностный принцип неразумен, будучи, соответственно, волей и силой).

Позже в русле естественно-научных теорий (воспринятых в свете теософских концепций) будет рассуждать Максимилиан Волошин, наделяющий материнскими чертами океан бессознательно-го, в котором еженощно растворяется наше дневное «я», что роднит его подход с фрейдистскими и юнгианскими представлениями:

«Наше “Я” — свиток. Наше тело — летопись мира. Оно есть точный отпечаток всей нашей эволюции во вселенной. Искрой сознания освещены только самые последние строки этого гигантского свитка. Если бы мы могли развернуть его, то в извилинах нашего мозга раскрылась бы вся человеческая история; если бы мы смогли пройти сознанием по всем разветвлениям нашей нервной системы, то мы бы узнали историю царства позвоночных, в кровеносной системе угадали бы волны, течения, приливы и отливы древнего океана — праотца жизни, в строении костного нашего остова нам открылась бы вся геологическая история земного шара, а еще глубже, в плодотворящих и оплодотворяемых клеточках, мы открыли бы кружения солнца и пляски вселенных. И надо сказать, что все факты внешнего опыта и исследования становятся для нас творческими и живыми лишь тогда, когда мы, хотя бы смутно, нащупаем их место в этой летописи внутреннего “Я”...

Одно из древних, но не иссякших и не утомленных поэтических уподоблений сравнивает сердце с океаном и любит говорить о приливах и отливах любви. Научная теория Рене Кентона, исходя от исследований о температуре крови и морских

глубин, процентного содержания соли в крови и в морской воде, устанавливает, что океан был первой жизненной средой, в которой развивались организмы, а что кровь, текущая в жилах живых существ, есть тот океан, в котором они возникали и который пронесли внутри себя вместе с его средней температурой и химическим составом¹⁰⁹. Научное исследование и поэтическое уподобление сливаются в одном символе. Объективно установленный факт мы нащупываем в глубине свитка нашего “Я”.

Наше дневное сознание — только малая искра, мерцающая над вселенными мрака... Искра нашего дневного сознания была подготовлена и рождена великим океаном ночного сознания. С этим океаном мы не расстаемся. Мы носим его в себе, мы ежедневно возвращаемся в него, как в материнское чрево, и, погружаясь в глубокий сон без видений, проникаемся его токами, отдаемся силе его течений и обновляемся в его глубине, причащаясь в эти моменты довременному сну камней, минералов, вод, растений¹¹⁰».

Любопытно, что «Записки» Пирогова были взяты на вооружение Е.П. Блаватской в эссе «Космический разум»¹¹¹ и таким образом вошли в арсенал теософии. По словам Блаватской, «его [Пирогова] “Мемуары” ясно указывают на то, что он не только верил во Вселенское Божество (Universal Deity), мир божественных идей (divine Ideation), или герметическое “божественное мышление” (the Hermetic “Thought divine”) и Жизненный Принцип (Vital Principle), но и изучал все это и пытался научно объяснить»¹¹².

Сочинения Блаватской получили широчайшее распространение. Даже много позднее — в 1933 г. — Даниил Андреев описывает свое «океаническое переживание» не без оглядки на «Космический разум» (и в целом, в его сочинениях присутствует теософская терминология). Вот отрывок из его письма, в котором он описывает свой опыт:

«Жаль, что в этом году мне не удалось по-настоящему встретиться с природой — мне эти встречи чрезвычайно важны. Лучшим моментом в моей жизни была ночь в июле 31 года, проведенная у костра на плясах р. Неруссы. Само собой, разумеется, я не претендую (Боже упаси!!) на *космическое сознание*¹¹³, но пережитое в ту ночь было крошечным приближением — все-таки *приближением* — к нему (прорывом). Меня тогда охватило невыразимое благоговение, и не кровавым смятением, а великолепной, как звездное небо, гармонией, стала

вселенная. Я обращался к луне, быть может, с тем чувством, которое поднимало к ней сердца древних народов. Все было в росе, все сверкало, поляны казались покрыты блестящими тканями, и когда я снова вернулся и лег у костра, ветви ракит блистали, словно покрытые лаком. А дальше, за ними, уходили в божественной тишине таинственные, залитые синевой пространства, сверкающий луг, черная неизвестность опушек, песчаные отмели — днем желтые, а теперь голубые. Я лежал, то следя за ветвью, слабо колеблемой над моей головой жаром костра, то лоя скрывающуюся за ней голубую Вегу, то отворачиваясь и снова спускаясь взглядом к низко нависнувшим листьям, вырезавшимся на белом диске луны, как тонкий японский рисунок. Звезды текли, и казалось, что *вся душа вливается, как река, в океан божественной, этой совершенной ночи!* Птицы, смолкшие в чашах, люди, уснувшие у хранительного огня, и другие люди — народы далеких стран, солнечные города, реки с медленными перевозами, сады с цветущим шиповником, моря с кораблями, неисчислимые *храмы, посвященные разным именам Единого, — все было едино...* Все-таки были минуты, когда *стерлась грань между Я и не-Я¹⁴*».

Подобные переживания знакомы многим. Приведу выдержку из собственного письма, отражающего ощущения молодого человека из большого города, отправившегося в одинокое путешествие через леса и поля и нашедшего своё «вечное возвращение» в летний полдень посреди русской природы:

«Мысли в полдень. 20 сентября 1980. Я пишу эти строки среди ветра и веток. Подо мной река, в которой отражаются мои ботинки, а сквозь листву видно небо, откуда в меня приходят мысли. Небо сегодня голубое, необожжённое и пепельное, по-осеннему глубокое. Река подо мной, Осётр, петляет ещё километров десять, прежде чем слиться с Окой. Вокруг тишина. Зеркало воды застыло в беззвучий тяжёлой ртутью. Ивы зависли над рекой, их огромные тени ползут по траве. Недалеко, меж лесом и полем, стоит одинокий дуб. Если лечь на его корни и задремать, то во сне слышится скрип старой древесины, будто дуб пытается сказать что-то, но то ли я позабыл древний язык, то ли он от старости уже не способен ничего выговорить и только бормочет устало, засыпая и просыпаясь вместе со мной — мы не можем понять друг друга...

Я устал и шёл мимо, но сон навалился на меня. Я рухнул спиной к мощным корням и понял, что не сделаю дальше ни

шагу. Теперь я могу лишь полулежать, прислонившись к шершавой коре, и смотреть по сторонам. Недалеко растёт куст шиповника с выпуклыми красными ягодами. Между лесом и рекой – роща, такая маленькая, что сквозь стволы видно лес, и такая густая сверху, что кроны сплетаются в одну гибкую массу. Кажется, можно переступить с дерева на дерево, пока не выйдешь к полю. Полю репейников. Это не жалкий сорняк, а гигантские кусты с хищными шипами и круглыми, похожими на головы одуванчика, белыми шляпами. А за рекой – крутой подъем холма, упирающегося прямо в небо. Когда мимо плывут облака, они пытаются обогнуть вершину, но цепляются за неё и сползают в реку клочьями пены. Тогда всё внизу окутывается густым туманом. Ты пробираешься в нем, разгребая вату руками, и ладони, выпачканные землёй и горькой зеленью полыни, постепенно очищаются и белеют.

На вершине холма стоит церковь, как продолжение земли на небе. Её крест плывёт над полем, рекой и деревней Доцатый Спас. Багровый от времени кирпич стен рдеет над выбеленными ветром и дождем известковыми оползнями как красный фонарь маяка, от которого во все стороны расплзаются желто-зелёные поля: это сухие колосья пшеницы, лежащие в поле клевера. Идешь по этому морю и пытаешься найти четырёхлистник. Теряешь надежду, опускаешь глаза, — и вот он, прямо у твоих ног. И тут, *внезапно и беспричинно, приходит сознание того, что ты — часть всего этого, что не о чем беспокоиться...*

...А облака всё плывут, теперь уже как часть тебя, ты ощущаешь себя ими. *Тебя наполняет покой.* Ты осознаешь как нелепо звучат разговоры о царях природы... В лучшем случае, мы — глаза природы, она сама, когда ей хочется взглянуть на себя со стороны. Когда в мир пришли мы, природа впервые увидела своё лицо, а мы – окружающие нас поля и реки. Руки, пишущие эти строки, этот лист бумаги, — всё уйдёт. Уйдут все, как уходили прежде и уйдут потом... Но *ничего не изменится. Всё всегда остаётся тем же...*».

Типологически описанное здесь близко к тому опыту, который выражают Д. Андреев, А. Камю и Ф. Ницше. Естественным образом в приморских странах переживания такого рода выражались в океанической метафорике, к которой нам надлежит вернуться. В начале XX века океаническая образность получает широкое распространение в теософской, художественной и философской литературе. Ярким примером этого является эссе «Океан бытия», опубликованное в английской и русской версиях «Вестника теософии» за 1908 г.:

«Я сидел на морском берегу и всматривался в океан, в необъятное, волнующееся пространство, и, по мере того, как я наблюдал его великое движение, как волна за волной бросалась на берег, разбиваясь в брызги, я почувствовал свое существо приливающим и отливающим вместе с морским приливом и отливом, я почувствовал себя струящимся с каждой набегающей волной. С каждым прибоем я был отбрасываем на дно своего собственного существования, а затем я отступал назад, в великий океан жизни. Я оставил мое тело на морском берегу, чтобы следовать за убегающим отливом, и когда я погружался в великий океан материи, я чувствовал себя спускающимся в глубины моей собственной внутренней природы... Я жаждал безусловной свободы; во мне трепетала и меня притягивала жизнь единого великого океана; ...я искал корня бытия, властелина океана, источника его жизни... Кровь, переливавшаяся в моих жилах, казалось меняла свое направление с каждым новым движением водяной громады, и в то же время перемещалось все мое понимание вещей...

Я знал, что возвращаюсь туда, откуда исшел... Я поднимался вместе с великой приливающей волной жизни, и я знал, что увеличиваюсь, расту и прибывают во мне силы.

Я наблюдал теперь не материю, а жизнь, зыбящуюся вокруг меня... Я видел, как все тело океана пронизывалось лучами света, словно просверленное нитями ослепительно золотого сияния — сверкающая сетчатая ткань из света вверху, внизу и вокруг меня. С этим сошествием света, вещество океана изменилось; оно перестало быть веществом, оно стало океаном дыхания. Я вздохнул: теперь океан был *моим* дыханием, светозарная сеть была моим телом, сквозь которое ритмически пульсировала моя собственная жизнь, и теперь мое тело, сотканное из световых лучей, обнимало весь океан, волны которого из водяных превратились в воздушные... Я уже перестал существовать среди океана материи, я жил в лучах света, танцующих на поверхности воздушного океана, и везде, где световые лучи скрещивались, я видел, словно драгоценный камень ярко вспыхивал и сверкание его отражалось в моем маленьком теле, распростертом на прибрежье. С возвратом прилива я почувствовал, как все многочисленные существа океана слились в одно, и это одно большое существо был я сам...¹¹⁵.

На другое утро, когда я сидел на морском берегу и следил за начавшимся отливом, я снова почувствовал, как тесно соединены эти жизнедеятельности океана с моим собственным телом. Я знал, что именно благодаря им я буду в состоянии воз-

родиться в великом моем Теле. Не удастся ли мне погрузиться в это море материи, не покидая моего собственного маленького тела на морском берегу? И в ответ на это волны, казалось, зашептали мне:

“Не оставляй своего тела, возьми его с собой; одну лишь личность свою покинь на берегу. В теле твоём — зачаток будущего твоего величия; через него воспринимаешь ты все прикосновения Матери-Природы, которые тихим шёпотом разоблачают перед тобой тайны вселенской жизни”¹¹⁶.

И тогда я очутился в стороне от своего тела, и я смотрел на него, как моряк смотрит на свой компас. В это утро я чувствовал, что плыву на поверхности океана материи, а не внутри его; и я держал в руках мое тело, как чрезвычайно чувствительный, легко отзывающийся инструмент, вносящий в списки каждое движение волн, каждое дуновение воздуха. Я почувствовал мое высшее Я свободным, несущим мое маленькое “я” в своих руках, но давало направление и держало курс в это утро не большое, а маленькое “я”. При помощи маленького тела расширенный и освободившийся разум и делал свои вычисления; без него большое Я затерялось бы в океане космического проявления...

И тогда я признал в своем маленьком теле орудие для определения отлива и прилива жизни души — орудие, отмечающее указания компаса и определяющее границы деятельности разума; я видел, как оно удостоверяло глубину океана и размер земли, отзываясь с такой чувствительностью на закон притяжения, о какой человек не имеет и понятия. Я увидел на моем маленьком теле ясно начертанные пути небесных светил. Я увидел его связанным по всем направлениям цепями, выкованными природой; я увидел его пленником во власти величественной силы и дивился, *как* может человек толковать о свободной воле... После этого мое свободное большое Я подняло мое маленькое тело и притронулось им к какой-то магической пружине, и вдруг.... все связи и цепи порвались, я не был более связан с приливами и отливами природы; я был оторван и один. Я не заносил более в книгу бытия деятельности Матери-Природы; я был как бы вынут из неё и вложен в раковину или скорлупу, и эта раковина или скорлупа, в которую было вложено мое тело, была моя собственная маленькая личность, выброшенная на морской берег волнами сверхличной жизни.

А затем, когда мое тело узнало продолжение своих сил, оно закричало, прося освобождения; оно не хотело более этих пределов, ограничивающих его со всех сторон, не хотело более от-

рыва от остальных сил природы; оно стремилось снова приковаться всеми силами природы к берегу и к океану и жаждало еще раз стать орудием или даже игрушкой Великих Элементов.

Что же было мне делать? Предстояло ли мне, маленькой личности, потерять мое маленькое тело? Следовало ли мне, опустевшей раковине, быть выброшенной на берег и остаться опустошенной, раз «животное» покинуло её, чтобы снова жить в океане бытия?

“Нет — отвечали волны океана, — не оставайся на берегу. Так же, как твоё животное тело должно вернуться на родину, чтобы пребывать в совершенном сочувствии с Великими Элементами, так же должна и твоя маленькая личность расширяться, пока она не достигнет совершенного сочувствия с *Великой Личностью*. И тогда ты будешь иметь тело для выполнения твоих приказаний и тогда оно станет *Великим телом*, заключающим в себе множество маленьких жизней, послушным твоему голосу и знающим свое Имя”¹¹⁷.

Схожие рассуждения можно увидеть у Карла Йозеля, немецкого (с конца XIX в. жил в Швейцарии) историка философии. Характерным образом, Йозель является приверженцем философской традиции, которая уделяет внимание феноменам мистики и мифа. Например, в книге «Происхождение натурфилософии из духа мистики» (2 т., 1906) он доказывал, что истоки античной философии лежат в мифологии. В духе своего времени он рассуждал также в терминах души и символа¹¹⁸. В своей книге «Душа и мир», изданной в 1912 г., Йозель в отделе «О первичном переживании», говорит следующее:

«Я лежу на взморье; искрящаяся вода голубеет в сонных моих глазах; меня охватывает реющий то вблизи, то вдали, ветерок; волны налетают тяжким прибоем и пена их скатывается обратно; они то волнуют, то усыпляют, бьются о берег или вливаются в мои уши? Сам я не знаю этого. Далекое и близкое сливаются воедино. Ближе и ближе, все знакомее, все милее звучит прибой; он бьется в голове моей громкими пульсирующими ударами, он бьется и в душе моей, охватывая и поглощая ее, она же расплывается, сливаясь с голубеющей водой. Все слилось в одно — то, что вне меня, с тем, что во мне: Искры и пена, и течение, и реяние, и удары волн — вся симфония только что испытанных раздражений слилась в один звук, все чувства превратились в одно чувство, соединившись с душевным

ощущением; *мир дышит в душе моей, а душа растворяется в мире. Маленькая жизнь наша охвачена великим сном. Сон есть наша колыбель, сон — могила наша, сон — наша родина; из нее мы исходим по утру, в нее мы возвращаемся к вечеру; а жизнь наша — краткое странствование, соединяющее возникновение наше из древнего единства с обратным погружением в него!* Голубеет безбрежное море, в нем же медузе снится та древняя жизнь, к которой стремятся возвратиться сумеречные наши ощущения, просачиваясь каплями — эонами смутных воспоминаний. Ибо всякое переживание заключает в себе изменение и сохранение единства жизни. В тот момент, когда они уже не слиты вместе, когда ослепленный еще переживающий подымает влажную главу свою, только что погруженную в поток переживаний, только что слитую с пережитым¹¹⁹; в момент, когда единство жизни, изумленное, пораженное, высвобождается из перемены, вглядывается в нее как в нечто чуждое — в этот момент отчуждения обе стороны переживания становятся субъектом и объектом, в этот момент возникает сознание»¹²⁰.

Как видно, в рассуждении Йозеля преобладает пантеистическое и мистическое чувство. Эту цитату целиком приведет К.Г. Юнг в работе, первоначально озаглавленной «Метаморфозы и символы либидо», первая часть которой появилась в 1911 г., а вторая была напечатана через год в «Ежегодном журнале психоаналитических и психопатологических исследований»¹²¹. Характерным образом, это рассуждение оказывается включено в контекст психоаналитической традиции.

Юнг истолковывает описанные Йозелем переживания как «пантеистически-философское, то эстетическое слияние чувствительного культурного человека с природой». Юнг считает, что «в образном языке современного философа Карла Йозеля всплывают старинные образы, которые символизируют единобытие с матерью, наглядно обрисовывая слияние субъекта и объекта»:

«Йозель описывает слияние субъекта и объекта как воссоединение матери с ребенком, символикой, смысл которой не допускает никаких сомнений. Символы даже до мельчайших подробностей согласуются тут с мифологией. Явственно слышатся мотивы охватывания и проглатывания. Мы давно уже знаем о море, проглатывающем солнце и вновь его рождающем. Мо-

мент возникновения в сознании различения субъекта и объекта — есть рождение. Поистине, философское мышление повисло с парализованными крыльями на немногих грандиозных первичных образах человеческой речи, простое и всепревосходящее значение которых уже не может быть превзойдено нашей мыслью»¹²².

Таким образом, к моменту начала дискуссии между Ролланом и Фрейдом, каждый из них не основал «свою» позицию — мистическую и психоаналитическую — но лишь продолжил то, что до них было намечено (пусть лишь пунктирно) предшественниками. Идеи в полном смысле этого слова уже носились в воздухе.

Любопытным образом, тем же отрывком описывающим ощущение слияния со вселенной из книги Карла Йозеля «Душа и мир» Юлен предваряет главу «Внутренний океан». Но цитату он берет из Юнга, таким образом возвращая Йозеля из контекста психоаналитической традиции обратно в философско-мистическую.

Литературная традиция

Насколько нам известно, на русском языке существует только одна работа, посвященная «океаническому чувству». Это исследование В.Н. Топорова¹²³. К её несомненным достоинствам относится то, что она вводит в рассмотрение литературные тексты, ранее не изучавшиеся применительно к рассматриваемой проблеме. При этом важно, что среди этих текстов значимое место занимают тексты русских писателей и поэтов, в частности, Б.Л. Пастернака. Оправданной представляется идея Топорова, что образом, провоцирующим и описывающим «океаническое озарение», может выступать не только «море», но «небо» и «степь». При этом автор исследования не ограничивается специальным узким смыслом понимания «океанического чувства», в котором его обсуждали Роллан и Фрейд, трактовавшие его как экзистенциально-мистическое чувство растворения индивидуального сознания в океане бытия.

Исходно Топоров отталкивается от позиции К.Г. Юнга, на работу которого ссылается¹²⁴. Говоря о соотношении переживаемого и выражаемого, Топоров пишет: «здесь предстоит говорить об ином типе связи этих планов — более внутренней, интимной, подсознательной или полусознваемой (притом в неясных, лишь самых общих формах), не выводимой с очевидностью наружу и бе-

рущей начало в психофизиологическом субстрате человека, причем сам этот субстрат глубинно связан с «космическим» как сферой интерпретации «психофизиологического» (к связи микро- и макрокосмоса) или, при ином подходе, космическое имеет своим субстратом «психофизиологические» данные, сублимируемые и высветляемые до уровня стихий и энергий вселенского масштаба и характера»¹²⁵. Исследование подобных текстов, по мнению Топорова, позволяет осуществлять обратную реконструкцию авторских психофизических структур:

«...присутствие “психофизиологического” компонента в виде определенных его следов в самом “поэтическом” тексте открывает удивительные возможности для решения многих существеннейших вопросов, относящихся к широкой теме взаимосвязей культуры и природы, и в частности вопроса о “докультурном” субстрате “поэтического” и вопроса “обратной” реконструкции психофизиологической структуры поэта, творца по ее отражениям в тексте, в творении. При этом такие отражения тем доказательнее и тем более “далекоидущи”, чем менее мотивированы они темой текста, чем более спонтанны и как бы “случайны”: чем чаще и навязчивее они воспроизводятся и чем более целостный образ “психофизиологического” они формируют»¹²⁶.

Соответственно, речь идет не собственно о море, но о чем-то ином, «для чего море служит лишь формой описания... своего рода глубинной метафорой», ассоциированной с такими мотивами-образами, как «безбрежность (в экстенсивном плане) и особенно (в интенсивном плане) — колыхательно-колебательные движения... вызывающие мысли и даже чувство беспредельного, отсылающие к началу, к творению, к переживанию его смысла»¹²⁷. В итоге, завершает свое рассуждение Топоров:

«...эта образность становится основой «физического субстрата того «океанического чувства», о котором писал Фрейд и многие вслед за ним... Прорыв сквозь предметное бытие или “бытие-в-мире” (“Weltsein”, по Ясперсу) в иной план бытия (“Existenz”), в ноуменальный мир свободной воли, имеет место именно в пограничных ситуациях (“Grenzsituationen”), перед лицом гибели, крушения (“Scheitern”), неудовлетворенности существованием, лишенной очевидных оснований, и море — тот локус, где подобная ситуация возникает особенно естественно и относит че-

ловека в одну из двух смежных и имеющих общий исток областей — в царство смерти и царство сновидений»¹²⁸.

Как уже сказано, в контекст рассуждений об океаническом чувстве В. Топоров вводит тексты русской литературы, в которых вместо «океана» говорится о «степи» или «небе». Это представляется совершенно оправданным, поскольку понятно, что универсальное и архетипическое переживание выражается у живущих в разных регионах людей в образах, соответствующих их жизненному опыту. Следуя его примеру, укажем еще пару литературных текстов.

Начну с менее очевидного — очерка Альбера Камю «Бракосочетание в Типаса». В традиции, идущей от Уолта Уитмена, Камю в сущности говорит о том же — о перерождении человека к иному бытию, спровоцированному интенсивным переживанием единения с «дикой» природой:

«Весной в Типаса обитают боги, и боги говорят на языке солнца и запаха полыни, моря... неба, руин... и кипени света на грудях камней... Мы стоим на солнце, обдуваемые легким ветром... Прежде чем вступить в царство руин, мы в последний раз созерцаем пейзаж, как [сторонние] зрители. Едва мы делаем несколько шагов, полынь берет нас за горло... Кажется, на всем свете от земли к солнцу поднимается крепкий хмель, от которого пьянеет и шатается небо.

Мы идем навстречу любви и желанию... Я не стремлюсь бывать здесь в одиночестве. Часто я приезжал сюда с теми, кого любил... Здесь мне нет дела до порядка и меры. Меня всецело захватывает необузданное своеволие природы и распутство моря. Сочетавшись с весной, руины опять стали камнями и, утратив наведенную людьми полировку, вновь приобщились к природе.

Подобно тому как иных ученых долгие занятия наукой приводят к Богу, так вереница столетий привели руины в обитель их матери. Ныне их наконец покидает их прошлое, и ничто уже не мешает им покориться той властной силе, которая увлекает свободно падающее тело. Стать самим собой, вернуть утерянную внутреннюю гармонию... Я неизменно испытывал странное успокоение. Я начинал дышать глубоко и ровно, я обретал душевную цельность и полноту... Сен-Сальса — христианская базилика, но стоит посмотреть в любой пролом, как, изгоняя чувство отрешенности, до нас доносится мелодия мира...

И к чему мне упоминать о Дионисе...? И Деметре ли посвящен тот древний гимн, который потом сам собою пришел мне на память: “Счастливы тот из живущих на земле, кто видел это”... Участникам Элевсинских мистерий достаточно было созерцать...

Мне нужно раздеться донага и броситься в море, растворить в нем пропитавшие меня земные запахи и своим телом сомкнуть объятия, о которых издавна, прильнув устами к устам, вздыхают земля и море. Я вхожу в воду, словно в холодную смолу, и у меня перехватывает дыхание; потом ныряю... вода струится вдоль тела...

Здесь я понимаю, что такое избранничество: это право безмерно любить. Есть лишь одна любовь в этом мире. Сжимать в объятиях тело женщины — то же, что вбирать в себя странную радость, которая с неба нисходит к морю. Сейчас я брошусь наземь и, валяясь по полыни, чтобы пропитаться ее запахом, буду сознавать, что поступаю согласно истинной природе вещей, в силу которой солнце светит, а я когда-нибудь умру... Я самозабвенно люблю эту жизнь и хочу безудержно говорить о ней: она внушает мне гордость за мою судьбу — судьбу человека. Однако мне не раз говорили: тут нечем гордиться. Нет, есть чем: этим солнцем, этим морем, моим сердцем, прыгающим от молодости, моим солоноватым телом и необъятным простором, где в желтых и синих тонах пейзажа сочетаются нежность и величие.

От всех нас веет счастливой усталостью людей, празднующих свое бракосочетание с миром... Мне достаточно жить каждой клеточкой тела и утверждать жизнь всеми фибрами сердца...

Я вбирал в себя полную аромата жизнь и надкусывал уже зрелый плод прекрасного мира, с волнением чувствуя, как его сладкий и густой сок течет по моим губам. Нет, дело было не во мне и не в мире, а лишь в гармонии и тишине, рождавшими между мною и миром любовь...»¹²⁹.

В Типаса повествователь перестает быть сторонним «наблюдателем» — важное замечание из уст человека, написавшего «Постороннего». Ниже Камю не вполне справедливо добавит, что было достаточно «созерцать» Элевсинские мистерии, таким образом уподобляя переживаемое в Типаса мистериальному акту. Это дионисийское, оргийное ощущение отвергает повседневные «порядок и меру». Вакхант захвачен «своеволием природы». Если иных нау-

ка (= цивилизация и культура) приводят к христианскому Богу, то здесь христианские руины освобождаются от памяти и своей истории, утрачивая индивидуальность, возвращаясь в лоно матери-природы «в свободном падении», т.е. совершенно естественно и неотвратимо. Остатки базилики Сен-Сальса символизируют присутствие христианства, но на любом открытом пространстве вокруг нее слух наполняет «мелодия мира» — ветер, солнце, сосны и кипарисы, море вдалеке.

Для рассказчика пребывание здесь тоже равносильно возвращению к самому себе и восстановлению утраченной внутренней гармонии. Это подчеркивается купанием в море, нырянием в его ледяное струение. Пребывание в Типаса — это отчетливый опыт переживания своей телесности, высшим выражение чего является физическая любовь к женщине, обладание ее телом. Быть в Типаса — значит «поступать согласно истинной природе вещей». Характерным, «архетипическим» для подобных переживаний образом рассказчик поясняет, что природный ход вещей состоит в том, что солнце светит, а сам он когда-нибудь умрёт. Последнее в этом контексте есть понимание и констатация, не пугающая, но открывающаяся в своей неизбежности как естественная. Итогом пребывания в Типаса становится счастливая усталость после дня бракосочетания с миром (*l'heureuse lassitude d'un jour de noces avec le monde*). Как формулирует Камю, «дело было не во мне и не в мире, а лишь в согласии и тишине, рождавшими любовь — от него ко мне» (*qui de lui à moi faisait naître l'amour*)».

Завершая эссе Камю говорит, что любит эту жизнь, внушающую ему гордость за то, что он — человек. Он не согласен с теми, кто утверждает, что тут нечем гордиться. Гордость состоит в том, что он может ощутить интенсивность этих солнца, моря, молодости своего тела и необъятности просторов.

Камю фиксирует свои переживания, не стараясь встроить их в какой-либо метафизический каркас. Это примета эпохи. Даже Ницше, для которого подобное переживание явилось ядром его учения о вечном возвращении, подчас ограничивается простым описанием своего опыта:

«Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии. Этого человек

в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: “Да, это правда, это хорошо”. Это... это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно *ясно* и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдаю всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, что человек должен перестать родить. *К чему дети, <к чему развитие,> коли цель достигнута?*»¹³⁰.

Спровоцированное переживанием красоты природы и единства с ней чувство, по видимости, ведёт к воспеванию природы в её телесности. Глубинным переживанием является разрыв с позитивистским (Пирогов) или цивилизационным / христианским мировосприятием (Камю), эмоциональное, экзистенциальное переживание мира, как невыразимой и притягательной тайны.

Мы завершим наше исследование фрагментом из «Петербургских сновидений» (1861) Ф.М. Достоевского, где перерождение героя вызвано переживанием морозной ночи и звёздного неба:

«Я фантазер, я мистик, и, признаюсь вам, Петербург, не знаю почему, для меня всегда казался какою-то тайною. Еще с детства, почти затерянный, брошенный в Петербурге, я как-то все боялся его. Помню одно происшествие, в котором почти не было ничего особенного, но которое ужасно поразило меня. Я расскажу вам его во всей подробности; а между тем, оно даже и не происшествие — просто впечатление: ну ведь я фантазер и мистик!

Помню, раз, в зимний январский вечер, я спешил с Выборгской стороны к себе домой. Был я тогда еще очень молод. Подойдя к Неве, я остановился на минутку и бросил пронзительный взгляд вдоль реки в дымную, морозно-мутную даль, вдруг заалевшую последним пурпуром зари, догоравшей в мгlistом небосклоне. Ночь ложилась над городом, и вся необъятная, вспухшая от замерзшего снега поляна Невы, с последним отблеском солнца, осыпалась бесконечными мириадами искр иглисто-го инея. Становился мороз в двадцать градусов... Мерз-

лый пар валил с усталых лошадей, с бегущих людей. Сжатый воздух дрожал от малейшего звука, и, словно великаны, со всех кровель обеих набережных подымались и неслись вверх по холодному небу столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так что, казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе... Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами, в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который в свою очередь тотчас исчезнет и искуритесь паром к темно-синему небу. Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне. Я вздрогнул, и *сердце мое как будто облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения*. Я как будто что-то понял в эту минуту, до сих пор только шевелившееся во мне, но еще не осмысленное; как будто *прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне незнакомый* и известный только по каким-то темным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что *с той именно минуты началось мое существование*... Скажите, господа: не фантазер я, не мистик я с самого детства? Какое тут происшествие? что случилось? Ничего, *ровно ничего, одно ощущение*, а прочее все благополучно... И вот с тех пор, с того самого *видения* (я называю мое ощущение на Неве *видением*) *со мной стали случаться все такие странные вещи*¹³¹.

Достоевский насыщает фрагмент деталями, удивительно точно совпадающими с тем, что описывают люди, переживавшие прилив «океанического чувства» (ср. П. Адо). Быть может, эти строки, отражают личный опыт писателя. Среди обыденной ситуации («не было ничего особенного») рассказчик испытывает внезапное потрясение, сопровождаемое сильной психофизиологической реакцией («сердце мое как будто облилось в это мгновение горячим ключом крови»), в результате чего ему открывается дотоле неведомое измерение бытия («прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне незнакомый»). Это экзистенциальное переживание необратимо изменяет рассказчика («с той именно минуты началось мое существование»), для которого с этой поры мир уже никогда не вернулся к прежней обыденности («с того самого видения... со мной стали случаться все такие странные вещи»). Не случайно, что применительно к этому событию говорится о «видении» и «мистике».

Подводя итог, заметим, что рассмотренные нами тексты далеко не исчерпывают традицию рассуждений об океаническом чувстве. Они встречаются даже в классических философских текстах. Достаточно указать на оставшийся без внимания исследователей океанической метафорики фрагмент философской критики Лейбницем учения о мировой душе (см. его «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе», 1702, впервые опубликованные в 1840). Представим, говорит Лейбниц, что «всеобщий дух есть как бы океан, составленный из бесконечного множества капель (*l'Esprit Universel est comme un Océan composé d'une infinité de gouttes*), которые отделяются от него, когда оживляют какое-нибудь отдельное органическое тело (*corps organique*), и снова соединяются в своем океане после разрушения органов». Подобное представление философ считает грубым. Кроме того, «капли, соединенные в океане всеобщего духа должны сохранять следы предшествующего состояния или иметь некоторые функции (*fonctions*), а пожалуй, еще и приобретать в этом океане божества или всеобщего духа (*Océan de la divinité ou de l'esprit universel*) качества более высокие (*plus sublimes*)». «Душа, соединенная с океаном душ (*reunie à l'ocean des ames*), продолжала бы всегда оставаться той же особой (*l'ame particulière*) душой, какой она была, но только отделённой от тела». И «если... в природе нет ничего, кроме всеобщего духа и вещества (*l'Esprit universel et la matiere*), то придется признать, что не всеобщий дух верит и желает противоположного в различных лицах (*croit et veut des choses opposées en différentes personnes*), а само вещество, которое в них различно и разное в них действует [что абсурдно]... Более разумно допустить, что кроме Бога, который есть высшее деятельное начало (*l'Actif supreme*), существует множество частных деятельных начал (*il y a quantité d'actifs particuliers*)». Рассматриваемый фрагмент свидетельствует о том, что рассуждения о мировой душе у предшественников Лейбница принимали форму рассуждений о всеобщем духе, действующем во множестве частных духов, и об *океане духа*, в который возвращаются отдельные души.

Таким образом, можно сказать, что ожесточенные дебаты между последователями Фрейда и исследователями индийской и «дикой» мистики представляются проистекающими из непонимания глубинного единства между психическими феноменами и эк-

зистенциальными переживаниями, описываемыми в философской и мистической литературе. Если в начале XX века это родство виделось не столь отчетливо, то столетие спустя эта связь представляется очевидной. Совокупность признаков указывает на то, что дискуссия относительно «океанического чувства» между Ролланом и Фрейдом имела долгую предысторию. В целом, что касается специально «океанической» метафорики, совокупность признаков указывает в сторону традиции индийской мистики. Тем не менее, комплекс соответствующих переживаний может выражаться в разных формах и на разных языках, что, как нам кажется, нам удалось показать на текстуальных примерах, в частности на тех, что заимствованы из отечественной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Xenophanes*. Fr. A 31, 5-9 // Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. S. 121: «одно начало или **единое и всеобщее сущее** (ἓν τὸ ὄν καὶ πᾶν)... принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида... Под этим **единым и всем** (ἓν τοῦτο καὶ πᾶν) Ксенофан понимал бога»; *Платон*. *Sophista* 242d4 – e2: «В наших краях элейское племя, начиная с Ксенофана, а то и раньше, развивает в своих баснях (μύθοις), будто то, что называется «всем», — есть одно (**ἓνός ὄντος τῶν πάντων** καλούμενων). Позднее некоторые ионийские и сицилийские Музы сообразили, что всего безопаснее объединить (συνπλέκειν) то и другое и заявить, что бытие и **множественно и едино** (τὸ ὄν **πολλά τε καὶ ἓν** ἐστίν) и что оно держится враждою и друждою»; *Philo*. *Legum allegoriae* III, 7 // *Les Oevres*. Vol. 2. P. 172: «Все выводящий из космоса и возводящий к космосу и отрицающий какое-либо участие Бога в возникновении вещей, сторонник гераклитовского учения, вводящий... **единство всего и всех** (ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα)»; *Synesius*. *Hymni* I, 199-201 (Lacombrade. P. 50): «Ты одно и все, единый в себе и во всем» (ἓν καὶ πάντα, ἓν καθ' ἑαυτὸ καὶ διὰ πάντων).

² *Jacobi*. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. S. 63-66 (= F.H. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing; *Lessing*. Werkausgabe in 8 Bänden. Band 8. S. 563).

³ *Гёльдерлин*. Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. «Письма Диотимы» (Письма к Фридриху Гёльдерлину). С. 37 (это Предисловие было впервые опубликовано только в 1920 г.). Эта же формула повторена Гёльдерлином в элегии «Хлеб и вино».

⁴ *Там же*. С. 615-616. Ср. *Гегель*. Лекции по истории философии. Кн. 3. Ч. 3. Гл. 4. Т. 11. С. 403: «единство есть нечто такое, что находится всецело в мышлении, принадлежит области сознания, так что объективность мышления, разум, представляется **одним и всем** (als eins und alles)».

⁵ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. II. Дополнения. Гл. 25. С. 365.

⁶ *Там же*. Гл. 50. С. 623.

⁷ *Соловьев*. Философские начала цельного знания III (1877). Т. 2. С. 336-337: «Созерцательный Восток познал истинно-сущее только в том первом его атрибуте абсолютной единичности... Но... абсолютное первоначало не есть только *ἔν* — оно есть *ἔν καὶ πάν*... Постоянное стремление Запада, напротив, — жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров... Истинная вселенская религия, истинная философия и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремления, освободившись от их исключительности, должны познать и осуществить на земле настоящее *ἔν καὶ πάν*»; *Он же*. Критика отвлеченных начал XLIII (1877–1880). Т. 2. С. 309: «абсолютное как всеединое, как *ἔν καὶ πάν*».

⁸ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 623.

⁹ *Mathieu*. *Sentiment océanique chez Platon et dans le Platonisme chrétien*. P. 9-39; *Idem*. *Encore l'Océan de l'être: deux nouveaux textes (importance de Grégoire de Nazianze pour le thème)*. P. 27-37.

¹⁰ *Plato*. Symposium 210cd: ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ.

¹¹ *Ibid*. 211b1.

¹² *Epitome doctrinae Platonicae* V, 5, 4-5: ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, ἵνα οὕτω μετιόντες εὐρωμεν λοιπὸν τὸ αὐτὸ τοῦτο καλόν.

¹³ *Ibid*. 10, 6, 3-5: εἶτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, μεθ' ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν.

¹⁴ *Rolland*. *La Vie de Vivekananda et l'Évangile universel*, Appendice. Т. II. P. 220-225 (1930); = P. 319-322 (1977).

¹⁵ *Gregorius Nazianzenus*. In *Theophania* (Orat. 38) 7 // PG 36, 317, 26-28, 43-44): οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνον καὶ φύσεως... Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον.

¹⁶ *Mathieu*. *Sentiment*. P. 21.

¹⁷ *Moreschini*. *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno*. P. 1379 [1347-1392].

¹⁸ *Dionysius Areopagita*. *De coelesti hierarchia* IX, 3 (38, 11-12 G. Heil, A. Ritter): ἐπὶ τὸ πᾶσιν ἐτοιμῶς εἰς μετάδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγος.

¹⁹ *Damascius*. *Vita Isidori* (ap. Sudam) fr. 40, 2-6; = *Epitoma Photiana*. Cod. 240, 1-5: αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἐν ταῖς ἱεραῖς εὐχαῖς πρὸς ὄλον τὸ θεῖον πέλαγος ἔλεγε τὰ μὲν πρῶτα συναγειρομένην ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς ἑαυτὴν,

αὐθις δὲ ἐξισταμένην τῶν ἰδίων ἡθῶν καὶ ἀναχωροῦσαν ἀπὸ τῶν λογικῶν ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς τῷ νῶ συγγενεῖς, ἐκ δ' αὖ τρίτων ἐνθουσιῶσαν καὶ παραλλάττουσαν εἰς ἀήθη τινὰ γαλήνην θεοπρεπῆ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην.

²⁰ *Maximus Confessor*. *Capita de caritate* IV, 1-2: Πρῶτον μὲν θαυμάζει ὁ νοῦς τὴν θεῖαν ἐννοούμενος κατὰ πάντα ἀπειρίαν καὶ τὸ ἀνέκβατον ἐκεῖνο καὶ πολυπόθητον **πέλαγος**... Πῶς γὰρ οὐ θαυμάζει τὸ ἄπλετον ἐκεῖνο καὶ ὑπὲρ ἔκπληξιν θεωρῶν **τῆς ἀγαθότητος πέλαγος**; Ἦ πῶς οὐκ ἐξίσταται...

²¹ *Ibid.* IV, 9: Μόνη ἀπλῆ καὶ μονοειδῆς καὶ ἄπιος καὶ εἰρηναία καὶ ἀστασίαστος ἢ ἄπειρος οὐσία καὶ παντοδύναμος καὶ δημιουργικὴ τῶν ὄλων. Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις σύνθετος ὑπάρχει ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος καὶ ἐπιδεῆς αἰεὶ τῆς θείας προνοίας, ὡς τροπῆς οὐκ ἐλευθέρα.

²² *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 9, 13: οἷόν τι **πέλαγος οὐσίας** ἄπειρον καὶ ἀόριστον.

²³ Цит. по: *Isham*. *Image of the Sea*. *Oceanic Consciousness in the Romantic Century*. P. xxi.

²⁴ Cf. *Ashtavakra Samhita*...

²⁵ О мудреце Аштавакре, который в возрасте 12 лет отправился ко двору царя Джанаки, чтобы вступить в диспут с мудрецом Вандином, повествуется в «Махабхарате». Некогда мудрец Вандин победил в диспуте Каходу, отца Аштавакры, после чего приказал утопить Каходу в море. В ходе диспута Аштавакра стремится доказать единство высшего бытия, а спорящий с ним Вандин обращается к различным философским системам, начиная с буддизма. Одолев Вандина, Аштавакра принудил его погрузиться в океан и покончить с собой. См. *The Mahabharata*. Book 3: *Vana Parva*. Sections 132-134.

²⁶ Ср. Джанака: «Как волна с пеной и пузырями — это только вода, так все исходящее из Атмана есть лишь Атман» (2.4); Джанака: «Все, что произошло из меня, опять возвращается в меня, как кувшин в глину, волна в воду, браслет в золото» (2.10); Джанака: «Я — бесконечный океан. Когда возникают мысли, поднимается ветер и, подобно волнам, возникают тысячи миров» (2.23); «Что за чудо: я — бесконечный океан, в котором сообразно своему естеству возникают живые существа, как волны; они сталкиваются, играют и опадают» (2.25); «Зная себя как То, в чем все возникает и исчезает, как волны в океане, отчего ты суеишься презренно?» (3.3); Аштавакра: «Я — океан, а все вокруг подобно волнам. Такова истина, не за что цепляться, нечего отрицать, нечего прекращать» (6.2); Джанака: «Я — безмерная глубина, в которой все по своей природе возникает и исчезает, как волны. Я же не возникаю, и не исчезаю» (7.2); Аштавакра: «Ты — чистое сознание. Все возникает в тебе, как волны в океане. Вот что ты такое, поэтому отбрось треволения» (15.7); Аштавакра: «Ты — безбрежный океан, в котором все возникает и исчезает сообразно

естеству. Ты же ничего не приобретаешь и не теряешь» (15.11); Аштавакра: «Когда сознаешь, что те — не тот, кто делает, и не тот, кто приобретает, рябь не поверхности ума затихает» (18.51).

²⁷ The Gospel of Râmakrishna. P. 351-352: «тот, кто видел Его божественное воплощение, видел [абсолютного] Бога... Подойдя к океану и потрогав воду, ты трогаешь весь океан. Как пламя, хотя оно проникает все, явственнее проявляется в горящем дереве, так Бог, проникающий все, явственнее в своем воплощении». Ср. *Ibid.* P. 108-109.

²⁸ *Ibid.* P. 255. Ср. *Ibid.* P. 31: «Бог является одновременно личным, и тогда у него есть форма и атрибуты, и безличным, превосходящим любые формы и атрибуты. Он подобен бесконечному океану абсолютного существования-ума-блаженства».

²⁹ *Ibid.* P. 96-97.

³⁰ *Ibid.* P. 278-279.

³¹ Чайтанья Махапрабху — бенгальский вишнуитский брамин, основатель движения *бхакти*; считается воплощением Радхи и Кришны.

³² The Gospel of Râmakrishna. P. 74. Ср.: «поток индивидуальных душ впадает в океан Божества» (P. 2).

³³ *Ibid.* P. 248-249.

³⁴ *Ibid.* P. 189.

³⁵ *Ibid.* P. 246-248.

³⁶ *Ibid.* 325-327.

³⁷ *Ibid.* P. 255. Шукадева Госвами, легендарный сын и ученик Вьясы, узнавший от Вьясы сначала «Махабхарату», а затем «Бхагавата-пурану».

³⁸ *Ibid.* P. 363-364.

³⁹ *Ibid.* P. 342-343: «Абсолютный Брахман тождествен Матери вселенной... Когда вода океана спокойна, не имеет ни ряби, ни волн, это сравнимо с состоянием Абсолюта. Когда вода приходит в движение и появляются волны, это состояние творческой энергии или божественной Матери... Он не есть только абсолютное существование. Он придет к тебе и заговорит с тобой. Верь, и получишь все...».

⁴⁰ *Moussaieff.* The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India. P. 43.

⁴¹ *Ibid.* P. 38-39.

⁴² Cf. *Pajin.* The Oceanic Feeling in Western and Oriental Thought: A Reevaluation.

⁴³ Август Вильгельм Шлегель — филолог, поэт, теоретик йенского романтизма. Публиковал научный журнал *Indische Bibliothek*. 3 vol.

(1820–1830), учредил издательство, печатавшее тексты на санскрите, опубликовав «Бхагавадгиту» (1823) и «Рамаюну» (1829). Основоположник немецкого санскритоведения.

⁴⁴ Ф. Шлегель, так же как и брат, отдал дань индологии, став основоположником индо-европеистики и сравнительно-исторического языкознания. В 1808 г. вышел в свет его труд «О языке и мудрости индийцев».

⁴⁵ Фридрих Макс Мюллер (1823–1900), немецкий филолог. В 1843 г. защитил диссертацию по «Этике» Спинозы. Учился вместе с Шеллингом и переводил для него «Упанишады». Профессор сравнительной теологии в Оксфорде (1868–1875). Один из лучших знатоков санскрита своего времени. Полагал, что следует изучать ведические тексты, чтобы понять языческие религии Европы. Подготовил критическое издание «Ригведы» (1849–1874). Опубликовал английский перевод первого издания «Критики чистого разума» Канта (1881). Находился под влиянием работ русского неокантианца Африкана Александровича Спира (1837–1890), писавшего по-немецки.

⁴⁶ *The Sayings of Râmakrisna // Müller. Râmakrisna. His Life and Sayings.* P. 98-187.

⁴⁷ *The Gospel of Râmakrishna.*

⁴⁸ *Rolland. La vie de Ramakishna. Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante.*

⁴⁹ *Michelet (1798–1874). Bible de l'Humanité.*

⁵⁰ *Moussaieff. The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India; Fisher. Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement; Wangh. The genetic sources of Freud's difference with Romain Rolland on the matter of religious feelings. P. 259-285; Levine. Seascapes of the Sublime; Vernet, Monet, and the Oceanic Feeling. P. 377; Pajin. The Oceanic Feeling in Western and Oriental Thought: A Reevaluation; Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923–1936; Hulin. La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit; Freud: judéité, Lumières et romantisme; Parsons. Psychoanalysis and Mysticism: The Case of Ramakrishna. P. 355-361; Idem. The Oceanic Feeling Revisited. P. 501-523; Idem. The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism; Isham. Image of the Sea. Oceanic Consciousness in the Romantic Century; Vermorel. The Presence of Spinoza in the Exchanges between Sigmund Freud and Romain Rolland P. 1235-1254 (= Présence de Spinoza dans les échanges entre Romain Rolland et Sigmund Freud. Conférence prononcée à Paris en Sorbonne salle Louis Liard, le 31 mai 2007).*

⁵¹ *Freud. Correspondance. P. 372. См. также: The Letters of Sigmund Freud and Romain Rolland // Parsons. The Enigma of the Oceanic Feeling. P. 170-179.*

⁵² *Freud. Correspondance*. P. 395.

⁵³ Письмо Роллана цитируется в кн.: *Cornubert. Freud et Romain Rolland. Essai sur la découverte de la pensée psychanalytique par quelques écrivains français*. P. 25. Англ. пер. письма см.: *Parsons. The Enigma of the Oceanic Feeling*. P. 173.

⁵⁴ *Cornubert. Op. cit.* P. 26.

⁵⁵ *Роллан. Жизнь Рамакришны*. С. 19 (= *Rolland. La vie de Ramakrishna*. P. 44). Текст отрывка см. *выше*, на с. 210-211 настоящего издания. Отрывок обсуждается в: *Hulin. La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*. P. 37-38; *Lemaître. Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme*. P. 61-62 [= *Ramakrishna and the vitality of Hinduism / Trans. by Charles Lam Markmann (1969)*]; *Rolland. La vie de Ramakrishna*. P. 46. Английский перевод см. в кн.: *Moussaieff. The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*. P. 49. Cf. *Pajin. The Oceanic Feeling in Western and Oriental Thought: A Reevaluation*.

⁵⁶ Речь идет о «Недовольстве культурой» (“Das Unbehagen in der Kultur”), над которой Фрейд работал летом 1929 г.

⁵⁷ *Freud. Correspondance*. P. 423.

⁵⁸ *Parsons. Enigma of the Oceanic Feeling*. P. 175.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Cornubert. Op. cit.* P. 37.

⁶¹ Cf. *Vermorel. Sigmund Freud, Romain Rolland et Spinoza*.

⁶² *Роллан. Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии*. Т. 2: Вселенское Евангелие Вивекананды. С. 131-134. Cf. *Dadoun. Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud*. P. 151.

⁶³ *Correspondance // Op. cit.* P. 428-429.

⁶⁴ *Rolland. Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Т. I: La vie de Ramakrishna; Т. II: La vie de Vivekananda et l'Évangile universel. В 1977 г. обе работы перепечатаны издательством Stock (две книги второго тома соединены в одну).

⁶⁵ *Роллан. Об эллинско-христианской мистике первых веков и ее родстве с индусской мистикой. Плотин Александрийский и Дионисий Ареопагит*. Т. 2. С. 136-163; = *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Т. II. P. 244 (1930) или P. 332 (1977).

⁶⁶ *Hulin. La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*.

⁶⁷ *Idem*. P. 6: “il nous avait paru intéressant d'interroger les ‘petits’ mystiques — les anonymes ou même les mystiques qui s'ignorent”.

⁶⁸ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Т. I. P. 496.

⁶⁹ *Hulin. Op. cit.* P. 7: “un noyau de signification réellement universel”.

⁷⁰ *Ibid.* P. 9.

⁷¹ *Ibid.* P. 13.

⁷² *Ibid.* P. 29.

⁷³ *Ibid.* P. 67-68: “Bien, plus qu’une mythique confusion entre le Moi et le Non-Moi, c’est le sentiment d’une coappartenance essentielle entre moi même et l’univers ambiant qui se dégage”.

⁷⁴ *Koestler.* The Invisible Writing. P. 350-354: “The ‘I’ ceases to exist because it has, by a kind of mental osmosis, established communication with, and been dissolved in, the universal pool. It is the process of dissolution and limitless expansion which is sensed as the ‘oceanic feeling’, as the draining of all tension, the absolute catharsis, the peace that passeth all understanding”.

⁷⁵ В записке, оставленной перед тем, как Кёстлер лишил себя жизни в 1982 г., сказано: “I wish my friends to know that I am leaving their company in a peaceful frame of mind, with some timid hopes for a de-personalised after-life beyond due confines of space, time and matter and beyond the limits of our comprehension. This ‘oceanic feeling’ has often sustained me at difficult moments, and does so now, while I am writing this”.

⁷⁶ *Кестлер.* Слепящая тьма. С. 305-318.

⁷⁷ *Hadot.* La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson; рус. пер.: *Адо.* Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. С. 25-30.

⁷⁸ *Адо.* Философия как способ жить. С. 25: «С началом моего отрочества... я живу на “белом свете” лишь с того момента, как стал подростком... Первые записи были эхом... зарождения моей личности».

⁷⁹ *Ibid.* «Я стал считать себя философом именно с того времени, если под философией понимать осознание существования, бытия в мире»; мой опыт мог соответствовать таким вопросам, как: “Что я есть такое?”, “Почему я здесь?”, “Что такое этот мир, в котором я нахожусь?”».

⁸⁰ *Ibid.* С. 25-26: «[В Реймсе] по дороге из Малой семинарии к дому родителей... я возвращался каждый вечер... Ночь. В огромном небе сверкали звезды... Я испытал его снова, несколько раз, например, перед озером Мажоре в Асконе, или когда смотрел на гряды Альп с берега Лемана в Лозанне или с Сальвана в Вале... Я начал воспринимать мир по-новому. Небо, облака, звезды, манили меня... Я смотрел на ночное небо, и у меня было впечатление, что я погружаюсь в звездную огромность».

⁸¹ *Ibid.* С. 27. Ср. *Ibid.* С. 26: «Этот опыт был для меня открытием чего-то волнующего и манящего, что совершенно не было связано с христианской верой. Он сильно повлиял на мою концепцию философии: я всегда рассматривал философию как преобразование восприятия мира».

⁸² *Ibid.* С. 25.

⁸³ *Ibid.* С. 28-29.

⁸⁴ *Ibid.* С. 29.

⁸⁵ *Ibid.* С. 25: «Я испытывал чувство удивления и умиления от того, что был тут».

⁸⁶ *Ibid.*: «Я был охвачен беспокойством, одновременно ужасающим и умирительным, вызванным чувством присутствия мира, или Всего, и меня в этом мире».

⁸⁷ *Ibid.*: «Начиная с этого момента, у меня было такое чувство, что я нахожусь в стороне от других».

⁸⁸ *Ibid.*: «Чувство погруженности в мир, ощущение, что я его составная часть, что этот мир простирается от самого малого стебелька травы до самых звезд. Этот мир интенсивно присутствовал во мне».

⁸⁹ *Julien Green* (1900–1998). *Journals I, II, III* (1938–1946); *Артур Кестлер*. Слепящая тьма; *Michel Polac* (1930). *Journal* (1980–1998) (PUF, 2000); *Jacqueline de Romilly* (1913–2010). *Sur les chemins de Sainte-Victoire* (Editions de Fallois, 2002); *Sous des dehors calmes* (Editions de Fallois, 2002).

⁹⁰ *Адо*. Философия как способ жить... С. 11: «Прочитав Романа Роллана, он вспоминает свой первый опыт, согласившись с роллановским определением: *океаническое чувство*... Сегодня Пьер Адо приравнивает “океаническое чувство” Романа Роллана к “дикий мистике” Мишеля Юлена, о котором здесь неоднократно вспоминает».

⁹¹ *Роллан*. Жизнь Рамакришны. Т. 19. С. 19 (= *Rolland. La vie de Ramakrishna*. P. 44). Ср. *Роллан*. Жизнь Рамакришны... С. 185: «Аватары для брамина то же, что волны для океана» (“*Les Avatars sont à Brahman ce que les vagues sont à l’Océan*”).

⁹² Cf. *Vivekananda*. *Inspired Talks*. P. 178-179: “The whole ocean is present at the back of each wave and *all manifestations are waves*, some very big, some small; yet *all are the ocean in their essence*, the whole ocean, but as waves each is a part. When the waves are stilled, then all is one; ‘a spectator without a spectacle’ says Patanjali. When the mind is active, the Atman is mixed up with it”; P. 215: “Christ and Buddhas are but waves on the boundless ocean which *I am*. Bow down to nothing but your own higher Self. Until you know that you are that very God of gods, there will never be any freedom for you... I am the real existence and all else is a dream save as it is I. I am the whole ocean; do not call the little wave you have made ‘I’; know it for nothing but a wave”; P. 243: “Only by the wave falling back into the sea can it become unlimited, never as a wave can it be so. Then after it has become the sea, it can become the wave again and as big a one as it pleases. Break the identification of yourself with the current and know that you are free”.

⁹³ *Роллан*. Вселенское Евангелие Вивекананды. Том XX. С. 10.

⁹⁴ *Адо*. Философия как способ жить... С. 27.

⁹⁵ Под титулом *Oupnek'hat* фигурировал латинский перевод «Упанишад». Cf. *Schopenhauer*. The World as will and representation. Book 3. § 34. Vol. I. P. 204, n. d: “*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*. Deussen notes that the corresponding passage is *Brihadâranyaka Upanishad*, I, 4, 1, but that no wording there is exactly equivalent to the Latin version in the volume *Oupnek'hat*. The Persian editors of the text on which *Oupnek'hat* is based had the tendency to run together passages from differen places in the *Upanishads*”). Ср. Брихадараньяка упанишада, раздел Мадху. Гл. 1. Четвертая брахмана, 2: «Нет ничего кроме меня»; 10: «Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: “Я есмь Брахман”. Поэтому он стал всем... Кто говорит: ... “Оно — одно, а я — другое”, тот не обладает знанием... 11. Поистине вначале это было одним Брахманом... 17. Вначале [все] это было лишь Атманом, единственным», пер. А.Я. Сыркина.

⁹⁶ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Кн. 3. § 39. Т. 1. С. 181.

⁹⁷ *Guyau*. Les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué. P. 434-435 [433-437].

⁹⁸ Ср. А.С. Пушкин: «Дар напрасный, дар случайный, Жизнь, зачем ты мне дана?» (1828).

⁹⁹ *Пирогов*. Вопросы жизни. Дневник старого врача. Т. 2. С. 55-57.

¹⁰⁰ *Ibid.* С. 15-16.

¹⁰¹ *Ibid.* С. 22.

¹⁰² *Ibid.* С. 24-26.

¹⁰³ *Ibid.* С. 35-36. *Ignoramus et ignorabimus* (лат. «не знаем и не узнаем») — ставшее крылатым выражение из доклада Эмиля Дюбуа-Реймона «О пределах познания природы». Emil Du Bois-Reymond. Über die Grenzen des Naturerkennens (Leipzig, 1872). Согласно Дюбуа-Реймону возможности познания мира человеком принципиально ограничены, есть черта, за которую разум никогда не проникнет. Ср. “*Ignorabimus*” // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 тт.

¹⁰⁴ *Ibid.* С. 41.

¹⁰⁵ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. 2. Гл. 41: «Интеллект — функция нервной системы головного мозга; но эта система, как и остальное тело, — объектность *воли*. Поэтому интеллект коренится в соматической жизни организма, но последний сам укоренен в воле. Следовательно, на органическое тело можно в известном смысле смотреть как на промежуточное звено между волей и интеллектом, хотя на самом деле оно не что иное, как сама воля, принявшая в созерцании интеллекта пространный образ».

¹⁰⁶ *Ibid.* С. 75.

¹⁰⁷ *Ibid.* С. 76.

¹⁰⁸ *Ibid.* С. 78.

¹⁰⁹ Cf. *Rene Quinton*. “L’eau de mer milieu organique, constance du milieu marin originel, comme milieu vital de cellules a travers la serie animales” (Paris, 1904); “Communication osmotique chez le poisson selacien marin entre le milieu vital et le milieu exterieure...” (Paris, 1905).

¹¹⁰ *Волошин*. «Театр как сновидение» (впервые: Маски 5, 1912/13. С. 1-9). Т. 5. С. 185-194.

¹¹¹ *Blavatsky*. “Cosmic Mind”, *Lucifer*. A Theosophical Magazine. P. 89-100 (= The Theosophist. P. 414-424).

¹¹² *Cosmic Mind*. P. 91. При этом, цитируя «Записки» в английском переводе, Блаватская несколько смещает акценты, превращая Пирогова в теософа. В самом деле, «олицетворение творческой мировой мысли» (*Пирогов*. С. 75) превращается у нее в “the direct embodiment of the universal mind” («непосредственное воплощение Вселенского Разума» на русский). Справедливости ради нужно отметить, что такой перевод отвечает духу рассуждений Пирогова, и подтверждается наличием в его записках схожего места: «мое я — не продукт химических и гистологических элементов, а олицетворение общего, **вселенского разума**» (*Пирогов*. С. 78), которое корректно переведено у Блаватской в виде “my ‘I’ is not the product of chemical and histological elements but *an embodiment of a common universal Mind*” (*Cosmic Mind*. 92).

¹¹³ «Космический разум» — сборник статей Е.П. Блаватской.

¹¹⁴ *Андреев*. Письмо к Е.Н. Рейнфельд (4 дек. 1933). Т. 4. С. 186.

¹¹⁵ Ср. цитату из Упанишад у Шопенгауэра.

¹¹⁶ Ср. у Волошина (примеч. 110) и Юнга (примеч. 130) про мать-природу.

¹¹⁷ *Innes*. *The Ocean of Being*. P. 435-440; *Иннес*. Океан бытия (окультурная сказка). С. 45-50.

¹¹⁸ Йёэль: «Шпенглер не видит, что не только проявления каждой отдельной культуры являются символом её души, но и сами эти культуры в целом — только символы, меняющиеся жесты, направления единой и всеобщей души (*Gesamtseele*), которая несет на себе свои культуры, развертывает их из себя, как земля отдельные ландшафты... Кроме матери-земли мы нуждаемся еще и в небе, которое Шпенглер отрицает или, по крайней мере, вкладывает в преходящие культуры, вместо того, чтобы поднять его над ними... Но все преходящее есть символ вечного, символ солнца истины, которое никогда не закатывается», цит. по: *Базаров*. О. Шпенглер и его критики. С. 222 [211-231].

¹¹⁹ Aus dem Verquollensein mit dem Eriebten. Точно непереводаемо на русский язык: вероятно *verquollen* — разбухать — должно здесь намекать на *Qualle* — акалефа (морская крапива, морской кисель). Тогда это должно означать быть слитым настолько, насколько слито существование акалефы с морской водою. (Примеч. ред.).

¹²⁰ *Joël*. *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*. S. 147 sqq.

¹²¹ Cf. *Jung*. *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Teil II*. S. 360-361 [162-464]; = *Jung*. *Psychology of the Unconscious. A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*. P. 360-362. См. также: *Jung*. *Symbole der Wandlung*. P. 416. В 1952 году вышло переработанное и существенно расширенное издание этой работы на английском языке. Рус. пер. этой расширенной редакции см.: *Юнг*. *Символы трансформации*. Ч. 2, V «Символы матери и возрождения». С. 521.

¹²² *Юнг*. *Символы трансформации*. С. 522.

¹²³ *Топоров*. О “поэтическом” комплексе моря и его психофизиологических основах. С. 575-622.

¹²⁴ *Jung*. [“Psychologie und Dichtung”]. S. 32 ff.

¹²⁵ *Топоров*. С. 577.

¹²⁶ *Ibid.* С. 577.

¹²⁷ *Ibid.* С. 578-580.

¹²⁸ *Ibid.* С. 581.

¹²⁹ *Камю*. Бракосочетание в Типаса. С. 343-347.

¹³⁰ *Ницше*. Черновики и наброски 1887–1888. Т. 13. С. 13.

¹³¹ *Достоевский*. Петербургские сновидения в стихах и в прозе. Т. 19. С. 68-69.

БИБЛИОГРАФИЯ

Указанные античные и средневековые источники
см. в электронных базах данных.

Ashtavakra Samhita / Text with Word-for-word Translation, English Tendering and Comments by Swami Nityaswarupananda. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1929, 1953.

Blavatsky, H.P. Cosmic Mind / Lucifer. A Theosophical Magazine. Vol. VI. No. 32 (April), London, 1890 (= The Theosophist. Vol. XI [May], 1890).

- Cornubert C.* Freud et Romain Rolland. Essai sur la découverte de la pensée psychanalytique par quelques écrivains français / Thèse de doctorat en médecine, n° 453. Paris, 1966.
- Dadoun, Roger.* Un vol d'Upanishads au-dessus de Sigmund Freud // Nouvelle Revue de Psychanalyse 22 (1980).
- Fisher, David James.* Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement. Berkeley, Los Angeles, CA: University of California Press, 1988.
- Freud, Sigmund.* Correspondance. Paris: Gallimard, 1979.
- Freud: judéité, lumières et romantisme / Eds. Henri Vermorel, Anne Clancier et Madeleine Vermorel. Neuville en Ferrain: Delachaux et Niestlé, 1995.
- Guyau, Jean-Marie.* Les modifications artificielles du caractère dans le somnambulisme provoqué // Revue philosophique de la France et d'Étranger 15 (1883).
- Hadot, Pierre.* La philosophie comme manière de vivre / Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2002.
- Hulin, Michel.* La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit. Paris: Quadrige, PUF, 1993, 2008.
- Innes, E.R.* The Ocean of Being // Theosophical Review 42 [July] (1908).
- Isham, Howard.* Image of the Sea. Oceanic Consciousness in the Romantic Century. New York: Peter Lang, 2004.
- Jacobi, F.H.* Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn // Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik. München: Müller, 1912.
- Joël, Karl.* Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1912.
- Jung, C.G.* ["Psychologie und Dichtung"] // in: Gestaltungen des Unbewußten. Zürich, 1950.
- Jung, C.G.* Psychology of the Unconscious. A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido. A Contribution to the History of the Evolution of Thought / Auth. trans. by B.M. Hinkle. New York: Moffat, Yard and Co., 1917.
- Jung, C.G.* Symbole der Wandlung // Gesammelte Werke V. Freiburg: Walter Verlag, 1973.
- Jung, Carl.* Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Teil II // Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen 4/1. Leipzig – Wien: Franz Deütiöke, 1912.
- Koestler, Arthur.* The Invisible Writing. New York: Stem & Day. 1984.

- Lemaître, Solange.* Ramakrishna and the vitality of Hinduism / Trans. by Charles Lam Markmann. New York: Funk & Wagnalls, 1969.
- Lemaître, Solange.* Ramakrishna et la vitalité de l'hindouisme. Paris: Le Seuil, 1959.
- Lessing, G.E.* Werkausgabe in 8 Bänden. Band 8: Theologiekritische Schriften III & Philosophische Schriften (F.H. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing). Leipzig: Göschen, 1856.
- Levine, Steven.* Seascapes of the Sublime; Vernet, Monet, and the Oceanic Feeling // *New Literary History* 16 (1985).
- Mathieu, Jean-Marie.* Encore l'Océan de l'être: deux nouveaux textes (importance de Grégoire de Nazianze pour le thème) // *Kentron (Caen)* 17, 1 (2001).
- Mathieu, Jean-Marie.* Sentiment océanique chez Platon et dans le Platonisme chrétien // *Kentron (Caen)* 16, 1-2 (2000).
- Michelet, Jules.* Bible de l'Humanité. 1864.
- Moreschini C.* Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno // *Annali della scuola norm. sup. di Pisa. Ser. III. Vol. IV.* 1974 (fasc. 4).
- Moussaieff, Masson J.* The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India. Dordrecht: D. Reidel, 1980. P. 43.
- Müller, F. Max.* Râmakrisna. His Life and Sayings. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
- Pajin, Dushan.* The Oceanic Feeling in Western and Oriental Thought: A Reevaluation // *Asian Thought and Society XVI:* 46 (1991).
- Parsons, William B.* Psychoanalysis and Mysticism: The Case of Ramakrishna // *Religious Studies Review* 23 [4] (1997).
- Parsons, William B.* The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Parsons, William B.* The Oceanic Feeling Revisited // *The Journal of Religion* 74 [4] (1998).
- Quinton, Rene.* Communication osmotique chez le poisson selacien marin entre le milieu vital et le milieu extérieure. Paris, 1905.
- Quinton, Rene.* L'eau de mer milieu organique, constance du milieu marin originel, comme milieu vital de cellules a travers la serie animales. Paris: Masson, 1904.
- Rolland R.* Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante. T. I: La vie de Ramakrishna. Paris: Stock, 1929; réimpression 1956); T. II: La vie de Vivekananda et l'Évangile universel (tt. I et II, paginés séparément) Paris: Stock, 1930.

- Rolland, Romain.* La vie de Ramakishna. Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante. ¹1929. Paris: Editions Stock, 1993.
- Schopenhauer, Arthur.* The World as will and representation / Trans. and ed. by Judith Norman, Alistair Welchman, Christopher Janaway [The Cambridge edition of the works of Schopenhauer]. Vol. I. Cambridge University Press, 2010.
- Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923–1936 / Eds. Henri Vermorel et Madeleine Vermorel. Paris: PUF, 1993 [Coll. Histoire de la psychanalyse].
- The Gospel of Râmakrishna. Authorized Edition / Ed. Swâmi Abhedânanda. New York: The Vedanta Society, 1907.
- The Mahabharata. Book 3: Vana Parva / Trans. by Kisari Mohan Ganguli (Calcutta, 1883–1896).
- Vermorel, Henri.* Sigmund Freud, Romain Rolland et Spinoza // Freud Center for Psychoanalytic Studies and Research de Jérusalem (novembre 2008).
- Vermorel, Henri.* The Presence of Spinoza in the Exchanges between Sigmund Freud and Romain Rolland // The International Journal of Psychoanalysis 90 [6] (2009) (= Présence de Spinoza dans les échanges entre Romain Rolland et Sigmund Freud. Conférence prononcée à Paris en Sorbonne salle Louis Liard, le 31 mai 2007).
- Vivekananda, Swami.* Inspired Talks. 2nd ed. Madras: The Ramakrishna Mission, 1910.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie. T. I. Paris: F. Alcan, 1926.
- Wangh, Martin.* The genetic sources of Freud's difference with Romain Rolland on the matter of religious feelings // Fantasy, Myth and Reality. Essays in Honor of Jacob A. Arlow / Eds. Harold P. Blum et al. Madison, Conn.: International Universities Press, 1988.
- Адо, Пьер.* Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М.: Степной ветер – СПб: Коло, 2005.
- Андреев Даниил.* Письмо к Е.Н. Рейнфельд (4 дек. 1933) // Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Русский путь, 2006.
- Базаров В.О.* Шпенглер и его критики // Красная Новь 2 [6] (1922).
- Брихадараньяка упанишада / Пер. А.Я. Сыркина // в кн.: Упанишады / Пер. с санскрита, исслед. комм. А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Восточная литература, 2000. [Памятники письменности Востока].
- Волошин Максимилиан.* Театр как сновидение // *Волошин М.А.* Собр. соч. Т. 5 / Сост. и подг. текста А.В. Лаврова. М.: Эллис Лак, 2007.

- Гегель Г.Ф.* Лекции по истории философии // Собрание сочинений в 14 томах. М., 1929–1958. Т. 11.
- Гельдерлин Ф.* Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. «Письма Диотимы» (Письма к Фридриху Гёльдерлину) / Изд. подг. Н.Т. Беляева. М.: Наука, 1988.
- Достоевский Ф.М.* Петербургские сновидения в стихах и в прозе // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 30 тт. Том 19. Л.: Наука, 1979.
- Иннес, Э.* Океан бытия (окультиная сказка) / Пер. с англ. Е.П. // Вестник теософии 10 (1908).
- Камю, Альбер.* Бракосочетание в Типаса // *Камю, Альбер.* Избранное / Сост. и предисл. С. Великовского. М.: Радуга, 1988.
- Кестлер, Артур.* Слепящая тьма / Пер. с англ. А.А. Кистяковского. М.: АСТ; Астрель; Полиграфиздат, 2010.
- Ницше Ф.* Черновики и наброски (1887–1888) // *Ницше. Ф.* Собр. соч. в 13 тт. М.: Культурная революция, 2005–2014. Т. 13.
- Пирогов Н.И.* Вопросы жизни. Дневник старого врача // Сочинения Н.И. Пирогова. Т. 2. Киев, 1910.
- Роллан, Ромэн.* Жизнь Рамакришны / Пер. А.А. Полляк, Э.Б. Шлосберг. Под ред. М.А. Салье // *Роллан, Ромэн.* Собрание сочинений. Т. 19. Л.: Гос. изд. Худ. лит., 1936.
- Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений в 10 томах. 2-е изд. / Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб., 1911–1914. Т. 2.
- Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Собрание сочинений в 10 томах. 2-е изд. / Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. СПб., 1911–1914. Т. 2.
- Топоров В.Н.* О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах / ¹1991 // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Прогресс, Культура, 1995.
- Шопенгауэр А.* О четверяком корне достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1–2. М.: Наука, 1993 (Памятники философской мысли).
- Шопенгауэр А.* Собр. соч. в 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление / Пер. с нем. под ред. А.А. Чанышева. 2-е изд., испр. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2011.
- Юнг К.Г.* Символы трансформации / Пер. с англ. В. Зеленского. М.: АСТ, 2008.

PETROFF V.

«THE OCEAN OF BEING, LIFE AND MIND»
IN THE PHILOSOPHICAL, MYSTICAL AND
PSYCHOANALYTIC TRADITIONS

This paper investigates the historical and philosophical sources of the complex of ecstatic existential feelings named “oceanic feeling” (“sentiment océanique”) by Romain Rolland. This is the state in which a person suddenly begins to realize / perceive himself an integral part of the world, while feeling that the reality which revealed itself to him in his experience is more real than that of everyday existence. The parallels in earlier European tradition discussed in scholarly literature are reviewed and critically analyzed, in particular, the history of the concept of “sea of beauty” and “sea of life” in ancient philosophy (Plato, Plotinus, Damascius) and Patristics (Gregory of Nazianzus, Ps.-Dionysius). The comparative analysis of the concept of “oceanic feeling” and the concept of the ocean of life and spirit in the Vedanta philosophy, in which the one consciousness of the Atman / Brahman is likened to the boundless ocean, and the world of multiple phenomena is compared with waves emerging and dissipating on the surface of the ocean (Advaita Vedanta, Ramakrishna, Vivekananda). The early history of the formula “oceanic feeling” is reconstructed. The correspondence between Freud and Rolland is observed in which the “oceanic feeling” was debsted. Early articles of Carl Jung are introduced, which demand reconsideration of the traditional account of the relation between psychoanalysis and Indian mysticism. New relevant texts are introduced among which is that of Karl Joel (1912), ER Innes (“Ocean of being: occult tale”), Arthur Koestler, as well as the concept of “wild mysticism” by Michel Hulen (“raw” extatic experience, which has not been erited and filtered conceptually and dogmatically). The accounts of Pierre Hadot and Daniil Andreev are considered, together with those by F.M. Dostoevsky, N.I. Pirogov, A. Camus and others.

Key words: oceanic feeling, the world, man, Romain Rolland, reality, Plato, Plotinus, Damascius, Gregory of Nazianzus, ps.-Dionysius, Vedanta, Atman, Brahman, Ramakrishna, Vivekananda, Sigmund Freud, C.G. Jung, Pierre Hadot, Daniil Andreev, Fyodor Dostoyevsky, Nikolai Pirogov, Albert Camus.

Петров В.В.

РЕАЛЬНОСТЬ КАК ПЕРЕЖИВАНИЕ В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЕ С.Д. КРЖИЖАНОВСКОГО*

В статье анализируются особенности изображения реальности у С. Кржижановского. Показано, что во множестве случаев это реальность, модифицированная в процессе субъективного восприятия: сферы физического и психического бытия взаимопроникают, отражаются друг в друге (при этом отражение подразумевает инверсию). Это не экстра-ментальное бытие, это пространство деформированного сознания, уходящего в полусон, в иррациональное. В качестве источников указаны А. Шопенгауэр и А. Белый. Рассматриваются соотношение сознания и бессознательного, «мозговая игра».

Ключевые слова: реальность, мозговая игра, Кржижановский, Андрей Белый, Шопенгауэр, экзистенция.

В этой статье мы рассмотрим особенности изображения реальности в философской прозе Сигизмунда Доминиковича Кржижановского (1887–1950) — истинного интеллектуала, не столько интересовавшегося философией и наукой, сколько жившего ими. Достижения последних в буквальном смысле составляют ткань его художественных и теоретических сочинений. Персонажами и героями рассказов Кржижановского становятся логические понятия, философские категоремы, правила из школьных учебников, научные концепции. В этом исследовании мы сосредоточимся на том, каким образом писатель художественными методами изображал и представлял сферу реальности, модифицированную в процессе субъективного восприятия. Лучше всего для этой цели подходит

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта (№ 14–03–00561) «Наука, культура и философия в России первой половины XX века: мировоззрение С.Д. Кржижановского (1887–1950)».

рассказ «Красный снег»¹. Это небольшое сочинение распадается на две части, описывающие условный день (бодрствующее сознание) и одну из ночей (сознание спящего и видящего сны человека), и заканчивается пробуждением героя (возвращением в повседневность). Первую половину дня герой проводит в поисках работы, затем убивает время, бесцельно слоняясь по городу, поскольку ему в сущности нечего делать и некуда идти. Вернувшись домой, он засыпает и видит сны, в которых дневная реальность отчасти воспроизводится, отчасти приобретает иные очертания. Заканчивается сон кошмаром, в котором прорывается наружу отчаяние и ужас героя. Очнувшись от сна, он возвращается к ненавистной ему яви.

Реальность, представленная в рассказе, дана через восприятие интеллигента, сформировавшегося до революции и погибающего духовно, интеллектуально и физически в советской действительности конца 1920-х – начала 1930-х. В мире, который изображен в «Красном снеге», сферы физического и психического бытия не вполне разведены. Они взаимопроникают, отражаются друг в друге (отражение подразумевает инверсию). В целом, эстетика этого сочинения Кржижановского — причудливый сплав экспрессионизма и сюрреализма.

В целом, явь предстает неким маревом. Типологическими чертами дневного бытия являются: обезличенность: дни различаются только цифрой в календаре («прибавил к вчерашней дате единичку»), люди замешены цифрами их телефонных номеров. Прямой личностный контакт отсутствует.

День неотличим от ночи, все происходит «между собакой и волком»: «утро, скорее похожее на поседевшую за ночь ночь», «блик лампочки, точно заблудившийся меж дня и ночи», «воздух... тронуло пеплом». Для изображенной реальности характерна стертость, заношенность, отсутствие четкости и резкости. Дневная реальность течет и тает в тумане: «с каждым шагом он втаптывался всё ниже и глубже в камень: хватит его до входа или не хватит?»; «знакомые кварталы странно длиннились, растягиваясь, как резина; магазин с игрушками, казалось, уже пройден, — и вот он опять лезет крашеной пестрядью в зрачки». Так ведет себя пространство в «Замке» Кафки (1921–1922). Это не экстрасенсорное бытие, это

¹ Кржижановский. Красный снег // СС. Т. 5. С. 145–162.

пространство деформированного сознания, уходящего в полусон, в иррациональное. Реальность — порождение уставшего ума, в котором сон и явь уже не различается; ещё одна приходящая в голову параллель — мир «Петербурга» Андрея Белого (1913–1915).

Деформации физической реальности соответствует фрагментарность восприятия мира. Изображаемое пространство распадается на вертикали и горизонтали (или истончается так, что остаются лишь контуры). Вещи и люди рассыпаются на элементы, не воспринимаются в своей целостности, а потому не имеют смысла и дефектны. Физически суженность видения обусловлена туманом, психически — нежеланием и неспособностью героя открыться миру и впустить его в себя. Мир предстает гротескным, шаржируется: отдельные детали предстают непропорционально большими: например, люди замещаются характеризующими их предметами, одеждой, частями тела.

Герой отчуждается не только от мира, но и от своего *тела*, которое движется устало, автоматически и механически, в то время как мозг занят чем-то другим (бессмысленными арифметическими выкладками). Даже собственное отражение начинает превращаться в некоего двойника или самостоятельную сущность: «Шушашино отражение, скользкое на скользком стекле, под толчком ладони посторонилось».

Деформации реальности сопутствуют разнообразные инверсии. Одушевленное и неодушевленное меняются местами. Вещи действуют и даже антропоморфизируются — приметы людей переносятся на туман и тучи: «Туман редел, но люди шли гуще. Солнце пробовало протолкнуться лучами сквозь толпу серых, в солдатском сукне, туч, но те не размыкали плеч». Вот «метнувшись *желтым двухглазием*, взвыл автомобиль: как если б *и его* переехали» (в рассказе никого не переезжают, но это характерная фигура речи, прежний мир погиб под колесами истории, кончился «не взрывом, а взвизгом»). Если вещи активны, то люди, напротив, инертны и безлики, — овеществляются, замещаются своими атрибутами. Иногда свойства переносятся столь полно, что не разберешь, вещи это или люди. Герой машинально движется сквозь эту реальность, а его мозг продолжает работать вхолостую, выстраивая и теряя логические звенья, лишённые смысла.

Герой повествования старается быть «тише воды, ниже травы». В попытках самосохраниться, он ежеминутно принуждает себя к незаметности, невовлечённости. Наедине с собой, перед выходом во внешний мир, он настраивает мышцы, мимику и сознание на покорность. Тем не менее, в самом своем бытии герой остается «посторонним»: он чужд окружающей его действительности, и она чужда ему. В воздухе разлит *страх*, ассоциируемый с горящим ночью окном, символизирующим вторжение в дом тех, кто может прийти арестовывать хозяев. Об этом — подслушанный героем разговор прохожих; и сам он боится увидеть свое окно горящим при возвращении домой.

Герой носит говорящую фамилию, все три слога которой призывают к тишине: Шу-ша-шин. Он давно усвоил, что «в покорности судьбе необходимо упражняться», а потому «каждый свой день, обувшись и умывшись... начинает экзерцисом... Подойдя к стенке, он прислоняется к ней лопатками и стоит так в позе предельной покорности. Минута-две. И всё. Экзерцис окончен. Можно начинать жить». Покорность эта направлена не в отношении чего-то конкретного, но готовность подчиниться миру вообще, любым его проявлениям: «упражнение, не требующее других приборов, кроме человека, стенки и лба, подставленного *под что угодно*». Это регулярно выполняемое упражнение в покорности предстает ритуалом: во всяком случае, как ритуал вправе истолковать его читатель, делающий соответствующие выводы относительно причин, его обусловивших, и механизмов снятия угроз, которые подобный ритуал предполагает. Ср.:

Все-таки, как ни говори, метод, система — великое дело. Ты знаешь, мне иногда кажется, что если каждый день, точно в одно и то же время совершать одно и то же действие — как ритуал — систематически и непреложно — каждый день, в одно и то же время непременно, — мир изменится. Что-то изменится! Не может не измениться. Ну, скажем, утром ты просыпаешься, встаешь ровно в семь часов, идешь в ванную, наливаешь стакан воды из-под крана и выливаешь воду в унитаз. Только и всего².

² *Тарковский*. 1988. С. 4 (Монолог Александра в начале фильма).

Подобный ритуал, вне зависимости от того содержания, которое вкладывает в него практикующий, обладает психотерапевтическим действием, значимым для невротика³. Подобные ритуалы «мотивированы главным образом “a tergo”, их сопровождает не порыв к цели, но ощущение принуждения. Они должны быть выполнены не для какой-либо видимой цели, а из чисто внутренней потребности»⁴.

Одаренность Кржижановского как художника проявляется в том, что описываемые им ситуации и явления (сколь бы фантастичны или условны они не были) имеют прямое отношение к бытию: они присутствуют в жизни, у его современников. Пример тому — младший современник Кржижановского — ленинградец Я.С. Друскин (1902–1980), философ и теолог, участник группы «Чинарей», в которую входили Д.И. Хармс, А.И. Введенский, И.М. Олейников и Л.С. Липавский. Помимо схожести внешней житейской канвы (Друскин, ученик Н.О. Лосского, получил диплом философа, но сознательно порвал с профессиональной философской средой), Друскина и Кржижановского связывают внутренний разлад с миром, прижизненная неизвестность, отсутствие дома, отношение к комнате как к убежищу. Известно, что Я. Друскин был привержен определённым ритуалам. Вот как вспоминает о нем его брат М.С. Друскин:

Он жил в разладе с миром... Вещный мир враждебен ему. Ему чужда и природа: “Все это покрывало Майи”. Если бы не вынужденная в годы войны эвакуация, он не выезжал бы из родного города; после детства посещал окрестности только потому, что там жили родные... Он жил в разладе и с собственным телом... Не тело, а комната, в которой жил, размышлял, писал, — обиталище его души... В попытке оградить себя и близких от угроз внешнего мира разработал собственную систему примет как соблюдение норм и законов поведения, себе поставленных. Среди ритуальных знаков есть нормативные: например, если что-либо забыл взять с собой, не возвращаться

³ Давиденков. 1947; Лангер. 2000. С. 49: «Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью, совершенно совпадает по своему неврофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется невротик для своего успокоения».

⁴ Лангер. 2000. С. 49.

домой, сакральные числа и т. п. Из индивидуальных, ему присущих, — касания... Еще в молодости — перед сном — он начал двуперстно касаться дверного крюка, причем известное число раз (в зависимости от конкретного случая число касаний менялось). При длительном или дальнем отъезде близких — то же двуперстное касание предплечья отъезжающего. При прощании — магическое слово “осторожно” (в письмах — его аббревиатура). Он не любил предзакатные часы, говорил, что душа томится, стремился уйти до наступления сумерек, если был не дома... Невыполнение ритуальных знаков могло, в его представлении, грозить бедой. В применении к нему привычное выражение “он жил вне времени и пространства” требует уточнения. Пространство, как сказано, — его комната, от всего внешнего замкнутая; остальное — видимость, кажущаяся, к чему он безразличен; пространство же души не имеет границ. А время разомкнуто — это время его мысли; тут нет отсчета. Характерно, что подавляющее большинство написанных им вещей не датировано: время будто остановилось когда продуманное он начал записывать. Осталось *сейчас*, и это *сейчас* длилось десятилетиями⁵.

Герой рассказа «Красный снег» старается сосредоточиться на себе. Внешнего мира он не хочет ни видеть, ни слышать (отсюда и фрагментарность восприятия). Он испуган. Единственный раз, когда его заинтересовывает чужой разговор — это разговор о чьем-то аресте («горящее окно»). В столовой он слышит, как новый хозяин жизни — молодой советский литератор — передает содержание некоего рассказа, о том, как двое идут по темной спящей Москве, и тишину нарушает лишь скрип снега да надсадное «пение вторых петухов». Последнее, как небывальщина, становится объектом усмешки рассказчика. Когда Шушашин делает робкую попытку возразить относительно «вторых петухов», ему поясняют, что всем «столичным шантеклерам» уже давно перерезали горла. Это место «Красного снега» отсылает сразу к двум литературным произведениям. Герой пьесы Эдмона Ростана (1910) — петух Шантеклер, певец зари, верящий в то, что его пение может прогнать ночь. «Второй крик петуха» — это, помимо прочего, еще и отсылка к «Вию» Гоголя: в третью ночь перед самым рассветом легион бесов нападает на «философа» Хому Брута, и тот падает

⁵ Друскин М. Каким его знаю. С. 8-9.

замертво. Первый крик петуха слышит не вся нежить, но крик второй — знак для нечисти, что ее время вышло: бесы бросаются вон, и тут же окаменевают в свете зари. «Надсадный крик» петуха в «Красном снеге» означает, что петух голосит уже давно, тщетно призывая рассвет, изгоняющий бесов. Однако, рассвета ждать бесполезно: в мире «Красного снега» утро похоже на «поседевшую за ночь ночь». Таким образом, участь «философов» (= интеллигентов) незавидна. Собственно, и голосить некому — московские петухи давно пошли в суп. Кроме того, как следует из дальнейшего повествования, существование мыслящих людей уже сейчас «загробное», они мертвы до физической гибели, став нежитью.

Герой «Красного снега» пытается замкнуться от страшной действительности дома, в крохотной комнате коммуналки, а оттуда уйти еще дальше — в себя, в свои сны. Но скрыться от мира невозможно и в комнате. Устойчивый мотив рассказа — «выталикивание». В физическом смысле это означало выселение из комнаты, из Москвы. Не случайно Анна Бовшек, жена Кржижановского, упоминает о кампании по «разгрузке Москвы» в начале 30-х, а затем пишет об арестах, начавшихся в 1929-м, добавляя, что настроение тех лет передано в «Красном снеге». В конечном счёте, человеку грозит выселение из самого себя — его лишают собственных мыслей: «Э, батенька, из квартиры... Меня вот из собственной моей головы выселили». Изолированный, выброшенный из бытия индивид, надеется, что место для свободы все же осталось: он полагает, что может выстроить внутри своего сознания, своих фантазий мир, в котором пребудет полновластным хозяином положения. Он видит выход в отступлении из бытия в сферу мышления, которое, однако, как он сознает, представляет собой небытие и загробную жизнь, в связи с чем, сама природа устраивает интеллигентам похороны: «Деревья... грустят о нас, тех, которые умели их видеть... Ранние зимние приполуденные сумерки... пепельной просыпью сквозь поры воздуха... И там вот вдалеке, за стеклом, — первый огонь — как поминальная лампада...».

Вторая половина рассказа «Красный снег» — сомнамбулическая; она представляет собой странствие героя в мире сна. Тема сновидений важна для Кржижановского, он разрабатывает её и в художественных, и в литературоведческих работах, осмысливает в

контексте взаимоотношений субъективной и объективной реальности. Мастерски описан переход героя от бодрствования ко сну: Шушашин закрывает глаза, при этом его виски пронизывает тёплый ветер, сознание несётся во тьму, и вдруг «виски отброшены», то есть сознание более не ограничивается черепной коробкой:

Шушашин... прикрыл глаза ладонью... Он пробовал... развязать и сбросить с себя день... но *тесный* день продолжал охватывать мозг... Сквозь зажатые веки деревья... протягивали... ветви, прося *уметь их видеть*... Шушашин, напряженно всматривался *зажатыми* глазами... но сбоку — как-то сквозь виски — ударило теплым ветром, и... все до последнего призвуки... сваянное кануло в... во что? Он пробовал оторвать ухо от подушки, настигнуть зрачками, но голова то ухала в тьму, то неслась, задевая о желтые огни, чтобы снова кануть в пустоту. И вдруг крутой поворот ветра сбросил виски кверху, и Шушашин увидел себя сидящим на кровати, ладонями в тюфяк. В комнате было темно. За стенками — ни единого звука. В стеклянной мембране окна — ни легчайшего эха улиц. Молчание было так полно, что можно было слышать тембры своих мыслей: ну, да, конечно, это тот черный час, когда, пока всё спит, бодрствует смысл...

Тело его было странно *легким и гибким*. Дверь *беззвучно* отворилась. В коридоре и в кухне *все углы и вещи точно сторонились* его шага... Снова улица: но теперь *иная и новая*. Черные глазницы окон над пустыми стланиями земли. *Ни обоза, ни шага*. И только вдоль панели и *сквозь виски* настойчивый, но *теплый*, ни на секунду не затихающий *ветер*. Шушашин распахнул полы пальто, и *ветер*, толкая их, как парус, *вел*, поворачивая скользкие шаги *из переулка в переулки*⁶.

Особенностью представлений Кржижановского является идея о том, что смыслы уходят корнями в иррациональное (А. Шопенгауэр) и подсознательное (З. Фрейд):

Да, я чувствовал и себя, и свою литературу затоптанными и обесмысленными, и не помоги мне болезнь, здоровый исход вряд ли бы был найден. Внезапная и трудная, она надолго выключила меня из писательства; бессознательное мое успело отдохнуть, выиграть время и набраться смыслов⁷.

⁶ *Кржижановский*. Красный снег (1930) // СС. Т. 5. С. 155-156.

⁷ *Он же*. Клуб убийц букв (1926) // СС. Т. 2. С. 13.

Сознание транслирует или манифестирует подсознательное, становится его рупором: «сознание служит у подсознательного в лектриссах». В то же время, смыслы и мышление Кржижановский отождествляет с логикой, которая формально, в узком смысле, представляет собой аристотелевскую науку построения силлогизмов, но в смысле расширительном является дисциплинированным (то есть прошедшим интеллектуальную выучку) мышлением, владеющим культурой оперирования понятиями и категориями, реализующем свою суверенность в игре с ними (говоря языком Кржижановского, это мышление, практикующее искусство построения силлогизмов).

Смыслы, корни которых уходят в подсознательное, являются результатом актов осознания, связаны с понимающим *видением* предметов: «Люди слепы: оттого и смыслы их пусты» (эта идея повторяется и в «Красном снеге»). Сновидение имеет смешанную природу: это сфера подсознания (иррационального), но одновременно это и область, порождающая образы, а значит связанная с творчеством, область, откуда берут начало сознание и смысл⁸. Логическое и образное здесь неотделимы друг от друга («силлогизмы порождающие образы и образы, порождающие силлогизмы»), что в общем, представляет идеал, к которому в искусстве стремился Кржижановский. Указанный баланс в целом сохраняется в первой половине сомнабулического странствия Шушашина, однако в финале иррациональное берет верх⁹, и логика растворяется в кошмаре.

Во сне Шушашин переходит в мир смыслов, в том числе в мир логических парадоксов, сферу интеллектуальных упражнений и игр. Здесь персонифицируется «И Я» — дневной парадокс, двухбуквие,

⁸ Ср. надпись, которой Франсиско Гойя сопроводил офорт 43 из серии «Капричос» (1799): «...воображение, покинутое разумом, рождает немислимых чудовищ, но в союзе с разумом оно — мать искусств и источник творимых им чудес» (“La fantasia abandonada de la razon, produce monstruos imposables: unida con ella, es madre de las artes y origen de sus maravillas”).

⁹ Здесь, как бы не любил Кржижановский «логику», он следует Шекспиру. Ср. *Кржижановский*. Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон в вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 170: «Шекспир... пьесу эту [Зимнюю сказку]... строит по образу и подобию сказки — грезы — сна... Ткань пьесы точно из нитей сна, ассоциативный ряд, как в сновидении, берет верх над логическим рядом».

не могущее существовать в дневной реальности, но оживающее в этой. И Я предупреждает Шушашина, что его попытки стать ниже воды, тише травы обречены на провал. То, что тот подавляет в себе (то, что немее рыб), прорвется наружу, как его не глуши.

Стоит отметить, что в начале путешествия в мире ином, И Я неявным образом является вожатым Шушашина, поскольку в какой-то момент задает направление пути, в финале приводящего того к лужам крови. О проводнике (Вергилии) ведущем путника (Данте) сквозь лес, который *кровоточит*, Кржижановский впоследствии будет писать в своей теоретической работе¹⁰.

Мозговая игра. Все происходящее с Шушашиним во сне — это искаженное отражение его дневного бытия. Действие преимущественно развивается в интерпретационной парадигме Фрейда, но в некоторой части, как порождение мозговой активности, подпитывается концепциями и образами тех текстов Кржижановского, в которых тот демонстрирует свою осведомленность в той части современной ему науки, которая была представлена исследованиями, проводившимися в двух, находившихся в одном здании институтах, — Институте мозга (создан в 1918 г. В.М. Бехтеревым) и Институте переливания крови (создан в 1926 г. А.А. Богдановым)¹¹.

Не случайно, в мгновения перехода ко сну Шушашин «напряженно всматривается» закрытыми глазами в отпечатавшиеся на сетчатке дневные образы, в связи с чем упомянуты «призвуки из зрительных точек в глазах». Глаз и мозг — устойчивая пара у Кржижановского, поскольку сетчатка глаза является вынесенным вовне кусочком мозга¹². Кржижановский неоднократно пишет о

¹⁰ *Кржижановский*. Поэтика Шекспировских хроник IV (1935) // СС. Т. 4. С. 250-251: «Одна из песен первой кантики Данте вводит нас в мёртвый лес. Стволы деревьев неподвижны, ветви безлиственны. В лесу ни единого звука. Только шаги поэта и его спутника. Но случайное прикосновение к ветке рождает стон, прятанный под корой; из обломанного сучка сочится кровь. Это лес самоубийц... История пред-шекспировских веков — это повесть о росте феодальных геральдических древ, столпившихся в целый лес ветвящихся дворянских родов... Прикоснись к любому дереву или даже пню геральдического леса — и из-под коры кровь или стон». (На самом деле, здесь соединены образы песен 1 и 13 «Ада». — В. П.).

¹¹ Ср. *Беляев*. Голова профессора Доуэля (1925); *Спивак*. 2001. С. 1-82.

¹² *Кржижановский*. Берард Шоу, его образы, мысли и образ мыслей 4 // СС. Т. 4. С. 531: «У меня сейчас узкая цель — показать лишь необы-

мозговых оболочках¹³, упоминает нейроны, фибриллы, ассоциативные волокна, белое и серое вещество, дендриты (δένδρον, «дерево»). При этом он не боится отдающих вульгарным материализмом отождествлений мозга и мышления¹⁴: проникновение в

чайную пристальность, детализованность и точность образных оттисков на сетчатке и мозгу писателя»; *Там же* 8. С. 544: «...глаз и мозг поступают с отражением мира точь-в-точь так, как Шоу со своей “пьесой-тележкой”»; *Он же*. Арго и Ergo II (1918) // СС. Т. 5. С. 507: «...потянувшись за Теми, дальними вещами, близить их, сколько возможно, к глазу и мозгу»; *Он же*. Чётки II (1921) // СС. Т. 1. С. 170: «...жгло мозг и глаз»; *Он же*. В зрачке (1927) // СС. Т. 1. С. 461: «...что-то... больно задело меня за край зрачка и отдалось острой болью в мозг»; *Он же*. Грайи (1922) // СС. Т. 1. С. 157: «...за мозгом, получающим опрокинутый мир от хрусталика, водится не менее озорная привычка — опрокидывать опрокинутое. Только благодаря такому двойному кувырканию и получается достаточно серьезный мир, где верх — вверх, и низ — вниз»; *Он же*. Комедиография Шекспира. Разность скоростей (1934) // СС. Т. 4. С. 156: «...наше веко, точно крохотный бахромчатый занавес, отделяет все находящееся по ту сторону ресниц, ресноту, от мира наших внутренних переживаний, который можно “видеть” и с закрытыми глазами. Мир внесозговой и мир внутримозговой, факты и мысли — в постоянном движении. Как смена фактов, так и смена мыслей совершается с той или иной скоростью... Они движутся с разными скоростями». См. *Грегори*. 1970. С. 78.

¹³ *Кржижановский*. Неуют I (1927) // СС. Т. 5. С. 197: «...пульсирующие мозговые оболочки»; *Он же*. Безработное эхо (1933) // СС. Т. 2. С. 486: «...спать на мягком и гладком мозгу, укутавшись в три мозговых оболочки».

¹⁴ *Он же*. Случаи (1934) // СС. Т. 3. С. 271: «Мозг человека, эти три фунта мяса, строящие мирозерцания, — престранная штука»; *Он же*. Искусство эпиграфа (Пушкин) IV (1936) // СС. Т. 4. С. 410: «Мозг, говорил... вульгаризаторы материализма, выделяет мышление, как печень выделяет желчь. Идеалисты начала прошлого века могли бы сказать: мозг выделяет мышление за пределы черепа — и из этого мышления образуется внешний мир»; *Он же*. Белая мышь (1927–1928) // СС. Т. 5. С. 210: «Пользуясь глубоким сном, [души] выскальзывают, покинув мозг, обычно в виде маленькой мышки... Выходом всегда служит левое или правое ухо спящего... Упершись задними лапками в мозг, [душемышь] оттолкнулась, выпрыгнула на воротник спящего, потом на плечо и, мелко семенила... лапками, шмыгнула по беззвучным мхам». Ср. *Шопенгауэр*. О четвероножках корне... 4, 21. Т. 1. С. 43–47: «...мозга, который весит три, а в отдельных случаях даже до пяти фунтов... Физиологически он [интел-

нейронную ткань мозга приравнивается им к проникновению в мышление¹⁵; познание какой-либо вещи есть перенесение её сути внутрь мозга познающего¹⁶. Мозг предстает у Кржижановского

лект] — функция мозга, которую мозг так же не черпает из опыта, как желудок — пищеварение или печень — выделение желчи».

¹⁵ *Он же*. Странствующее «Странно» II (1924) // СС. Т. 1. С. 333: «...Случайно я вспомнил о так называемом “гипотетическом человечке”, измышленном Лейбницем в одном из его писем к Косту: гипотетический человек, пущенный ради полемических целей внутрь мозга человека, меж клеток которого он может свободно бродить... Лейбницевский фантазм мне понравился: я решил, что ему пора уж, давно пора, из мифа в действительность. И вскоре я уже пробирался среди ветвистых дендритов и нейронов, спутавших свои осевидные отростки в одну мозговую чащу... Нейронные ветви были живы и шевелились, отдергиваясь от прикосновения, и когда я разрывал их, фибриллы сочились кровью и липкой влажью. Я находился внутри мышления моего врага: я видел дрожь и сокращение рыхлых ассоциативных нитей, с любопытством наблюдал то втягивающиеся, то длинящиеся щупальцы нервных клеток, сцеплявших и расцеплявших свои длинные вибрирующие конечности. Я стал хозяйничать в чужом мозгу так, как это бы сделал дикарь, попавший на телефонную станцию: я разрывал ассоциативные волокна, как рвут провода в тылу у врага, кромсал концевые отростки нейронов, по крайней мере те из них, которые были мне под силу. Иные отдергивающиеся друг от друга извилистые ветви нервов я насильно связывал двойным морским узлом. Если б я мог, я бы выкорчевал весь этот мыслящий лес, но я был слишком мал и слаб и вскоре, выбившись из сил, весь в брызгах крови и рваного мозга, бросил свою жестокую, но бесполезную работу. И пока я отдыхал, живой лес уже успел вырастить новые нити и, спутав вокруг меня тысячи тысяч клеток, продолжал свой сцеп и расцеп ветвей, ползь и дрожь тонких и склизких белых и серых сплетений»; *Он же*. Воспоминания о будущем XI (1929) // СС. Т. 2. С. 411: «Стоит только втиснуть голову в эту... воронку, свои виски... Мозг наш, как известно, капельно-жидок, и воронка моя, переливающая его, точнее — растворенное в нем мышление из пространства во время... ведь комплекс ощущений запрятан под три мозговых оболочки плюс костяной футляр — надо было... сорвать все это опеленывающее и поднять лобную кость как заслонку простого фонаря и дать выход свету».

¹⁶ *Он же*. Катастрофа (1919–1922) // СС. Т. 1. С. 124: «Прежде чем постигнуть какой-нибудь феномен, подумайте, приятно ли было бы вам, если б, вынув из вас вашу суть, отдали бы её в другой, враждебный и чуждый вам мозг».

емкостью для мыслей, образов, снов, процесса познания¹⁷. В свою очередь, мозг вложен в тело, а тело — во внешний мир¹⁸. Боясь мира, мы закрываем глаза и прячем мозг за черепные кости¹⁹. Мысль можно затиснуть и бросить на «дно мозга»²⁰. В «Неуют» (1928) Кржижановский описывает проникновение внутрь мозга спящих с целью инспекции сновидений, а также воздействие на мозг при помощи бактерий в «Клубе убийц букв» (1926). Упоминаются манипуляции с мозгом и в «Возвращении Мюнхгаузена» (1928). Исходя из изложенного выше становится понятно происходящее во второй части «Красного снега». Вот Шушашин начинает засыпать:

...связи путались и стягивались узлами, и тесный день продолжал охватывать мозг: лестницы рябили ступенями, и сквозь

¹⁷ *Он же*. Сон летней ночи и сон в вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 167: «Калибан относится к вброшенным в его мозг снам приблизительно так же, как к содержимому бутылки»; *Он же*. Штемпель: Москва 4 (1925) // СС. Т. 1. С. 526: «Москва слишком пестра, слишком велика и слишком метко бьет своими образами, чтобы, живя в ней без век, можно было уберечь хотя одну извилину мозга, хотя бы крохотный уголок внутри черепа, от образов, заполняющих стихийно мозг».

¹⁸ *Он же*. Философема о театре, гл. 1 (Сущности влекутся к призракам) // СС. Т. 4. С. 50: «...нервный процесс познания вложен в мозг; мозг в тело; тело во внешний мир. Мозг наиболее к процессу познания; тело дальше; внешний мир — и того дальше»; *Он же*. Воспоминания о будущем XI (1929) // СС. Т. 2. С. 411: «...ведь комплекс ощущений запрятан под три мозговых оболочки плюс костяной футляр — надо было... сорвать все это опеленывающее и поднять лобную кость как заслонку простого фонаря и дать выход свету»; *Он же*. Сальер-гюль (1933) // СС. Т. 3. С. 447: «Закрыв глаза, я ясно ощущаю холодок у висков и затылка ...опадает... кожа, сматываются виски, ставшие мягкими, лёгкими и скользкими, как обмот шёлка, — кости черепа, за ними мозговые оболочки — и мозг оголён, беззащитен, подставлен под все глаза, уличную пыль и тонкую, в мелизмы одетую фальцетную ноту».

¹⁹ *Он же*. Чудак (1922) // СС. Т. 2. С. 438: «...мы, затиснув глаза, спрятав мозг за черепные кости, делаем всё, чтобы не быть».

²⁰ *Он же*. Желтый уголь 2 (1939) // СС. Т. 3. С. 67: «Профессор Лекр все опасливее и опасливее разглядывал скрежещую ободами и жужжащую растревоженным людским роем улицу... Сначала брови знаменитого физиолога были разведены удивлением, затем они сжались, затиснув бьющуюся в них мысль... Мысль, туго связанная с ассоциативными нитями, была брошена на самое дно мозга».

зажатые веки дерева бульваров протягивали нищенские ветви, прося уметь их видеть, а сутулый человечек в бороде из тумана упрямо втаптывался в землю... из аршинного стал футовым, из футового вершковым, из вершкового дюймовым, из дюйм...

Изображение сознания погружающегося в сон героя, перед мысленным взором которого прохаживается всё уменьшающийся человечек, рядом деталей напоминает отрывок из рассказа «Странствующее ‘Странно’», где ставший *крохотным* персонаж попадает внутрь мозга, в лес из нейронных ветвей, сплетений и узлов ассоциативных связей²¹.

То, что с уклоном в нейрофизиологию описывает Кржижановский, составляло существенный элемент метафизического мира романа «Петербург» Андрея Белого, в котором реальность предстает иллюзорной мозговой игрой²², а субъектом продуцирующим мышление персонажа оказывается не он сам, но нечто ему трансцендентное. Как объяснял А. Белый в одном из писем тринадцатого года: весь роман можно было назвать «Мозговая игра». И действительно тема иллюзорности повседневного бытия, предстающего лишь раздражением мозговой оболочки, — это лейтмотив романа²³. Для «Петербурга» характерна большая метафизичность,

²¹ *Он же*. Странствующее «Странно» II (1924) // СС. Т. 1. С. 333, см. примеч. 15.

²² *Белый А.* Петербург, гл. 1. С. 56: «Мозговая игра — только маска; под этою маскою совершается вторжение в мозг неизвестных нам сил: и пусть Аполлон Аполлонович соткан из нашего мозга, он сумеет все-таки напугать иным, потрясающим бытием, нападающим ночью. Атрибутами этого бытия наделен Аполлон Аполлонович; атрибутами этого бытия наделена вся его мозговая игра»; «Неужели же мозговая игра, разделявшая их столько лет и зловеще сгущенная за два с половиною года, — вырвалась наконец из упорного мозга? И вне мозга уже тучами посгущалась над ними? Наконец разразилась вокруг небывальными бурями? Но разражаясь вне мозга, она истоцилась в мозгу; медленно мозг очищался.

²³ *Белый А.* Петербург, гл. 1. С. 36: «...промелькнувшие мимо (картины, рояль, зеркала, перламутр, инкрустация столиков), — словом, все, промелькнувшее мимо, не могло иметь пространственной формы: все то было одним раздражением мозговой оболочки, если только не было хроническим недомоганием... может быть, мозжечка»; *Там же*, гл. 1. С. 35: «...мысль с Невского забежала обратно в сенаторский мозг и там упрочи-

но и там метафизика соседствует с физиологизмом в описании мыслительных процессов²⁴ или совмещением метафизического и бытового²⁵. «Мозговая игра», «мозговые пространства», «мозговые извилины»²⁶, вспышки в глазном яблоке²⁷, переход из яви в сон²⁸ и далее

ла сознание, будто самое бытие незнакомца в голове этой — иллюзорное бытие».

²⁴ Там же, гл. 1. С. 35: «...прекрасная лестница! На ней же — ступени: мягкие, как мозговые извилины»; «[Табачный] дым проникает серое мозговое вещество... Мозговые полушария засариваются: общая вялость проливается в организм...».

²⁵ Там же, гл. 4. С. 183: «Закоулок был пуст... как пуста человеческая душа. На минуту Николай Аполлонович попытался вспомнить... о том, что события этого брэнного мира не посягают нисколько на бессмертие его центра и что даже мыслящий мозг лишь феномен сознания; что... его подлинный дух-созерцатель все так же способен осветить ему его путь... Но кругом встало это: встало заборами; а у ног он заметил: какую-то подворотню и лужу. И ничто не светило».

²⁶ Там же, гл. 1. С. 36: «За захлопнутой дверью не оказалось гостинной: оказались... мозговые пространства: извилины, серое и белое вещество, шишковидная железа; а тяжелые стены, состоявшие из искристых брызг (обусловленных приливом), — голые стены были только свинцовым и болевым ощущением: затылочной, лобной, височных и теменных костей, принадлежащих почтенному черепу».

²⁷ Белый А., *Петербург*, гл. 8, с. 412: «...в глазном яблоке... происходила бурная жизнь; обыкновенные точки, видные на свету и проецированные в пространство, — теперь вспыхнули искрами; выскочили из орбит в пространство; заплясали вокруг, образуя докучные канители, образуя роящийся кокон — из светов: на пол-аршина; и — более; это — и было пульсацией: теперь она вспыхнула. Это и были рои себя мысливших мыслей. Паутинная ткань этих мыслей — понял он — мыслит-то вовсе не то, что хотелось бы мыслить обладателю этой ткани, то есть вовсе не то, что пытался он мыслить при помощи мозга, и что — убежало из мозга (правду сказать, — мозговые извилины только пыжились; мыслей в них не было); мыслили только пульсы, рассыпался бриллиантами — искорки, звездочки; на золотом этом рое пробежала какая-то светоножка, отдаваясь в нем утверждением...».

²⁸ Там же, гл. 3. С. 138: «Иногда (не всегда) перед самой последней минутой дневного сознания Аполлон Аполлонович, отходящий ко сну, замечал, что все нити, все звезды, образуя клокочущий крутень, сроятли из себя коридор, убегающий в неизмеримость... коридор — бесконечное продолжение самой головы, у которой раскрылось вдруг темя — продол-

в сон во сне²⁹, — это отличительные черты «Петербурга», которые проявляются и у Кржижановского. Для Белого, как и для Кржижановского, происходящее в сознании развивается с превышающей обычное бытие скоростью³⁰.

жение в неизмеримость; так-то старый сенатор пред отходом ко сну получал престранное впечатление, будто смотрит он не глазами, а центром самой головы, т.е. он... не Аполлон Аполлонович, а нечто, засевшее в мозге и оттуда, из мозга глядящее; при раскрытии темени это нечто могло и свободно, и просто пробегать коридор до места свержения в бездну, которое обнажалось там, вдали коридора.

²⁹ Там же, гл. 3. С. 140-141: «...вдруг лишенный весомости... самого ощущения тела... Аполлон Аполлонович представил себе, что воздел он пространство зрачков своих... по направлению к месту темени, он увидел, что и темени нет, ибо там, где мозг зажимают тяжелые крепкие кости, где нет взора, нет зрения, — там Аполлон Аполлонович в Аполлоне Аполлоновиче увидал круглую пробитую брешь... [которая] была окружена колесом летающих искр, бликов, блесков... Что-то с ревом и свистом, похожим на шум ветра в трубе, стало вытягивать сознание Аполлона Аполлоновича из-под крутня сверканий (сквозь темянную синюю брешь) в звездную запредельность... Ветер высвистнул сознание Аполлона Аполлоновича из Аполлона Аполлоновича... У сознания открылись глаза, и сознание увидало то самое, в чем оно обитает: ...старичок сидел на постели; голыми пятками опирался о коврик он. Миг: сознание оказалось самим этим желтеньким старичком... Аполлон Аполлонович понял, что все его путешествие по коридору, по залу, наконец, по своей голове — было сном. И едва он это подумал, он проснулся: это был двойной сон. Аполлон Аполлонович не сидел на постели, а Аполлон Аполлонович лежал, с головой закутавшись в одеяло...».

³⁰ Там же, гл. 2. С. 93: «...мысль в те минуты несомненно опережала и язык, и мозг, начиная вращаться с бешеной быстротою». *Кржижановский*. Комедиография Шекспира. Разность скоростей // СС. Т. 4. С. 156-157: «При самом поверхностном даже наблюдении легко заметить, что мысли стремятся идти впереди фактов, в обгон им. Самое наличие в нашей психике таких элементов, как нетерпение, ожидание, предчувствие, мечта, определяет расхождение рядов. Нетерпение забегает вперед событий, ожидание живет в завтра, предчувствие и предсказание, в жизни часто обманывающие, но никогда не лгушие на шекспировском театре, дают психологическую реакцию на еще не наступившее событие. Особенно серьезно обстоит дело с привычкой мечтать, грезить. Малое зерно реальности, крохотный факт, попадая на почву мечтаний, мгновенно разрастается в ветвящееся дерево, через секунды дающее цветы и плоды, а также

Очевидно, что все происходящее в сомнамбулической части «Красного снега», так или иначе связано с подсознанием³¹. Фигура «И Я» — это та часть Я протагониста, которая вытеснена и подавлена в дневном существовании, но мгновенно проявляется при переходе в сон: «Я всякий раз, когда мне ни разу». Более того, И Я еще не раз проявится в разных обличьях: «Моему я еще во множество мест». Шушашин получает предупреждение: «мысль немее рыб, к дну, но если их глушить, они всплывают наверх», означающее то же самое — все подавляемое вырвется наружу.

Во сне Шушашин начинает обратный путь, сначала возвращаясь к своему дому, а затем — к выходу из сна в бытие. Окружающая среда становится еще мрачнее: «черные впадины окон, точно ниши гигантского крематория». Начинает идти снег. Постепенно Шушашин понимает, что снег пропитан кровью, кровь скапливается в лужи, течет из дождевых труб, с пальцев³².

воображаемую тень, протянувшуюся назад — на отстающие факты. Наконец, можно с точностью утверждать, что не только скольжение эмоции и образов, но и тяжеловооруженное логическое мышление идет всегда впереди внешних явлений. По крайней мере, должно идти... Разность скоростей меж движением идеального и реального рядов — факт самоочевидный. Лента с представлениями (образами вещей) продергивается значительно быстрее. Транспортёр фактов, медлительно подающий мозгу материал, не может угнаться за мыслью. Товарный поезд, груженный материальными вещами и громоздкими внешними событиями, пропускает вперед шнельцуг из силлогизмов»; *Он же*. Сон летней ночи и сон вечной ночи // СС. Т. 4. С. 174: «Во сне снимается противоречие между внешним и внутренним, причем преимущества скорости у внутреннего, идеального ряда не отнимаются... Шекспир поставил себе труднейшее технологическое задание: заставить *явь скользить со скоростью сна*, но так, чтобы сверхреальная скорость не порвала связей меж явлениями реальности и не сбросила их в сон. Короче: выиграть в скорости, не проиграв в реальности».

³¹ Ср. *Кржижановский*. Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон в вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 170-173: «Сновидение есть единственный случай, когда мы свои мысли воспринимаем как внешние факты».

³² В рассказе это описывается с помощью соответствующей лексики: «влажный и теплый», «медленными, не отстающими хлопьями», «оседающая на губах, давал какой-то сладковатый и железистый привкус», «На платке — темное пятно», «на землю падал красный снег», «красные

Как истолковать кровь? У Кржижановского сочащаяся кровь — устойчивый образ³³. Однако в данном случае напрашиваются и более конкретные объяснения.

«Технологически» (так учит Шекспир) в художественном произведении шокирующие образы (кровь) делают происходящее во сне правдоподобным³⁴.

«Нейрофизиологически»: все происходящее — «мозговая игра», мы внутри мозга, в пропитанном кровью лесу нейронов и дендритов³⁵.

«Метафизически» кровь — это то, что делает бытие призраков жизнью. В этом смысле убить, пролить кровь — это воскреснуть, вернуть «плоть и кровь» себе³⁶ (ниже будет показано, что вырваться из кошмара можно только «убив» сон).

лужи», «из дождевых труб текла алая прелая жижа», «с пальцев капали пурпурные капли».

³³ *Кржижановский*. Якоби и «якобы» (1918) // СС. Т. 1. С. 120: «С солнца закапала мутно-алая кровь».

³⁴ *Он же*. Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 171: «Зачем объективировать сны, материализовать кошмары?.. Нужно было вращать колесо комедии с наибольшей быстротой, но с такой, чтобы все спицы его были раздельно видны. Для этого требовалось раскрасить их возможно более ярко и пестро. Техника великого комедиографа, как увидим в дальнейшем, к этому, в основном, и сводится».

³⁵ *Он же*. Странствующее «Странно» II (1924) // СС. Т. 1. С. 339-342: «...я, хромая, увязал в крованом месиве, с трудом проталкивая тело вперед. Безногие же кровавые шарики, лишенные крови, не могли двигаться... Кровь, та, что вокруг меня, давно уже остановилась, но кровь, кружившая во мне, никогда еще так густо не прилиwała к моему лицу... Надо было торопиться, чтобы до погребения всей этой огромной массы стылого мяса успеть выбраться наружу. Вначале, хотя я и сильно прихрамывал, знание анатомии помогало мне находить правильный путь внутри катакомбных ходов кровеносной системы... я, микрочеловек, познал макрочеловека до конца: мы соприкоснулись не кожей о кожу, а кровью о кровь».

³⁶ *Он же*. Швы. Человек человеку — призрак (1928) // СС. Т. 1. С. 398-399: «Человек человеку волк. Нет, неправда: сентиментально, жизнерадостно. Нет: человек человеку — призрак. Только. Так точнее. Вгрызться зубами в горло — значит поверить, хотя бы — это-то и важно — в чужую кровь. Но в том-то и дело: человек в человека давно перестал верить; еще до того, как усомнился в боге. Мы боимся чужого бытия,

Наконец, «мифологически» все персонажи мира сна — самоубийцы: они отказались от своей сути — быть суверенными и свободными мыслителями и творцами. Они стали «нищими», ожидающими, когда им выдадут очередную порцию «логизмов» или «слов». Мы — в Дантовском лесу самоубийц, где все сочится кровью³⁷.

Сновидение перерождается в кошмар. Отовсюду сочится кровь: она на губах героя, на руках, на одежде, сочится из водосточных труб, расплзается лужами под ногами. Отделённая от плеч голова «философа» лезет Шушашину под нос, шевелит губами:

Шушашин, отмахиваясь рукой, хотел мимо, но клянущая голова перегоразивала путь. Тогда он толкнул ее. Выскользнув из рук, она плюхнулась в красную лужу и покатила под ноги Шушашину. Он споткнулся о красный шар и, еле удерживая равновесие, пнул его прочь. Пунцовая сырная голова запрыгала с деревянным стуком по бульжнику³⁸.

Накануне вечером, на подходе к дому, перед тем, как войти в подворотню, Шушашин видит яркую витрину, «за которой на пустых прилавках круглые и красные, как головы, ободранные от кожи, деревянные сыры». Таким образом, переходу в сон для Шушашина предшествует экзистенциальный страх, находящий образное воплощение и фиксацию в виде отрубленных голов. То, что подобного рода ассоциации рассматривались Кржижановским как значимые с точки зрения писательского мастерства доказываются его литературоведческими работами: он пишет о Льве Толстом,

как боимся привидений, и только редко-редко, когда люди померещатся друг другу, о них говорят: любят. И недаром любящие ищут ночного часа, чтобы лучше привидеться друг другу: часа, когда приходят призраки. Забавно, что самая оптимистическая философия, измышленная Лейбницем, только и умела увидеть мир несочетанных монад, то есть онтологических одиночеств, из которых “ни единое не имеет окон”. И если попробовать быть оптимистичнее оптимиста и признать у душ окна, способность раскрытия их вовне, то уж конечно и окна эти, и способность наглухо заколочены и забиты, как в нежилых домах. И о монадах — людях ходит дурная слава: в них водятся призраки. Самый страшный из них — человек. Да, блаженны волки, ибо они уверовали — хотя бы в кровь. Все против всех — это то, до чего нам надо долго и трудно идти...».

³⁷ *Он же*. Поэтика Шекспировских хроник IV (1935) // СС. Т. 4. С. 250-251 (Текст см. *ниже*, в примеч. 40).

³⁸ *Он же*. Красный снег // СС. Т. 5. С. 161-162.

задумавшем написать «Хаджи-Мурата» при виде кроваво-красной головы репейника³⁹. В другой литературоведческой работе Кржижановский приглашает читателя войти в мир Шекспировских исторических хроник через ворота из отрубленных голов, водруженных на пиках: войти в лес, сочащийся кровью⁴⁰. Схожим образом, перед туннелем подворотни, через которую Шушашин проникает в мир сна, выставлены сырные головы. Собственно, сам переход в сон тоже представлен как «потеря головы»: «голова то ухала в тьму, то неслась, задевая о желтые огни, чтобы снова кануть в пустоту».

Мир сна — искаженное воспроизведение дневного мира. Логично, что финал дневных скитаний Шушашина («кроваво-красные» головы) воспроизводится в финале путешествия во сне («пунцовая сырная голова запрыгала с деревянным стуком по булыжнику»).

Не только мир сновидений, фантазий и мыслей отражает мир бытия. В системе Кржижановского при «переворачивании смыслов» сам мир бытия может стать отражением мира снов. Поэтому

³⁹ *Он же*. Фрагменты о Шекспире (1939) // СС. Т. 4. С. 357: «Раскройте Л. Толстого, первую страницу его “Хаджи-Мурата”... Автор медлительно рассказывает, как он собирает букет... Один только цветок не дается ему, это тот, который в народе называется татарин, репейник, мурат-царь (последнего имени Толстой благоразумно не называет). Мурат-царь торчит кроваво-красной головой, выставив вбок зеленую руку... Толстой признается, что именно здесь возникла у него мысль о написании “Хаджи-Мурата”».

⁴⁰ *Он же*. Поэтика Шекспировских хроник IV (1935) // СС. Т. 4. С. 250-251: «Джону Кеду приносят головы лорда Сея и его приверженца, воткнутые на пики: “пусть поцелуются”, — восклицает Кед. Пики сдвигают, тыча головой в голову. “Нет, разлучить, а то они и мёртвые станут шептаться о вашей гибели”. Пики разводят. В эти импровизированные ворота из двух копий с головами-набалдашниками я и предлагаю читателю войти в мир исторических хроник Шекспира. Одна из песен первой кантики Данте вводит нас в мёртвый лес. Стволы деревьев неподвижны, ветви безлиственны. В лесу ни единого звука. Только шаги поэта и его спутника. Но случайное прикосновение к ветке рождает стон, прятанный под корой; из обломанного сучка сочится кровь. Это лес самоубийц. Сдвинем контуры этого образа; история пред-шекспировских веков — это повесть о росте феодальных геральдических древ, столпившихся в целый лес ветвящихся дворянских родов... Прикоснись к любому дереву или даже пню геральдического леса — и из-под коры кровь или стон».

выход из сна в бытие — такой же, как вход в сон из бытия: «мимо глаз пронеслась в сыром предутрии витрина с дюжиной таких же вот деревянных и кровавых голов». Слово «таких же» означает, что теперь уже сыры напоминают-воспроизводят отделенную голову философа.

Предчувствие западни воплощается в реальность в последнее мгновение сна: проскочив подворотню «Шушашин стал, как врытый... его, шушашинское окно горело ярким светом». Горящее окно располагается на границе сна и яви, оно светит сразу в два мира — сна и яви. Дело в том, что окно *всегда* горит в сознании героя, будь то сознание бодрствующее или спящее. Когда в конце дня, Шушашин возвращается домой, окно горит в его сознании (ожидание ареста), но не в экстра-ментальной реальности. Когда он приближается к выходу из сна в явь окно продолжает гореть в сознании, которое теперь и составляет реальность окружающего его мира сна: «сновидение есть единственный случай, когда мы свои мысли воспринимаем как внешние факты»⁴¹.

Первое, что видит Шушашин, пробудившись: «напротив, красной прорезью в ночь, горело чужое окно». Здесь оно горит у других, а ему служит *напоминанием*: «не успел он приподняться на локте, как свет уже защелкнулся». Почему свет защелкнулся в момент пробуждения, ведь «воздух за окном» по прежнему «черен»? Быть может, это указание (как еще один смысловой слой), что финал сна (начиная с момента, когда Шушашин выходит под свет фонаря и понимает, что снег — красный) спровоцирован красным светом окна напротив.

Сам Кржижановский уподоблял выход из поверхностного сна в явь — сознательному акту веры, сравнимой с религиозной: мы должны поверить в то, что явь, потусторонняя сновидению, существует. Чтобы вырваться из кошмара, должно «самоубить» сон⁴². Пиная голову философа, Шушашин впервые проявляет агрессию,

⁴¹ *Он же*. Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон в вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 170-173.

⁴² *Он же*. Записные тетради III // СС. Т. 5. С. 405: «Во сне, особенно когда он начинает прореживаться, — у нас возникает религиозное отношение к яви, которая ведь сновидению потусторонняя. В кошмаре мы лишь силою веры в явь переходим в нее, самоубиваем сон. Вероятно, психология верующего в “ту жизнь” (речь уже о действительности) в чем-то аналогична психическому состоянию человека, погруженного в неполный, поверхностный сон».

впервые перестает быть пассивным наблюдателем, но действует. Он символически «убивает» призрачного философа и, тем самым, убивает сон⁴³, вырывается из кошмара в явь. Все, что подавлялось в дневном бытии, проявилось во сне, но там оно столь же мертво, как здесь: «если их глушить, они всплывают, но только мертвые». Явь, впрочем, столь же невыносима, сколь безысходна. Бежать некуда, пора вставать, проделывать «экзерцис», добавлять единицу в календаре, тянуть до вечера, когда по возвращении, если окно «квадратуры» не окажется горящим, его ждет сон.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Белый А.* Петербург. Роман в восьми главах с прологом и эпилогом / Изд. Л.К. Долгополов. М.: Наука, 1981. — *Белый А.* Петербург.
- Беляев А.* Голова профессора Доуэля. 1925. — *Беляев.* Голова профессора Доуэля.
- Грегори Р.Л.* Глаз и мозг. Психология зрительного восприятия. М.: Прогресс, 1970. — *Грегори.* 1970
- Давиденков С.Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: изд. ГИДУВ, 1947. — *Давиденков.* 1947.
- Друскин М.С.* Каким его знаю // *Яков Друскин.* Дневники / Сост., подг. текста, примеч. Л.С. Друскиной. СПб.: Академический проект, 1999. — *Друскин М.* Каким его знаю.
- Кржижановский С.Д.* Собрание сочинений в 6 томах (М.: b.s.g.-press – СПб.: Symposium, 2001–2013) — *Кржижановский // СС.*
- Кржижановский С.Д.* Невольный переулоч / Подг. к публ. и прим. В.В. Петрова // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Отв. ред. М.С. Петрова. М.: ИВИ РАН, 2012. — *Кржижановский.* Невольный переулоч. С. 219-236.
- Лангер С.* Философия в новом ключе. М.: Республика, 2000 — *Лангер.* 2000.
- Петров В.В.* С(игизмунд) К(ржижановский) | К(расный) С(нег) // Toronto Slavic Quarterly 35 (2011). — *Петров.* 2011. С. 112-185.
- Петров В.В.* Платон и его учение у Сигизмунда Кржижановского (1887–1950) // Логос 6 [90] (2012). — *Петров.* 2012А. С. 58-84.
- Петров В.В.* Семь писем из Невольного переулочка: к публикации рассказа С. Д. Кржижановского // Интеллектуальные традиции в прошлом и

⁴³ *Он же.* Комедиография Шекспира. Сон летней ночи и сон в вечной ночи (1934) // СС. Т. 4. С. 173: «Как в кошмаре: убиваешь, а убитый жив... Причинить смерть — значит убить и сон».

- настоящем / Отв. ред. М.С. Петрова. М.: ИВИ РАН, 2012. — *Петров*. 2012Б. С. 205-218.
- Петров В.В.* История Невольного переулка: к рассказу С.Д. Кржижановского // *Toronto Slavic Quarterly* 41 (2012). — *Петров*. 2012В. С. 85-102.
- Петров В.В.* Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Крузь, 2013. — *Петров*. 2013. С. 674-720.
- Петров В.В.* Бытие и логика в философской прозе Сигизмунда Кржижановского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Отв. ред. М.С. Петрова. 2 (2014). — *Петров*. 2014. С. 340-372.
- Спивак М.Л.* Пантеон российских мозгов // Посмертная диагностика гениальности: Эдуард Багрицкий, Андрей Белый, Владимир Маяковский в коллекции Института мозга (материал из архива Г. И. Полякова). М.: Аграф, 2001. — *Спивак*. 2001.
- Тарковский А.А.* «Жертвоприношение»: монтажная запись фильма. М.: Рекламфильм, 1988. — *Тарковский*. 1988.
- Шопенгауэр А.* О четверояком корне достаточного основания // *Шопенгауэр А.* О четверояком корне достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии / Отв. ред. Б.В. Мееровский, И.С. Нарский. М.: Наука, 1993. — *Шопенгауэр*. О четверояком корне...

PETROFF V.

REALITY AS LIVED-THOUGHT EXPERIENCE IN PHILOSOPHICAL WRITINGS OF SIGIZMUND KRZHIZHANOVSKY

The article analyzes the characteristics of the representation of reality in Krzhizhanovsky. It is shown that in many cases it is a reality, modified by means the subjective perception: physical and mental spheres of existence interpenetrate, mirrored in each other (and reflection means inversion). It is not extra-mental being, this is the space of deformed consciousness, getting drowsy and irrational. As the author's sources A. Schopenhauer and A. Bely are indicated. The relation between consciousness and unconsciousness, as also the "cerebral game" are discussed.

Key words: reality, cerebral game, Krzhizhanovsky, Schopenhauer, Andrei Bely, existence.

Серегин А.В.

КРИТИКА НЕМОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЭТИКЕ

ОТ ПЛАТОНА К СТОИКАМ

В работе рассматривается весьма характерная для многих античной философских школ тенденция к критике неморальных ценностей. Эта критика предполагала, что неморальное благо и зло (жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность, удовольствие и страдание и т.п.) либо вообще не является благом и злом, либо, как минимум, совершенно ничтожно по своей ценности в сравнении с моральным благом и злом, то есть добродетелью и пороком. Автор сосредотачивается на одном из центральных аргументов в пользу такой критики, который он называет «аргументом от амбивалентности». Суть этого аргумента состоит в том, что неморальное благо на самом деле не является ни благом, ни злом по той причине, что на практике оно проявляет себя и как благо, и как зло (т.е. оказывается чем-то амбивалентным), и то же самое можно сказать о неморальном зле.

Ключевые слова: Аристотель, добродетель и порок, история этики, неморальное благо и зло, Платон, стоицизм, счастье, эвдемонизм.

Под критикой неморальных ценностей в античной философской этике я имею в виду часто встречающееся в ней представление, согласно которому неморальное благо и зло (жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность, удовольствие и страдание и т.п.) либо вообще не является благом и злом, либо, как минимум, совершенно ничтожно по своей ценности в сравнении с моральным благом и злом, то есть добродетелью и пороком. В этой статье я хотел бы проанализировать развитие подобных идей в античной мысли, начиная с их зарождения в платоновских текстах и вплоть до их кульминации в стоической моральной теории. При этом я не претендую на всестороннее и исчерпывающее

исследование данной темы, но хотел бы сосредоточиться на одном из центральных аргументов, приведших к девальвации неморальных ценностей в античном этическом дискурсе. Этот аргумент, если выразить его в двух словах, гласит, что неморальные ценности на самом деле не являются *ни* благом, *ни* злом по той причине, что на практике они проявляют себя *и* как благо, *и* как зло. Другими словами, ценностная *нейтральность* неморального блага и зла выводится из их ценностной *амбивалентности*. Я отталкиваюсь от анализа стоической версии этого аргумента, поскольку из всех философских школ античности стоицизм наиболее радикален и последователен в критике неморальных ценностей, а затем демонстрирую, с одной стороны, что этот стоический аргумент имел свою предысторию в проблематике античной мысли со времен Сократа и Платона, а, с другой, что, с чисто логической точки зрения, он неправомерен.

Структурно статья делится на несколько разделов: в первом дается общая характеристика критики неморальных ценностей в стоицизме, платонизме и аристотелизме; во втором предлагается описание различных стоических аргументов против существования неморальных ценностей; в третьем анализируется стоическая версия аргумента от амбивалентности; в четвертом демонстрируется взаимосвязь этого аргумента с античным философским эвдемонизмом; в пятом описывается предыстория этого аргумента в эпоху Сократа и Платона; в шестом рассматривается этическая проблематика платоновского диалога «Евтидем», имеющая первостепенное значение для развития этого аргумента; в седьмом анализируются причины его логической некорректности; в восьмом кратко описываются основные типы реакции на проблему амбивалентности неморальных ценностей, имевшие место в античной этике.

КРИТИКА НЕМОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СТОИЦИЗМ, ПЛАТОНИЗМ, АРИСТОТЕЛИЗМ

Безусловно, далеко не все этические учения, выработанные в рамках античной философской традиции, разделяли критическое отношение к неморальным ценностям. Очевидно, что такие гедонистические школы, как киренаики и эпикурейцы, основывали

свои этические концепции как раз на апелляции к определенной разновидности неморальных ценностей, редуцируя все их к удовольствию и страданию как высшему благу и высшему злу¹. Тем не менее, критика неморальных ценностей в той или иной степени имеет значение для трех крупнейших философских течений античности — стоицизма, платонизма и аристотелизма.

Стоический вариант этой критики является наиболее радикальным и последовательным. Общий смысл стоической позиции можно представить в виде двух коррелирующих друг с другом тезисов. С одной стороны, стоики утверждали, что только нравственно прекрасное, то есть добродетель и все причастное ей, является благом, и только нравственно постыдное, то есть порок и все причастное ему, является злом². С другой, они трактовали все традиционные разновидности неморальных благ и зол как безразличное (*ἀδιάφορα*). Стандартное выражение этой стоической позиции можно найти, к примеру, в следующем фрагменте из Стобея:

...из существующего одно является благом, другое — злом, третье же — безразличным. Благом является следующее: разумность, умеренность, справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все причастное пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное (SVF I, 190 = III, 70)³.

¹ Ср. Epic. Fr. 398; 401 Usener (и в целом — Fr. 397-407); Aristipp. Fr. 172, 181, 183, 185-187, 189-193, 195, 198, 204 Giannantoni.

² Напр., SVF I, 577; III, 16; 29-31; 35-38; 587; Sen. Epist. 31, 5; 71, 4-7. 19. 32; 76, 6-7. 16. 19. 21; 90, 34-35; 118, 10-11; Marc. Aur. 2, 1; 8, 1.

³ Пер. А.А. Столярова (далее при цитировании древних текстов я не указываю, кому принадлежит перевод; в некоторых случаях он принадлежит мне, но в большинстве случаев я опираюсь на уже существующие русские переводы, зачастую весьма существенно редактируя их ради большей буквальности и терминологического единообразия). Ср., напр., SVF I, 185; 359; 362; Sen. Epist. 94, 9; 120, 1-3; 123, 16; Epict. Diss. 1, 24, 6-7; 1, 28, 14-17. 22-23. 26-27; 1, 30, 2-3; 2, 9, 15; 2, 19, 13; 4, 1, 133; Marc. Aur. 5, 12.

Радикальность этого подхода состоит в том, что он полностью отрицает *само существование* неморального блага и зла — разумеется, не в том смысле, что богатства и бедности, здоровья и болезни и т.п. вообще не существует, но как раз в том, что к ним в принципе не приложимы *понятия* блага и зла. Такая установка есть одна из главных предпосылок стоического оптимизма, поскольку именно тотальное обесценивание неморальных зол позволяет представить добродетельного стоического мудреца абсолютно неуязвимым для любых возможных страданий и ударов судьбы⁴.

В платонической традиции отношение к неморальным ценностям было более неоднозначным и на первый взгляд просто непоследовательным. Эта непоследовательность проявляется уже в текстах самого Платона. С одной стороны, в них можно найти множество мест, которые как будто свидетельствуют в пользу того, что герои платоновских диалогов, включая самого Сократа или других протагонистов, признают существование неморальных ценностей⁵. Тем не менее, в платоновских текстах встречаются и такие места, где легко усмотреть своего рода предвосхищение

⁴ В связи с неуязвимостью мудреца ср., например, SVF I, 216; III, 36; 438; 567; 575; 586-587; 676; Sen. Epist. 9, 18-19; 59, 8; 71, 5; 85, 26-27. 41; 92, 18; 104, 27-33; Epict. Diss. 1, 29, 16-18; 2, 1, 35-38; 3, 6, 5-6; 3, 13, 13; 3, 20, 12; 3, 24, 79; 3, 26, 28; 4, 6, 23; 4, 7, 12-14; Marc. Aur. 4, 39; 8, 45; 10, 33.

⁵ Иногда это можно попытаться объяснить диалогическим контекстом, в рамках которого протагонист может лишь апеллировать к предполагаемой точке зрения собеседника или большинства людей, не обязательно разделяя ее (ср. в этой связи Gorg. 451d-452c; 467e; 477b, 478b-d; Euthyd. 279ab; Lys. 218e-219a; Men. 78c; это также одно из возможных объяснений гедонистической позиции, формулируемой Сократом в Prot. 351cd; 353c-e). Но, разумеется, это всего лишь возможное, а не совершенно неизбежное толкование подобных мест. Кроме того, мы можем найти в платоновских текстах целый ряд высказываний Сократа и других протагонистов, которые предполагают, что признание неморальных ценностей есть часть их собственной этической позиции (ср., напр., рассуждения Сократа в Gorg. 464c, 499d-500b, 504bc, 506d, 513de, в которых речь идет о здоровье и телесном благе вообще; см. также Resp. 608e-610a; Leg. 631bc; 661a-d; 697b; 870b; Phil. 26b; 55b). Я сейчас не касаюсь вопроса о том, в какой степени высказывания платоновских протагонистов и, прежде всего, Сократа отражают философскую позицию самого Платона как автора диалогов. В связи с этой последней проблемой см. Серёгин 2013а.

стоического оптимизма. Например, в «Апологии» приговоренный к смерти Сократ говорит своим судьям:

...если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает никакого зла (какὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах (41c9-d2)⁶.

Смысл этого высказывания заключается, разумеется, не в том, что добродетельный человек не может тяжело заболеть или, если взять в качестве примера самого Сократа, подвергнуться несправедливой казни, а в том, что, когда такие вещи с ним происходят, в этом нет никакого зла⁷. Как впоследствии и у стоиков, обесценивание неморального зла делает возможным утверждение неуязвимости добродетельного человека. Насколько можно согласовать эти противоречивые тенденции платоновских текстов — вопрос для отдельного исследования. На данный момент важно отметить само присутствие в платоновских диалогах этой, условно говоря, «протостоической» тенденции, которая наряду с противоположной тенденцией к признанию неморальных ценностей⁸ сохранится и в последующей платонической традиции, в том числе — у неоплатоников⁹.

Наконец, определенная форма критики неморальных ценностей присутствует и в аристотелизме. Безусловно, позиция перипатетиков в этом вопросе всегда воспринималась как противоположная стоической, так как Аристотель и его последователи признавали, что наряду с «душевым» благом и злом, то есть доб-

⁶ Ср. *Apol.* 30cd; *Symp.* 216e; *Euthyd.* 281de и 292b; *Resp.* 613a4-7; *Gorg.* 527c6-d2.

⁷ В научной литературе существуют попытки, условно говоря, «антистоического» толкования этого места из «Апологии» (Vlastos 1991, 221; Brickhouse-Smith 1994, 122). Они представляются мне ошибочными, но их критика потребовала бы отдельной статьи (см., впрочем, Серёгин 2013b, где я разбираю интерпретацию Влостоса).

⁸ Напр., *Speus. Fr.* 78 Taran = *Xenocr. Fr.* 249 Parente; *Cic. De Fin.* 5, 18; *Tusc. Disp.* 5, 22; *Aug. De civ. dei* 19, 3, 1; *Plut. De comm. not.* 1060c-e; *Diog. Laert.* 3, 80; *Stob.* 2, 7, 4a, 47-54 Wachsmuth-Hense.

⁹ Напр., *Alcin.* 27, 4-5; *Attic. Fr.* 2; 4 Baudry; *Plot. Enn.* 1, 4, 4-8. 12-15; 3, 2, 5, 6-7; 3, 2, 6, 1-3; *Porph. De abst.* 2, 43, 7-9; *Ad Marc.* 30, 8; *Sallust.* 9, 8; 21, 1; *Procl. De Dec. Dub.* 33; 42.

родетелью и пороком, существует еще и «телесное и внешнее» благо и зло, то есть как раз все те разновидности позитивных и негативных неморальных ценностей, которые отрицались стоиками¹⁰. Тем не менее, посмотрим, к примеру, как сам Аристотель обосновывает значимость «внешних» благ в «Никомаховой этике»:

[a] Счастье, таким образом, — это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь,
Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам.

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельности, мы же утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая. Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, [b] а лишение иных вещей, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым], если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (1099a24-b7).

В [a] Аристотель исходит из моралистической концепции счастья, которая предполагает, что счастье есть наилучшая (в нравственном смысле) деятельность или, как он часто определяет его в

¹⁰ Напр., Arist. Eth. Nic. 1098b12-14; 1153b17-18; Pol. 1323a24-27; Magn. Mor. (sp.) 1, 3, 1 Armstrong; Rhet. 1360b19-30; 1362b10-30; ср. Diog. Laert. 5, 30; Critol. Fr. 19-20 Wehrli. Соответственно, мы можем найти у Аристотеля отрицание неуязвимости добродетельного человека или мудреца перед лицом судьбы (Eth. Nic. 1153b19-21; 1095b32-1096a2; ср. Cic. De Fin. 5, 77; Tusc. Disp. 5, 24), которое, впрочем, довольно нюансированно: добродетельный человек, безусловно, не будет счастлив, испытывая, к примеру, судьбу Приама, но, по-видимому, он не будет и несчастен, а будет пребывать в нейтральном состоянии (Eth. Nic. 1101a6-12; ср. Stob. 2, 7, 18, 42-67. 78-84 Wachsmuth-Hense; Sen. Epist. 92, 19). Ср. в этой связи: Moreaux 1973, I, 357-358 (об очерке перипатетической этики у Ария Дидима).

других местах, «деятельность души сообразно с добродетелью»¹¹. Однако, такая деятельность, по его мнению, нуждается в «орудиях» (*ὄργανα*), без которых ее будет трудно, а то и невозможно осуществлять, и неморальные блага являются как раз такими орудиями. Другими словами, неморальным благам приписывается здесь прежде всего *инструментальная* ценность, которая заключается в том, что они могут способствовать добродетельной деятельности или *моральному* благу. Но являются ли эти неморальные блага ценными как таковые, то есть, собственно, в своем *неморальном* содержании? Является ли, к примеру, богатство благом не только потому, что без него невозможна нравственно правильная деятельность в соответствии с добродетелью щедрости, но еще и потому, что оно позволяет человеку не голодать, не испытывать всевозможных страданий и т.п.? На этот вопрос приведенное место не дает определенного ответа. Возможно, то, что Аристотель говорит в [b], предполагает именно внутреннюю ценность неморальных благ, хотя такая интерпретация не является очевидной и в принципе эти же высказывания можно рассматривать как органичное развитие инструменталистской логики, четко сформулированной в [a]. В целом, позиция Аристотеля относительно наличия у неморальных благ внутренней, а не только инструментальной ценности, до сих пор остается предметом спора среди специалистов, да и в рамках самой перипатетической традиции на этот счет уже наблюдались колебания¹². Тем не менее, [a], как минимум, демонстриру-

¹¹ Ср., напр., Eth. Nic. 1096a16-20; 1098b30-31; 1099b26; 1100b9-16; 1102a5-6.

¹² В пользу того, что Аристотель придавал неморальным благам исключительно инструментальное значение (в том числе в [b]), см.: Cooper 1999; Brown 2007. В перипатетической традиции эта тенденция выражена, например, в Aspas. In Eth. Nic. CAG 19.1, p. 24, 3 — 25, 12; Stob. 2, 7, 16, 8-19. 17, 9-17 Wachsmuth-Hense. В пользу того, что Аристотель признавал не только инструментальную, но и внутреннюю ценность неморальных благ, см.: Irwin 1999, 4-6, а также Annas 1999, 42-46. Возможно также, что Аристотель считал одни неморальные блага имеющими исключительно инструментальную ценность (например, богатство), а другие — имеющими внутреннюю ценность (например, удовольствие), но при этом допускал, что последние всегда являются частью самой добродетельной деятельности (ср. Crisp 1994). О разногласиях перипатетиков

ет, что признание самого *существования* неморальных ценностей в перипатетическом контексте вовсе не обязательно подразумевает признание ценностной значимости их собственно *неморального* содержания. С этой точки зрения, на мой взгляд, вполне уместно говорить об определенной форме критики неморальных ценностей в рамках аристотелизма.

Кроме того, следует помнить, что даже признание неморальных ценностей в платоническом или перипатетическом контексте предполагает их однозначную субординацию моральным ценностям. Другими словами, если эти философские течения и признают существование неморального блага и зла, они в любом случае считают их ценность весьма незначительной в сопоставлении с добродетелью и пороком и, как мы еще увидим, в определенном смысле зависящей от последних¹³.

СТОИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ ПРОТИВ СУЩЕСТВОВАНИЯ НЕМОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Поскольку стоическая критика неморальных ценностей является наиболее радикальной и последовательной, рассматривать причины и основания для возникновения подобной тенденции в античной этической мысли удобнее всего именно на ее примере. Очевидная проблематичность этой тенденции заключается, разумеется, в ее *контринтуитивности*: большинство людей, как правило, воспринимают удовольствие и страдание, здоровье и болезнь и т.п. как, соответственно, благо и зло, приписывая при этом позитивную или негативную ценность именно их *неморальному* содер-

см. Moreaux 1973, I, 329, Anm. 29; II, 277-279; Sharples 2007, 628-633 и *ниже* примеч. 50.

¹³ Ср., напр., постоянно выражаемое платоновским Сократом убеждение, что лучше самому подвергнуться неморальному злу или страданию (или, тем более, просто лишиться какого-нибудь неморального блага), чем совершить моральное зло и утратить добродетель: Plat. Apol. 28b-30b; 32a-d; 38e-39b; Gorg. 469bc; 474b; 512d-513a; Crit. 48d; 54b. См. также Plat. Epist. (sp.) VI 334e-335a; VIII 355b; Leg. 631b-d; 697bc; 870b; Arist. Eth. Nic. 1098b12-16; Eth. Eud. 1218b32-34; Stob. 2, 7, 13, 17-20 Wachsmuth-Hense; Diog. Laert. 3, 78; 5, 30; Cic. Tusc. Disp. 2, 30-31; 5, 17.

жанию как таковому. Таким образом, радикальное отрицание неморального блага и зла с самого начала не может апеллировать к непосредственному восприятию или интуиции, но должно основываться на чисто рациональной критике того, что кажется очевидным большинству, используя для этой цели формальные логические аргументы. Показательным в этом плане является следующее рассуждение Музония Руфа:

...боги, по всей видимости, не нуждаются ни в каком доказательстве применительно к чему бы то ни было, поскольку для них нет ничего непонятного и неясного, а только в таких вещах и нужны доказательства, людям же необходимо стараться обнаружить то, что не очевидно и не известно само по себе, при помощи того, что очевидно и совершенно ясно, в чем и состоит назначение доказательства. Например, что удовольствие не есть благо, по-видимому, не известно само по себе, так как на деле удовольствие привлекает нас, словно оно — благо (ὅτι ἡδονὴ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, αὐτόθεν μὲν οὐ δοκεῖ εἶναι γνώριμον, ἐπειτέρ ἔργῳ προσκαλεῖται ἡμᾶς ὡς ἀγαθόν οὕσα ἢ ἡδονή); взяв же известную посылку: “всякое благо заслуживает выбора (πᾶν ἀγαθὸν αἰρετὸν εἶναι)”, и добавив к ней другую известную [посылку]: “некоторые удовольствия не заслуживают выбора”, мы доказываем, что удовольствие — не благо, [т.е. доказываем] неизвестное посредством известного. Опять-таки, что страдание не есть зло, само по себе не кажется убедительным; ибо противоположное этому выглядит убедительнее — что страдание есть зло (πάλιν ὡς ὁ πόνος οὐκ ἔστι κακόν, αὐτόθεν μὲν οὐ φαίνεται πιθανόν· τοῦναντίον γὰρ τοῦτου δοκεῖ πιθανώτερον, τὸ κακὸν εἶναι τὸν πόνον). Если же предположить очевидную посылку: “всякого зла следует избегать (πᾶν τὸ κακὸν φευκτὸν εἶναι)”, и присоединить к ней другую, еще более очевидную: “многих страданий не следует избегать”, получается вывод: “страдание — не зло” (Diss. 1, 13-27 Lutz).

Показательно в этом тексте, с одной стороны, как раз признание контринтуитивности стоического учения о благе и зле, ведь Музоний соглашается с тем, что отрицание ценности удовольствия и страдания не является убедительным само по себе (αὐτόθεν), так как в непосредственном опыте они как раз вполне убедительно *кажутся* благом и злом, а, с другой стороны, — представление о том, что эту непосредственную кажимость можно преодолеть и

развезть, апеллируя для этой цели просто к правильно построенным силлогизмам, опирающимся на посылки, которые здесь без дальнейшего анализа и обоснования воспринимаются как очевидные¹⁴.

Хотя из формальных аргументов такого рода в этой работе меня интересует прежде всего аргумент от амбивалентности, так как, на мой взгляд, он наиболее важен с чисто исторической точки

¹⁴ Ср. с этим позицию Эпиктета в Diss. 1, 27, 3-6: против «убедительности вещей, благодаря которой некоторые вещи представляются благом, не будучи им» (αἰ τῶν πραγμάτων πιθανότητες, καθ' ἃς φαίνεται τινα ἀγαθὰ οὐκ ὄντα), нужно использовать такое средство, как «очищенные до ясности общие понятия» (τὰς προλήψεις ἐναργεῖς ἐσμηγμένας). В связи с этим понятием «убедительности», которое, по-видимому, выражает интуитивную правдоподобность рационально ошибочных неморальных ценностей см. также Epict. Diss. 2, 22, 6; 3, 7, 22-23 (ср. SVF III, 228-230); о необходимости рационально правильного применения общих понятий блага и зла к частным случаям как основному средству избежать ошибок в этой сфере см. Epict. Diss. 1, 22, 1-3; 2, 17, 10-13; 4, 1, 42-44. Конкретный пример того, как должен оцениваться частный случай с точки зрения общего понятия, представляет собой Epict. Diss. 2, 11, 19-22: «Какая сущность подпадает под ту, вопросом о которой мы заняты? — Удовольствие (ἡδονή). — Подведи его под мерку, брось на весы. Должно ли благо (ἀγαθόν) быть чем-то таким, в чем стоит быть смело уверенным и на что стоит полагаться? — Должно. — Ну а стоит ли быть смело уверенным в чем-то непрочном? — Нет. — Ну а разве удовольствие — нечто прочное? — Нет. — Так возьми и отбрось его прочь с весов и изгони из области благ подальше». Смысл описываемой здесь процедуры заключается в том, что удовольствие, претендующее на роль блага, на самом деле не соответствует одному из формальных критериев блага, которые, по мнению Эпиктета, предполагаются его понятием (а именно: благо должно быть «прочным», неизменным и т.п. — см. в связи с этим примеч. 42). Таким образом, мы пытаемся подвести некоторый интуитивно данный феномен (удовольствие) под общее понятие блага (определенным образом философски сконструированное, разумеется), убеждаемся, что он ему не соответствует, и делаем отсюда вывод, что удовольствие — не благо. Как и у Музония, речь идет о чисто рациональной критике непосредственной интуиции. Ср. в этой связи также рассуждение о практической пользе силлогизмов в Epict. Diss. 2, 21, 18-22 и симптоматичную формулировку в 4, 7, 24: «...не-блага, относительно которых философы убедили меня в том, чтобы они не казались благами» (τῶν οὐκ ἀγαθῶν, ἃ με ἀναλελείκασιν οἱ φιλόσοφοι μὴ δοκεῖν ἀγαθὰ εἶναι).

зрения, надо учитывать тот факт, что стоики предлагали множество доводов, отрицающих существование неморального блага и зла, поэтому я хотел бы здесь для примера перечислить некоторые наиболее типичные из них, не претендуя при этом на исчерпывающую полноту.

Любопытную разновидность стоических аргументов представляют собой доказательства, которые я бы обозначил как *ангажированные*. Термином «ангажированный» я предлагаю в данном случае обозначать такой тип аргументации, который строится по следующей квазилогической схеме:

1. Если p , то q .
2. Мы ни в коем случае не хотим допустить q .
3. Следовательно, $\neg p$.

Другими словами, ангажированность рассуждения заключается в том, что оно изначально не стремится к непредвзятому философскому исследованию, которое может привести к любому непредсказуемому заранее результату, если только он рационально обоснован, но вместо этого выносит решение об *истинности* или *неистинности* определенного тезиса просто в зависимости от того, приводит ли допущение этого тезиса к *желательному* или *нежелательному* для рассуждающего выводу.

Например, в Epist. 76, 22. 24 Сенека пишет:

Если ты усвоишь мнение, будто есть блага помимо честности (*honestum*¹⁵), то добродетель непременно понесет урон: ведь ее нельзя достичь, если смотреть на что-нибудь помимо нее. Кто так делает, тот противится и разуму, источнику добродетели, и также истине, которой нет без разума; а мнение, противное истине, ложно... Если есть блага, кроме честного, то с нами неразлучна будет жажда жизни и всего, что делает жизнь удобней, а это жадность нестерпимая, бесконечная, беспокойная. Значит, единственное благо — честность, ибо тут есть мера.

Итак, если существуют неморальные блага, то моральное благо потерпит урон (предположительно, потому что мы допустим другие

¹⁵ *Honestum* или «честное» — это стандартный латинский перевод стоического термина τὸ καλόν («нравственно прекрасное»), используемого, например, в тезисе μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν (только нравственно прекрасное — благо), который здесь, собственно, и обосновывается.

объекты стремления и, таким образом, конкуренцию между ними, которая помешает нам всегда делать выбор в пользу добродетели, во всяком случае — без внутренней борьбы¹⁶), а в нашей жизни воцарится неумеренность и беспокойство. Но такая возможность рассматривается Сенекой как нечто крайне нежелательное и на этом основании он делает вывод: только нравственно прекрасное или «честное» является благом, а неморальных благ не существует.

Более широкий спектр заведомо нежелательных со стоической точки зрения результатов, к которым должно привести допущение неморальных ценностей, описан в следующем пассаже у Эпиктета:

...если [обладающее разумом существо] будет считать свое благо и пользу заключенными... в относящемся к внешнему миру и независящем от свободы воли [т.е. в неморальных ценностях — А.С.], то [а] оно неизбежно должно испытывать помехи, испытывать препятствия, быть в рабстве у имеющих власть над тем, чем оно дорожит и чего страшится, [b] неизбежно должно быть нечестивым, поскольку будет думать, что ему причиняется вред богом, и [с] несправедливым, поскольку всегда будет притязать на большее для себя, неизбежно должно быть и низким и мелочным (Diss. 4, 7, 9-11).

В сущности, Эпиктет подытоживает здесь три аргумента против неморальных ценностей, которые он часто повторяет по отдельности на протяжении своих «Бесед»: если допустить существование неморального блага и зла, то

а) становятся невозможными счастье и неуязвимость человека при любых внешних обстоятельствах, так как он оказывается в зависимости от вещей, не зависящих от его воли¹⁷;

б) становится невозможной ценностно позитивная интерпретация объективного бытия (мира и Бога), так как последнее всегда уже таково, что человек в нем может подвергаться неморальному злу¹⁸;

¹⁶ Ср. Sen. Epist. 66, 16-17; 82, 17-19; SVF III, 157. В связи с этим типом стоической аргументации против неморальных ценностей см.: Irwin 1989, 545-549.

¹⁷ Epict. Diss. 1, 22, 13; 1, 27, 7-11; 3, 11, 1-3.

¹⁸ Epict. Diss. 1, 22, 15-16; 1, 27, 12-14; Ср. Sen. Epist. 74, 10; 76, 23; Marc. Aur. 12, 31.

с) становится невозможным нравственно правильное («справедливое») отношение к другим людям, так как признание неморальных благ неизбежно должно привести к интересубъективным конфликтам за обладание ими¹⁹.

Понятно, что чисто логическая ценность подобных аргументов ничтожна. Даже если допустить, что стоики абсолютно правы в оценке того, к каким именно последствиям должно привести допущение неморальных ценностей, а также в своем представлении о нежелательности этих последствий, отсюда еще не вытекает, что неморальных ценностей и в самом деле не существует. Напротив, в неангажированном рассуждении мы должны были бы *сперва* установить, существуют или нет неморальные ценности, а *потом* уже в зависимости от этого делать вывод, имеют ли место в действительности те нежелательные со стоической точки зрения последствия, которые вытекают из их существования. И если фактически положение вещей в этом бытии оказалось бы таким, что неморальные ценности существуют и их последствия также имеют место, то нам пришлось бы принять это положение вещей как истинное безотносительно к его желательности или нежелательности для кого бы то ни было²⁰. Тем не менее, наличие такого рода ква-

¹⁹ Ср. Epict. Diss. 1, 18, 13-14; 1, 22, 14; 2, 22, 9-11. 15-20. 28; 3, 3, 5-10; 3, 7, 11-17; 4, 5, 29-32; Marc. Aur. 11, 10; 11, 18; Все эти три аргумента формулируются также в Marc. Aur. 6, 16; что касается b-c), ср. Sen. De vit. beat. 15, 4; Marc. Aur. 6, 41 и 9, 1.

²⁰ С точки зрения характеристики стоического дискурса как ангажированного весьма показательны следующие слова Эпиктета в Diss. 1, 4, 27: «Если бы к тому постижению, что все относящееся к внешнему миру и независящее от свободы воли не касается нас, необходимо было придти путем заблуждения, я хотел бы это заблуждение, благодаря которому я мог бы жить в благоденствии и невозмутимости (ἐγὼ μὲν ἤθελον τὴν ἀπάτην ταύτην, ἐξ ἧς ἤμελλον εὐρόως καὶ ἀταράχως βιώσασθαι), а вы смотрите сами, что вы хотите». При этом Эпиктет, разумеется, рассматривает стоическую позицию как истинную (1, 4, 28-32), но сами выражения, которые он при этом использует (1, 4, 31: «истина не о жизни, но для благой жизни» (ἀλήθειαν... οὐ τὴν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ εὖ ζῆν); 1, 4, 32: «истина о счастье» (τὴν ἀλήθειαν τὴν περὶ εὐδαιμονίας)) позволяют предположить, что одним из критериев для определения истинности той или иной позиции является положительный ответ на вопрос, приводит ли она

зиаргументов в стоическом дискурсе не следует игнорировать, так как именно в них отчетливо проявляются ценностные мотивации и экзистенциальные потребности, стоявшие за критикой неморальных ценностей.

Более важный в концептуальном отношении и при этом весьма распространенный стоический аргумент против неморальных ценностей приводит, к примеру, Сенека в Epist. 87, 12:

То, что является благом, делает [людей] хорошими (*quod bonum est bonos facit*); так, то хорошее, что есть в музыкальном искусстве, делает человека музыкантом. Случайное не делает [никого] хорошим, а значит, не есть благо (*fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona*)²¹.

С исторической точки зрения этот аргумент апеллирует к перфекционистской концепции блага, которая проявляется уже в ряде платоновских текстов²². Суть этой концепции заключается в

к счастью. Именно такой подход эксплицитно формулируется им в Diss. 2, 17, 14-18, где неспособность человека достичь счастья фактически приравнивается к *доказательству* того, что он неправильно «применяет общие понятия к частным случаям» (т.е. использует ту рациональную процедуру, которая, по Эпиктету, и позволяет установить, что есть благо и зло — ср. примеч. 14): «Вот сам ты, если ты правильно применяешь общие понятия, почему неблагоденствуешь, почему испытываешь препятствия (εἰ ἐφαρμόξεις καλῶς τὰς προλήψεις, διὰ τί δυσροεῖς, διὰ τί ἐμφοδίζῃ)?... [Это есть] почти осязаемое доказательство неправильного применения общих понятий (τὴν ἀπόδειξιν τοῦ μὴ ἐφαρμόξαι καλῶς τὰς προλήψεις). Сейчас ты хочешь возможного и для себя возможного? Так почему же ты испытываешь препятствия? Почему неблагоденствуешь? Сейчас ты не избегаешь неизбежного? Так почему же ты терпишь неудачу в том или ином, почему ты несчастен? Почему, когда ты хочешь того-то, не получается то, и когда не хочешь того-то, получается то? Это ведь величайшее доказательство неблагоденствия и злополучия (ἀλόδειξις γὰρ αὐτῆ μεγίστη δυσροίας καὶ κακοδαμονίας)».

²¹ Ср. SVF III, 80: «Стоики... утверждают, что “всякое благо делает [людей] благими”» (πάν, φασί, τὸ ἀγαθὸν ἀγαθοὺς ποιεῖ); соответственно, злом для человека является только то, что делает его хуже, ср. Sen. Epist. 85, 30-32; Marc. Aug. 2, 11; 4, 8; 10, 33.

²² Ср. Plat. Charm. 160e11-12: «А разве может быть благом то, что не делает [людей] хорошими? — Конечно, нет» (Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ

том, что у каждого сущего есть некая объективная природа, и благом для него является то, что делает эту природу «хорошей», то есть придает ей упорядоченность и позволяет функционировать в соответствии с заложенными в ней природными целями, достигая таким образом совершенства. Терминологически подобное благо каждого сущего обозначается также как его «добродетель» (ἀρετή) — термин, которому в таком контексте не придается узко морального смысла, хотя применительно к человеку речь идет прежде всего о его моральной добродетели²³.

С учетом этой концепции определенную параллель приведенному Сенекой аргументу можно обнаружить уже в одном из аргументов Сократа против гедонизма Калликла в «Горгии». Он основывается на следующем рассуждении:

1. Хорошие люди являются хорошими в силу присутствия в них благ²⁴.

2. Удовольствия — это блага, а страдания — это зло (гедонистический тезис)²⁵.

ἀγαθοὺς ἀπεργάζεται; Οὐ δῆτα); соответственно, в 161a8-9 «умеренность» признается благом на том основании, что «она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща» (Σωφροσύνη δέ γε ἀγαθόν, εἴπερ ἀγαθοὺς ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ, κακοὺς δὲ μή). В Resp. 608e-609b формулируется аналогичная интерпретация зла как «того, что делает плохим» (609a6-7: ...πονηρόν τε ποιεῖ ᾧ προσεγένετο; 609b4-5: ...τι ...τῶν ὄντων, ᾧ ἔστι μὲν κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν) и, в конечном счете, просто губит соответствующее сущее. Подробнее см. Серёгин 2014.

²³ Ср. Plat. Resp. 352d-353e; Lach. 189e-190c; Arist. Eth. Nic. 1097b22-1098a20; 1106a15-26; SVF III, 57; Epict. Diss. 3, 14, 13-14; соответствующая этому интерпретация «порока» встречается у Аристотеля, напр., в Phys. 246a10-247a5; Eth. Eud. 1227a18-31. Ср. также определение «добродетели» как «совершенства природы» в SVF III, 197; 245; 257; 260 или Aspas. In Eth. Nic. GAG 19.1, p. 47, 16.

²⁴ Gorg. 497e1-3: «...хороших ты зовешь хорошими не по причине ли присутствия благ, так же как красивыми — тех, в ком есть красота?» (...τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ;); 498d2-3: «хорошие, по твоим же словам, являются хорошими в силу присутствия благ, а плохие — [в силу присутствия] зол» (...τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φῆς παρουσίᾳ εἶναι ἀγαθοὺς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν).

²⁵ Gorg. 498d3-4: «...удовольствия — это благо, а страдания — зло» (τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας).

3. Стало быть, хорошие — это те, кто радуется (= испытывает удовольствие), а плохие — те, кто огорчается (= испытывает страдания)²⁶.

Но поскольку одновременно Калликл уже допустил, что хорошие люди — это мужественные и разумные (Gorg. 489e7-8; 491a7-b4; 491c6-7; 497e3-5), а они, как он склонен согласиться, радуются и огорчаются как минимум ничуть не меньше, чем трусливые и неразумные (497e-498c), он сталкивается с противоречием: гедонистически понимаемое благо и зло, то есть удовольствие и страдание, присутствует в жизни хороших (= мужественных и разумных) и плохих (= трусливых и неразумных) людей примерно в равной степени, а, значит, (согласно 1) они примерно одинаково хороши и дурны (498c6-7). Согласно логике этого аргумента, допущение гедонистических ценностей должно привести к тому, что удовольствие и страдание будут рассматриваться как основание для оценки моральных агентов как хороших и плохих²⁷. Но этот довольно странный вывод оказывается возможным только потому, что само благо уже *изначально* понято здесь как «то, присутствие чего делает кого-либо *хорошим*» в указанном выше перфекционистском смысле, а не, к примеру, «то, от чего кому-либо *хорошо*»: *поскольку* благо есть «то, что делает хорошим», удовольствие как благо должно делать хорошим того, кто его испытывает.

Позиция Сократа в «Горгии» была, однако, несколько сложнее стоической в том смысле, что, строго говоря, она была направлена лишь против гедонизма, а не против допущения неморальных ценностей как таковых. Когда уже после вышеупомянутого возражения Калликлу Сократ эксплицитно формулирует антигедонистическую концепцию блага, растождествляя благо и удовольствие

²⁶ Gorg. 498e2-3: «Значит, хорошие — это те, кто радуется, а плохие — кто огорчается?» (Ἀγαθοὶ ἄρα οἱ ἂν χαίρωσι, κακοὶ δὲ οἱ ἂν ἀνιῶνται;).

²⁷ Ср. Plat. Phil. 55b5-c1: если допустить, что удовольствие — благо, то «не радующийся, но страдающий (τὸν μὴ χαίροντα, ἀλγοῦντα δέ) вынужден был бы сказать, что он дурен тогда, когда страдает (какὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῆ), хотя бы он был лучше всех (ἄριστος πάντων), а радующийся (τὸν χαίροντα), напротив, что, чем более он радуется тогда, когда радуется (ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ), тем более он выделяется в отношении добродетели (τοσοῦτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν).

как «то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими» (ὅ παρόντος ἀγαθοῖ ἔσμεν) и «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся» (τοῦτο οὐ παραγενομένου ἡδόμεθα) (506c9-d2), он, тем не менее, вполне допускает, что подобное понятие блага приложимо не только к душе, но и к телу. «То, что делает хорошим» определенное сущее — это некий «порядок» (κόσμος), присущий его структуре (506e2-4). В случае с душой — это моральная добродетель, но в случае с телом — это здоровье, которое с этой точки зрения характеризуется как «добродетель тела» (ср. 504c9; 506d5; 517e8-9). Таким образом, даже определение блага как «того, что делает хорошим» само по себе не обязательно должно привести к полному отрицанию неморальных ценностей, если изначально не интерпретировать его в смысле «то, что делает *нравственно* хорошим». Стоикам, стало быть, нужно было бы использовать это определение именно в таком, узком смысле, а для этого им нужны какие-то дополнительные основания.

Я думаю, что на роль такого дополнительного основания вполне может претендовать часто воспроизводимая в стоическом дискурсе *редукционистская интерпретация сущности человека*. Ее суть можно описать примерно так: если мы хотим понять, что такое сущность человека, то для этого мы должны учитывать не всю полноту содержательных характеристик, которые в ней фактически наличествуют, но исключительно те из них, которые отличают его от других существ того же рода. Если, к примеру, понимать человека как одно из «живых существ»²⁸, то его сущность будет заключаться исключительно в его «разумности», то есть в том качестве, которое отличает его от всех остальных животных. Используя аристотелевскую терминологию, можно сказать, что сущность сущего с позиций подобного редукционизма фактически сводится к его «видообразующему отличию» или *differentia specifica*. Соответственно, при определении того, что есть благо для человека, которое «делает его хорошим», телесное здоровье и

²⁸ Ср. Stob. 2, 7, 6, 1-2 Wachsmuth-Hense (при изложении стоической этики): «Поскольку человек есть разумное смертное животное, общественное по природе...» (Τὸ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζῴου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ). См. в целом тексты, указанные в SVF IV, pp. 17-18, s.v. ἄνθρωπος.

т.п. можно игнорировать на том основании, что телесные качества человека характеризуют его просто как «живое существо» и таким образом не имеют отношения к его «подлинной» человеческой сущности, то есть его разумной природе. Благом же для человека как *разумного* существа, то есть тем, что делает хорошей его разумную природу, здесь объявляется именно нравственная добродетель²⁹. Хорошей иллюстрацией подобной логики является следующее рассуждение Сенеки в Epist. 76, 7-11:

Почему только то благо, что честно (*Quare autem unum sit bonum quod honestum*), я тебе объясню... Каждой вещи придает цену присущее ей благо. О лозе мы судим по урожаю гроздьев и вкусу вина; об олени — по быстроте ног... В каждом должно быть наилучшим то, для чего он рождается и по чему ценится. А что лучшее в человеке? Разум, который его выделяет среди животных и приближает к богам. Значит, совершенный разум есть благо, присущее именно человеку, ибо все прочие он делит с животными (*In homine quid est optimum? ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt*). Человек силен? И львы тоже! Он красив? И павлины красивы! Он проворен? И лошади проворны. Я уж не говорю, что всем этим он уступает животным. И я спрашиваю не о том, что в нем самое большое, а о том, что присуще именно ему (*non quaero quid in se maximum habeat, sed quid suum*). У него есть тело? Есть оно и у дерева. Он может двигаться и произвольно направлять движенья? Но так же и звери, и черви! У него есть голос? Но у собак голос звонче, у орлов — пронзительней, у быков — гуще, у соловьев — приятней и подвижней. Что же присуще именно человеку? Разум! (*Quid est in homine proprium? ratio*) Если он прям и совершенен, его довольно для счастья человека. Стало быть, если всякая вещь, усовершенствовав присущее ей благо, становится достойной похвал и достигает своей природной цели, то и человек, чье присущее благо есть разум, в той мере заслуживает похвалы и приближается к своей природной цели, в какой его усовершенствует (*Ergo si*

²⁹ Это дополнительное допущение, безусловно, само по себе проблематично, но оно выглядит несколько менее произвольным, если учесть предвосхищенное уже платоновским Сократом и принятое стоиками представление о мудрости (σοφία) или разумности (φρόνησις) как сущности всех прочих нравственных добродетелей. Ср. *ниже*, примеч. 93.

omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit laudabilis est et finem naturae suae tetigit). Этот совершенный разум носит имя добродетели, и он же есть честность (*Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est*). Она-то и есть единственное благо в человеке, потому что единственно она и присуща только человеку; мы же теперь исследуем, не что есть благо, а какое благо присуще человеку. Если человеку присуще не что иное, как разум, то он — единственное благо человека, его и надо положить на весы против всего прочего (*Id itaque unum bonum est in homine quod unum hominis est; nunc enim non quaerimus quid sit bonum, sed quid sit hominis bonum. Si nullum aliud est hominis quam ratio, haec erit unum eius bonum, sed pensandum cum omnibus*)³⁰.

Таким образом, логика этого стоического аргумента, по видимому, состоит в том, что изначально стоики опираются на широкое неморальное понятие блага как того, что делает хорошим всякое сущее или придает ему совершенство, а затем, апеллируя к редукционистской концепции сущности, настаивают на том, что при определении блага для человека необходимо учитывать исключительно то, что является благом для составляющей его подлинную сущность разумной природы, то есть моральное благо или добродетель. Сочетание этих двух концептуальных предпосылок, то есть определения блага как «того, что делает хорошим» и редукционистской трактовки сущности, позволяет с самого начала определить благо для человека как «то, что делает нравственно хорошим». Но если для того, чтобы впервые обосновать отрицание

³⁰ Видно, что в этом тексте Сенека допускает существование общего понятия блага, приложимого и к другим сущим и имеющего в этом случае неморальный смысл, тогда как применительно к человеку оно конкретизируется именно как моральное благо или добродетель. В Epist. 124, 7-15 он делает акцент скорее на том, что только моральное благо разумного существа и есть благо в собственном смысле, а, говоря о неморальном благе применительно к другим сущим, мы скорее используем сам термин «благо» в переносном и нестрогом смысле. См. также различные вариации схожей «редукционистской» логики в Sen. Epist. 74, 16-17; 76, 16-17; 121, 14; De vit. beat. 9, 4; Epict. Diss. 1, 28, 14-21; 2, 8, 3-5; 2, 9, 1-6; 3, 1, 6-9. 25-26; 3, 7, 1-7; Marc. Aur. 8, 12 и 40-41. У Аристотеля ср. Eth. Nic. 1097b33-1098a7; 1118a23-b4; 1177b26-1178a4.

неморальных ценностей, мы уже исходим из определения блага для человека как «того, что делает нравственно хорошим», и затем указываем на то, что неморальное благо, разумеется, не соответствует этому определению и поэтому не является благом, то мы просто предпрещаем вывод из нашей аргументации уже в первой посылке (*quod bonum est bonos facit*) и фактически впадаем в *petitio principii*. Другими словами, эта позиция не обосновывает, а изначально предполагает ценностный монизм, заведомо исключаящий ту возможность, что в реальности существует не только моральное благо как то, что делает человека *хорошим*, но и неморальное благо как то, от чего человеку *хорошо*³¹.

Можно упомянуть еще несколько достаточно типичных, но уже более поверхностных и формальных стоических аргументов против неморальных ценностей. К примеру, в *Epist.* 87, 15 Сенека приводит вполне стандартный стоический довод, который формулируется так:

Что может достаться на долю человеку презренному и бесстыдному, не есть благо; богатства достаются и своднику, и ланисте [учителю гладиаторов — А.С.], значит, богатство не есть благо³².

³¹ Поскольку моральное благо или добродетель предполагает определенную форму человеческой деятельности, этот ценностный монизм можно выразить в утверждении, согласно которому благо и зло человека непременно должно заключаться в некоторой форме его *активности*, а не в *претерпеваемом им состоянии*. Ср. *Marc. Aug.* 9, 16, где это высказано эксплицитно: «Зло и добро разумного и гражданского существа (τὸ τοῦ λογικοῦ πολιτικοῦ ζῴου κακὸν καὶ ἀγαθόν) не в испытываемом состоянии (πεῖσει), а в деятельности (ἐνεργεία)...» (ср. также 5, 1 и 26; 6, 51). Понятно, что гедонистические теории просто изначально предполагают обратное. Ср. *Stob.* 2, 7, 3b, 13-16 Wachsmuth-Hense, где говорится, что «философствующие согласно Эпикуру» (οἱ κατ' Ἐπίκουρον φιλοσοφοῦντες) «исходят из предположения, что цель — в претерпевании, а не в действии (ведь она есть удовольствие)» (τὸ παθητικὸν ὑποτίθεσθαι τὸ τέλος, οὐ πρακτικὸν [ἡδονὴ γάρ]).

³² Ср. *Sen. Epist.* 117, 9: «...мы называем “безразличным” или “промежуточным” то, что может достаться и хорошему, и дурному человеку: например, деньги, красоту, знатность»; *Marc. Aug.* 4, 39: «нет ни добра, ни зла в том, что равно может случиться как с дурным, так и с хо-

Проблема заключается в том, что, если мы заведомо не исключаем неморальные блага из числа благ, первую посылку этого аргумента вообще трудно понять: почему, собственно, не следует считать благом то, что может стать достоянием аморального человека, если мы уже не решили, что благом является исключительно моральное благо? По сути этот аргумент, видимо, не имеет самостоятельного значения, так как при его разъяснении Сенека обращается к уже описанной выше редукционистской логике³³.

Другим примером того же рода может служить стоический аргумент, который приводит Цицерон в *De fin.* 3, 29 (= SVF III, 35):

Ну так что же, можно ли хоть как-то не согласиться с тем, что никогда не может явиться человек твердого, неизменного и великого духа, кого мы называем мужественным, если не будет установлено, что страдание не есть зло (*non esse malum dolorem*)? Ведь точно так же как тот, кто считает смерть злом,

рошим человеком»; именно по этой причине любовное влечение, врачебное искусство и способность предвидеть будущее относятся к безразличным вещам в SVF III, 717 и 741-742; к формулировке этого аргумента близко также стоическое определение величия души как «знания, позволяющего стать выше того, что приключается как с достойными, так и с дурными людьми» (SVF III, 264; ср. SVF III, 265; 269-270).

³³ Sen. Epist. 87, 19: «Я никогда не соглашусь, что не знать боли — благо: боли не ведает цикада, не ведает блоха. Не признаю я благом покой и отсутствие тягот: кто так же празден, как червь?» (ср. также 87, 37). Марк Аврелий, похоже, основывает аналогичный тезис на этическом натурализме, с точки зрения которого злом является только то, что противоречит природе: «Ведь то, что одинаково может случиться как с живущим в противоречии с природой, так и с живущим согласно ей, то согласно с природой и не идет против нее» (Marc. Aur. 4, 39; ср. 2, 17: «то, что согласно с природой, не может быть дурным»). С другой стороны, он дедуцирует этот тезис из допущения Провидения и благости мирового целого: «Природа целого... не могла бы... допустить такую ошибку, как распределение благ и зол между всеми людьми без разбора, как между хорошими, так и между дурными. Смерть же и жизнь, слава и бесчестие, страдание и наслаждение, богатство и бедность — все это одинаково выпадает на долю как хорошим людям, так и дурным. Все это не прекрасно и не постыдно, а, следовательно, не благо и не зло» (Marc. Aur. 2, 11). Здесь хорошо видно, что эти утверждения уже предполагают стоический тезис, согласно которому единственным благом и злом является «прекрасное» и «постыдное».

не может не страшиться ее (*qui mortem in malis ponit, non potest eam non timere*), так никто ни в одном деле не может не беспокоиться о том, что он почитает злом, и пренебрегать им (*nemo ulla in re potest id, quod malum esse decreverit, non curare idque contemnere*). Коль скоро это установлено и принято всеми, берется другая посылка: обладающий великим и мужественным духом презирает и ни во что не ставит все, что может выпасть на долю человеку (*eum qui magno sit animo ac forti, omnia quae cadere in hominem possint despiciere ac pro nihilo putare*). А если это так, то получается, что ничто не есть зло, кроме того, что постыдно (*nihil esse malum, quod turpe non sit*).

Эта аргументация может быть представлена в виде следующей совокупности тезисов:

1. Если страдание — зло, то невозможно мужество и величие души, так как никто не может не бояться зла и пренебрегать им³⁴.

2. Мужественный человек фактически презирает «все, что может выпасть на долю человеку» (то есть в том числе — страдание, которое не упоминается эксплицитно во второй посылке, но релевантно с точки зрения общего смысла аргумента).

3. Следовательно, ничто не есть зло (опять-таки, включая прежде всего страдание), кроме нравственно постыдного.

Здесь можно усмотреть целый ряд логических натяжек³⁵, но

³⁴ Это апелляция к одной из формальных характеристик зла, постулируемых в стоическом дискурсе: зло есть то, чего люди избегают, тогда как благо — то, к чему они стремятся (ср. цитату из Mus. Ruf. Diss. 1, 13-27 Lutz на с. 280); соответственно, стоит лишь признать нечто благом или злом, чтобы стало неизбежным стремление к первому или избегание второго. Ср. SVF III, 41; 438; Sen. Epist. 117, 17; 118, 8-9; Epict. Diss. 1, 27, 7-13; 3, 3, 2-4; 4, 1, 44. 135-136.

³⁵ Во-первых, вторая посылка (2) представляет собой апелляцию к эмпирическому факту: мужественные люди фактически пренебрегают страданием. Но очевидно, что эмпирически нам даны и факты противоположного характера: немужественные люди боятся страдания (что предполагается и самим текстом Цицерона, где говорится, что «тот, кто считает смерть злом, не может не страшиться ее»), и если использовать констатацию этого факта в качестве второй посылки, то мы получим, очевидно, совсем другой вывод. Если из того, что одни люди не боятся смерти и страдания, вытекает, что смерть и страдание — не зло, то из того, что другие люди боятся смерти и страдания, должно вытекать, что смерть и страдание — зло. Не сделать этот последний вывод можно лишь

особенно отчетливо проблематичность этого аргумента выявляется тем обстоятельством, что, исходя из его общих предпосылок, ничто не мешает построить альтернативный аргумент, который позволит отрицать существование моральных ценностей:

1а. Если порок — зло, то невозможна порочность, так как никто не может не бояться зла и пренебрегать им.

2а. Порочные люди фактически «пренебрегают» порочностью, то есть не боятся ее.

3а. Следовательно, порок — не зло.

Таким образом, общие предпосылки стоической аргументации в данном случае, то есть, во-первых, представление о том, что никто не может пренебрегать злом и не бояться его, а, во-вторых, апелляция к эмпирическому факту пренебрежения страданием со стороны мужественных людей, сами по себе недостаточны для того, чтобы получить нужный стоикам результат, ибо, исходя из совершенно аналогичных предпосылок, можно «доказать» и то, что порок не является злом. Исключить этот последний вывод можно только в том случае, если мы уже заведомо почему-то решили, что моральные ценности безусловно существуют и нам не следует критиковать их с точки зрения ровно тех же критериев, которые мы используем для критики неморальных ценностей.

На мой взгляд, можно констатировать, что, как показывают приведенные примеры, формальные аргументы, использовавшиеся стоиками для критики неморальных ценностей, мягко говоря, не особенно убедительны и весьма проблематичны: они либо «ангажированы» и апеллируют просто к заведомой желательности определенного вывода для рассуждающего как к критерию истины, либо основаны на несамоочевидных концептуальных допущениях, которые сами по себе уже не подвергаются критическому рассмотрению (благо как «то, что делает хорошим», редукционизм в трак-

в том случае, если мы уже заведомо решили, кто из них прав. Во-вторых, вывод из этой аргументации (3) сформулирован некорректно, так как из эксплицитно предложенных посылок в лучшем случае вытекает, что страдание — не зло, но не вытекает, что нравственно постыдное — зло. Кроме того, в связи с этим аргументом в целом возникает вопрос: в чем заключается мужество мужественных людей перед лицом страдания, если страдание — не зло и, таким образом, им просто нечего бояться?

товке человеческой сущности и т.п.), либо просто содержат в себе довольно очевидные логические натяжки и ошибки³⁶. Аргумент от амбивалентности, к рассмотрению которого мы обращаемся теперь, ничуть не лучше остальных по своему логическому уровню, но при этом, на мой взгляд, наиболее важен с исторической точки зрения, так как имеет богатую предысторию в античном философском дискурсе, начиная с V в. до н.э., и глубочайшим образом связан с базовыми предпосылками античной философской этики.

СТОИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ ОТ АМБИВАЛЕНТНОСТИ НЕМОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В самой общей форме аргумент от амбивалентности можно сформулировать так: если нечто проявляет себя и как благо, и как зло, это нечто само по себе не является ни благом, ни злом; но неморальные ценности проявляют себя и как благо, и как зло; следо-

³⁶ Насколько такие аргументы убедительны на практике, порой оставалось под вопросом и для самих стоиков. Сам Сенека, к примеру, следующим образом реагирует на один из формальных аргументов Зенона, призванный доказать, что смерть — не зло: «Наш Зенон прибегает к такому умозаключению: “Зло не может быть славным, смерть бывает славной, значит, смерть не есть зло” (*nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum*). — Ты своего добился — избавил меня от страха! После таких слов я не поколеблюсь склонить голову под меч. Но не угодно ли тебе говорить серьезнее и не смешить идущего на смерть? Не легко сказать, кто глупее — тот ли, кто верит, будто такой уловкой погасил страх смерти, или тот, кто пытается ее распутать, словно это относится к делу (*Non mehercules facile tibi dixerim utrum ineptior fuerit qui se hac interrogatione iudicavit mortis metum extinguere, an qui hoc, tamquam ad rem pertineret, conatus est solvere*). Ведь сам Зенон предложил противоположную уловку, основанную на том, что смерть мы причисляем к вещам безразличным (греки их называют *ἀδιάφορα*). “Безразличное, — говорит он, — не бывает славным, смерть бывает славной, значит, смерть не безразлична”» (Epist. 82, 9-10). Ср. в целом Sen. Epist. 82, 7-10. 19-24, а также целый ряд аналогичных высказываний против казуистической аргументации в этике и философии вообще — Epist. 48, 4-12; 49, 8-9; 83, 8-17; 85, 1; 88, 42-46; 102, 20; 106, 3; 113, 1. 26. Об этих и других формальных аргументах стоиков против неморальных ценностей см. также: Inwood 2007, 244-255; Meyer 2008, 145-147, а также в целом Irwin 1989.

вательно, они не являются ни благом, ни злом. Я намеренно использую несколько расплывчатое выражение «проявляет себя», потому что, как мы увидим, этот аргумент не имеет стандартной формулировки и существует в виде целого комплекса схожих по смыслу, но различающихся по форме тезисов. Речь может идти, например, о том, что нечто *само* выступает в качестве как блага, так и зла, либо *приводит* как к благу, так и ко злу, как причина приводит к следствию, либо приносит как *пользу*, так и *вред*, либо, наконец, может *использоваться* хорошо или плохо, во благо или во зло, к пользе или ко вреду и т.п. Вся совокупность этих формулировок указывает на некую общую способность того или иного сущего или феномена в том или ином контексте непосредственно или опосредованно проявлять себя либо как благо, либо как зло, и именно эта способность, со стоической точки зрения несовместима с однозначным ценностным статусом этого сущего или феномена как блага или зла и должна привести к его отнесению в разряд «безразличного». Такую способность я и обозначаю термином «амбивалентность».

Одна из возможных формулировок этого аргумента встречается у Сенеки в Epist. 87, 28:

То, при желании достичь чего мы сталкиваемся с множеством зол, не есть благо; но когда мы хотим достичь богатств, мы сталкиваемся с множеством зол; следовательно, богатства не есть благо (*Quod dum consequi volumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus; ergo divitiae bonum non sunt*).

Изначально используемое здесь выражение «то, при желании достичь чего мы сталкиваемся с множеством зол» (*quod dum consequi volumus in multa mala incidimus*) само по себе может указывать лишь на самую общую контекстуальную взаимосвязь между объектом нашего стремления и неким злом и даже не подразумевает, к примеру, того, что именно этот объект является непосредственной *причиной* претерпеваемого нами зла. Тем не менее, в ходе дальнейшего разбора перипатетической критики этого аргумента у Сенеки этому выражению придается более точный смысл: «то, посредством чего» или «то из-за чего мы сталкиваемся со злом» (Epist. 87, 29: *per quod in mala incidimus*). По-видимому, в

этом случае речь идет уже о том, что именно сам объект нашего стремления каким-то образом способствует тому, что мы сталкиваемся со множеством зол, т.е. фактически является *причиной* зла³⁷. Проблема, однако, в том, что как раз установление однозначной причинно-следственной связи между богатством и порождаемым им множеством зол могло бы заставить признать и само богатство злом, тогда как стоикам нужно, чтобы оно было признано просто «безразличным»³⁸. Поэтому Сенека, апеллируя к Посидонию, всячески подчеркивает, что богатство само по себе не есть «действующая причина» (*causa efficiens*) зла, то есть такая причина, которая не может не «вредить» или не приносить зло сама по себе. Оно есть, напротив, всего лишь «предшествующая причина» (*causa praecedens*) зла, то есть представляет собой некий повод для проявления тех или иных моральных несовершенств и пороков человека³⁹. Хотя Сенека не говорит об этом напрямую, «дейст-

³⁷ В связи с этим ср., напр., исходя из каких критериев Эпиктет оценивает, является ли привязанность к другим (φιλοστοργία) благом или злом: «если она благо, то не становится причиной никакого зла» (Epict. Diss. 3, 24, 83: εἰ ἀγαθόν ἐστίν, οὐδενὸς κακοῦ αἴτιον γίνεται). Здесь мы сталкиваемся с той же каузальной логикой: если нечто является благом, оно не может быть причиной какого бы то ни было зла; если же оно является причиной некоего зла, то не может быть благом. Обратное, с точки зрения стоиков, также верно: то, что на самом деле является благом, не может быть следствием зла, а зло не может быть его причиной. На этом основан другой стоический аргумент против неморальных ценностей, который Сенека упоминает в Epist. 87, 22: «Благо не рождается из зла; а богатства рождаются от скупости; значит, богатства — не благо» (Bonum ex malo non fit; divitiae fiunt autem ex avaritia; divitiae ergo non sunt bonum) (ср. SVF III, 152).

³⁸ Как раз в этом заключается смысл перипатетического контраргумента, который Сенека приводит в Epist. 87, 29: «...если из-за богатств мы сталкиваемся с множеством зол, богатства не только не являются благом, но являются злом; вы же говорите, что они всего лишь не являются благом» (si per divitias in multa mala incidimus, non tantum bonum non sunt divitiae sed malum sunt; vos autem illas dicitis tantum bonum non esse).

³⁹ Ср. Sen. Epist. 87, 31-33: «Посидоний (по-моему, он!) говорит лучше: “Богатство — причина бед не потому, что само оно что-нибудь делает, а потому, что подстрекает сделать”. Есть действующая причина, которая не может не вредить сама по себе, и есть причина предшествующая; вот предшествующая-то причина и заключена в богатствах. Они делают

вующей причиной» зла в таком случае является, по-видимому, сам моральный агент, от которого и зависит правильно или неправильно он *использует* богатство и станет ли оно «предшествующей причиной» зла или нет.

Как раз с этим акцентом на *правильности или неправильности использования* неморальных ценностей мы сталкиваемся в целом ряде других формулировок аргумента от амбивалентности. Примером здесь может служить SVF III, 117 (= Diog. Laert. 7, 102-104), где этические взгляды стоиков описываются следующим образом:

Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага — это добродетели: разумность, справедливость, мужество, умеренность и прочее. Зло — это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое — это все, что не приносит ни пользы, ни вреда (οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει), например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезнь, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безродность и тому подобное... В самом деле, все это — не блага, а предметы безразличные, хоть по виду и предпочтительные. Как теплу свойственно греть, а не холодить, говорят они, так и благу свойственно приносить пользу, а не вред (ἀγαθὸν τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν); но богатство и здоровье не более приносят пользу, чем вредят; стало быть, богатство и здоровье — не благо (οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια). Далее, говорят они, то не благо, чем можно пользоваться хорошо и плохо; но богатством и здоровьем можно пользоваться хорошо и плохо; стало быть, богатство и здоровье — не благо (ὄ ἔστιν εἶ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλοῦτῳ δὲ καὶ ὑγίειᾳ ἔστιν εἶ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια)... При этом польза — это движения и состояния, соответствующие добродетели, а вред — движения и состояния, соответствующие пороку.

душу кичливой, порождают спесь, навлекают зависть, до того иступляют ум, что молва о наших деньгах, пусть и опасная, приятна нам... “Так получается, что богатство не только не благо, но и зло”. — Оно было бы злом, если бы вредило само по себе, то есть, как я сказал, было бы действующей причиной; в нем же заключена лишь предшествующая причина, и не только подстрекающая души, но и приманивающая».

В этом тексте аргумент от амбивалентности сформулирован дважды, но по-разному. Первая формулировка выражает идею амбивалентности в категориях *пользы* и *вреда*: благо — это то, что приносит только пользу, а не вред; но неморальные ценности приносят не больше пользы, чем вреда; следовательно, они — не блага. Можно усмотреть некоторое противоречие между встречающимся в начале этого фрагмента утверждением, согласно которому безразличное вообще «не приносит ни пользы, ни вреда» (μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει), и дальнейшим заявлением, что безразличные вещи «не более приносят пользу, чем вредят» (οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει), откуда, по-видимому, вытекает, что они как раз *и* полезны, *и* вредны, но в равной степени. Однако, это противоречие может быть разрешено, если предположить, что за ним стоит примерно та же идея, которую пытался разъяснить Сенека в рассматривавшемся выше анализе перипатетических контраргументов (Epist. 87, 29-33): *сами по себе* безразличные вещи не приносят вообще никакой пользы и вреда (то есть не являются «действующими причинами» блага и зла); тем не менее, они могут быть в равной степени и полезны, и вредны *в зависимости от того*, как именно их использует конкретный моральный агент (то есть они являются «предшествующими причинами» блага и зла), причем эта их польза или вред, как показывает финал SVF III, 117 (ср. Sen. Epist. 87, 31-32 и 35), сводятся исключительно к *моральной* пользе и *моральному* же вреду. Как раз к идее «хорошего или плохого использования» (εἶ καὶ κακῶς χρῆσθαι) безразличного и апеллирует вторая из приведенных в этом тексте формулировок данного аргумента: «то не благо, чем можно пользоваться хорошо и плохо; но богатством и здоровьем можно пользоваться хорошо и плохо; стало быть, богатство и здоровье — не благо»⁴⁰.

⁴⁰ Ср. SVF III, 123 (= Plut. De Stoic. repugn. 1048cd): «Ибо, говорят они, чем можно пользоваться хорошо или плохо, то не является ни благом, ни злом (Ἔτι γὰρ ἔστιν εἶς χρῆσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτό φασι μήτ' ἀγαθὸν εἶναι, μήτε κακόν). Но богатством, здоровьем и телесной силой все глупцы пользуются плохо. Стало быть, ни одна из этих вещей не является благом (Πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ καὶ ρώμῃ σώματος κακῶς χρῶνται πάντες οἱ ἀνόητοι. Διόπερ οὐδὲν ἔστι τοῦτων ἀγαθόν)»; Sen. Epist. 120, 3: « Без честности нет блага, а что честно, то непременно благо. В чем между ними разница, я

Если нечто не может быть признано благом или злом на том основании, что оно амбивалентно, отсюда логически вытекает, что признать благом или злом можно только то, что *неамбивалентно*, то есть то, что во всех контекстах неизменным образом проявляет себя *исключительно* или как благо, или как зло. Именно такой статус стойки приписывают моральному благу и злу или добродетели и пороку, что отчетливо выражено в следующем тексте:

...они называют “безразличным” то, что не способствует ни счастью, ни несчастью. В этом значении они называют безразличным здоровье, болезнь, все телесные свойства и большинство внешних вещей, поскольку они не приводят ни к счастью, ни к несчастью. Чем, говорят они, можно пользоваться хорошо или плохо, то относится к безразличному (Ὁ γὰρ ἔστιν εἶ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἄν εἴη ἀδιάφορον). *Добродетель можно использовать только во благо, порок — только во зло*; здоровьем же и прочими телесными свойствами можно пользоваться то хорошо, то плохо, а потому они и относятся к безразличному (διὰ παντὸς δ' ἀρετῆ μὲν καλῶς, κακία δὲ κακῶς, ὑγεία δὲ καὶ τοῖς περὶ σῶματι ποτὲ μὲν εἶ ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἄν εἴη ἀδιάφορα) (SVF III, 122 = Sext. Emp. Adv. Math. 11, 60-61; курсив мой — А.С.)⁴¹.

Свидетельством того, что именно неамбивалентность представляет собой критерий, по которому определяется подлинное благо, являются также следующие высказывания Сенеки:

говорил не раз и считаю излишним повторять. Скажу одно: нам не кажется благом то, чем можно воспользоваться во зло, — а ты сам видишь, как часто злоупотребляют богатствами, знатностью, могуществом (nihil nobis videri <bonum> quo quis et male uti potest; vides autem divitiis, nobilitate, viribus quam multi male utantur)».

⁴¹ В этом фрагменте наряду с мотивом хорошего или плохого использования безразличного появляется еще и новый момент, ставящий всю эту проблематику в контекст античного философского эвдемонизма: безразличное не способствует ни счастью, ни несчастью. Я буду рассматривать эвдемонистический контекст аргумента от амбивалентности в следующем разделе, пока же ограничусь указанием на то, что он также может влиять на терминологическое оформление этого аргумента. Ср. SVF III, 119 (= Diog. Laert. 7, 104), где безразличными признаются те вещи, которыми можно пользоваться «счастливо или несчастливо» (τῆς τοιαύτως αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσης ἢ κακοδαιμονικῆς).

Epist. 44, 6: «Что может сделать нашу жизнь блаженной, то и есть благо по праву. Во зло его извратить нельзя (*depravari enim in malum non potest*)».

Epist. 76, 19: «...нет блага, кроме честного, нет зла, кроме постыдного (*<nec aliud bonum quam honestum> nec aliud malum quam turpe*); если одна добродетель не знает ни порчи, ни остановки, ни перемены, то добродетель — единственное благо (*si una indepravata virtus est et sola permanet tenoris sui, unum est bonum virtus*), и с ней не может случиться ничего такого, от чего бы она перестала быть благом (*cui iam accidere ne sit bonum non potest*), опасность измениться ей не грозит».

Epist. 87, 36: «...благо должно быть неподдельным и совершенно безвредным. Благо — не то, что по большей части полезно, а то, что только полезно (*bonum sincerum esse debet et ab omni parte innoxium. Non est id bonum quod plus prodest, sed quod tantum prodest*)».

Итак, подлинное благо, эксплицитно отождествленное во втором из этих текстов с добродетелью, не может быть извращено во зло, не способно перестать быть благом, совершенно безвредно и приносит пользу всегда, а не только по большей части. Все это показывает, что по сути понятие неамбивалентности предполагает идею *постоянства* и *неизменности* блага как блага. С этой точки зрения, важно уже не только то, что подлинное благо не может так или иначе проявлять себя как зло, но и то, что оно не может просто прекратиться или быть утрачено. Неподлинное амбивалентное «благо», напротив, не только проявляет себя как зло, но еще и является *нестабильным* и *преходящим* само по себе⁴².

⁴² Постоянный мотив критики неморальных благ у Сенеки заключается в том, что они таят в себе различные опасности и несчастья и в принципе могут быть отняты, тогда как моральное благо безопасно, надежно, и его нельзя отнять. Ср., напр., Epist. 74, 16-17: «Те блага истинные, которые даются разумом, они и прочны, и постоянны, и не могут ни погибнуть, ни пойти на убыль. Прочие же блага мнимые, имя у них то же, что и у благ истинных, но свойств блага в них нет (*bona illa sunt vera quae ratio dat, solida ac sempiterna, quae cadere non possunt, ne decrescere quidem ac minui. Cetera opinione bona sunt et nomen quidem habent commune cum veris, proprietatis [quidem] in illis boni non est*)»; 98, 9: «Потому-то кажутся мне замечательными слова Метродора в том письме, где он обращается к сестре, потерявшей сына — юношу высокого дарования: “Всякое благо

АНТИЧНЫЙ ЭВДЕМОНИЗМ ВЗАИМОСВЯЗЬ СЧАСТЬЯ И БЛАГА, НЕСЧАСТЬЯ И ЗЛА

Для адекватного понимания аргумента от амбивалентности необходимо учитывать общий эвдемонистический контекст античной философской этики. Под *эвдемонизмом* здесь имеется в виду теория, согласно которой основной целью деятельности любого морального агента, стоящей за всеми частными и конкретными объектами его стремления, является его собственное *счастье*⁴³. Специфическую особенность античного этического дискурса, значение которой, как мы увидим, трудно переоценить, представляет собой то обстоятельство, что, в отличие от новоевропейской этической традиции, понятие счастья раскрывается в нем не через понятие *удовольствия* или субъективного приятного состояния агента, но прежде всего и главным образом через понятие *блага*. Аналогичная дискурсивная взаимосвязь существует также и между понятиями *несчастья* и *зла*. Таким образом, счастливым в этом дискурсе признается тот человек, в жизни которого объективно наличествуют различные блага и отсутствуют всевозможные разновидности зла. По-видимому, такой подход изначально основывался не на какой-то специфически философской теории, а скорее на укорененном в греческой культуре или, если угодно, в «народ-

смертных смертно!» (*mortale est omne mortalium bonum*). Он говорит о тех благах, которые всех манят, потому что подлинные блага — мудрость и добродетель — не умирают, они неизменны и постоянны. В уделе смертного только они бессмертны (*De his loquitur bonis ad quae concurrunt; nam illud verum bonum non moritur, certum est sempiternumque, sapientia et virtus; hoc unum contingit immortale mortalibus*)» (см. также Epist. 8, 3. 10; 9, 15. 18-19; 15, 11; 20, 8; 23, 6; 27, 3; 45, 9; 66, 23; 74, 7-9. 14-18. 23. 26; 76, 30; 92, 2; 95, 3; 98, 13; 118, 7; ср. также SVF I, 557; Epict. Diss. 2, 11, 19-22 в примеч. 14). То, что моральное благо или добродетель нельзя утратить (хотя ср. SVF I, 568 = III, 237, где отражены школьные разногласия на сей счет), связано еще и с тем, что стоики понимают добродетель как неизменное и окончательное состояние души (например, SVF III, 198; 237-244; 459).

⁴³ Ср., напр., Plat. Symp. 204e-205a; 205d; Euthyd. 278e-279a; Eryx. (sp.) 393e; Arist. Eth. Nic. 1095a14-28; 1097a25-b23; 1101a18-19; Eth. Eud. 1217a20-40; Magn. Mor. (sp.) 1, 2, 7-8; 1, 3, 2 Armstrong; Cic. De fin. 3, 11; 5, 86; SVF III, 16-17; Sen. De vit. beat. 1, 1; Epict. Diss. 3, 23, 34; 4, 1, 46.

ной морали» древних греков представлении, согласно которому счастливым человеком традиционно считался тот, кто обладает определенным набором неморальных преимуществ (здоровье, богатство, социальный почет), а также выдающихся душевных качеств, способствующих его социальному успеху (мудрость, мужество и др.)⁴⁴.

Эта дофилософская трактовка счастья стала отправной точкой для формирования философских эвдемонистических теорий во всех школах, где имела место критика неморальных ценностей. Уже в платоновских текстах неоднократно говорится, что именно обладание благами (κτῆσις ἀγαθῶν) делает человека счастливым. Примером здесь может служить следующий отрывок из беседы Диотимы с Сократом в «Пире»:

А что приобретает тот, чьим уделом окажутся блага (τί ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν γένηται τὰγαθά)? — спросила она. — На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив (εὐδαίμων ἔσται). — Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благами (Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες), — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому исчерпан (Plat. Symp. 204e5-205a3)⁴⁵.

⁴⁴ Ср., напр., приписывавшуюся Симониду застольную песню, согласно которой «быть здоровым — самое лучшее для смертного мужа, второе [благо] — родиться с красивой наружностью, третье — быть богатым без обмана, наконец, четвертое — процветать вместе с друзьями» (PMG Fr. 7 Page; ср. Plat. Gorg. 451e; подробнее см. Dodds 1959, 200-201); или слова Гиппия в Plat. (sp.), Hipp. Major 291d9-e2: «...я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми». Многие философские тексты, обсуждающие понятия счастья и блага, эксплицитно апеллируют именно к такого рода общепринятым представлениям (например, Plat. Euthyd. 279a-c; Gorg. 467e; Leg. 661ab; Arist. Eth. Eud. 1218a16-22; Rhet. 1360b19-30; 1362b10-30).

⁴⁵ Ср. Symp. 202c10-12: «А счастливыми ты называешь не тех ли, кто приобрел благое и прекрасное? (εὐδαίμονας δὲ διὰ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κекτημένους;) — Да, именно так».

Если в данном тексте подчеркивается, что стремление к счастью не нуждается в дальнейших обоснованиях, то аналогичное по смыслу место в «Евтидеме» преподносит в качестве *абсолютной самоочевидности* не только всеобщий характер этого стремления, но и само то обстоятельство, что удовлетворить его может только наличие множества благ в жизни человека:

Стремимся ли все мы, люди, к благополучию (εὖ πράττειν)? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: кто, в самом деле, не хочет быть счастливым (τίς γὰρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν)?... Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы можем этого достигнуть? Быть может, путем обладания многими благами? (ἐπειδὴ βουλόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττομεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ κάγαθὰ εἴη;) Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так (Plat. Euthyd. 278e3-279a4).

Стоит обратить внимание на небольшое терминологическое расхождение между этими текстами. Если в «Пире» используется прилагательное εὐδαίμων, «счастливый», однокоренное с существительным εὐδαιμονία, «счастье», то в приведенном месте из «Евтидема» понятие счастья передается выражением εὖ πράττειν, которое включает в себя инфинитив глагола πράττειν, «делать», и буквально может быть переведено как «хорошо» или «правильно действовать». Часто это выражение используется просто в значении «быть счастливым», что происходит и здесь⁴⁶; тем не менее, в других контекстах между εὖ πράττειν (хорошим или правильным образом действий) и εὐδαιμονία (самим счастьем) может предполагаться определенное различие, как показывает следующее место из «Алкивиада I»:

Сократ. А разве те, кто поступают хорошо, не счастливы? (Οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες;)

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Счастливы же они благодаря тому, что обретают блага (εὐδαίμονες δι' ἀγαθῶν κτήσιν)?

⁴⁶ Как свидетельствует, по-видимому, синонимическое словоупотребление в 280b6: εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν. Ср. Chance 1992, 65; Annas 1993b, 55, n. 5; Brickhouse-Smith 1994, 113, n. 17; Brown 2005, 13, n. 20.

Алкивиад. Безусловно.

Сократ. А обретают они их благодаря прекрасным поступкам?

(Κτῶνται δὲ ταῦτα τῷ εὖ καὶ καλῶς πράττειν;)

Алкивиад. Да. (Plat. [sp.]. Alc. I 116b5-10).

Согласно этому тексту «те, кто поступают хорошо» (εὖ πράττοντες) именно потому могут быть названы «счастливыми» (εὐδαίμονες), что как раз благодаря своему правильному образу действий (τῷ εὖ καὶ καλῶς πράττειν) они и достигают обладания благами, в котором состоит счастье (εὐδαίμονες δι' ἀγαθῶν κτήσιν). Таким образом, между εὖ πράττειν, то есть хорошим и правильным образом действий, и εὐδαιμονία, то есть самим счастьем, здесь устанавливается скорее причинно-следственное отношение, а не простое тождество. Что касается зафиксированной в этих текстах взаимосвязи счастья и благ, то она более или менее отчетливо предполагается и в целом ряде других текстов самого Платона или его последователей⁴⁷.

Уже у Платона можно найти и представление об аналогичной взаимосвязи между несчастьем и злом:

Сократ. Ну а те, кто, как ты утверждаешь, стремится к злу, зная, что зло вредит тому, у кого оно окажется (τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γίγνηται), надо думать, знают, что терпят вред от него (βλαβήσονται ὑπ' αὐτῶν)?

Менон. Наверняка.

Сократ. Но разве они не считают жалкими людьми тех, кто терпит вред, именно потому, что они терпят вред (τοὺς

⁴⁷ Напр., Plat. Charm. 175e6-176a1: «...рассудительность — это великое благо (μέγα τι ἀγαθόν), и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным (μακάριον) человеком»; Plat. Leg. 631b3-6: «Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми тех, кто ими пользуется, ведь они предоставляют им все блага (τοὺς αὐτοῖς χρωμένους εὐδαίμονας ἀποτελοῦντες. πάντα γὰρ τὰγαθὰ πορίζουσιν)». В «Определениях», анонимном сочинении платоновской школы, дается следующая дефиниция счастья: «Счастье — благо, складывающееся из всех благ» (Definit. 412d10: Εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκεῖμενον). Ср. Clem. Alex. Str. 2, 22, 133, 4-7 (описание позиции Спевсиппа, Ксенократа и Полемона); Euryph. De vita, p. 87, 6-7 Thesleff; Plot. Enn. 1, 4, 4, 23-25; 1, 4, 6, 1-13 Henry-Schwyzler; Simpl. In Epict. Ench. p. 221, 6-9 Hadot (= p. 16, 45-49 Didot).

βλαπτομένους οὗτοι οὐκ οἴονται ἀθλίους εἶναι καθ' ὅσον βλάπτονται)?

Менон. И это наверняка так.

Сократ. А жалкие разве не несчастны? (Τοὺς δὲ ἀθλίους οὐ κακοδαίμονας;)

Менон. По-моему, несчастны.

Сократ. Так неужели же есть кто-то, кто хочет быть жалким и несчастным? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι;)

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть таким. Ведь что же иное значит “быть жалким”, как не стремиться к злу и обладать им? (τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;)

Менон. Видно, ты прав, Сократ, и никто не хочет зла (Plat. Men. 77e5-78b2).

По аналогии с тем, как в цитируемых до этого текстах счастье связывалось с обладанием благами, обладание различными видами зла (ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι) рассматривается здесь как основание для того, чтобы считать человека «жалким» (ἄθλιος) и «несчастливым» (κακοδαίμων).

Представление о взаимосвязи между понятиями блага и счастья разделялось также Аристотелем и перипатетиками, которые предложили наиболее отчетливую систематизацию традиционных благ, разделив их на душевные, телесные и внешние⁴⁸. Поскольку, как мы видели, перипатетики в отличие от стоиков признают все эти три разряда традиционных благ, все они, с их точки зрения, оказываются значимыми для достижения счастья. В следующем отрывке из аристотелевской «Риторики», раскрывающем импликацию термина εὐδαιμονία, приводится подробный список традиционно признаваемых благ, которые затем в перипатетическом духе классифицируются в соответствии с указанным трихотомическим делением⁴⁹:

Определим счастье (εὐδαιμονία) как благосостояние, соединенное с добродетелью, или как самодостаточность жизни, или

⁴⁸ Ср. Arist. Eth. Nic. 1098b12-14; 1153b17-18; Pol. 1323a24-27; Magn. Mor. (sp.) 1, 3, 1 Armstrong. Схожее деление встречалось уже у Платона, особенно отчетливо в Plat. Leg. 697b; 870b.

⁴⁹ Ср. Grimaldi 1980, 105 (ad b14).

как приятнейший образ жизни, соединенный с безопасностью, или как обилие имущества и рабов в соединении с возможностью охранять их и пользоваться ими... Если на самом деле счастье (εὐδαιμονία) есть нечто подобное, то его частями (αὐτῆς... μέρη) необходимо являются благородное происхождение, множество друзей, дружба с хорошими людьми, богатство, хорошее и обильное потомство, счастливая старость, а, кроме того, еще телесные достоинства (таковы здоровье, красота, сила, статность, ловкость в состязаниях), а также слава, почет, удача и добродетель <ее части — это разумность, мужество, справедливость и умеренность>; потому что человек был бы наиболее самодостаточен в том случае, если бы у него имелись блага, находящиеся в нем самом и вне его; других же благ помимо этих нет (εἰ ὑπάρχοι αὐτῷ τὰ τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθὰ· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα). В самом человеке есть блага духовные и телесные (ἔστι δ' ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σώματι), вне его (ἔξω) — благородное происхождение, друзья, богатство и почет, а к этому, я полагаю, должны присоединиться способности и удача, ибо только так жизнь надежна вполне (Arist. Rhet. 1360b14-30)⁵⁰.

⁵⁰ Ср. также: Arist. (sp.) Magn. Mor. 1, 2, 8, 5-6 Armstrong: «...счастье складается из многих видов блага» (...τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν); Diog. Laert. 5, 30: «Счастье, говорил он [Аристотель — А.С.], есть совместная полнота трех благ (τὴν εὐδαιμονίαν συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν εἶναι): во-первых (по значительности), душевных; во-вторых, телесных, каковы здоровье, сила, красота и прочее подобное; в-третьих, внешних, каковы богатство, знатность, слава и им подобное». Sharples 2007, 628 полагает, что Диоген Лаэртций в данном случае истолковывает Аристотеля в духе Критолая. Согласно Критолаю, счастье складывается из всех трех типов благ (душевных, телесных и внешних) как из своих «частей» (Fr. 19-20 Wehrli). Альтернативная позиция, возможная в рамках перипатетической традиции, предполагает, что счастье состоит исключительно в душевных благах или в деятельности в соответствии с добродетелью, а телесными и внешними благами добродетель лишь пользуется как орудиями, так что они обладают только *инструментальной* ценностью для интенсификации добродетельной деятельности. Именно с этой точки зрения критикует Критолая Арий Дидим в Stob. 2, 7, 3b, 6-13 Wachsmuth-Hense: «Более поздние перипатетики, следующие Критолаю, [определяют цель как] “то, что составлено из все благ” (τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπληρωμένον), то есть из трех родов [благ] (τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν), что неверно. Ибо не все блага оказываются частями цели (Οὐ γὰρ

У стоиков взаимосвязь счастья и благ предполагается во множестве текстов, которые заслуживают более подробного анализа. Самым общим образом она выражена, к примеру, у Сенеки в следующем пассаже:

Если что-то является тем, что может сделать жизнь блаженной, то оно и есть благо по праву (*Si quid est quod vitam beatam potest facere, id bonum est suo iure*) (Epist. 44, 6).

В Epist. 124, где Сенека обуславливает причастность к подлинному благу наличием разума, он утверждает, что у неразумных существ не может быть ни счастья, ни подлинного блага, и в этой связи заявляет:

У кого не может быть блаженной жизни, не может быть и того, чем создается блаженная жизнь; создается же блаженная жизнь благами (*In quo non potest beata vita esse nec id potest quo beata vita efficitur; beata autem vita bonis efficitur*) (Epist. 124, 15)⁵¹.

Но поскольку стоики, как мы видели, признают исключительное моральное благо и зло, добродетель и порок вполне логично оказываются единственным фактором, влияющим на человеческое счастье и несчастье:

πάντα τὰγαθὰ μέρη γίνεται τοῦ τέλους). Ведь ни телесные, ни внешние [блага не являются ее частями], но деяния одной лишь душевной добродетели (οὔτε γὰρ τὰ σωματικὰ, οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν ἐκτός, τὰ δὲ τῆς ψυχικῆς ἀρετῆς ἐνεργήματα μόνης). Поэтому лучше было бы вместо “то, что составляется” (συνπληρούμενον) сказать “то, что производится” (ἐνεργούμενον), чтобы было показано, что добродетель [лишь] пользуется [прочими благами] (τὸ χρηστικὸν τῆς ἀρετῆς)». Позиция самого Аристотеля неоднозначна. Если изложение общепринятого представления о счастье в Rhet. 1360b14-30 соответствует точке зрения Критолая, то Eth. Nic. 1099a24-b7 (выше, на с. 277) скорее предвосхищает точку зрения Ария Дидима, разделявшуюся также Аспасием (см. примеч. 12).

⁵¹ Ср. также следующие места у Эпиктета — Diss. 1, 22, 13: «Так возможно ли, теряя вред и не достигая благ, быть счастливым? Невозможно» (ἐνδέχεται οὐκ βλαπτόμενον καὶ ἀποτυγχάνοντα τῶν ἀγαθῶν εὐδαιμονεῖν; — Οὐκ ἐνδέχεται); 4, 1, 52: «Так может ли кто-нибудь, достигая величайшего блага, быть в злосчастии или в злополучии? — Нет» (Δύναται οὐκ εἶς τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τυγχάνων κακοδαιμονεῖν ἢ κακῶς πράσσειν; — Οὐ).

Но тут стоик заявил, что человеческое счастье (*vitam beatam*) зависит только от добродетельности души (*virtute animi sola*), а величайшее несчастье (*miseriam*) — только от ее порочности (*malitia sola*), даже если все прочие блага, именуемые телесными и внешними (*cetera bona omnia, quae corporalia et externa appellarentur*), не сопутствуют добродетельному состоянию, но имеются при порочном (*virtuti deessent, malitiae adessent*) (SVF III, 56 = Aul. Gel. Noct. Att. 18, 1, 4).

«Все прочие блага» не могут сделать порочного человека *счастливым*, собственно, как раз потому, что на самом деле они, со стоической точки зрения, вообще не являются *благами*⁵². Именно поэтому и их отсутствие не делает добродетельного человека несчастным. Таким образом мы получаем известный стоический тезис о достаточности добродетели для счастья, а порока — для несчастья⁵³. Соответственно, «безразличное», то есть та категория, к которой стоики относят все традиционное неморальное благо и зло, является безразличным именно с точки зрения *эвдемонистического* критерия, то есть не является ни благом, ни злом как раз в

⁵² Ср. в этой связи SVF III, 33 (= Phil. Quod deter. 7-9), где противопоставляются перипатетическая и стоическая позиции: «Иосиф... соединяет и связывает воедино три рода благ — внешние, телесные и душевные (τὰ τρία γένη τῶν ἀγαθῶν, τὰ τε ἐκτὸς καὶ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν)... и утверждает, со своей стороны, что каждый род нуждается в каждом и все во всех и что из их сочетания складывается совершенное и понастоящему полное благо (ἐξ ἀθρόων συντεθὲν ἄρτιον καὶ πλῆρες ὄντως ἀγαθόν), между тем как его слагаемые — лишь части или элементы блага, но не совершенное благо (μέρη μὲν ἢ στοιχεῖα ἀγαθῶν, ἀγαθὰ δ' οὐκ εἶναι τέλεια)... счастье заключается не во внешних, телесных или душевных благах, взятых по отдельности (τὸ εὐδαίμων μῆτε ἐν τοῖς ἐκτὸς ἰδίᾳ μῆτε ἐν τοῖς περὶ σῶμα μῆτε ἐν τοῖς περὶ ψυχὴν καθ' αὐτὰ) (поскольку каждый из перечисленных родов выступает как часть или элемент), а в их целостном сочетании (ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκ πάντων ἄθροισμα). И вот, чтобы он изменил свое мнение, его посылают к мужам, считающим благом только нравственно прекрасное (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν νομίζοντας), которое присуще душе как душе, а внешние и телесные преимущества признавшим лишь так называемыми, а не поистине сущими благами (τὰ δ' ἐκτὸς καὶ περὶ σῶμα πλεονεκτήματα λεγόμενα μόνον, οὐ πρὸς ἀλήθειαν ὄντα ἀγαθὰ πεπιστευκότας)».

⁵³ Ср., напр., SVF III, 49; 54-55; 139; 685; 764; Sen. Epist. 85, 1. 17-23; 87, 11; 92, 23; Epict. Diss. 1, 4, 3-6; 3, 24, 18-20.

том смысле, что никак не влияет на счастье или несчастье морального агента:

О безразличном (*ἀδιάφορα*) говорится в двух значениях. Прежде всего, так называется то, что не способствует ни счастью, ни несчастью (*τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα*), например, богатство, слава, здоровье, сила и тому подобное. Ведь счастье (*εὐδαιμονεῖν*) достижимо и без этих вещей, хотя пользоваться ими в определенных случаях можно и счастливо, и несчастливо (*τῆς ποιᾶς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσῆς ἢ κακοδαιμονικῆς*) (SVF III, 119 = Diog. Laert. 7, 104)⁵⁴.

Более сложное и дифференцированное описание взаимосвязи блага и счастья, а также зла и несчастья, дается в следующем фрагменте:

Одни из благ (*τῶν τε ἀγαθῶν*) являются целевыми (*τελικά*), другие производящими (*ποιητικά*), а третьи — благами в обоих отношениях. Разумный человек и друг — это только производящие блага; благая радость, благодушие, смелость и разумное гуляние — только целевые. А вот все добродетели — это блага производящие и вместе с тем целевые (*αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποιητικά ἐστὶν ἀγαθὰ καὶ τελικά*), ибо они и порождают счастье (*ἀλογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν*), и составляют его, будучи его час-

⁵⁴ Ср. также SVF III, 122 на с. 300, а также SVF III, 118; 128-129; 139-140. Безразличное, как известно, делится большинством стоиков (за исключением ригористов вроде Аристана из Хиоса согласно SVF I, 361-362) на предпочитаемое, отвергаемое и просто безразличное. Предпочитаемое фактически совпадает с традиционными неморальными благами и обладает позитивной «ценностью» с точки зрения такого критерия как соответствие природе живого существа, сохранению бытия которого оно способствует. Отвергаемое, соответственно, включает в себя традиционное неморальное зло и мыслится как ценностно негативное с точки зрения того же натуралистического критерия (см. SVF III, 121; 124; 126; 130; 141-143). Важно четко отличать этот натуралистический критерий от эвдемонистического, который соотносится с понятиями блага и зла и, таким образом, счастья и несчастья (ср. в особенности SVF III, 140). Второе значение «безразличного», о котором речь идет в пропущенной мною части SVF III, 119 (а также в SVF III, 118; 120-122), подразумевает просто безразличное, т.е. вещи, вообще не релевантные в моральном отношении, например — четное или нечетное число волос на голове и т.п.

тями (συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γινόμεναι). Подобным же образом некоторые из зол (τῶν κακῶν) являются производящими несчастье (ποιητικὰ τῆς κακοδαμονίας), другие — целевыми (τελικά), а третьи — и теми, и другими. Так, неразумный человек и враг являются только производящим злом. Скорбь, страх, обман, неразумные вопросы и тому подобное — только целевым. А пороки — это зло производящее и вместе с тем целевое (αἱ δὲ κακίαι καὶ ποιητικὰ καὶ τελικά ἐστὶ κακά): они ведь порождают несчастье (ἀπογεννῶσι γὰρ τὴν κακοδαμονίαν) и составляют его, будучи его частями (συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γινόμεναι) (SVF III, 106 = Stob. 2, 7, 5g, 1-15 Wachsmuth-Hense)⁵⁵.

В целом этот текст подтверждает тот общий тезис, согласно которому именно благо и зло представляют собой фактор, делающий возможным соответственно счастье и несчастье. Тем не менее, он позволяет сделать несколько существенных уточнений, касающихся конкретной концептуальной логики стоического эвдемонизма. Во-первых, здесь видно, что фактически стоики не

⁵⁵ Ср. SVF III, 107 (= Diog. Laert. 7, 96), практически аналогичный по содержанию: «Одни блага являются целевыми, другие — производящими, а третьи — и целевыми, и производящими (τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικά καὶ ποιητικά). Производящие блага — это друг и приносимая им польза; целевые — смелость, разумность, свобода, удовлетворенность, веселье, беспечальность и все действия согласно добродетели; целевые и производящие — это сами добродетели (ποιητικὰ δὲ καὶ τελικά <τὰς ἀρετὰς> εἶναι ἀγαθὰ). Действительно, поскольку добродетели приводят к счастью, постольку они являются производящими (καθὸ μὲν γὰρ ἀποτελοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ποιητικὰ ἐστὶν ἀγαθὰ), а поскольку составляют его, так что оказываются его частями, — целевыми (καθὸ δὲ συμπληροῦσιν αὐτήν, ὥστε μέρη αὐτῆς γίνεσθαι, τελικά). Точно так же одни из зол являются целевыми, другие — производящими, а третьи — и теми, и другими (τῶν κακῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ ἀμφοτέρως ἔχοντα). Враг и приносимый им вред — это производящее зло; пугливость, приниженность, рабское состояние, безрадостность, уныние и сильная опечаленность и всякое порочное действие — целевое; а сами пороки — то и другое (ἀμφοτέρως δὲ ἔχοντα <τὰς κακίας>): поскольку они приводят к несчастью, они являются производящими (καθὸ μὲν ἀποτελοῦσι τὴν κακοδαμονίαν, ποιητικὰ ἐστὶ), а поскольку составляют несчастье, так что оказываются его частями, — целевыми (καθὸ δὲ συμπληροῦσιν αὐτήν, ὥστε μέρη αὐτῆς γίνεσθαι, τελικά)». Ср. также SVF III, 108.

редуцируют благо к одной лишь добродетели в узком смысле этого слова. На самом деле «благом» может быть названо и то, что так или иначе *причастно* добродетели — например, «разумный», то есть добродетельный⁵⁶, друг или просто человек, соответствующие добродетели действия («разумное гуляние») или, наконец, так называемые «благие претерпевания» (εὐλάθειαι), позитивные аналогии страстей, представляющие собой эпифеноменальное следствие добродетели (например, «радость»)⁵⁷. Аналогичным образом злом является не только сам порок, но и то, что ему причастно: неразумный человек или враг, порочные действия и страсти⁵⁸. С этой точки зрения, традиционный стоический тезис «только нравственно-прекрасное — благо» выражает скорее общее противопоставление морального блага неморальному, но не исключает определенного многообразия внутри самой категории моральных ценностей⁵⁹.

⁵⁶ Ср. примеч. 93.

⁵⁷ См. SVF III, 431-442, особенно — 431-432; 437-438.

⁵⁸ В связи с этой расширенной трактовкой морального блага и зла см. в целом SVF III, 95-105, 110-114.

⁵⁹ Тем не менее, существующие в рамках этого многообразия разновидности блага и зла, по-видимому, имеют разное значение для счастья и несчастья, о чем свидетельствует SVF III, 113 (= Stob. Ecl. 2, 7, 6d Wachsmuth-Hense), согласно которому только добродетели, пороки и соответствующие им действия оказываются «необходимым» благом и злом с точки зрения эвдемонистического критерия: «...одни из благ необходимы для счастья, а другие — нет (τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, τὰ δὲ μὴ). Необходимы для него все добродетели и действия на их основе (ἀναγκαῖα μὲν τὰς τε ἀρετὰς πάσας καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς χρηστικὰς αὐτῶν). Не необходимы — благая радость, благодушие и благие привычные расположения. Подобным же образом из зол одни необходимы — в том смысле, что приводят к несчастью, а другие — нет (τῶν κακῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα ὡς ἂν κακὰ πρὸς κακοδαιμονίαν εἶναι, τὰ δ' οὐκ ἀναγκαῖα). Необходимы все пороки и действия на их основе (ἀναγκαῖα μὲν τὰς τε κακίας πάσας καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ἀπ' αὐτῶν). Не необходимы все страсти, душевные недуги и тому подобное». Возможно, примерно это и подразумевается в SVF III, 589 (= Stob. Ecl. 2, 7, 11g, 39-46 Wachsmuth-Hense), где утверждается, что достойные люди обладают только такими благами, которых достаточно для счастья, а не всеми вообще: «Вообще достойные люди обладают всеми благами (πάντα τὰγαθὰ), а негодные — всеми видами зол (πάντα τὰ κακά). Не нужно понимать это в том смысле,

Во-вторых, присутствующее в этом фрагменте членение благ и зол на целевые, производящие и относящиеся одновременно к обеим этим категориям показывает, что стоики осмыслиют значимость блага и зла для счастья и несчастья в соответствии с двумя возможными типами их соотношения, которые можно обозначить терминами *инструментализм* и *инклюзивизм*: инструменталистская логика предполагает, что благо и зло «порождают» счастье и несчастье, примерно как причина порождает следствие или средство приводит к цели, будучи само *отлично* от нее; тогда как в инклюзивистской перспективе благо само является *компонентом* или «частью» счастья, а зло — несчастья. Важно, что, по мнению стоиков, добродетель и порок, в любом случае играющие центральную роль среди моральных ценностей, должны быть признаны благом и злом как в инструменталистском, так и в инклюзивистском смысле⁶⁰.

что достойные обладают всеми благами, которые только есть; и то же самое относится ко злу. А нужно в том, что они обладают такими благами, что у них нет ни в чем недостатка для совершенной и счастливой жизни (τοὺς μὲν τοσαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν εἰς τὸ τέλειον αὐτοῖς εἶναι τὸν βίον <καὶ εὐδαιμόνα>); у дурных, напротив, нет недостатка в том, что делает жизнь несовершенной и несчастной (τοὺς δὲ τοσαῦτα κακά, ὥστε τὸν βίον ἀτελῆ εἶναι καὶ κακοδαίμονα). В свете SVF III, 113 это может означать, что добродетельному мудрецу непременно присуща сама добродетель и соответствующая ей активность и этого достаточно для его счастья, даже если у него, к примеру, отсутствуют «благие претерпевания» и т.п.

⁶⁰ Плутарх усматривал в таком совмещении инструментализма и инклюзивизма противоречие: «Если бы [Хрисипп] считал разумность (τὴν φρόνησιν) благом, производящим счастье (ποητικόν... τῆς εὐδαιμονίας ἀγαθόν)... [то разве он не противоречил бы сам себе], — поскольку, по его утверждению, разумность ничем не отличается от счастья и есть само счастье (ἢ φρόνησις οὐχ ἕτερόν ἐστι τῆς εὐδαιμονίας κατ' αὐτὸν ἀλλ' εὐδαιμονία)» (SVF III, 53 = Plut. De Stoic. repugn. 1046d). Различие между инструментализмом и инклюзивизмом, по-видимому, предполагается также в SVF III, 73 (= Sext. Emp. Adv. Math. 11, 30): «Некоторые же [из стоиков] утверждали, что благо есть то, что достойно выбора само по себе. Другие же говорили: “Благо есть то, что содействует счастью (ἀγαθόν ἐστι τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν)”. Иные называли благо тем, что “составляет счастье” (τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας)...».

Подводя итог, можно констатировать, что все три философские школы, в рамках которых в той или иной форме имела место тенденция к критике неморальных ценностей, разделяли общую парадигму античного эвдемонизма, предполагавшую теснейшую дискурсивную взаимосвязь между понятиями счастья и блага и, с другой стороны, несчастья и зла⁶¹. Смысл этой взаимосвязи сводился к тому, что именно благо и зло, а не, к примеру, удовольствие и страдание, есть тот фактор, наличие которого в человеческой жизни *непосредственно и само по себе* делает ее, соответственно, счастливой или несчастной, тогда как удовольствие и страдание могут иметь значение для счастья и несчастья лишь *опосредованно*, то есть только в том случае, если *сперва* они будут признаны благом и злом⁶², что, собственно, и имело место в гедонистических

⁶¹ Ср. также проявления этой парадигмы в текстах, выходящих за рамки этих трех школ: «Посмотрим теперь, кого надо называть блаженным (qui dicendi sint beati). Я бы сказал: “Всех, кто располагает благами и свободен от зол (qui sint in bonis nullo adiuncto malo)”. “Быть блаженным” (beatum) — когда мы это говорим, то не имеем в виду ничего другого, кроме обладания всею совокупностью благ без примеси зол (secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio)» (Cic. Tusc. Disp. 5, 28-29); «А что благо (τὸ ἀγαθόν) приносит пользу, что оно желательно, вследствие чего благом названо и достойное удивления; и что оно создает счастье (εὐδαιμονίας ἐστὶ ποιητικόν), в этом, пожалуй, согласны все... точно так же о зле (πᾶρι τοῦ κακοῦ) одни говорят, что зло — вред, или не иное, чем вред, другие — что оно избегаемо само по себе, третьи — что оно создает несчастье (τὸ κακοδαιμονίας ποιητικόν)» (Sext. Emp. Phyr. Hup. 3, 175-176; ср. Adv. Math. 11, 35-36); «Забота всех смертных, в которых воплотились их разнообразные усилия, устремляется различными путями, однако направлена к одной цели — блаженству (ad unum tamen beatitudinis finem). Блаженство есть благо, которое, когда оно достигнуто, не оставляет желать ничего большего. Оно то же, что высочайшее благо, содержащее в себе все другие блага (omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens), которое, если в нем чего-либо недостает, не может быть наивысшим, поскольку вне его остается нечто, чего можно пожелать. Очевидно, блаженство — это совершенное состояние, которое является соединением всех благ (esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum)» (Boeth. De Cons. Phil. 3, 2, 2-3).

⁶² Ср. Santas 2001, 3. См. в этой связи очень показательное высказывание в Cic. De Fin. 3, 42: «Может ли быть что-нибудь более бесспорное, чем то, что не может быть счастлив мудрец, распинаямый на дыбе (non

школах⁶³. Только учитывая это обстоятельство, можно адекватно понять ту смысловую логику, которая позволяла античным философам до такой степени радикально реинтерпретировать понятия счастья и несчастья, что для них становились возможными, казалось бы, абсолютно контринтуитивные выводы о достаточности добродетели для счастья и совместимости такого счастья с самым интенсивным страданием. Между тем, хотя само наличие указанной взаимосвязи в античной этической мысли безусловно осознается современными исследователями⁶⁴, ее фундаментальное значение далеко не всегда учитывается в научной литературе. С примером этого мы, на мой взгляд, сталкиваемся в известной монографии Джулии Аннас «The Morality of Happiness», посвященной анализу этических учений преимущественно эллинистической эпохи. Аннас не придает особенного значения тому, что ан-

posse sapientem beatum esse, cum eculo torqueatur), если следовать логике тех, кто относит страдания к категории зла (qui dolorem in malis ponunt)? Логика же тех, кто не относит страдание к категории зла (qui dolorem in malis non habent), во всяком случае требует, чтобы при любых мучениях и страданиях жизнь мудреца оставалась счастливой (ut in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti)». См. также в целом De Fin. 5, 77-86 и Arist. Eth. Nic. 1154a1-7.

⁶³ Ср. Epic. Ad Menoec. [Diog. Laert. 10] 128, 11 — 129, 3 Arighetti: «...наслаждение (τὴν ἡδονήν) есть и начало и конец блаженной жизни (τοῦ μακαρίως ζῆν); его мы познали как первое благо (ἀγαθὸν πρῶτον), сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилом всякого блага». Случай киренаиков несколько сложнее. Согласно Diog. Laert. 2, 87 (ср. 2, 90), «они различают конечное благо и счастье (τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν): именно, конечное благо (τέλος) есть частное наслаждение (τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν), а счастье (εὐδαιμονίαν) совокупность частных наслаждений (τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα), включающая также наслаждения прошлые и будущие. К частным наслаждениям следует стремиться ради них самих, а к счастью — не ради него самого, но ради частных наслаждений». Это показывает, что, хотя киренаики вполне логично (с точки зрения описываемой парадигмы) определяют счастье через понятие наслаждения, которое они и признают высшим благом, они в то же время отступают от общепринятого в античности эвдемонизма, потому что не признают само счастье высшей целью человеческого существования (об антиэвдемонизме киренаиков см.: Irwin 2007, 48-56).

⁶⁴ Ср., напр., Adkins 1960, 251-252; Long 2001b, 184; Santas 2001, 3.

тичные мыслители зачастую определяли счастье как совокупность благ⁶⁵, и в результате ее общая трактовка античного эвдемонизма оказывается несколько странной: с одной стороны, она признает, что счастье трактуется в античной этике как высшее благо, последняя и самоочевидная цель человеческого существования, но, с другой, объясняет возможность радикального переосмысления этого понятия античными философами, по-видимому, просто тем, что оно изначально является крайне неопределенным и расплывчатым, в результате чего в него можно вкладывать любое конкретное содержание, соответствующее той или иной философской доктрине⁶⁶. Такой подход, как мне кажется, не в состоянии ответить на

⁶⁵ Аннас делает акцент скорее на том, что счастье в античном философском дискурсе понимается как *активность* морального агента: просто обладать благами для счастья недостаточно, необходимо еще правильно ими пользоваться (Annas 1993a, 36-37 и 45). Это в известной степени справедливо, но, на мой взгляд, подчеркивание необходимости активного отношения агента к благам есть скорее вторичный и производный результат философской рефлексии над концепцией традиционных благ и уже опирается на предполагаемую ею фундаментальную взаимосвязь *самих понятий* блага и счастья или зла и несчастья. Примером такой рефлексии является аргументация Сократа в платоновском «Евтидеме», которая будет подробно разбираться *ниже* (см. раздел 6; ср. также Parry 2003, 14, п. 9).

⁶⁶ Ср. Annas 1993a, 12: «...хотя существует консенсус относительно того, что наша последняя цель — это счастье (*eudaimonia*), это не имеет особенного значения, потому что остаются существенные разногласия, касающиеся того, в чем счастье состоит (на основании этого чисто словесного соглашения античные теории может быть удобно обозначить как эвдемонистические)» (...while there is consensus that our final end is happiness (*eudaimonia*), this is trivial, for substantial disagreement remains as to what happiness consists in. (Because of this verbal agreement, ancient theories may conveniently be referred to as eudaimonistic)); 44: «В античной этике счастье вводится при помощи расплывчатого понятия благополучной жизни и в качестве неопределенного описания нашей последней цели» (In ancient ethics, happiness is introduced via a broad notion of a life's going well, and as a thin specification of our final end); 46: «...античное понятие счастья было крайне нечетким и лишенным конкретности... Счастье в античных теориях получает свое значение от той роли, которую оно играет; и самая важная его роль — это роль очевидного, но неопределенного обозначения высшего блага» (...the ancient concept of happiness was an extremely weak and unspecific one... Happiness in ancient theories is given its sense by the role it

вопрос, каким образом столь неопределенное и по сути бессодержательное понятие вообще могло бы выступать в роли самоочевидной цели человеческой жизни, апелляция к которой будет абсолютно убедительной для всех. На мой взгляд, внутреннюю логику античного этического дискурса нужно представлять себе иначе. Изначально античные мыслители отталкивались от вполне конкретного представления о счастье как обладании всею совокупностью традиционных благ. Но та взаимосвязь между счастьем и благом и несчастьем и злом, которая уже предполагалась этим представлением, раскрывала перед ними возможность наполнять понятия счастья и несчастья различным содержанием *в строгой зависимости* от того, что именно из числа традиционных ценностей они признавали благом и злом. Стоило, к примеру, стоикам обосновать тезис, что неморальные ценности вообще не являются благом и злом, как вывод о том, что они не имеют никакого значения для счастья и несчастья, становился в данном дискурсе вполне *логичным и неизбежным*⁶⁷, и это имело место именно потому, что

plays; and the most important role it plays is that of an obvious, but thin, specification of the final good; 129: «Счастье было введено в качестве неопределенного и неясного описания нашей последней цели. Ошибочно подгонять понятие добродетели под счастье; для античного образа мыслей это счастье является нечетким и податливым понятием, которое должно быть модифицировано, когда мы понимаем суть требований, предъявляемых к нашей жизни добродетелью» (Happiness has been introduced as a thin and indeterminate specification of our final end. It is a mistake to bend the notion of virtue to fit happiness; in the ancient way of thinking it is happiness which is the weak and flexible notion, which has to be modified when we understand the nature of the demands which virtue makes in our lives); и др.

⁶⁷ Ср. Cic. De Fin. 5, 83: «Это как в геометрии: если приведены исходные данные, все остальное необходимо последует. Ты допускаешь, что только честное есть благо (*nihil esse bonum, nisi quod honestum sit*), и тебе придется допустить, что счастливая жизнь заключается в добродетели (*in virtute <esse> positam beatam vitam*)»; Sen. Epist. 87, 15: «Если только честное есть благо, то все согласятся, что для блаженной жизни довольно добродетели» (*Si unum bonum est quod honestum, omnes concedunt ad beate vivendum sufficere virtutem*). Наоборот, если допустить существование неморального зла, то подвезенный ему мудрец по определению не может быть счастлив. Ср. Cic. De Fin. 5, 84 (= SVF I, 220): «Если бедность — это зло, то ни один нищий не может быть счастлив, хотя бы он и

исключительно благо и зло всегда уже рассматривалось как тот фактор, который в принципе способен сделать кого-либо счастливым или несчастным. Дело именно в этой строгой дискурсивной логике, а вовсе не в неопределенности используемых понятий. Разумеется, для критики неморальных ценностей в подобной ситуации должны были быть какие-то серьезные основания. В следующем разделе мы увидим, каковы были эти основания и как они связаны с определенным кризисом, который традиционная греческая концепция благ претерпевала в V–IV веках до н.э.

ПРОБЛЕМА АМБИВАЛЕНТНОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ БЛАГ И ЗЛА

Мы видели, что одним из главных стоических аргументов против существования неморальных ценностей было осознание их амбивалентности, то есть, прежде всего, способности неморальных благ в различных контекстах проявлять себя не только в качестве блага, но и в качестве зла. Ниже я хотел бы привести свидетельства того, что этот стоический аргумент можно рассматривать как одну из возможных реакций на более широкую, но во многом аналогичную проблему амбивалентности всех традиционных благ, которая волновала греческую мысль еще до возникновения стоицизма. В описанном выше эвдемонистическом контексте озабоченность этой проблемой была вполне естественной. Если этический дискурс исходит из представления, что главной целью человеческого существования является счастье, а его можно обрести, только если в твоей жизни присутствуют все возможные блага и отсутствует какое бы то ни было зло, то обнаружение того факта, что сами же блага зачастую в том или ином смысле оборачиваются злом и таким образом способствуют скорее несчастью, чем счастью, становится действительно серьезной проблемой, угрожающей подорвать фундаментальные предпосылки этого типа эвдемонистической этики.

был мудрецом...» (Paupertas si malum est, mendicus esse beatus nemo potest, quamvis sit sapiens).

Любопытный пример рефлексии над проблематичными импликациями понятия блага представляет собой следующий отрывок из платоновского диалога «Протагор»:

[Сократ.] Считаешь ли ты, что существует благо? (Λέγεις οὖν ἀγαθὰ ἅττα εἶναι;) — [Протагор] Считаю. — А не то ли есть благо, что полезно людям (ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις)? — Клянусь Зевсом, — сказал Протагор, — я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям (κἄν μὴ τοῖς ἀνθρώποις ὠφέλιμα ἦ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθὰ)... — О том ли ты говоришь, Протагор, что никому из людей не полезно, или о том, что вообще бесполезно (ἄ μηδενὶ ἀνθρώπων ὠφέλιμα ἐστὶν, ἢ ἄ μηδὲ τὸ παράπαν ὠφέλιμα)? И подобные вещи ты называешь благом (τὰ τοιαῦτα σὺ ἀγαθὰ καλεῖς)? — Ничуть, — сказал Протагор, — но я знаю много таких вещей — и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, — из которых одни бесполезны (ἀνωφελῆ) людям, другие полезны (ὠφέλιμα). А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье — собакам, четвертое — ни тем ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна, и та же вещь для корней хороша (ἀγαθὰ), а для ветвей плоха (πονηρά), как, например, навоз: для всех растений, если обложить им корни, он хорош, а попробуй накидать его на побеги и молодые отростки — и он все погубит; оливковое масло для всех растений вещь самая вредная (πάγκακον), да а волосам животных оно величайший враг (πολεμιώτατον), а для волос человека, да и для всего тела оно целебно (ἀρωγόν). Благо до такой степени разнообразно и многовидно (οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν), что и тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо (ἀγαθόν) для человека, а при внутреннем — величайшее зло (κάκιστον)... (Plat. Prot. 333d8-334c2; ср. 80 DK A 23).

Сформулированная здесь Протагором позиция может быть сведена к двум тезисам: 1). Одно и то же сущее может проявлять себя либо как благо, либо как зло, либо как то, что «ни полезно, ни вредно» для *различных* живых существ (людей, животных и растений)⁶⁸; 2). Одно и то же сущее может проявлять себя либо как бла-

⁶⁸ Ср. уже Heracl. DK 22 В 61: «Море — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная» (θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθυοῖσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον).

го, либо как зло (и, предположительно, как то, что «ни полезно, ни вредно», хотя об этом в тексте не говорится напрямую) даже для *одного и того же* живого существа, но в разных отношениях. В такой ситуации однозначная характеристика какого-либо сущего как блага становится проблематичной⁶⁹.

Схожая точка зрения формулируется в «Двояких речах», известном памятнике софистической литературы IV в. до н.э., который начинается со следующего рассуждения:

Двоякие речи о благе и зле (περὶ τῶ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ) высказываются в Греции философами. А именно, одни говорят, что благо — это [нечто] одно, а зло — [нечто] другое (ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν), другие же — что это одно и то же (ὡς τὸ αὐτό ἐστὶ), и что для одних оно — благо, а для других — зло (τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν), и для одного и того же человека — то благо, то зло (καὶ τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τὸτὲ μὲν ἀγαθόν, τὸτὲ δὲ κακόν). Я и сам присоединяюсь к этим последним; и я рассмотрю [примеры] из человеческой жизни, предметом заботы в которой являются еда, питье и сексуальное удовольствие; ибо для большого эти вещи — зло (κακόν), а для здорового и нуждающегося [в них] — благо (ἀγαθόν). И, однако, неумеренность в них для неумеренных — зло (κακόν), а для тех, кто это продает и наживается, — благо (ἀγαθόν). Болезнь же для недомогающих — зло (κακόν), а для врачей — благо (ἀγαθόν); а смерть для умирающих — зло (κακόν), но для тех, кто продает вещи, необходимые для погребения, и для могильщиков — благо (ἀγαθόν) (Diss. Log. DK 90 Fr. 1, 1-10⁷⁰).

⁶⁹ Замечу, что эта позиция не совпадает с релятивизмом, который приписывает Протагору Аристотель в 80 DK A 19: «...он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо (καὶ κακόν καὶ ἀγαθόν εἶναι), что другие противлежащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим — противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера». В «Протагоре» речь идет не о том, что нечто является благом или злом, потому что *кажется* таким тем или иным живым существам, а скорее о том, что нечто *объективно* проявляет себя и как благо, и как зло по отношению к ним.

⁷⁰ Примеры в этом роде следуют до 1, 29; далее до 1, 50 приводятся аргументы в пользу противоположного тезиса, согласно которому «благо — это [нечто] одно, а зло — [нечто] другое».

Выдвинутый в начале этого текста тезис о тождестве блага и зла конкретизируется далее в том смысле, что 1) одно и то же сущее оказывается благом для одних людей, но злом для других, а также 2) является то благом, то злом для одного и того же человека в зависимости от ситуации, в которой он находится (например, от того, болен он или здоров)⁷¹.

Аналогичная проблематика затрагивается в двух фрагментах Демокрита:

Democr. DK 68 B 172: «Из-за тех же самых [вещей], от которых к нам приходят блага, мы можем, пожалуй, испытать и зло, но и оказаться вне зла (ἀφ' ὧν ἡμῖν τὰ γαθὰ γίγνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐλαυρισκοίμεθ' ἅν, τῶν δὲ κακῶν ἐκτὸς εἶημεν). Например, глубокая вода полезна (χρήσιμον) во многих [отношениях], а, с другой стороны, — зло (κακόν): ведь есть опасность утонуть. Так что был найден выход: учить плавать».

Democr. DK 68 B 173: «У людей зло рождается из благ, если только кто-нибудь не знает, как управлять благами и умело переносить [их] (ἀνθρώποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φέεται, ἐπὶ τις τὰ γαθὰ μὴ πιστῆται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐλόρως). Несправедливо причислять подобные вещи к злу, но, конечно, [их надо причислять] к благам (οὐ δίκαιον ἐν κακοῖσι τὰ τοιάδε κρίνειν, ἀλλ' ἐν ἀγαθοῖσιν ὧν). Благами, если кто пожелает, можно пользоваться и как защитой от зол».

⁷¹ Нетрудно заметить, что, строго говоря, речь здесь не может идти о тождестве *самих понятий* блага и зла. Скорее приводимые примеры демонстрируют, что в зависимости от обстоятельств под эти противоположные понятия могут подпадать одни и те же сущие или феномены опыта. Однако, когда далее автор приводит аргументы в пользу того тезиса, что «благо — это [нечто] одно, а зло — [нечто] другое» (1, 29-50), он рассуждает так, как будто оспаривает именно тождество самих понятий блага и зла, утверждая, например, что, если благо и зло — одно и то же, то болезнь — благо для больного просто потому, что она — зло для больного (1, 45-48). Отсюда можно сделать вывод, что автор этого текста просто не осознает логического различия между *общими* понятиями блага и зла и *частными* феноменами, подпадающими под них. Примечательно, что другой аргумент, используемый им в этом контексте, опирается на имплицитную взаимосвязь понятий блага и счастья: «Разве ты не жалеешь бедных, поскольку у них есть множество зол (πολλὰ καὶ κακὰ), а, с другой стороны, не считаешь их счастливыми (εὐδαιμονίσεις), поскольку они терпевают множество благ (πολλὰ καὶ ἀγαθὰ), если только зло и благо — то же самое?» (1, 39-41).

Если первый фрагмент по сути просто утверждает, что одни и те же вещи оказываются источником как блага, так и зла, то во втором речь идет уже о том, что это *именно* блага становятся причиной зол для людей (ἀνθρώποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται). Демокрит, таким образом, констатирует амбивалентность благ, но его реакция на эту проблему своеобразна, как минимум, в двух отношениях. Во-первых, он ставит амбивалентность благ в определенную зависимость от человеческой активности по отношению к ним: по-видимому, с его точки зрения блага порождают зло не сами по себе, а скорее по той причине, что человек не умеет ими правильно «управлять». В сущности, мы имеем здесь дело с одним из ранних предвосхищений той самой темы *хорошего или правильного использования* безразличных вещей, с которой мы уже сталкивались в ряде стоических фрагментов. Однако, — и это во-вторых — отличие Демокрита от стоиков состоит как раз в том, что амбивалентность благ не становится для него поводом для критики или, тем более, полного отрицания их благодати. Не приводя в пользу этого каких-либо дополнительных оснований, он тем не менее настаивает на том, что даже амбивалентные блага все-таки нужно считать именно благами. Как мы убедимся в дальнейшем, Демокрит здесь предвосхищает перипатетическую реакцию на проблему амбивалентности.

Более развернутое обсуждение этой проблемы можно найти в нескольких местах из ксенофоновских «Воспоминаний о Сократе». В Xen. Mem. 3, 8, 1-3 эксплицитно говорится об амбивалентности целого ряда традиционных благ, включающих как неморальные преимущества (здоровье, сила и т.п.), так и душевные качества (смелость):

Однажды Аристипп вздумал сбить Сократа, как раньше его самого сбивал Сократ... Дело было так: Аристипп спросил Сократа, знает ли он что-нибудь хорошее (εἴ τι εἰδείη ἀγαθόν). Если бы Сократ назвал что-нибудь вроде пищи, питья, денег, здоровья, силы, смелости, то Аристипп стал бы доказывать, что это иногда бывает злом (εἴ τι εἶποι τῶν τοιοῦτων, οἷον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν ἢ χρήματα ἢ υγίειαν ἢ ρώμην ἢ τόλμαν, δεῖκνυοὶ δὴ τοῦτο κακὸν ἐνίοτε ὄν). Но Сократ, имея в виду, что если что-нибудь нас беспокоит, то мы ищем средства избавиться от этого, дал ответ самый достойный: (3) — Ты спрашиваешь ме-

ня, — сказал он, — знаю ли я что-нибудь хорошее от лихорадки? — Нет, — отвечал Аристипп. — Может, от глазной болезни? — Тоже нет. — Может, от голода? — И не от голода. — Ну, если ты спрашиваешь меня, знаю ли я что-нибудь такое хорошее, что ни от чего не хорошо, то я этого не знаю, да и знать не хочу.

Этот текст оставляет общее впечатление, что вопрос, который Аристипп намеревался поставить перед Сократом, носит вполне традиционный и далеко не оригинальный характер и, возможно, именно поэтому Сократ оказался в состоянии предвосхитить его и довольно легко от него увернуться. Дальнейшие рассуждения Сократа на эту тему по сути сводятся к одному из тезисов, с которыми мы уже сталкивались в приводившихся выше свидетельствах: одно и то же сущее может проявлять себя и как благо, и как зло, но в разных отношениях:

Ты хочешь сказать, что одни и те же предметы бывают и прекрасны и безобразны (καλά τε καὶ αἰσχρὰ τὰ αὐτὰ εἶναι)? — спросил Аристипп. (7) — Да, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ, — равно как и хороши и дурны (ἀγαθὰ τε καὶ κακά): часто то, что хорошо (ἀγαθὸν) от голода, бывает дурно (κακόν) от лихорадки, и, что хорошо (ἀγαθὸν) от лихорадки, дурно (κακόν) от голода; часто то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы, а то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега: потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и, наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено (πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς) (Хен. Мет. 3, 8, 6-7).

Однако, в Хен. Мет. 4, 2, 31-32 Сократ сам ставит аналогичный вопрос перед Евтидемом:

Так вот, — отвечал Сократ, — что такое благо и зло (τὰ μὲν ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά), думаю, ты знаешь в совершенстве... — Не мудрено это, — отвечал Евтидем. — Прежде всего, само здоровье я считаю благом, а болезнь злом (τὸ ὑγιαίνειν ἀγαθὸν εἶναι νομίζω, τὸ δὲ νοσεῖν κακόν); а затем из предметов, являющихся причиной того или другого, как, например, питье, пища, образ жизни, те, которые ведут к здоровью, я считаю хорошими (ἀγαθὰ), а которые к болезни, — дурными (κακά). (32) — Значит, также и здоровье и болезнь, когда они являются причиной

какого-нибудь блага, будут хорошими, а когда причиной зла, — дурными (καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ νοσεῖν, ὅταν μὲν ἀγαθοῦ τινος αἴτια γίγνηται, ἀγαθὰ ἂν εἴη, ὅταν δὲ κακοῦ, κακά), — сказал Сократ. — Но когда же, — возразил Евтидем, — здоровье может стать причиной зла, а болезнь — блага? — Тогда, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ, — когда люди, принявшие участие благодаря своей силе (διὰ ρώμην) в каком-нибудь позорном походе, вредном морском предприятии и тому подобном, погибают (ἀπόλωνται), а оставшиеся дома по случаю слабости (δι' ἀσθένειαν) бывают целы (σωθῶσιν). — Верно, — согласился Евтидем, — однако, как видишь, и в полезных предприятиях одни принимают участие благодаря своей силе, другие по случаю слабости остаются дома. — И эти-то вещи, — отвечал Сократ, — которые то полезны, то вредны, скорее хороши, чем дурны? (Ταῦτα οὖν, ἔφη, ποτὲ μὲν ὠφελοῦντα, ποτὲ δὲ βλάπτοντα, μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστίν;) Клянусь Зевсом, никакого основания для этого не видеть: так по-твоему выходит.

Это рассуждение Сократа уже можно по праву охарактеризовать как полноценное предвосхищение стоического аргумента от амбивалентности: рефлексия над тем обстоятельством, что некое традиционное благо (например, здоровье) в некоторых ситуациях оказывается для человека причиной зла, а соответствующее ему традиционное зло (болезнь), напротив, приводит к благу, становится здесь основанием для того, чтобы поставить вопрос, почему этим амбивалентным феноменам, которые на практике оказываются как полезны, так и вредны, вообще стоит приписывать какой-либо однозначный ценностный статус. В дальнейшем контексте та же логика применяется не только к различным разновидностям неморального блага и зла, вроде здоровья и болезни, которые и станут исключительным объектом стоической критики, но и к такому душевному качеству как *мудрость*:

Ну уж мудрость (σοφία), Сократ, — бесспорно, благо (ἀγαθόν): разве есть такое дело, которое мудрый не сделает лучше, чем невежда? — Как так? — сказал Сократ. — А историю с Дедалом разве ты не слышал, как его захватил Минос за его мудрость (διὰ τὴν σοφίαν), сделал своим рабом, лишив при этом и родины и свободы, как Дедал, пытаясь вместе с сыном бежать, лишился сына, да и сам он не смог спастись, а оказался у варваров и там опять служил рабом? — Да, клянусь Зевсом, есть такой рассказ, — отвечал Евтидем. — А что вытерпел Пала-

мед, не слышал? Про него все поэты говорят, что Одиссей погубил его из зависти к его мудрости (διὰ σοφίαν). — Да, и такой рассказ есть, — отвечал Евтидем. — А сколько других, как ты думаешь, насильно уведено к персидскому царю вследствие их мудрости (διὰ σοφίαν), и им пришлось быть там в рабстве? (Xen. Mem. 4, 2, 33).

Это эксплицитное утверждение амбивалентности мудрости чрезвычайно важно. Как мы еще убедимся, начиная, как минимум, с платоновских текстов, мудрость трактуется в античной философской этике как фактически главная из *моральных* добродетелей, которая лежит в основе всех остальных добродетельных качеств. Это означает, что в контексте стоического аргумента от амбивалентности мудрость непременно должна была рассматриваться как *неамбивалентное* моральное благо. И хотя у Ксенофонта еще нельзя найти четкой дифференциации моральных и неморальных ценностей, характерной для стоицизма, его текст явно свидетельствует о том, что изначально проблема амбивалентности благ могла распространяться на вообще *все* традиционные блага, включая те из них, которые со временем стали трактоваться как *специфически моральные блага*⁷².

Еще более существенно, что все эти рассуждения ксенофоновского Сократа эксплицитно поставлены в уже знакомый нам *эвдемонистический* контекст:

Вполне несомненное благо (ἀναμφιλόγατον ἀγαθόν), Сократ, это, по-видимому, счастье (τὸ εὐδαιμονεῖν), — сказал Евтидем. — Да, Евтидем, — отвечал Сократ, — если не составлять его из сомнительных благ (Εἴ γε μή τις αὐτό... ἐξ ἀμφιλόγων

⁷² Ср. в этой связи следующее замечание Аристотеля, которое преподносит и богатство, и такую традиционную моральную добродетель, как мужество, в качестве *одинаково* амбивалентных благ: «Между тем [в понятиях] прекрасного и правосудного, которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно, а от природы этого нет. Такая же своего рода расплывчатость заключена в [выражении] “блага” (τοιαύτην δὲ τίνα πλάνην ἔχει καὶ τὰγαθὰ), потому что многим от них бывает вред (διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ’ αὐτῶν). Ведь известно, что одних сгубило богатство, других — мужество (τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι’ ἀνδρείαν)» (Arist. Eth. Nic. 1094b14-19).

ἀγαθῶν συντιθείη). — А что может быть сомнительным из того, что дает счастье (τῶν εὐδαιμονικῶν)? — спросил Евтидем. — Ничего, — отвечал Сократ, — если только мы не будем относить к нему красоту, силу, богатство, славу и тому подобное (κάλλος ἢ ἰσχὺν ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καὶ τι ἄλλο τῶν τοιούτων). — Нет, клянусь Зевсом, будем относить! — отвечал Евтидем. — Какое же счастье может быть без этого? (πῶς γὰρ ἂν τις ἄνευ τούτων εὐδαιμονοίη;) (35) — Значит, клянусь Зевсом, — отвечал Сократ, — мы будем относить к счастью много такого, что доставляет людям массу неприятностей (ἐξ ὧν πολλὰ καὶ χαλεπὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις): многие вследствие красоты (διὰ τὸ κάλλος) развращаются (διαφθείρονται) людьми, которые сходят с ума от страсти к красивым мальчикам; многие вследствие силы (διὰ τὴν ἰσχὺν) берутся за дело, превышающее их силу, и подвергаются немалому злу (οὐ μικροῖς κακοῖς); многие вследствие богатства (διὰ τὸν πλοῦτον) становятся избалованными, делаются жертвой интриг и погибают (ἀπόλλυνται); многие вследствие славы и влияния в государстве (διὰ δόξαν καὶ πολιτικὴν δύναμιν) терпят великое зло (μεγάλα κακὰ) (Xen. Mem. 4, 2, 34-35).

Здесь мы имеем дело с очень отчетливой текстуальной фиксацией того, как воспроизведенное в первой части этого текста (4, 2, 34) стандартное представление о счастье как обладании всею совокупностью традиционных благ оказывается под угрозой в результате рефлексии над их амбивалентностью (4, 2, 35). Таким образом, проблема амбивалентности традиционных благ приводит к кризису античного эвдемонизма.

ПРОБЛЕМА АМБИВАЛЕНТНОСТИ В ПЛАТОНОВСКОМ «ЕВТИДЕМЕ»

Именно в таком контексте следует рассматривать еще один текст, представляющий собой важнейшее свидетельство использования аргумента от амбивалентности в античной мысли еще до возникновения стоицизма. Речь идет о беседе Сократа и Клиния в платоновском «Евтидеме» (278e-281a). Эта беседа представляет собою одну из двух этических интерлюдий (наряду с 288d-293a) в рамках диалога, преимущественно посвященного полемике с софистической эристикой. Для развития аргумента от амбивалентности рассуждения Сократа в «Евтидеме» особенно значимы, по-

сколько они включают ряд дополнительных положений, еще не встречавшихся в предыдущих свидетельствах, но существенно приближающих выражаемую им этическую позицию к стоической.

Аргументация Сократа в этом месте может быть представлена в виде следующей совокупности тезисов:

- 1) Все мы, люди, хотим быть счастливыми⁷³;
- 2) Мы счастливы, когда у нас много благ⁷⁴;
- 3) Среди сущих благами для нас являются:
 - а) богатство (τὸ πλουτεῖν), здоровье (τὸ ὑγιαίνειν), красота (τὸ καλὸν εἶναι), прочие телесные блага в достаточном количестве (τὰλλα κατὰ τὸ σῶμα ἰκανῶς παρεσκευάσθαι), благородное происхождение (εὐγένεια), могущество (δυνάμεις), почести (τιμαί) (279a5-279b3);
 - б) умеренность, справедливость, мужество (τὸ σώφρονά τε εἶναι καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρείον) и мудрость (τὴν δὲ σοφίαν) (279b4-c2);
 - в) удача, наивысшее из благ (τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν... Τὴν εὐτυχίαν) (279c5-8);
- 4) Мудрость и есть удача⁷⁵;
- 5) Мы счастливы благодаря присутствию благ, когда они приносят нам пользу⁷⁶;
- 6) Блага приносят нам пользу и, таким образом, дают счастье, когда мы ими пользуемся (а не когда они просто у нас есть)⁷⁷;

⁷³ 278e3-6: πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν.

⁷⁴ 279a1-4: «Каким образом мы могли бы быть счастливы? Не в том ли случае, если у нас есть множество благ?... Ведь ясно, пожалуй, что и это так» (πῶς ἂν εὖ πράττομεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ ἀγαθὰ εἴη;.. δῆλον γάρ που καὶ τοῦτο ὅτι οὕτως ἔχει); 280b5-6: «Ведь мы согласились, — сказал я, — что, если у нас есть множество благ, то мы, пожалуй, благополучны и счастливы» (Ὡμολογήσαμεν γάρ, ἔφη, εἰ ἡμῖν ἀγαθὰ πολλὰ παρείη, εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν).

⁷⁵ 279d6: Ἡ σοφία δῆπου... εὐτυχία ἐστίν. Этот, как может показаться, не очень важный для дальнейшего развития аргумента тезис, как мы увидим, имеет большое значение. В 279d-280b Сократ предлагает для него отдельное обоснование, к которому мы еще вернемся.

⁷⁶ 280b7-8: «Итак, счастливы ли мы благодаря наличным благам, если они несколько нам не полезны или если полезны? — Если полезны, — сказал он» (Ἄρ' οὖν εὐδαιμονοῖμεν ἂν διὰ τὰ παρόντα ἀγαθὰ, εἰ μὴδὲν ἡμᾶς ὠφελοῖ ἢ εἰ ὠφελοῖ; — Εἰ ὠφελοῖ, ἔφη.).

⁷⁷ 280d1-7: «Что же, если бы кто-нибудь обрел богатство и все блага, о которых мы сейчас говорили, но не пользовался бы ими, разве он был

- 7) Чтобы быть счастливым, надо не просто обладать и пользоваться благами, но еще и пользоваться ими правильно, так как неправильно пользоваться любой вещью — это зло, а вообще не пользоваться ею — ни благо, ни зло⁷⁸;
- 8) Правильно пользоваться благами позволяет знание (ἐπιστήμη)⁷⁹;

бы счастлив благодаря обладанию этими благами? (εἴ τις κεκτημένος εἶη πλοῦτόν τε καὶ ἂ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα τὰ ἀγαθὰ, χρῆτο δὲ αὐτοῖς μὴ, ἄρ' ἂν εὐδαίμονοι διὰ τὴν τούτων κτήσιν τῶν ἀγαθῶν;) — Конечно, нет, Сократ. — Следовательно, — сказал я, — тот, кто намеревается быть счастливым, должен не только обладать подобными благами, но и пользоваться ими; иначе от обладания не происходит никакой пользы (Δεῖ ἄρα, ἔφην, ὡς ἔοικεν, μὴ μόνον κεκτηῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀγαθὰ τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα ἔσσεσθαι, ἀλλὰ καὶ χρῆσθαι αὐτοῖς· ἢ οὐδὲν ὄφελος τῆς κτήσεως γίγνεται). — Истинная правда». Для иллюстрации этого тезиса в 280cd приводятся следующие примеры: нам нет пользы от еды и питья, если они есть у нас в изобилии, но мы не едим и не пьем; ремесленник не получает пользы, если у него есть все нужное ему для работы (например, инструменты и древесина у плотника), но он не работает.

⁷⁸ 280d7-281a1: «Итак, Клиний, разве для того, чтобы сделать кого-то счастливым, уже достаточно этого (ἤδη τοῦτο ἰκανὸν πρὸς τὸ εὐδαίμονα ποιῆσαι τινα) — обрести блага и пользоваться ими (τό τε κεκτηῖσθαι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὸ χρῆσθαι αὐτοῖς)? — Во всяком случае, мне так кажется. — Если кто-либо правильно пользуется [ими], — сказал я, — или даже если нет? — Если правильно. (Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, ἐὰν ὀρθῶς χρῆται τις ἢ καὶ ἐὰν μὴ; — Ἐὰν ὀρθῶς) — Ты прекрасно отвечаешь, — сказал я. — Совсем иное дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или если пренебрегает [ею] (ἐὰν τις χρῆται ὀρθοῦν μὴ ὀρθῶς πράγματι ἢ ἐὰν ἔῃ): ибо первое — зло, а второе — ни зло, ни благо (τὸ μὲν γὰρ κακόν, τὸ δὲ οὔτε κακόν οὔτε ἀγαθόν). Не так ли мы скажем? Он согласился».

⁷⁹ 281a6-b2: «Стало быть, — сказал я, — и при пользовании теми благами, о которых мы говорили сперва, — богатством, здоровьем и красотой (καὶ περὶ τὴν χρεῖαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλοῦτου τε καὶ ὑγείας καὶ κάλλους), это знание руководит правильным использованием всех подобных [вещей] и направляет деятельность (τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις χρῆσθαι ἐπιστήμη ἦν ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πράξιν) или что-то другое? — Знание, — сказал он». Следующее за этим высказывание: «Стало быть, знание (ἐπιστήμη), по-видимому, дает людям не только удачу (εὐτυχίαν), но и мастерство (εὐπραγίαν) во всяком приобретении и деле? — Он согласился» (281b2-4), — явно апеллирует к 4), где с εὐτυχία отождествляется мудрость (σοφία). Таким образом, можно сделать вывод,

- 9) Без знания (= разумности, мудрости, ума) человек получит от множества приобретений не пользу, а вред, так как, благодаря их наличию, будет больше действовать, но при этом из-за отсутствия знания будет тем больше ошибаться и поэтому станет несчастным⁸⁰;
- 10) Вышеупомянутые блага — зло, если ими руководит невежество (ἀμαθία), но благо, если ими управляют разумность и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία); сами же по себе ни эти блага, ни их противоположности ничего не стоят.

Фактически мы имеем дело с определенной версией аргумента от амбивалентности благ, полная формулировка которого в данном случае такова:

В целом же, Клиний, — сказал я, — что касается всех тех [вещей], которые мы сперва назвали благами (σύμπαντα ἃ τὸ πρῶτον ἔφαμεν ἀγαθὰ εἶναι), вопрос с ними, судя по всему, не в том, каким образом они сами по себе являются благами по природе (ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ λέγουκεν ἀγαθὰ [εἶναι]), но, по видимому, дело обстоит так: если ими руководит невежество (ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία), то они — большее зло, чем [их]

что в контексте данной беседы ἐπιστήμη и σοφία для Сократа — взаимозаменяемые термины.

⁸⁰ Я суммировал здесь суть рассуждений Сократа в 281b4-d2. Сперва (281b4-6) Сократ ставит вопрос, будет ли человеку какая польза (ὄφελός τι) от остальных приобретений (τῶν ἄλλων κτημάτων) без разумности и мудрости (ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας). Затем он модифицирует его следующим образом: «Получит ли пользу много приобретший и много делающий человек, не имея ума, или скорее — [тот, кто приобрел и делает] немного, имея ум?» (281b6-8: ἄρα γε ἂν ὄναιτο ἄνθρωπος πολλὰ κекτημένος καὶ πολλὰ πράττων νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον ὀλίγα νοῦν ἔχων;). С точки зрения Сократа, верен второй вариант, поскольку тот, кто меньше делает, допускает меньше ошибок (ἐλάττω πράττων ἐλάττω ἂν ἐξαμαρτάνοι), а тот, кто меньше ошибается, менее неблагополучен и несчастен (ἐλάττω δὲ ἀμαρτάνων ἦττον ἂν κακῶς πράττοι, ἦττον δὲ κακῶς πράττων ἄθλιος ἦττον ἂν εἴη) (281b8-c3), но люди, лишённые традиционных благ (примеры включают в себя богатство, силу, почет, мужество, умеренность и различные телесные преимущества вроде острого зрения), обычно действуют меньше, чем те, кто ими обладает (281c3-d2). Из этого места вытекает, что Сократ приравнивает по смыслу к терминам ἐπιστήμη и σοφία еще также термины φρόνησις (разумность) и νοῦς (ум). В связи с этой синонимией в «Евтидеме» и «Меноне» ср.: Guthrie 1975, 265 и 280; Brown 2005, 13, n. 20.

противоположности (μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων), причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются этому дурному руководителю (τῷ ἡγουμένῳ κακῷ ὄντι); если же [ими руководит] разумность и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφία), то они — большее благо, [чем их противоположности] (μείζω ἀγαθὰ); само же по себе ни то, ни другое из них [т.е. ни традиционные блага, ни их противоположности] ничего не стоит (αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι) (281d2-e2).

Непосредственно вслед за этим Сократ подытоживает свое рассуждение тезисом, который, по крайней мере, на первый взгляд звучит уже совсем «по-стоически»:

11) Только мудрость — благо, только невежество — зло, все остальные вещи — ни благо, ни зло.

Опять-таки, приведу его полную формулировку:

Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных [вещей] ничто не есть ни благо, ни зло (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν), а вот из этих двух мудрость — благо, а невежество — зло (τούτων δὲ δυοῖν ὄντων ἡ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἀμαθία κακόν)? Он согласился (281e2-5).

Вся эта аргументация начинается с развернутого изложения традиционной парадигмы античного эвдемонизма (1-3): все хотят быть счастливы; счастье — это обладание благами; блага — это различные неморальные преимущества и душевные качества. Мы видели, что у Ксенофонта на этом этапе просто вводится тезис об амбивалентности всех традиционных благ, и это уже само по себе ставит под вопрос осмысленность данного типа эвдемонистической теории (Хен. Мем. 4, 2, 34-35). У Платона все оказывается гораздо сложнее. Сам тезис об амбивалентности лишь постепенно выводится из рефлексии над рядом условий, при которых блага только и приводят к счастью: чтобы быть счастливым недостаточно просто обладать благами; надо, чтобы блага приносили пользу (5), а это возможно, только если мы ими активно пользуемся, а не просто обладаем (6), причем пользуемся не как угодно, а правильно (7). Такого типа утверждения, подчеркивающие значимость некоторого *активного* отношения к традиционным благам со стороны агента, которое описывается как *управление* (ср. 10) или *правильное (хорошее) пользование* ими, как мы видели, встречаются

ся уже у Демокрита в DK 68 В 173 и впоследствии будут воспроизводиться стоиками (напр., SVF III, 117; 119; 122-123). Но в рассуждении Сократа мы впервые сталкиваемся с отчетливым указанием на то, от чего именно зависит правильное или неправильное использование благ. По его мнению, единственный фактор, имеющий значение с этой точки зрения, — это *знание* (8), которое, как становится ясно из контекста⁸¹, тождественно *мудрости*, уже упоминавшейся при перечислении самих этих благ в 3). Тезис об амбивалентности благ, таким образом, приобретает здесь существенно новый смысл: речь идет уже не просто о том, чтобы констатировать почему-то фактически имеющуюся у них способность проявлять себя и как благо, и как зло, но о том, чтобы поставить эту способность в *зависимость* от наличия или отсутствия мудрости (9-10), которая в результате выделяется из числа всех остальных благ и приобретает совершенно особый статус. И если сама констатация амбивалентности приводит к выводу, что подпадающие под нее блага на самом деле ценностно нейтральны (10-11), то исключение мудрости из их числа позволяет рассматривать ее как единственное подлинное, то есть — по сути — *неамбивалентное*, благо, а ее противоположность (невежество) — как единственное подлинное и *неамбивалентное* зло (11)⁸². В этом состоит существенная новизна постановки данной проблемы в «Евтидеме» по сравнению с Хеп. Мет. 4, 2, 33, где, как мы видели, мудрости приписывается та же амбивалентность, что и всем остальным благам.

Если оценивать всю эту аргументацию Сократа в целом, то приходится констатировать, что она изобилует логическими проблемами⁸³, которые делают весьма затруднительной реконструкцию ее точного смысла. Неудивительно, что в научной литературе она получает весьма разноречивые толкования, демонстрирующие ее близость самым разным этическим позициям, возникшим в последующей истории античной философской этики⁸⁴. Ясно, тем не

⁸¹ Ср. примеч. 79-80.

⁸² Ср. характеристику мудрости как *invariable good* в: Ferejohn 1984.

⁸³ Ср. ее анализ в Stewart 1977, 23-26, где рассматривается множество аспектов этой аргументации, которых я не касаюсь *ниже*.

⁸⁴ К примеру, Vlastos 1991, 227-231 предлагает, условно говоря, «антистоическую» интерпретацию позиции Сократа в «Евтидеме», сбли-

менее, что она, по крайней мере, *может* убедительно интерпретироваться как предвосхищение стоической точки зрения и, судя по всему, действительно повлияла на критику неморальных ценностей в стоической традиции⁸⁵. Ниже я хотел бы рассмотреть несколько аспектов аргументации Сократа в «Евтидеме», которые позволят увидеть, в чем состоит как сходство, так и различие между его позицией и позицией стоиков.

Во-первых, очевидное отличие позиции Сократа от стоической заключается в том, что в ней все еще отсутствует четкая дифференциация моральных и неморальных ценностей. Когда в 3) перечисляются традиционные блага, обладание которыми дает счастье, то среди них упоминаются как неморальные преимущества (3а), так и душевные качества или добродетели (3б), но при этом эксплицитно текст ничего не говорит ни о том, что речь идет о существенно различных типах благ, ни о том, что между ними существует какая бы то ни было ценностная иерархия⁸⁶. Показательно также, что в 8-11) всем амбивалентным благам противопоставляется *исключительно* мудрость, а не *все* кардинальные добродетели, перечисленные в 3б). Отсюда можно сделать вывод, что прочие добродетели (умеренность, справедливость, мужество), по мнению

жающую ее с перипатетической этикой, а более всего — с этическим учением Антиоха из Аскалона (ср. Vlastos 1991, 216, n. 63; другие варианты «антистоической» трактовки — Brickhouse-Smith 1994, 119-120; Parry 2003; Reshotko 2006, 125-130; 142-148). В частности, с этой точки зрения, Сократ в том или ином смысле допускает существование традиционных благ, помимо мудрости или добродетели. В пользу «стоицизирующего» толкования позиции Сократа ср., напр., Annas 1993b, McFerran 2005, Brown 2005. Striker 1994, 243-246 признает возможность как «стоического», так и «перипатетического» развития сократовского аргумента. Наконец, Irwin 1995, 88-89 в рамках характерной для него гедонистической интерпретации сократической этики пытается показать, что и аргументация Сократа в «Евтидеме» потенциально совместима с гедонизмом (ср. также Santas 2001, 52).

⁸⁵ Ср. Long 2001a, 23-32; Cooper 1999, 305-306.

⁸⁶ В отличие, к примеру, от «Законов», где моральные и неморальные блага, во-первых, уже отчетливо различаются как «божественные» и «человеческие», а, во-вторых, иерархически упорядочиваются таким образом, что «божественные» блага оказываются важнее «человеческих» (Plat. Leg. 631b-c; 661a-d).

Сократа, сами по себе столь же амбивалентны, как и неморальные блага, упомянутые в 3а)⁸⁷. Конкретное текстуальное подтверждение этого вывода представляет собой 281c3-d2, где Сократ, обосновывая 9), утверждает, что люди, лишённые традиционных благ, менее активны, чем те, кто ими обладает⁸⁸, и в этой связи упоми-

⁸⁷ Вопреки Vlastos 1991, 228, n. 92. Ср. Hawtrey 1981, 85; Ferejohn 1984, 116; Brickhouse-Smith 1994, 107; Irwin 1995, 57; Scott 2005, 150. В свете схожей аргументации, формулируемой Сократом в «Меноне», где мудрость фактически отождествляется с добродетелью как таковой (см. далее), можно предположить, что в «Евтидеме» Сократ допускает амбивалентность только лишь «неподлинных» традиционных добродетелей, не укоренных в мудрости, тогда как «подлинная» умеренность или справедливость всегда останется неамбивалентной именно потому, что всегда будет сопровождаться мудростью (ср. Hawtrey 1981, 86-87; Ferejohn 1984, 117; Vlastos 1991, 228, n. 92; Irwin 1995, 62; Santas 2001, 41; Dimas 2002, 2-3; Brown 2005, 13, n. 21). Я настаиваю в данном случае лишь на том, что такое толкование невозможно обосновать, исходя непосредственно из текста самого «Евтидема» (в частности, потому что, как указывает Hawtrey 1981, 89, в этических интерлюдиях «Евтидема» вообще не фигурирует термин «добродетель»).

⁸⁸ См. примеч. 80. Dimas 2002, 15-16 пытается показать, что это суждение Сократа не противоречит 280bc, где допускается, что можно обладать традиционными благами и не использовать их. Безотносительно к тому, существует ли подобное противоречие в тексте самого «Евтидема», сам тезис, согласно которому человек, у которого больше традиционных благ, непременно будет активнее, может показаться несамоочевидным, так как против него можно легко привести множество правдоподобных контрпримеров (праздный богач, ленивый силач и т.п.), а Сократ не делает никаких оговорок типа «по большей части» или «как правило». Допущение таких оговорок сделало бы его тезис гораздо менее убедительным, поскольку показало бы, что человек, обладающий множеством традиционных благ, но при этом лишенный мудрости, вовсе не обязательно предается более интенсивной деятельности и, тем самым, допускает больше ошибок и становится несчастнее, чем при отсутствии у него и этих благ тоже. Конечно, Сократ мог бы утверждать (в духе не менее проблематичного тезиса 7), что для праздного и неразумного богача, который просто обладает богатством, но не пользуется им, богатство остается ни благом, ни злом, но это вовсе не доказывает, что такой богач был бы *несчастнее* неразумного бедняка. Дополнительная проблема состоит в том, что Сократ упоминает саму же активность и лень (281c7-8: ἐργάτης — ἄργος) в числе тех традиционных благ и зол, которые, соответ-

нает не только то, что бедный действует меньше богатого, слабый — сильного и т.п., но и то, что трусливый (281c7: δειλός) действует меньше мужественного и умеренного (281c6: ἀνδρείος ὢν καὶ σώφρων)⁸⁹. Поскольку это наблюдение призвано обосновать тот тезис, что при отсутствии ума (= мудрости) наличие прочих благ приводит скорее к несчастью для самого агента, потому что, способствуя интенсификации его деятельности, заставляет его больше и чаще ошибаться, упоминание среди такого рода амбивалентных благ двух кардинальных добродетелей ясно свидетельствует в пользу их собственной амбивалентности.

С этой точки зрения крайне интересно рассуждение Сократа в «Меноне» (87e-89a), которое во многих отношениях представляет собой явную параллель его аргументации в «Евтидеме», но в то же время вносит в обсуждение данной проблематики новые нюансы. В этом месте Сократ пытается ответить на поставленный ранее вопрос, является ли добродетель неким знанием (ἐπιστήμη), которому можно научиться (87c). Предпосылкой его рассуждения является также утверждение, что добродетель (ἀρετή) есть благо (ἀγαθόν), а «все блага полезны» (87e2: πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα), и поэтому добродетель тоже полезна (87d2-e4). Однако, переходя к обсуждению различных вещей, которые мы обычно называем полезными (ὠφέλιμα), в том числе таких традиционных благ, как здо-

ственно, повышают или понижают активность агента, но в таком случае он просто «предвосхищает основание», ибо хочет доказать, что агент, обладающий большим числом традиционных благ будет действовать активнее, ссылаясь среди прочего на то, что более активный агент будет действовать активнее.

⁸⁹ Любопытно, что «мужественный и умеренный» здесь противопоставляется просто «трусливому», а не «трусливому и распущенному». Тезис, согласно которому распущенный менее активен, чем умеренный, был бы явно проблематичен (ср. Hawtreу 1981, 87; Ferejohn 1984, 111, п. 18; хотя Brown 2005, 23, п. 42 пытается показать, что это может быть так). Я не утверждаю, что упоминание «распущенного» именно по этой причине отсутствует в тексте, но, на мой взгляд, в любом случае остается вопрос, зачем здесь вообще упомянут «умеренный» (некоторые издатели предпочитали устранить это слово из текста, см. Hawtreу 1981, 87; Méridier 1931, 157, п. 3 ссылаются на то, что, согласно Gorg. 507b, умеренность подразумевает мужество).

ровье, сила, красота и богатство (87e5-7), Сократ сразу же констатирует их амбивалентность: иногда те же самые вещи нам вредят (88a1-2: Ταῦτά δὲ ταῦτά φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν). Точно так же, как в «Евтидеме», амбивалентность ставится в зависимость от «правильного использования» (ὀρθῇ χρῆσις) традиционных благ: они полезны (ὠφελεῖ), если используются правильно, и вредны (βλάπτει), если неправильно (88a3-5). Но в данном случае Сократ не объясняет сразу, от чего зависит правильность или неправильность их использования, а сперва обращается к рассмотрению различных душевных качеств. И вот здесь, в отличие от менее отчетливого в данном отношении текста «Евтидема», он эксплицитно утверждает:

- а) все душевные качества, включая умеренность, справедливость и мужество (т.е. три традиционные кардинальные добродетели из четырех), сами по себе тоже являются амбивалентными, то есть то полезными, то вредными с точки зрения того, способствуют ли они счастью самого агента или нет;
- б) они полезны в том случае, если ими управляет знание (ἐπιστήμη), которое и в этом тексте отождествляется с разумностью (φρόνησις) (то есть четвертой кардинальной добродетелью) и умом (νοῦς), но вредны, если ими управляет безрассудство (ἄφροσύνη)⁹⁰.

⁹⁰ 88a6-88c4: «Сократ. А теперь рассмотрим и то, что относится к нашей душе. Называешь ли ты что-нибудь умеренностью (σωφροσύνην), справедливостью (δικαιοσύνην), мужеством (ἀνδρεία), понятливостью, памятью, щедростью и так далее?... Посмотри, то из них, что, по твоему, является не знанием, а чем-то отличным от знания (τούτων ἅττα σοὶ δοκεῖ μὴ ἐπιστήμη εἶναι ἀλλ' ἄλλο ἐπιστήμης), разве оно не бывает то вредно, то полезно (οὐχὶ τότε μὲν βλάπτει, τότε δὲ ὠφελεῖ)? Например, мужество, если мужество — это не разумность, а как бы некое дерзание (οἷον ἀνδρεία, εἰ μὴ ἔστι φρόνησις ἢ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι): разве, когда человек дерзает без ума (ἄνευ νοῦ), он не терпит вред (βλάπτεται), а когда с умом (σὺν νοῦ), не получает пользы (ὠφελεῖται)?.. А разве не то же самое с умеренностью (σωφροσύνη) и с понятливостью: с умом (μετὰ μὲν νοῦ) и узанное и усвоенное полезно (ὠφέλιμα), но без ума (ἄνευ δὲ νοῦ) — вредно (βλαβερὰ)?... Одним словом, разве не всё, что душа предпринимает и испытывает, под руководством разумности (ἡγουμένης μὲν φρονήσεως) приводит к счастью (εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ), а [под руководством]

Видно, таким образом, что изначально различие амбивалентных и неамбивалентных благ в «Евтидеме» и «Меноне» совершенно не совпадает с дихотомией неморальных и моральных ценностей, предполагаемой стоицизмом. Платоновский Сократ противопоставляет не добродетели и неморальные блага, но *одну* из добродетелей (мудрость = знание, разумность, ум) и *все* остальные блага, *включая* прочие добродетели.

Тем не менее, именно в «Меноне» Сократ делает шаг, существенно приближающий его позицию к стоической, а именно — он пытается отождествить с разумностью (φρόνησις) добродетель (ἀρετή) как таковую. Основанием для этого является сделанное в 87d2-e4 допущение, что добродетель как благо должна быть полезна. Но все душевные качества и способности, как только что выяснилось, то полезны, то вредны, и только разумность всегда приносит пользу. Поэтому добродетель, чтобы всегда быть полезной, среди всех душевных качеств должна совпадать именно с разумностью⁹¹. В какой степени они на самом деле совпадают, в ито-

безрассудства — к противоположному (ἀφροσύνης δ' εἰς τοῦναντίον)? — Менон. Да, как видно». Ср. Arist. (sp.) Magn. Mor. 1, 34, 25 Armstrong, где историческому Сократу приписывается схожая позиция.

⁹¹ 88c4-d3: «Сократ. Так вот, если добродетель (ἀρετή) — это что-то из числа тех [вещей, что существуют] в душе, и это [что-то] по необходимости является полезным (ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφέλιμον εἶναι), то оно должно быть разумностью (φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι), поскольку уж все относящиеся к душе [вещи], сами по себе ни полезны, ни вредны (πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερὰ ἐστίν), но при добавлении к ним разумности или безрассудства становятся и вредными, и полезными (προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται). В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна (ὠφέλιμον γὰρ οὔσαν τὴν ἀρετὴν), должна быть некой разумностью (φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι)». Но почему добродетель является полезной «по необходимости»? Судя по всему, просто потому, что она — благо, а блага — по определению полезны (ср. 87d2-e4; 89a1-2). Однако, что если она является амбивалентным благом, как и прочие традиционные ценности, перечисленные в «Меноне» (которые, что примечательно, эксплицитно вообще не квалифицируются в этом контексте как «блага»)? Такая возможность в этом рассуждении Сократа даже не рассматривается. Другими словами, неамбивалентность самой добродетели — это

ге остается не вполне ясно⁹², но сама эта тенденция к их отождествлению важна, поскольку именно тезис о том, что φρόνησις или ἐπιστήμη составляет сущность всякой ἀρετή, впоследствии будет лежать в основе стоической концепции единства добродетелей⁹³. Этой тенденции несомненно способствует и то, что Сократ тут же формулирует гораздо более сложное, чем в «Евтидеме», представление о том, как именно разумность соотносится с остальными традиционными благами: сама она делает полезными все прочие душевные качества, а уже ставшая в результате этого разумной душа делает полезными все остальные вещи⁹⁴. Разумность, таким

скрытая предпосылка всего его рассуждения, которая, естественно, во многом предопределяет его результат.

⁹² Это рассуждение подытоживается весьма неопределенной формулировкой в 89a3-4: Φρόνησιν ἄρα φαμέν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι; («Стало быть, мы говорим, что разумность — это добродетель, либо вся целиком, либо некая [ее] часть?»). Речь может идти либо о том, что а) разумность есть добродетель в целом или часть добродетели, либо о том, что б) добродетель есть разумность в целом или часть разумности («либо вся целиком, либо некая [ее] часть» в этом случае надо отнести к разумности). Ср., например, Scott 2005, 146-147, который аргументирует в пользу б) против а), и Klein 1965, 216 который просто исходит из б), не упоминая а).

⁹³ Конкретные добродетели с этой точки зрения оказываются просто разновидностями единого морального знания в его применении к различным объектам деятельности. Ср. SVF I, 200-201; III, 255, где все остальные добродетели определяются как разновидности φρόνησις при том, что в других фрагментах вообще все добродетели, включая саму φρόνησις, могут определяться через понятие ἐπιστήμη — напр., SVF I, 374; III, 256; 262; 264-266; 268.

⁹⁴ 88d4-89a1: «Сократ. Так ведь и что касается остальных [вещей], богатства и тому подобного, о которых мы сейчас говорили (τὰλλα ἂ νυνδὴ ἐλέγομεν, πλοῦτόν τε καὶ τὰ τοιαῦτα), что они то хороши, то вредны (τοτὲ μὲν ἀγαθὰ τοτὲ δὲ βλαβερὰ), разве не так же, как разумность (φρόνησις), руководя остальной душой, делает душевные [свойства] полезными (ὠφέλιμα τὰ τῆς ψυχῆς ἐποίει), а безрассудство — вредными (ἢ δὲ ἀφροσύνη βλαβερὰ), так, опять же, и когда вот этими [остальными вещами] правильно пользуется и руководит душа, она делает их полезными (οὕτως αὖ καὶ τούτοις ἢ ψυχὴ ὀρθῶς μὲν χρωμένη καὶ ἡγουμένη ὠφέλιμα αὐτὰ ποιεῖ), а когда неправильно — вредными (μὴ ὀρθῶς δὲ βλαβερὰ)?.. Но ведь правильно руководит разумная [душа], а ошибочно — неразумная? (Ὀρθῶς δὲ γέ ἢ ἐμφρων ἡγεῖται, ἡμαρτημένως δ' ἢ ἄφρων;)... Значит, можно

образом, оказывается в гораздо более тесных отношениях с традиционными «душевными» благами, включая прочие добродетели, чем со всеми остальными («телесными» и «внешними», если использовать аристотелевскую терминологию). Получается, что Сократ, с одной стороны, противопоставляет разумность как единственное неамбивалентное благо всей совокупности традиционных амбивалентных благ, но, с другой, тут же выделяет из этой совокупности прочие добродетели и сближает их с разумностью. Эта последняя тенденция, особенно в сочетании с интерпретацией самой разумности как добродетели *par excellence*, со временем вполне могла привести к радикальному противопоставлению моральных добродетелей, среди которых ведущую роль играет *φρόνησις*, всем прочим благам, носящим неморальный характер. Таким образом, в «Меноне» мы все еще не имеем дело с собственно «стоическим» моралистическим ригоризмом во всей его определенности. Скорее тексты типа «Евтидема» и «Менона» демонстрируют нам, как подобный ригоризм мог зарождаться и вырабатываться. Тем не менее, если переформулировать сделанный в «Евтидеме» вывод, что только мудрость (= разумность: *φρόνησις τε καὶ σοφία* в 10) — благо, ее противоположность — зло, а все остальные вещи — ни благо, ни зло (11), с учетом уже просматривающейся в «Меноне» попытки редукции всей добродетели к *φρόνησις*, то можно получить вполне по-стоически звучащий тезис, четко противопоставляющий моральные ценности неморальным: только добродетель — благо, порок — зло, а все остальное — ни благо, ни зло.

Второй момент, с точки зрения которого любопытно сопоставить позицию платоновского Сократа со стоической, касается вопроса о том, предполагает ли аргументация Сократа в «Евтидеме», что мудрости (или — с учетом параллели в «Меноне» — добродетели) достаточно для счастья. Именно такова, как мы уже видели, была позиция стоиков: поскольку единственным фактором, который приносит человеку счастье, является благо, а единственное подлинное и неамбивалентное благо — это добродетель, то добро-

сказать вообще, что для человека все остальное зависит от души (*τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτῆσθαι*), а [свойства] самой души, если только им должно быть благами, — от разумности (*τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι*)».

детель сама по себе достаточна для счастья, а все остальные традиционные блага не имеют для него никакого значения и потому на самом деле вообще не являются благами. Общий смысл сократовской аргументации в «Евтидеме», на первый взгляд, несовместим с таким выводом. Тезисы 1-3) просто воспроизводят стандартную эвдемонистическую парадигму, которая безусловно подразумевает, что для счастья необходимо обладание всеми традиционными благами. Переосмысление этой парадигмы в 5-10), согласно которому для счастья недостаточно просто обладать благами, но нужно правильно ими пользоваться, а это зависит исключительно от наличия мудрости, демонстрирует только то, что все прочие традиционные блага сами по себе не принесут счастья или даже будут вредны при отсутствии мудрости, но никак не доказывает того, что *одной* только мудрости вполне достаточно для счастья даже при *отсутствии* этих благ⁹⁵. Ибо функция мудрости, согласно этой аргументации, состоит как раз в том, чтобы правильно пользоваться остальными благами (8) или, собственно, некоторым непроясненным далее образом придавать им благость во всех возможных контекстах (10), чтобы *именно этим путем* обеспечить счастье агента; если же мудрости просто *нечем* пользоваться, то сама по себе, она, очевидно, окажется столь же бессильна принести счастье, как и остальные блага. Другими словами, мы получаем вполне «антистоический» вывод, что мудрости или добродетели *недостаточно* для счастья, потому что наличие прочих благ также представляет собой его необходимое условие⁹⁶.

⁹⁵ Ср., например, Ferejohn 1984, 111-112; Striker 1994, 244; Irwin 1995, 56.

⁹⁶ Схожая проблема эксплицитно формулируется в псевдоплатоновском диалоге «Эриксий», где Сократ пытается доказать, что мудрые люди — самые счастливые и богатые, потому что они знают, что такое благо и зло и как нужно правильно действовать (393e-394a). Тогда Эриксий спрашивает его: «...какая польза (ὄφελος) человеку, если он будет мудрее (σοφώτερος) Нестора, но не будет иметь всего необходимого для повседневной жизни — пищи и питья, одежды и прочих подобных вещей (τὰ δ' ἐπιτήδεια τὰ πρὸς τὴν διαίταν μὴ τυγχάνοι ἔχων, σιτία καὶ ποτὰ καὶ ἱμάτια καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν)? Какую пользу ему принесла бы мудрость? (τί ἄν ἡ σοφία ὄφελοίη;) И как может такой человек быть богатейшим, если, лишенный всего необходимого, он должен нищенствовать?» (394ab-

Проблема в том, что этот «антистоический» вывод плохо согласуется с финальным и, на первый взгляд, «протостоическим» тезисом, согласно которому мудрость есть единственное подлинное благо (11). В самом деле, Сократ критикует все прочие блага в частности на том основании, что сами по себе они недостаточны для счастья и, чтобы привести к нему, нуждаются в мудрости. Но если и мудрость сама по себе тоже недостаточна для счастья и, чтобы привести к нему, нуждается в прочих благах, тогда почему, собственно, в отличие от них она не подвергается критике, а, напротив, объявляется единственным подлинным благом? Можно допустить, что, мудрость, по мнению Сократа, имеет преимущество перед остальными благами, потому что именно она является *источником* их благодати. Более того, если все прочие блага при отсутствии мудрости приносят вред и способствуют несчастью, сама она, по-видимому, никогда не является источником вреда: *если* она руководит прочими благами, она всегда делает их полезными и никогда не делает вредными. Но всегда ли она способна приносить пользу? Если все прочие блага просто отсутствуют, мудрость, очевидно, не может делать их полезными и проявлять себя как благо. Не будет ли в этой ситуации вернее сказать, что при отсутствии прочих благ мудрость оказывается чем-то ценностно безразличным? Ее неамбивалентность, таким образом, окажется сомнительной не потому, что она то полезна, то вредна, как прочие блага, но потому, что она то полезна, то *бесполезна* в зависимости от наличия или отсутствия прочих благ⁹⁷. Поэтому, если бы Сократ захотел последовательно отстоять неамбивалентность мудрости, утверждаемую им в 11), ему понадобилось бы интерпретировать ее как такое благо, которое каким-то образом полез-

b5). В «Эриксии» непосредственная реакция Сократа на эту проблему носит, если угодно, наивно-прагматический характер: он отвечает, что мудрец вряд ли окажется в такой ситуации, потому что всегда сможет торговать своей мудростью (394b-e).

⁹⁷ Замечу, что это соответствует различению блага, зла и безразличного в 7): если человек вообще не пользуется имеющимся у него благом, то оно не является для него ни благом, ни злом. Стало быть, если человек не может воспользоваться мудростью при отсутствии других благ, она должна рассматриваться как нечто ценностно нейтральное.

но (т.е. способствует счастью) *само по себе* и *вне всякого отношения* к прочим традиционным благам. Но он этого явно не делает, так что его аргументация в пользу 11) в конечном счете оказывается неудовлетворительной.

В ответ на подобные затруднения некоторые комментаторы допускают, что позиция Сократа должна предполагать наличие хотя бы некоторого минимума ресурсов, которыми мудрость могла бы «правильно пользоваться»⁹⁸. Возможно, это допущение и могло бы сделать сократовские рассуждения более последовательными, но без текстуальных подтверждений чисто логическая предпочтительность определенной интерпретации сама по себе ничего не доказывает, поскольку логическая проблематичность платоновских текстов очень велика и наличие формальных изъянов в аргументах Сократа вполне возможно. Ясно, однако, что такое допущение лучше согласуется с «антистоической» интерпретацией позиции Сократа в «Евтидеме». С точки зрения последней, Сократ вообще не пытается доказать, что мудрости или добродетели достаточно для счастья всегда и при всех возможных обстоятельствах, то есть даже при тотальном отсутствии традиционных благ; все, что он хочет сказать, — это что при прочих равных условиях, включающих в себя наличие хотя бы некоторого минимума этих благ, только обладание мудростью в принципе способно сделать человека счастливым, и это всегда дает ему существенное преимущество перед невеждой, тем более, что последний, напротив, будет тем несчастнее, чем больше традиционных благ будет в его распоряжении⁹⁹.

Проблема подобных «антистоических» толкований, на мой взгляд, состоит в том, что им приходится довольно натянуто реинтерпретировать ряд эксплицитных высказываний Сократа, которым проще всего было бы придать именно «протостоический»

⁹⁸ Ср. Ferejohn 1984, 115, n. 25; Santas 1993, 44-46 и 2001, 36-37; Brickhouse-Smith 1994, 119-120, n. 31; Reshotko 2006, 126, n. 20. Разумеется, здесь сразу же возникает вопрос, что именно следует считать приемлемым минимумом неморальных ресурсов.

⁹⁹ Различные версии такого рода «антистоического» толкования см. в: Brickhouse-Smith 1994, 119-120, n. 31; 134; Reshotko 2006, 125-130; 142-148. Применительно к «Менону» ср.: Scott 2005, 147-149.

смысл. Сюда относится не только 11), но и 4) — тезис, в котором Сократ к удивлению Клиния отождествляет мудрость (σοφία) и удачу (εὐτυχία), то есть два блага из числа традиционных благ, перечисленных им в 3). Фактически Сократ предлагает три формулировки этого тезиса:

- 4а) Мудрость и есть удача (279d6: Ἡ σοφία δῆλον... εὐτυχία ἐστίν);
- 4б) Мудрость приводит людей к удаче во всех отношениях (280аб: Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους);
- 4в) Тот, у кого есть мудрость, не нуждается вдобавок еще и в удаче (280b2-3: σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῆ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας).

Логические отношения между этими формулировками остаются довольно проблематичными¹⁰⁰, но понятно, что 4б) и 4в) хорошо вписываются в «стоицизирующую» трактовку сократовского аргумента. Если мудрость делает людей удачливыми πανταχοῦ, т.е. «повсюду» или «во всех отношениях» (4б), то это, видимо, означает, что она сама по себе позволяет человеку каким-то образом достигать удачи во всех возможных обстоятельствах, а не только делает его удачливее невежды при наличии хотя бы минимального количества неморальных благ. И если, обладая мудростью, человек уже вообще не нуждается в какой-либо дополнительной удаче (4в), т.е. в независимых от его воли факторах, способствующих счастью¹⁰¹, это опять-таки проще всего понять в том смысле, что

¹⁰⁰ Если 4а) трактовать буквально, то этот тезис несовместим с 4в), так как, если мудрость и есть удача, но при этом не нуждается в удаче, то она не нуждается в себе самой (ср. Reshotko 2006, 144). Возможно, 4а) следует толковать как преувеличенную формулировку 4б): Мудрость «есть» удача лишь в том смысле, что она *приносит* людям удачу во всех возможных ситуациях, а не в том, что она просто тождественна ей. В 4в) тогда может иметься в виду, что мудрость делает излишней всякую удачу, которая выпадает человеку совершенно случайно, независимо от того, мудр он или нет, и это как раз потому, что, согласно 4б), мудрость *сама* приносит удачу в любой ситуации, т.е. заменяет собой счастливый случай или каким-то образом компенсирует его отсутствие.

¹⁰¹ Многие комментаторы настаивают на том, что термин εὐτυχία в контексте данного аргумента может переводиться не только как «везенье» или «счастливый случай» (luck), но и как «успех» (success) (напри-

мудрый человек будет удачлив, даже если на его долю случайно выпадет полное отсутствие каких бы то ни было традиционных благ, которыми его мудрость могла бы «правильно пользоваться». Если мы допустим, что 4) действительно имеет «протостоический» смысл, тогда логика сократовского аргумента становится более понятной. Как мы видели, Сократ утверждает, что только мудрость делает все традиционные «блага» благами, обеспечивая тем самым человеческое счастье (8-10), и потому только она и является подлинным благом сама по себе (11). Проблема этого рассуждения заключалась в том, что оно не объясняет, каким образом мудрость может обеспечивать счастье и, соответственно, быть подлинным благом, когда все остальные «блага» по независящим от нее причинам остаются ей полностью недоступны. Другими словами, мудрость оказывается несамодостаточной и нуждается в какой-то дополнительной удаче или везении, которое гарантировало бы ей наличие остальных «благ». Но все дело в том, что к тому моменту, когда Сократ делает все эти утверждения, он уже допустил 4), а этот последний тезис в его буквальном «стоицизирующем» прочтении означает как раз то, что мудрость абсолютно самодостаточна и ни в какой дополнительной удаче не нуждается. То есть функция тезиса 4) в общей структуре сократовского аргумента

мер, Hawtrey 1981, 77; Chance 1992, 61; Dimas 2002, 4-5 и 27; Reshotko 2006, 143 и 145). Под «успехом» имеется в виду такой тип удачи, который достигается в результате деятельности самого агента и гарантируется как раз тем, что этому агенту присуща мудрость, обеспечивающая правильность его действий. «Везенье» же подразумевает удачу, целиком и полностью зависящую от случайных внешних факторов, неподвластных воле агента. На мой взгляд, 4б) действительно естественнее понимать в том смысле, что мудрость во всех возможных ситуациях приносит агенту определяемый его собственной активностью *успех*, поскольку альтернативный вариант был бы логически непонятен: если именно мудрость приносит агенту «везенье», то это *по определению* уже не «везенье», а «успех», потому что удача в данном случае определяется не внешней случайностью, а мудростью агента. Но 4в) имеет смысл только в том случае, если подразумевает, что мудрость делает излишним не зависящее от активности агента *везенье*. В противном случае Сократ утверждал бы, что мудрость делает излишним как раз тот определяемый его собственной активностью успех, который эта же мудрость приносит ему согласно 4б).

может заключаться именно в том, чтобы заведомо блокировать вывод о несамодостаточности мудрости, который пришлось бы сделать из тезисов 5-11), если взять их изолированно. В противном случае непонятно, зачем Сократ вообще формулирует 4), так как никакой другой роли в логическом развертывании аргументации от 5) к 11) этот тезис не играет.

Такая интерпретация, на мой взгляд, текстуально подтверждается следующими высказываниями Сократа, которые он делает при формулировке тезиса 8):

Стало быть, — сказал я, — и при пользовании теми благами, о которых мы говорили сперва, — богатством, здоровьем и красотой, это знание (ἐπιστήμη) руководит правильным использованием всех подобных [вещей] и направляет деятельность или что-то другое? — Знание, — сказал он. — Стало быть, знание (ἐπιστήμη), по-видимому, дает людям не только удачу (εὐτυχίαν), но и мастерство (εὐπραγίαν) во всяком приобретении и деле? — Он согласился (281a6-b4).

Непосредственная задача Сократа состоит здесь в том, чтобы показать, что именно ἐπιστήμη или знание обеспечивает людям εὐπραγία, т.е., если угодно, правильный образ действий, позволяющий использовать традиционные блага так, чтобы они способствовали счастью. Но одновременно с этим Сократ упоминает, что ἐπιστήμη обеспечивает людям еще и εὐτυχία или удачу, и это естественнее всего понимать как отсылку к тезису 4), предполагавшему, что удачу людям приносит σοφία или мудрость. Это означает, что знание или мудрость, по мнению Сократа, имеет для людей два таких *различных* последствия, как εὐπραγία и εὐτυχία. Но в чем конкретно заключается их различие? Можно предположить, что, если у человека есть какие-либо традиционные блага, мудрость гарантирует ему εὐπραγία, т.е. их правильное использование, приводящее к счастью (8), но, если традиционные блага отсутствуют, мудрость гарантирует ему то, что он уже не нуждается в εὐτυχία, т.е. в не зависящем от его активности наличии этих благ (4в), но это только потому, что сама же мудрость приносит ему εὐτυχία (4б) даже при отсутствии этих благ или просто *и есть* εὐτυχία (4а) для него. В таком случае утверждение, что мудрость обеспечивает человеку *как* εὐπραγία, *так и* εὐτυχία, подразумевает, что она спо-

существует его счастьем как при наличии, так и при отсутствии традиционных благ, а, стало быть, может приносить пользу или быть неамбивалентным благом в любой ситуации (11)¹⁰².

Это, однако, не означает, что аргументация Сократа удачна, потому что на самом деле он не приводит никаких убедительных доводов в пользу 4). Сформулировав 4а), Сократ предлагает собеседнику серию частных тезисов, демонстрирующих, что искусные или «мудрые» в определенной деятельности люди (а также те, кто действует вместе с ними) удачливее в ней, чем все остальные (279e-280a), а затем делает из этого общий вывод, что «тот, кто действует совместно с мудрым, действует удачливее (εὐτυχέστερον), чем [сотрудничающий] с неучем» (280a4-5¹⁰³). Непосредственно вслед за этим следует текст, включающий в себя формулировки 4б) и 4в):

Стало быть, мудрость делает людей удачливыми во всех отношениях (Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους). Ведь уж мудрость-то, конечно, никогда ни в чем не ошибается (οὐ γὰρ δήλου ἀμαρτάνοι γ' ἂν ποτέ τι σοφία), но по необходимости правильно действует и достигает [цели] (ἀλλ' ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυχεῖν); ибо иначе она уже не была бы мудростью (ἧ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη).

В конце концов мы, — я сам не знаю как (οὐκ οἶδ' ὅπως), — согласились, что в целом при наличии мудрости тому, у кого она наличествует, нет дополнительной нужды ни в какой удаче (σοφίας παρούσης, ᾧ ἂν παρῆ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας) (280a6-b3).

Очевидно, что все эти формулировки, приписывающие мудрости абсолютную безошибочность и самодостаточность, никак не вытекают из непосредственно предшествующих им рассуждений,

¹⁰² Ср. 282c8-d1, где Сократ, подытоживая первую этическую интерпретацию, утверждает, что мудрость (σοφία) — это «единственное из сущих, [которое] делает человека счастливым и удачливым» (μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον). В свете предложенной интерпретации εὐδαίμονα и εὐτυχῆ можно дифференцировать по смыслу следующим образом: мудрость делает человека «счастливым» согласно 5-10), гарантируя ему правильное пользование благами, но она делает его «удачливым» согласно 4), т.е. даже в том случае, если этих благ нет.

¹⁰³ Ἄρ' οὖν, ἧν δ' ἐγώ, ὅτι εὐτυχέστερον ἂν οἶε πράττειν μετὰ σοφοῦ πρᾶττων ἢ μετὰ ἀμαθοῦς; — Συνεχόμεναι.

которые, по-видимому, следует воспринимать как аргументацию в их пользу. Из того, что мудрые люди (или те, кто действует совместно с ними), *сравнительно* удачливее (εὐτυχέστερον) в своих действиях, чем немудрые, вовсе не следует, что мудрость сама по себе делает людей удачливыми *во всех отношениях* (πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ) и не нуждающимися *ни в какой* дополнительной удаче (μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας)¹⁰⁴. Возможно, Сократ считает такие выводы более обоснованными с учетом допущенного им здесь же тезиса, согласно которому подлинная мудрость по определению никогда не ошибается, всегда действует правильно и потому всегда достигает своей цели¹⁰⁵. Но сам этот тезис опять-таки просто декларирует именно то, что, собственно, и нужно было бы доказать. Даже если мы примем сократовский максимализм и согласимся считать подлинной только такую мудрость, которая никогда не ошибается и всегда действует правильно, непонятно, как это может гарантировать, что она всегда достигает своих целей. Это было бы возможно только в том случае, если бы достижение цели (τυγχάνειν) целиком и полностью зависело от правильности действий (ὀρθῶς πράττειν) агента. Однако, вполне очевидно, что даже максимально правильная деятельность мудреца, которая сама по себе несомненно принесла бы ему успех, может закончиться неудачей в силу каких-нибудь случайных обстоятельств, совершенно не зависящих от его воли¹⁰⁶. А это означает, что даже совершающий безошибочные поступки мудрец все равно нуждается в *везении* для достижения своих целей. Однако, именно это Сократ пытается отрицать в 4в). Если же для этого он действительно допускает, что достижение цели целиком и полностью определяется правильностью действий агента, то ему следовало бы как-то обосновать или хотя бы разъяснить это довольно странное допущение, чего он не делает¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ср. Chance 1992, 62; Irwin 1995, 55-56.

¹⁰⁵ Ср. анализ этого аргумента в: Irwin 1992, 203; 1995, 55-56. Представление о том, что только безошибочную мудрость следует признавать мудростью, напоминает критерии, используемые Фрасимахом для определения сильнейшего человека в Resp. 340e-341a.

¹⁰⁶ Ср. Hawtrey 1981, 77.

¹⁰⁷ Гипотетически рассуждая, у Сократа есть две возможности утверждать, что правильность действий гарантирует достижение цели. Во-

Таким образом, тезис 4) остается необоснованным¹⁰⁸, а без него, как мы видели, не получится обосновать и тезис 11).

В целом, на мой взгляд, можно сказать, что в аргументации Сократа присутствуют две противоречащие друг другу тенденции: с одной стороны, тезисы 4) и 11) тяготеют к тому, чтобы представить мудрость как единственное подлинное благо, которое неамбивалентно и самодостаточно, а потому, казалось бы, должно было бы каким-то образом приводить к счастью само по себе («стоическая» тенденция); с другой, вся ревизия традиционного эвдемонизма, осуществляемая в 5-10), основывается на представлении о том, что счастье заключается в *правильном пользовании* традиционными благами, которое, безусловно, может быть обеспечено только мудростью, но вряд ли без фактического наличия самих этих благ, так что самой мудрости для счастья все же недостаточно («антистоическая» тенденция). На это противоречие можно реагировать по-разному. С одной стороны, можно попытаться нивелировать «стоическую» тенденцию, реинтерпретируя 4) и 11) в «антистоическом» духе, однако, такие попытки, на мой взгляд, малоубедительны, поскольку сам текст 4) и 11), если толковать его

первых, можно переопределить понятие цели таким образом, чтобы она состояла в *самой* правильности действий, а не в каком-то внешнем по отношению к ним результате. Это, собственно, то, что позже сделали стоики (например, SVF III, 18; Sen. Epist. 85, 32; 92, 11-13; см. в целом тексты, приведенные в Long-Sedley 1987, I, 401-406; II, 394-404, а также Irwin 1989, 563-569). Во-вторых, можно переопределить понятие правильности действий таким образом, чтобы считать критерием этой правильности в том числе их *фактическую* успешность. В таком случае, если мудрец фактически не достигает успеха в своей деятельности, это просто значит, что на самом деле он не мудрец. Это одна из возможных интерпретаций 280a7-8 (ср. Hawtrey 1981, 81-82; Brown 2005, 15-16). Такая постановка вопроса, на мой взгляд, очевидно некорректна, ибо она *заведомо* игнорирует возможность существования каких бы то ни было объективных причин неудачи, перед лицом которых любая мудрость бессильна, и тем самым *изначально* преподносит мудрость как единственный фактор, от которого зависит успех. Между тем, это и есть то, что Сократу следовало бы доказать.

¹⁰⁸ Chance 1992, 63; Brown 2005, 16 полагают, что формулировка «мы, — я сам не знаю как (οὐκ οἶδ' ὅπως), — согласились», которая вводит 4в), как раз указывает на недостаточную обоснованность 4).

буквально, т.е. не вчитывая в него всецело спекулятивных импликаций, якобы делающих его более «логичным», свидетельствует в пользу «стоицизирующего» прочтения¹⁰⁹. С другой стороны, можно признать «стоический» характер 4) и 11), но это будет означать, что аргументация Сократа логически ущербна, поскольку в этих

¹⁰⁹ В качестве примера такого рода интерпретаций ср., например, толкование 4) в Reshotko 2006, 145-147. Пытаясь отстоять тот тезис, что Сократ в «Евтидеме» и не пытается утверждать достаточность мудрости или добродетели для счастья, она заявляет, что в 4) имеется в виду всего-навсего следующее: «*Sophia* справляется с тем, что она контролирует. В этой сфере она приносит неограниченный успех. Сократ мог иметь в виду, что в любом практическом контексте, каждый из которых включает элементы, не контролируемые индивидом, *sophia* делает возможным успех лишь настолько, насколько его можно добиться, справляясь с тем, что можно контролировать... Сократ мог иметь в виду, что *sophia* делает того, кто обладает ею, настолько успешным, насколько позволяют обстоятельства — но не гарантирует абсолютного успеха» (147: *Sophia* masters that over which it has control. In this domain, it brings about unqualified success. Socrates could be thinking that in every practical context, each of which includes elements over which an individual does not have control, *sophia* only allows for as much success as can be gained by the mastery of that which is controllable... Socrates could be thinking that *sophia* renders its possessor as successful as circumstances allow — but does not guarantee absolute success). Но это означает, что, к примеру, утверждение «Мудрость делает людей удачливыми во всех отношениях» (4б) подразумевает оговорку типа «насколько это вообще возможно в данной ситуации», которая по сути его дезавуирует. Не говоря уже о том, что допущение подобных импликаций текстуально никак не обосновано, оно логически бессмысленно. Если формулировки, по видимости утверждающие *тотальную* успешность мудрости в любых обстоятельствах, означают всего лишь, что она *максимально* успешна, *насколько это вообще возможно* в данной ситуации, то у нас нет никаких внятных критериев, чтобы отличить успех от неудачи. К примеру, если кормчий, несмотря на все проявленное им искусство, не смог спасти корабль от гибели, поскольку для этого не было никакой объективной возможности, мы по-прежнему сможем утверждать, что его искусство «приносит неограниченный успех», поскольку он контролировал все, что фактически было ему подконтрольно, и достиг максимального успеха, которого только можно было достичь. Просто обстоятельства были таковы, что фактически ничего подконтрольного его искусству в них уже не было, а максимально возможным в них успехом являлось поражение.

тезисах он пытается сделать слишком радикальные утверждения, которые никак не подкрепляются и не обосновываются всем остальным, и в самом деле «антистоическим», контекстом его аргумента¹¹⁰. На мой взгляд, именно с такой ситуацией мы фактически и сталкиваемся в тексте.

Сочетание этих противоречивых тенденций порождает множество проблем. Прежде всего, как соотносится традиционная эвдемонистическая парадигма (1-3) с выводами, сделанными в результате ее пересмотра (10-11)? Сократ начал с утверждения, что счастье заключается в обладании традиционными благами (2-3), и, хотя далее было показано, что речь должна идти скорее о правильном пользовании ими (7), мы по-прежнему могли бы думать, что счастье существенным образом связано с использованием *именно* тех вещей, что перечислены в 3), т.е. здоровья, богатства, силы, красоты и т.п.¹¹¹ Проблема в том, что они имели значение для счастья именно потому, что изначально рассматривались как блага (2), но введенное в 10 представление об их амбивалентности уже не позволяет считать их благами (10-11). Означает ли это, что тезис, согласно которому счастье состоит в правильном пользовании именно *благами* (7), следует вообще отбросить? В пользу такого предположения может свидетельствовать то, как Сократ суммирует свою аргументацию в 282a1-6:

Поскольку мы все стремимся быть счастливыми (εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμοῦμεθα πάντες) и, как оказалось, становимся такими благодаря тому, что пользуемся вещами (ἐκ τοῦ χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασιν), причем пользуемся правильно (καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι), а правильность и удачу (τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν) доставляет знание (ἐπιστήμη), всякий человек, по-видимому, должен изо всех сил способствовать тому, чтобы быть как можно более мудрым (ὡς σοφώτατος).

Согласно этой формулировке, счастье заключается уже не в правильном пользовании *благами*, что все еще утверждалось в 7-8), но в правильном пользовании *«вещами»* (τοῖς πράγμασιν). Можно предположить, что эта замена обусловлена тем, что в 10-11) Сократ отказался признавать благами все перечисленные в 3) тради-

¹¹⁰ Ср. Irwin 1992, 203 и 1995, 58.

¹¹¹ Как полагает, например, Annas 1993b, 58-59.

ционные ценности, кроме мудрости¹¹². Но сразу же возникает вопрос: о каких «вещах» идет речь? Если допустить, что под «вещами» Сократ здесь имеет в виду все те же мнимые блага, перечислявшиеся в 3), остается непонятным, почему к счастью должно привести пользование *именно ими*, а не чем бы то ни было еще, ведь сами по себе они совершенно нейтральны и «ничего не стоят» (10) и в этом отношении вроде бы ничем не отличаются от неопределенного множества прочих ценностно нейтральных «вещей». Другими словами, в некую особую категорию «вещей», правильное пользование которыми дает счастье, их объединяло, собственно, то, что именно они — в отличие от всего остального — квалифицировались как *блага*, но теперь-то им отказано именно в этом. С другой стороны, если допустить, что речь идет *вообще о любых «вещах»*¹¹³, то есть не только о перечисленных в 3) мнимых благах, но и, например, об их противоположностях или просто о любых объектах человеческой деятельности, то мы получим «протостоический» тезис, согласно которому мудрости достаточно для счастья в любых обстоятельствах, потому что она сможет правильно и хорошо использовать все что угодно. Однако, тогда вся первая часть аргументации (1-3 и 5-8) оказывается просто ни к чему, потому что в ней-то речь шла исключительно о пользовании традиционными благами, а не чем угодно. Но ведь именно на ее основе Сократ сделал и сами выводы о ценностной нейтральности традиционных благ в 10-11).

В качестве альтернативы можно предположить, что Сократ вовсе не хочет отказываться от 7) и по-прежнему считает, что счастье состоит в правильном пользовании *благами*. Но тогда как согласовать этот тезис с критикой традиционных благ в 10-11)? Если согласно 10-11) единственным подлинным *благам* объявляется мудрость, то, возможно, и тезис 7) отныне должен означать, что счастье состоит в правильном пользовании *мудростью*? В таком случае мы опять-таки получили бы «протостоическую» позицию, поскольку такая переформулировка 7) предполагает, что все прочие традиционные блага не имеют значения для достижения сча-

¹¹² Ср. Brown 2005, 4, где это обстоятельство используется как аргумент в пользу «стоицизирующего» истолкования позиции Сократа.

¹¹³ Ср. Striker 1994, 245-246; Brown 2005, 20.

стью. Проблема, разумеется, заключается в том, что до переоценки этих благ в 10-11) тезис 7) подразумевал правильное пользование *именно ими*, а мудрость была как раз тем фактором, который только и мог это правильное пользование гарантировать (8). Если в такой ситуации подставить в 7) саму мудрость, то с учетом 8) мы получим тавтологическое и бессодержательное утверждение, согласно которому только мудрость позволяет правильно пользоваться мудростью и таким образом гарантированно достигать счастья¹¹⁴.

Примерно в этом направлении Сократ и развивает свою аргументацию во второй этической интерлюдии (Euthyd. 288d-293a), где он возвращается к проблематике, которую обсуждал с Клинием в первой. Первая интерлюдия, по его мнению, показала, что для счастья совершенно необходима мудрость (282a), а чтобы стать мудрым, необходимо заниматься философией (282d). Отталкиваясь от этого последнего тезиса (288d) и определив философию как «приобретение знания» (288d8: Ἦ δέ γε φιλοσοφία κτήσις ἐλιστήμης), Сократ уточняет, что было бы правильно приобрести такое знание, «которое будет нам полезно» (288e1-2: ταύτην ἥτις ἡμῶς ὀνήσει). Однако, любое знание, которое касается только того,

¹¹⁴ Строго говоря, такое переосмысление 7-8) в духе 10-11) было бы неоправданно не только потому, что оно приводит к тавтологии. Дело еще и в том, что необходимость в правильном использовании благ для достижения счастья (7) возникла только потому, что эти блага амбивалентны, то есть при неправильном использовании могут привести к вреду и несчастью для самого деятеля. Правильное использование благ как раз *компенсировало* их амбивалентность. Однако, согласно 10-11), мудрость есть единственное неамбивалентное благо, которое всегда полезно. Это означает, что нам не нужен некий дополнительный фактор (сама же мудрость, согласно 8), чтобы посредством правильного использования обеспечивать неамбивалентную полезность мудрости во всех возможных контекстах. Но в таком случае уже вообще не имело бы смысла утверждать, что счастье заключается в *правильном* пользовании неамбивалентным благом, было бы достаточно сказать, что оно состоит просто в пользовании им (вопреки Brown 2005, 17, п. 29). Мы снова получили бы определенную версию «протостоической» позиции, но опять-таки ценой того, что вся та часть сократовской аргументации, которая настаивает на необходимости *правильного* использования благ для счастья, оказалась бы совершенно неуместной.

как что-нибудь *сделать* (ποιεῖν), само по себе не принесет нам пользы (ὄφελος), если мы не будем знать, как *пользоваться* (χρῆσθαι) сделанным (289a). Отсюда Сократ делает вывод, что в искомом знании (ἐπιστήμῃ) или искусстве (τέχνη), которое сделает нас счастливыми, должно совпадать знание того, как сделать нечто, и знание того, как им пользоваться (289b; 290d)¹¹⁵. Безусловно, это новый момент по сравнению с первой интерлюдией, потому что в ней упоминалось только о знании, которое позволяет правильно *пользоваться* благами (7) и уже тем самым делает человека счастливым, теперь же Сократ вдруг утверждает, что приносящее счастье знание должно не только уметь пользоваться благом, но и изначально *создавать* его или *доставлять* его агенту¹¹⁶. Но с уче-

¹¹⁵ 289b4-6: «...мы нуждаемся в таком знании (ἐπιστήμῃς), в котором сочеталось бы умение что-то делать и умение пользоваться сделанным» (τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῆ); 290d5-7: «...нам необходимо искусство (τῆς τέχνης), которое, когда приобретет что-нибудь, или создав [это] или изловив (ἢ τις ᾧ ἂν κτήσῃται ἢ ποιήσασα ἢ θηρευσαμένη), само же и сумеет этим воспользоваться (αὐτὴ καὶ ἐπίστίσεται χρῆσθαι), и такое искусство сделает нас счастливыми (ἢ τοιαύτη ποιήσει ἡμᾶς μακαρίους)...».

¹¹⁶ Ср. 292a11: ἀγαθόν γέ τι δεῖ ἡμῖν αὐτὴν [sc. τέχνην] παραδιδόναι. Теоретически это дополнение могло бы решить одну из проблем, возникающих в связи с первой этической интерлюдией: если человека делает счастливым такое знание, которое не только *правильно пользуется* определенным благом, но еще и само *создает* или *предоставляет* его, тогда обладающий этим знанием не рискует стать несчастным в ситуации, когда данное благо просто отсутствует и ему нечем правильно пользоваться, ибо в таком случае это же знание и позволит ему раздобыть недостающее благо. Однако, в первой интерлюдии эта проблема возникала в связи с возможным отсутствием традиционных благ, поэтому для ее решения надо было бы допустить, что искомое знание, делающее нас счастливыми, само производит именно традиционные блага (ср. Brickhouse-Smith 2000, 78-80; Parry 2003, 15-16, а также пассаж из «Эриксия», обсуждавшийся в примеч. 96). Но как раз это Сократ эксплицитно отрицает в 292b4-7 и 292d1-4 на том основании, что эти блага неподлинны. Кроме того, такое решение в лучшем случае сделало бы агента всего лишь *более* независимым от «везения», но не *абсолютно* независимым: сама способность создавать или доставлять блага определяется не только субъективной искусностью агента, но и объективными обстоятельствами, которые могут быть таковы, что ему будет просто *не из чего* создать благо или

том этой поправки, т.е. того, что речь пойдет не столько о *пользовании* благом, сколько о его *создании* или *предоставлении* агенту, далее вся аргументация ведет к тавтологическому тупику, схожему с тем, что я сформулировал в предыдущем абзаце. Сократ начинает оценивать различные искусства или разновидности знаний с точки зрения их пригодности для достижения счастья¹¹⁷ и выясняет, что ни одно из них не годится для этой цели, потому что они могут только создавать или доставлять блага, но не учат тому, как ими пользоваться, или наоборот (289c-290d). В том числе и «царское» или государственное искусство, которое пользуется результатами всех остальных искусств, не может сделать людей счастливыми, потому что, судя по всему, само ничего не создает (291b-292e). Во всяком случае, когда Сократ пытается представить себе, какое именно благо могло бы создавать или предоставлять государственное искусство, он сталкивается со следующим затруднением:

Но благо-то (ἀγαθόν), как мы оба, я и Клиний, признали, есть не что иное как некое знание (οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά)... Стало быть, остальные дела, которые кто-нибудь мог бы назвать [задачей] государственного [искусства], — а их, пожалуй, много: например, делать граждан богатыми, свободными и умиротворенными (πλουσίους τοὺς πολίτας παρέχειν καὶ

неоткуда его раздобыть. Альтернативное объяснение, предлагаемое рядом исследователей (ср. Guthrie 1975, 281; Annas 1993b, 60; Brown 2005, 28), состоит в том, что на Сократа в данном случае влияет одна из импликаций понятия τέχνη, которое, согласно другим платоновским текстам (напр., Charm. 165de), может предполагать, что искусство по определению должно производить нечто отличное от него самого. В любом случае, в контексте самого «Евтидема» этот ход Сократа выглядит странно: в первой интерлюдии он уже ввел представление о том, что для достижения счастья необходимо знание, которое правильно пользуется благами, и, если теперь он считает, что оно должно еще и создавать или предоставлять их для использования, то как раз этот новый момент ему и следовало бы обосновать; вместо этого он исходит как из самоочевидности из утверждения, что для счастья нужно именно знание, производящее или доставляющее благо, а затем уже оговаривает, что оно должно еще и правильно пользоваться им.

¹¹⁷ Это опять-таки странно, потому что из первой интерлюдии, казалось бы, следовало заключить, что искомым «искусством» должна быть просто сама мудрость как специфическое этическое знание, а вовсе не какое-то из других искусств. См. также Stewart 1977, 24.

ἐλευθέρους καὶ ἀστασιάστους), — все они оказались ни злом, ни благом (πάντα ταῦτα οὔτε κακὰ οὔτε ἀγαθὰ ἐφάνη); но оно должно было бы делать [граждан] мудрыми и наделять знанием (σοφούς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδίδοναι), если уж ему надлежало бы быть полезным и создающим счастливых [людей искусством] (εἶναι ἢ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα)... Значит, царское [искусство] делает людей мудрыми и хорошими (σοφούς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθοὺς)?... Но всех ли и во всем [делает оно] хорошими? И передает ли оно всякое знание — и сапожничье, и плотничье, и все остальные? — [Критон]. Нет, Сократ, этого я не думаю. — Но какое же знание [оно передает]? Как мы им воспользуемся? Ведь оно не должно быть творцом ни одного из тех дел, что ни дурны, ни хороши (τῶν μὲν γὰρ ἔργων οὐδενὸς δεῖ αὐτὴν δημιουργὸν εἶναι τῶν μίτε κακῶν μίτε ἀγαθῶν), но [должно] передавать не какое другое знание, как само себя (ἐπιστήμην δὲ παραδίδοναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἑαυτῆν). Итак, давай скажем, что оно такое, как мы им воспользуемся? Если тебе угодно, Критон, скажем, что с его помощью мы сделаем хорошими других (ἄλλους ἀγαθοὺς ποιήσομεν)? — [Критон]. Да, несомненно. — А в чем они будут у нас хорошими и полезными (ἀγαθοὶ καὶ... χρήσιμοι)? Или мы снова скажем, что они сделают [хорошими] других, а те другие — [еще] других? Но в чем же именно они хороши, нам никак не становится ясно (ὅτι δὲ ποτε ἀγαθοὶ εἰσιν, οὐδαμοῦ ἡμῖν φαίνονται), так как все упомянутые дела [т.е. ни дурные, ни хорошие] мы сочли недостойными государственного [искусства] (τὰ ἔργα τὰ λεγόμενα εἶναι τῆς πολιτικῆς ἡτιμάσαμεν)... и, как я и говорил, мы все так же, а то и еще более далеки от того, чтобы узнать, что же это за такое знание, которое делает нас счастливыми (τίς ποτέ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη ἐκείνη ἢ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει) (292b1-292e5).

При всей путанности этого рассуждения, во все проблематичные детали которого нам здесь нет необходимости вдаваться¹¹⁸, ясно, что базовая проблема, с которой сталкивается Сократ, является непосредственным следствием переоценки традиционных ценностей, осуществленной им в первой интерлюдии. Эта переоценка привела его к тезису, что все традиционные блага на самом

¹¹⁸ Они касаются, например, того, что Сократ в конечном счете говорит уже не о благе для самого агента, о котором речь шла в первой интерлюдии, а о благе для других (ср. Brown 2005, 29, п. 54).

деле — ни благо, ни зло, а единственным подлинным благом является мудрость или знание (11). Но теперь он ищет такое знание или искусство, которое сделает людей *счастливыми*, а для того, чтобы быть в состоянии выполнять эту функцию, оно должно, в частности, создавать или предоставлять людям *благо* (292a7-12). Соответственно, именно потому, что традиционные блага на самом деле вовсе не являются благами, они не годятся на роль того блага, которое должно производиться или предоставляться искомым знанием (292b4-7; 292d1-4). И опять-таки, именно потому, что единственным подлинным благом является знание, оно само и должно быть тем благом, которое искомое знание призвано предоставлять людям (292b1-3; 292b7-c1). В итоге мы остаемся при абсолютно неинформативном и тавтологическом утверждении: счастливыми людей делает такое знание, которое предоставит им знание. Показательно следующее: Сократу в любом случае не приходит в голову, что искомое искусство вполне могло бы производить как раз традиционные «блага» (или каким-то образом доставлять их агенту), пусть даже они сами по себе ценностно безразличны, ибо впоследствии оно само же *сделало бы* их благами посредством правильного использования. Хотя, казалось бы, такого вывода вполне можно было бы ожидать, исходя из тезисов 5-10). Отсюда, на мой взгляд, можно заключить, что в данном случае Сократ целиком и полностью игнорирует вроде бы предполагавшуюся в этих тезисах «антистоическую» концепцию счастья как правильного пользования традиционными амбивалентными благами. Теперь уже он ставит достижение счастья в зависимость от пользования только подлинным неамбивалентным благом как таковым. С точки зрения первой этической интерлюдии, это именно тот вывод, который следует сделать из сочетания 7) и 11) при игнорировании всего остального «антистоического» контекста этого рассуждения: если мы счастливы, когда правильно пользуемся благами (7), а единственное подлинное благо — это мудрость или знание (11), то только оно и нужно нам для счастья. Таким образом, во второй этической интерлюдии «стоическая» тенденция в аргументации Сократа берет верх над «антистоической», но в результате только заводит его в тупик¹¹⁹.

¹¹⁹ Поскольку в 292e-293a Сократ и Критон соглашаются, что их рассуждение зашло в тупик (*ἀλωρία*), вся аргументация Сократа в этиче-

ПОЧЕМУ НЕ РАБОТАЕТ АРГУМЕНТ ОТ АМБИВАЛЕНТНОСТИ

Все рассмотренные выше проблемы, на мой взгляд, уже сами по себе демонстрируют, что этическая аргументация Сократа в «Евтидеме» рационально неудовлетворительна. Ниже я хотел бы показать, что в конечном счете эта неудовлетворительность связана не столько с какой-либо спецификой платоновской трактовки аргумента от амбивалентности, сколько с фундаментальной проблематичностью этого аргумента как такового.

Для начала обратим внимание на еще один момент, в котором аргументация Сократа в «Евтидеме» явно отличается от стандартной стоической позиции. В тезисе 10) Сократ утверждает, что, хотя «сами по себе» ($\kappa\alpha\theta'$ αὐτὰ) все традиционные блага «ничего не стоят» ($\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ἄξια), тем не менее под руководством мудрости они на самом деле *становятся* благами, а под руководством невежества — злом. В стоическом же контексте безразличное всегда оста-

ских интерлюдиях «Евтидема», по-видимому, уже не может рассматриваться как выражение философской позиции, которую он сам однозначно разделяет. Любопытную параллель к беседе с Критоном можно найти в «Государстве» (ср. Hawtrey 1981, 119; Striker 1994, 248; Santas 2001, 51), где Сократ прямо отвергает редукцию блага к φρόνησις на том основании, что она приводит к тавтологическим и бессодержательным выводам: «...те, кто держится этого взгляда не в состоянии указать, что это за разумение (ἦτις φρόνησις), но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть разумение блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ)... упрекая нас в том, что мы не знаем блага (ὅτι οὐκ ἴσμεν τὸ ἀγαθόν), они затем говорят с нами как с ведающими его, ибо они заявляют, что оно есть разумение блага (φρόνησιν γὰρ αὐτὸ φασι εἶναι ἀγαθοῦ), как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово “блага”» (Resp. 505b8-c4; ср. Brown 2005, 31, n. 59, который приводит в качестве параллели Plut. De comm. not. 1072b и Sext. Emp. Adv. Math. 11, 184-187). В то же время тезис о том, что именно φρόνησις (= мудрость, ум, знание) есть тот фактор, который наделяет все прочие вещи подлинной благодетельностью и без которого они приносят только вред, выдвигается во множестве платоновских текстов (напр., Gorg. 466e-467a; Charm. 173d-174c; Lach. 192cd; Lys. 210b; Phaed. 69b; Leg. 688b; Alc. I (sp.) 134e-135a; Alc. II (sp.) 146d-147b). Кроме того, апоретический характер «Евтидема» несколько не мешал догматическому восприятию сократовской аргументации позднейшими платониками, свидетельством чему является ее пересказ в «Протрептике» Ямвлиха (Iambl. Protr. 5; ср. 24, 22 – 27, 11 Pistelli).

ется безразличным и ни в коем случае не переходит в категорию блага и зла¹²⁰. Но что именно означает это утверждение Сократа:

...если ими [т.е. традиционными «благами», перечисленными в 3)] руководит невежество, то они — большее зло, чем [их] противоположности (μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων), причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются этому дурному руководителю; если же [ими руководит] разумность и мудрость, то они — большее благо, [чем их противоположности] (μείζω ἀγαθά)?

Что это, собственно, значит, что мнимые блага из 3) вдруг и в самом деле становятся благами под воздействием мудрости? В чем конкретно состоит и проявляется эта их благодетельность? Сократ нигде не разъясняет это эксплицитно¹²¹. Разумеется, исходя из общего контекста его аргументации, можно, например, сказать, что они стано-

¹²⁰ Ср. Reshotko 2006, 103, п. 14. Строго говоря, и в стоическом дискурсе иногда можно встретить утверждение, что безразличное *становится* благом и злом. Например, Сенека может так описывать амбивалентность, присущую всему, кроме добродетели: «Если мы хотим связать людей и вырвать их из плена пороков, пусть научатся различать благо и зло, пусть знают, что всё, кроме добродетели, меняет имя и становится то злом, то благом (omnia praeter virtutem mutare nomen, modo mala fieri, modo bona)» (Epist. 95, 35; ср. также 31, 3). По сути, однако, если только речь не идет о простой уступке обиходному словоупотреблению, за этим стоит представление о том, что, хотя *сами* неморальные ценности *как таковые* никогда не становятся благом или злом, но всегда остаются чем-то безразличным, это безразличное может хорошо или плохо использоваться агентом, принося ему, соответственно, *моральную* пользу или вред, и в этом смысле его тоже можно назвать, соответственно «благом» или «злом». Ср. Sen. Epist. 82, 14: «Так и тому, что мы называем “безразличным” и “стоящим посередине” (istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur): богатствам, могуществу, красоте, почестям, царской власти, и наоборот — смерти, ссылке, нездоровью, страданиям, и всему, чего мы больше или меньше боимся, дает имя блага или зла злонравие либо добродетель (aut malitia aut virtus dat boni vel mali nomen)».

¹²¹ Ср. Brickhouse-Smith 1994, 108: «...Сократ нигде не уточняет, как добродетель преобразует прочее достояние человека в благо. Он также никогда не говорит, каким образом нечто такое, как деньги, могло бы принести пользу добродетельному человеку» (...Socrates nowhere specifies how virtue transforms other possessions into goods. Nor does he ever say in what way something such as money could benefit the virtuous person).

вятся *благами* в том смысле, что, когда ими управляет мудрость, они оказываются только *полезны* и не приносят никакого *вреда* или что в таком случае они всегда способствуют *счастью* и никогда — *несчастью*¹²². Но поскольку понятия блага и пользы или зла и вреда в контексте аргумента от амбивалентности практически взаимозаменяемы, а счастье и несчастье в свою очередь определяются через отсылку к понятию блага, т.е. как правильное или неправильное пользование благами, это на самом деле ничего не объясняет¹²³.

Теоретически тезис о том, что сами по себе безразличные традиционные ценности становятся благами под руководством мудрости, можно интерпретировать двояко. С одной стороны, можно предположить, что, когда мудрость делает эти ценности благами, она актуализирует *их собственный* позитивный потенциал¹²⁴. Такая интерпретация кажется более чем уместной в свете центральной для всего аргумента Сократа идеи правильного использования благ: вполне естественно понять ее в том смысле, что традиционные блага являются *главным объектом* правильного использования, посредством которого мудрый человек извлекает исключительно пользу, а не вред *именно из них*. В результате *именно они*, хотя и под совершенно необходимым для этого руководством мудрости, становятся источником счастья для агента. В той степени, в какой речь идет о неморальных благах вроде богатства или здоровья, можно допустить, что мудрость актуализирует как раз таки *неморальную* благость этих благ, т.е. под руководством мудрости они действительно становятся *неамбивалентными неморальными благами*¹²⁵. С этой точки зрения, платоновский Сократ в «Евтидеме» мог бы иметь в виду примерно ту же незамысловатую

¹²² Ср. Reshotko 2006, 122-123.

¹²³ Ср. Santas 1993, 48-49.

¹²⁴ Ср. Parry 2003, 6; Reshotko 2006, 102 и 116; Gill 2000, 137 делает схожие выводы относительно разобранный выше параллельной аргументации в «Меноне», где в отличие от «Евтидема» нет «протостоического» вывода в духе 11).

¹²⁵ То, что Сократ утверждает ценность неморальных благ как таковых, т.е. взятых именно в их неморальном содержании, предполагается интерпретацией Властоса (ср. в особенности Vlastos 1991, 224-225).

житейскую мудрость, что и ксенофоновский Сократ из «Воспоминаний»: например, присутствие в человеческой жизни таких традиционных благ, как здоровье и сила, само по себе может привести человека к физической гибели, тогда как их отсутствие в определенной ситуации, напротив, позволяет ему выжить (ср. Хеп. Мем. 4, 2, 31-32); поэтому *правильно* пользоваться здоровьем и силой под руководством мудрости означало бы, очевидно, использовать их таким образом, чтобы в результате самого этого использования никогда не претерпевать физической гибели и прочих негативных с *неморальной* точки зрения последствий, но, напротив, извлекать из них исключительно *неморальную* пользу. Однако, такого рода интерпретация не имеет смысла с учетом радикальной переоценки традиционных ценностей в 10-11), ибо последняя как раз предполагает, что все эти якобы позитивные или негативные *неморальные* последствия в свою очередь сами по себе *ценностно нейтральны*, а, стало быть, тот факт, что использование традиционных благ приводит именно к ним, не может квалифицироваться как польза или вред и рассматриваться как основание для признания такого использования правильным или неправильным.

С другой стороны, можно допустить, что, когда мудрость делает сами по себе безразличные традиционные ценности благами, это означает, что она просто использует их как *инструментальные* блага для собственной правильной деятельности, которая уже и *сама по себе* является источником счастья для агента, но благодаря наличию этих ценностей интенсифицируется и поэтому способствует счастью в еще большей степени¹²⁶. Такая трактовка могла бы показаться надуманной, потому что говорить о «правильном использовании благ» (ср. 280d7-281b2), на самом деле имея в виду «использование благ как средств для правильной деятельности», значит прибегать к далеко не самым точным формулировкам для выражения своих мыслей. Тем не менее, в ее пользу свидетельствует 281b4-d2, где утверждается, что наличие множества традиционных благ при отсутствии мудрости способствует несчастью просто потому, что оно заставляет агента больше ошибаться, т.е.

¹²⁶ Ср. Brickhouse-Smith 1994, 109 и 114-117; Dimas 2002, 3-4 и 16-20; Brown 2005, 25-26.

интенсифицирует его неправильную деятельность¹²⁷. С точки зрения предполагаемой в этом месте логики, традиционные блага действительно играют всего лишь инструментальную роль, способствуя деятельности, которая правильна, если агенту присуща мудрость, и неправильна, если ему присуще невежество. Но вот каков критерий правильности или неправильности действий агента, остается совершенно непонятным. Речь уже не может идти о том, что он действует *правильно* в том случае, когда использует традиционные блага так, что извлекает *из них самих* пользу и блокирует любой проистекающий *из них же* вред. По-видимому, правильность действий агента определяется просто тем, что он обладает мудростью, т.е. единственным неамбивалентным *благом*. В результате мы получаем очередное тавтологическое и бессодержательное утверждение: мудрость делает традиционные ценности благами и полезными в том смысле, что под ее руководством они (в качестве средств) всегда способствуют единственному подлинному благу, то есть — самой же мудрости, проявляющейся в деятельности агента. Но в чем, собственно, состоит эта мудрость? И в каком смысле она сама есть благо, т.е. приносит пользу или способствует счастью? В чем заключаются эта польза и это счастье? Все эти вопросы остаются без ответа.

Сказанное, на мой взгляд, позволяет увидеть одну из фундаментальных проблем сократовской аргументации в «Евтидеме»: с одной стороны, она основывается на тезисе об амбивалентности традиционных благ, который констатирует в качестве некой само собой разумеющейся вещи, что эти так называемые «блага» на самом деле проявляют себя то как *благо*, то как *зло*, приносят то *пользу*, то *вред*, и потому уже не могут считаться подлинными благами; но, с другой стороны, сама же эта аргументация делает совершенно непонятным, *что это, собственно, значит* — *быть благом или злом, полезным или вредным*, потому что она постоянно апеллирует к двум различным критериям блага, из которых первый (традиционные блага из 3) одновременно и *используется* для обоснования второго (мудрости-добродетели из 11), и тут же *отвергается* с его точки зрения, в результате чего этот второй крите-

¹²⁷ См. примеч. 80.

рий сразу же оказывается бессодержательным. Причина этой ситуации, видимо, просто в том, что Сократ пытается подвергнуть стандартную эвдемонистическую парадигму *радикальному* пересмотру, отгалкиваясь от нее же как от *предпосылки* своего рассуждения. Но понятно, что в таком случае чем радикальнее он будет ее пересматривать, тем сильнее он будет подрывать исходные предпосылки собственной аргументации, а чем последовательнее он будет придерживаться этих предпосылок, тем хуже будут обоснованы его радикальные («протостоические») выводы¹²⁸.

На мой взгляд, эта проблема на самом деле характерна не только для сократовских рассуждений в «Евтидеме», но для любой попытки девальвации неморальных благ на основе аргумента от амбивалентности. В дальнейшем я хотел бы показать, что при логически последовательном использовании тезиса об амбивалентности для критики традиционных благ невозможно прийти к стоическим выводам, то есть успешно обосновать тезис, согласно которому только моральные ценности являются неамбивалентными и потому подлинными, а все остальные — амбивалентными и

¹²⁸ Ср. Brown 2005, 11-12: «...аргументация от общепринятых предпосылок к нетрадиционным выводам *не может* быть верной ни с точки зрения общепринятых ценностей (которая противится выводу и не в состоянии постичь истинных предпосылок этого вывода), ни с точки зрения философских ценностей (которая настаивает на том, чтобы занять место общепринятых предпосылок)» (...an argument from conventional premises to unconventional conclusions *cannot* be sound, not from the point of view of conventional values (which resists the conclusion and fails to grasp the true premises for the conclusion) and not from the point of view of philosophic values (which insists on replacing the conventional premises); курсив автора). Но далее Браун делает из этого довольно странный, на мой взгляд, вывод: «Поэтому критиковать эксплицитно протрептические аргументы Сократа как неверные значит упускать их суть» (So it misses the point to criticize Socrates' explicit protreptic arguments as unsound). Это предполагает, что аргумент Сократа, который просто *не может* быть верным, почему-то нельзя критиковать как неверный, раз он выполняет прежде всего протрептическую функцию. Разве он не справился бы с этой ролью лучше, если бы был верным? В любом случае, в рамках данной работы меня интересует не жанровая специфика этого аргумента, а как раз его логическая правомерность или неправомерность как таковая. Ср. другие высказывания Брауна в том же духе: Ibid., 16-17.

потому неподлинными. Такое обоснование в уже известном нам контексте античного эвдемонизма должно отталкиваться от представления о традиционных благах, в число которых изначально входят как *моральные* блага, т.е., прежде всего, душевные добродетели, так и *неморальные* блага, т.е. то, что Аристотель называл «телесными» и «внешними» благами. Изначально все эти блага равноправны, то есть имеют равные притязания на статус благ. Исходя из критерия неамбивалентности эти притязания могут быть поставлены под сомнение, если окажется, что на практике какое-нибудь из этих благ проявляет себя не только как благо, но и как зло. Но в чем конкретно могла бы заключаться такого рода амбивалентность? Поскольку под злом в данном случае имеются в виду все традиционные разновидности зла, являющиеся противоположностями традиционных благ, логично исходить из предположения, что для ответа на этот вопрос *любое* из традиционных благ надо оценивать исходя из того, не оборачивается ли оно в том или ином случае опять-таки *любым* из традиционных зол. С точки зрения дихотомии неморальных и моральных ценностей это означает, что при оценке возможной амбивалентности любого из традиционных благ нам следует применять к нему *как неморальный, так и моральный* критерий: у нас нет никаких оснований заведомо исключать какой-либо из этих критериев, поскольку мы исходим из этической парадигмы, которая изначально признает ценности и того, и другого типа¹²⁹.

¹²⁹ С чисто исторической точки зрения здесь будет уместно лишний раз подчеркнуть, что античная философская этика, конечно, не исходила с самого начала из *уже готового* различения моральных и неморальных ценностей. Скорее это различие лишь постепенно формировалось в ходе рефлексии над амбивалентностью традиционных благ и нашло свое наиболее последовательное выражение как раз в том радикальном противопоставлении добродетели и порока всем прочим традиционным ценностям, которое пытался обосновать стоицизм. Тем не менее, поскольку меня интересует логическая релевантность именно этого стоического вывода, в дальнейшем я буду рассматривать логику аргумента от амбивалентности с учетом этой базовой дихотомии морального и неморального. Существенного искажения в этом, на мой взгляд, нет. На более раннем этапе греческая мысль могла не противопоставлять, к примеру, богатство и справедливость как принципиально разные категории благ (хотя имен-

Свидетельство того, что оба этих критерия действительно использовались при обсуждении амбивалентности традиционных благ, можно найти в псевдоплатоновском диалоге «Эриксий». После того, как Эриксий ставит вопрос, является ли богатство благом или злом (395d7: τὸ πλούσιον εἶναι ὁποῖόν τί ἐστιν, πότερον ἀγαθὸν ἢ κακόν), другой персонаж диалога, Критий, заявляет следующее:

...я думаю, что не найдется человека, которого я не заставил бы согласиться со мною, что для некоторых людей богатство — зло (ἐνίοις ἀνθρώποις κακὸν εἶναι τὸ πλουτεῖν). А ведь если бы богатство было благом, оно не показалось бы нам для кого-то злом (οὐκ ἂν οὖν, εἴπερ ἀγαθὸν ἦν, κακὸν ἡμῶν ἐνόησεν) (395e10-396a2).

Таким образом, Критий явно исходит из того, что подлинным благом могло бы быть только то, что никогда ни для кого не оборачивается злом, то есть он оценивает богатство исходя из критерия неамбивалентности и утверждает, что оно ему не соответствует. Однако, в отличие от Сократа в «Евтидеме», в дальнейшем диалоге с Эриксием Критий очень подробно разъясняет, в чем именно, по его мнению, заключается амбивалентность богатства и каким образом оно оказывается злом для некоторых людей:

Ну а чинить несправедливость (τὸ ἀδικεῖν) кажется тебе благом или злом (κακόν... ἢ ἀγαθόν)? — Мне это кажется злом (κακόν). — А как ты полагаешь, если человек соблазняет деньгами соседских жен, чинит он несправедливость (ἀδικεῖν) или же нет? Причем делает он это вопреки запрету государственных законов. — Мне кажется, это означает чинить несправедливость (ἀδικεῖν). — Значит, — сказал Критий, — если человек богат (πλούσιος) и может позволить себе потратить деньги, коль скоро он несправедлив (ἄδικός) и им владеет желание, он, пожалуй, совершит проступок (ἐξαμαρτάνοι ἄν)? Если же человеку не выпадет быть богатым (πλουσίῳ εἶναι), то он, не имея источника денег, не сможет удовлетворить свое желание и, таким образом, не совершит проступка (οὐκ ἂν οὐδὲ ἐξαμαρτάνοι)? Вот и получается, что человеку полезнее скорее не быть богатым (λοσιτελοῖ ἂν τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον μὴ εἶναι

но это уже происходит, к примеру, в платоновских «Законах», ср. примеч. 86), но она вполне могла обсуждать вопрос, не способствует ли богатство несправедливости, а справедливости — бедности и т.п.

πλουσίῳ): тогда он меньше способен удовлетворять свои желания, если желания эти порочны (μοῦθηρά) (396e7-397a5).

Согласно этому тексту, неморальное благо (богатство) оказывается амбивалентным по той причине, что способствует моральному злу (несправедливости), и, наоборот, неморальное зло (бедность) амбивалентно, т.е. проявляет себя как благо, в том смысле, что препятствует этому же моральному злу. Это рассуждение представляет собой определенную параллель к Euthyd. 281b-d, где традиционные блага уже рассматриваются лишь как ресурсы, интенсифицирующие деятельность морального агента и потому способствующие его собственному несчастью в том случае, если этот агент лишен мудрости и действует неправильно. Как мы видели, в «Евтидеме» не разъясняется, в чем конкретно заключается эта предполагаемая неправильность деятельности агента. «Эриксий» показывает, в каком направлении эта идея из «Евтидема» могла развиваться в последующей традиции. В сущности, мы имеем здесь дело с обратной стороной уже упоминавшегося аристотелевского представления, согласно которому неморальные блага обладают прежде всего *инструментальной* благостью в той степени, в которой они могут способствовать *моральному* благу, то есть реализации моральной добродетели в деятельности агента (Eth. Nic. 1099a24-b7). Понятно, что в том случае, если агент оказывается не добродетелен, но порочен, неморальные блага будут способствовать уже его порочной деятельности и с этой точки зрения приобретут скорее негативную ценность, на чем и делается акцент в «Эриксии». Однако, рассуждение Крития не ограничивается демонстрацией амбивалентности богатства с точки зрения *морального* критерия¹³⁰. Он продолжает свою беседу с Эриксием следующим образом:

И опять-таки ты считаешь, что болеть (τὸ νοσεῖν) — это зло или благо (κακὸν ἢ ἀγαθὸν)? — Я полагаю, зло (κακὸν). — Ну а как тебе кажется, существуют невоздержные люди? — Да, конечно. — Значит, если для здоровья человека лучше воздерживаться от чрезмерной еды и питья и других вещей, приносящих, казалось бы, наслаждение, а он по своей невоздержности не сумеет этого сделать, ведь такому человеку лучше не обла-

¹³⁰ Ср. также 404bc.

дать источником, который бы все это ему обеспечивал (βέλτιον ἂν εἶη τοῦτο τῷ ἀνθρώπῳ μὴ ὑπάρχειν ὀλίθεν ἐκποριεῖται ταῦτα), чем обладать изобилием припасов? Таким образом, у него не будет возможности погрешать, даже если ему этого очень захочется (397a5-b7).

Таким образом, по мнению Крития, богатство оказывается амбивалентным и потому сомнительным благом по той причине, что оно может способствовать как несправедливости, так и болезни, то есть оно оценивается с точки зрения *как морального, так и неморального* критерия. И в целом то обстоятельство, что рефлексия над амбивалентностью традиционных благ изначально предполагала возможность привлекать для их критики оба этих критерия, подтверждается многими из уже приводившихся выше текстов¹³¹.

Теоретически говоря, с учетом дихотомии моральных и неморальных ценностей логически возможны четыре варианта амбивалентности традиционных благ:

I. Неморальное благо приводит к неморальному злу;

II. Неморальное благо приводит к моральному злу;

¹³¹ Если систематизировать представленный в них материал, то можно сказать, что в них рассматриваются следующие ситуации: а) *Неморальное благо приводит к неморальному злу* (Хен. Мем. 4, 2, 31-32: здоровье и сила приводят к физической гибели, а телесная слабость — к сохранению жизни, хотя, разумеется, возможно и обратное; Хен. Мем. 4, 2, 35: сила, слава и политическое влияние приводят к многочисленным бедам для агента (предположительно неморального характера), а богатство способствует интригам против него и его собственной гибели; Arist. Eth. Nic. 1094b14-19: опять-таки, богатство способствует гибели агента; б) *Неморальное благо приводит к моральному злу* (Хен. Мем. 4, 2, 35: красота способствует развращению человека, а богатство — избалованности); в) *Моральное благо приводит к неморальному злу* (Хен. Мем. 4, 2, 33: мудрость приводит к рабству, потере близких и физической гибели; Arist. Eth. Nic. 1094b14-19: мужество способствует гибели; Sen. Epist. 87, 28: добродетель (конкретно — стремление к образованию) приводит к претерпеванию кораблекрушения и плена). Мы видели также, что рассуждения Сократа в «Евтидеме» и «Меноне» предполагают, что традиционные добродетели амбивалентны, если ими не управляет знание или мудрость, хотя Сократ и не разъясняет, в чем именно проявляется эта амбивалентность.

III. Моральное благо приводит к неморальному злу;

IV. Моральное благо приводит к моральному злу.

Очевидно, что, исходя из таких предпосылок, нельзя прийти к стоической позиции. Неморальное и моральное благо оказываются в этой системе координат одинаково амбивалентны и, если уж вообще рассматривать амбивалентность благ как основание для их критики, то отказать в статусе блага пришлось бы не только богатству, здоровью и т.п., но и добродетели. Строго говоря, все это означает, что критика традиционных благ с точки зрения критерия неамбивалентности должна привести нас к выводу, что не существует вообще *никакого* подлинного или неамбивалентного блага.

По-видимому, существенную роль в том, что аргумент от амбивалентности оказался в принципе возможным развить в стоическом духе, сыграла теория «единства добродетелей», которая, как мы видели, вырабатывалась платоновским Сократом как раз в контексте обсуждения аргумента от амбивалентности и затем была воспринята стоиками¹³². Одна из импликаций этой теории состоит в том, что если агент обладает одной из добродетелей, то он неизбежно обладает всеми: например, он не может быть мужественным и при этом несправедливым или справедливым и при этом трусливым и т.п.¹³³ Понятно, что при таком допущении четвертый из приведенных выше вариантов амбивалентности становится невозможным: моральное благо в принципе не может приводить к моральному злу самого агента, потому что любая из добродетелей абсолютно несовместима с наличием какого-то бы ни было порока в его душе¹³⁴. С учетом этого обстоятельства мы получим уже несколько иную совокупность тезисов:

¹³² См. *выше*, примеч. 93.

¹³³ Ср. SVF III, 295-304.

¹³⁴ Без допущения «единства добродетелей» становятся возможными ценностные конфликты между ними вроде того, что предполагается в платоновском «Политике», где мужество и умеренность рассматриваются как противоречащие друг другу качества (306a-c) или даже враждующие идеи (307c), которые, если их взять по отдельности, приводят к негативным последствиям как неморального, так и морального плана (307e-308a; 310de).

- I. Неморальное благо приводит к неморальному злу;
- II. Неморальное благо приводит к моральному злу;
- III. Моральное благо приводит к неморальному злу;
- IV.* Моральное благо *не приводит* к моральному злу.

В таком случае моральное благо оказывается неамбивалентным с точки зрения морального критерия, обретая тем самым некоторое преимущество перед неморальным благом, которое амбивалентно целиком и полностью — и в моральном, и в неморальном отношении. Достаточно ли этого для обоснования стоической позиции? Возможно, имплицитный смысл стоического морального ригоризма заключается как раз в том, что, поскольку мы ищем подлинное и неамбивалентное благо, добродетель оказывается единственным подходящим кандидатом на эту роль, просто потому что фактически понятие неамбивалентности вообще имеет смысл только в применении к ней в том случае, когда она оценивается с точки зрения морального критерия?

Очевидное возражение против такого подхода состоит, разумеется, в том, что, даже если допустить, что тезис IV* верен, добродетель по-прежнему остается амбивалентной в неморальном смысле (III) и потому все равно не может быть подлинным благом. Потенциальный стоический ответ на такое возражение, вероятно, мог бы заключаться в том, что неморальный критерий оценки добродетели нерелевантен, потому что неморальных ценностей не существует. Но такой ответ явно представлял бы собой разновидность *retitio principii*, потому что само отрицание существования неморальных ценностей является компонентом как раз той стоической позиции, которую мы и стремимся *впервые обосновать* исходя из аргумента от амбивалентности и у нас нет возможности апеллировать к этой позиции в ходе ее же обоснования.

На более конкретном уровне это можно было бы продемонстрировать следующим образом. Стоит, разумеется, помнить о том, что, помимо тезисов I-IV*, касающихся амбивалентности благ, нам следует допустить еще и аналогичные тезисы, касающиеся амбивалентности зол:

- Ia. Неморальное зло приводит к неморальному благо;

- IIa. Неморальное зло приводит к моральному благу¹³⁵;
IIIa. Моральное зло приводит к неморальному благу;
IVa.* Моральное зло *не приводит* к моральному благу.

Стоики могли бы сказать, что подобно тому, как тезисы I-II сами по себе в любом случае доказывают, что неморальное благо амбивалентно во всех отношениях и, таким образом, его не существует, тезисы Ia-IIa доказывают, что не существует неморального зла, ибо и оно также амбивалентно во всех отношениях. Допустим теперь, что мы попытаемся поставить под сомнение благость добродетели, исходя из III, т.е. на том основании, что она так или иначе приводит к неморальному злу (например, смерти и страданию). Однако, согласно Ia-IIa неморального зла не существует, поэтому критика добродетели на основе III не имеет смысла, так что мы просто опускаем этот тезис и, оценив моральное благо с точки зрения единственного оставшегося критерия, т.е. морального, обнаруживаем, что оно неамбивалентно (IV*).

Такой аргумент был бы явно неправомерен. Как только мы допускаем, что неморального блага и зла не существует, бессмысленным становится не только тезис III, но и тезисы I и Ia, в которых неморальное благо и зло объявлялось амбивалентным с точки зрения *именно* неморального критерия, не имеющего, как теперь выяснилось, никакого смысла. Однако, мы вообще получили возможность проигнорировать III только потому, что отвергли его на основе аргументации, включавшей в себя тезисы I и Ia. Это затруднение позволяет понять, в чем заключается базовая и, если угодно, структурная проблема аргумента от амбивалентности. Этот аргумент, с одной стороны, пытается *впервые* установить, что есть благо и зло, а, с другой, как раз для достижения этой цели постоянно апеллирует к некоему не всегда вполне проясненному, но *уже готовому* понятию блага и зла. Но это готовое понятие ему приходится тут же отрицать как раз с точки зрения того понятия блага и зла, которое он впервые устанавливает. В результате мы постоянно сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, когда вывод возможен только на основе такой предпосылки, которую он сам же делает невозможной, что в свою очередь ставит под сомнение и сам этот вывод.

¹³⁵ Напр., страдание способствует нравственному исправлению, проявлению добродетели и т.п.

Применительно к критике неморального блага и зла эту ситуацию можно проиллюстрировать следующей таблицей:

A. Только неамбивалентное благо подлинно (= на самом деле существует)	
B. Только неамбивалентное зло подлинно (= на самом деле существует)	
C. Неморальное благо амбивалентно, так как приводит к неморальному злу.	E. НЕМОРАЛЬНОЕ ЗЛО АМБИВАЛЕНТНО, ТАК КАК ПРИВОДИТ К НЕМОРАЛЬНОМУ БЛАГУ.
D. Неморальное благо амбивалентно, так как приводит к моральному злу.	F. Неморальное зло амбивалентно, так как приводит к моральному благу.
ergo	ergo
G. НЕМОРАЛЬНОЕ БЛАГО НЕПОДЛИННО (= НА САМОМ ДЕЛЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ).	H. Неморальное зло неподлинно (= на самом деле не существует).

Это очевидно противоречивая совокупность тезисов, потому что C несовместимо с H, а E — с G. Так, C предполагает, что неморальное зло существует, потому что *именно* тот факт, что неморальное благо приводит к некоему *вполне реальному* неморальному злу, является основанием для критики неморального блага как амбивалентного. Например, если богатство каким-то образом способствует смерти богатого человека, то усомниться на этом основании в благости богатства мы можем только в том случае, если на самом деле признаем смерть злом. Но H утверждает, что никакого неморального зла нет. Соответственно, смерть не является злом и мы не можем ставить под сомнение благость богатства на том основании, что оно приводит к смерти, т.е. допускать C. Точно так же E предполагает, что неморальное благо существует, ибо оно является основанием для критики неморального зла как амбивалентного, но в G существование неморального блага полностью отрицается. Например, усмотреть в болезни некоторое благо на том основании, что она может, среди прочего, сохранить человеку жизнь, избавив его от участия в войне, можно только в том случае, если мы при этом признаем жизнь благом, но эта же аргументация одновременно отрицает, что жизнь есть благо. Таким образом, неморальные ценности здесь сперва критикуются на основе неморального же критерия и, в частности, исходя из этого отвергаются как таковые. Но если это справедливо и этих ценностей вообще не су-

ществует, то нет и никакого неморального критерия, с точки зрения которого их вообще можно было бы критиковать и отвергать¹³⁶.

Стоическая позиция выглядела бы непротиворечивой, если бы критика традиционных ценностей осуществлялась в ней на основе *исключительно* морального критерия. В таком случае мы получили бы следующую совокупность тезисов:

III. Неморальное благо приводит к моральному злу.

IIIa. Неморальное зло приводит к моральному благу.

IV.* Моральное благо *не* приводит к моральному злу.

IVa.* Моральное зло *не* приводит к моральному благу.

Тогда на основе III-IIIa можно было бы утверждать, что неморальные ценности амбивалентны с точки зрения морального критерия и потому их не существует, а исходя из IV*-IVa* — что моральные ценности неамбивалентны с точки зрения морального же критерия и, соответственно, являются подлинными и реальными. Один из уже приводившихся выше стоических фрагментов позволяет предположить, что стоики действительно могли рассуждать именно так. В SVF III, 117 (= Diog. Laert. 7, 102-104), как мы видели, сперва формулируется идея амбивалентности неморального блага, из которой, естественно, делается вывод, что на самом деле оно — не благо:

¹³⁶ Очевидно, таким образом, что амбивалентность неморального блага и зла с точки зрения неморального критерия не только не может быть основанием для отрицания неморальных ценностей, но как раз наоборот: только при допущении существования неморальных ценностей можно осмысленно критиковать конкретное неморальное благо и зло как амбивалентное в неморальном отношении. В этом нет противоречия, если только мы проводим элементарное различие между общим понятием неморальной ценности (позитивной или негативной) и конкретными объектами, которые под него подпадают. При таком подходе, даже если бы любое конкретное X всегда оказывалось амбивалентным в неморальном отношении, это никоим образом не означало бы, что неморальных ценностей не существует. Ибо общее понятие неморального блага, безусловно, может иметь смысл даже в том случае, если в реальности не существует ни одного феномена, который всегда и во всех отношениях целиком соответствует этому понятию.

...Как теплу свойственно греть, а не холодить, говорят они, так и благу свойственно приносить пользу, а не вред (*ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν*); но богатство и здоровье не более приносят пользу, чем вредят; стало быть, богатство и здоровье — не благо (*οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ υἰγεία· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε υἰγεία*). Далее, говорят они, то не благо, чем можно пользоваться хорошо и плохо; но богатством и здоровьем можно пользоваться хорошо и плохо; стало быть, богатство и здоровье — не благо (*ὧ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ υἰγείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ υἰγεία*)....

Но далее этот текст совершенно отчетливо оговаривает, что под пользой и вредом, которые приписываются неморальным благам и составляют их амбивалентность, нужно понимать именно *моральную* пользу или вред:

При этом польза — это движения и состояния, соответствующие добродетели, а вред — движения и состояния, соответствующие пороку (*ὠφελεῖν δὲ ἐστὶ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετὴν· βλάπτειν δὲ κινεῖν ἢ ἴσχειν κατὰ κακίαν*)¹³⁷.

Таким образом, вполне возможно, что стоики использовали аргумент от амбивалентности в крайне редуцированном виде, с самого начала апеллируя исключительно к моральному критерию амбивалентности и игнорируя неморальный. Можно согласиться с тем, что это делает их позицию более последовательной. Проблема только в том, что в таком случае речь уже не идет об *аргументации* в ее пользу, а просто о ее декларативном выражении. Ибо аргументация в пользу отрицания неморальных ценностей должна исходить из изначального допущения той возможности, что неморальные ценности *существуют*: если мы с самого начала не допускаем этого, то мы, очевидно, *уже* отрицаем неморальные ценности безо всякой аргументации. Но если бы возможность их существования с самого начала была допущена, на каком основании стоики могли бы вообще игнорировать неморальный критерий для оценки амбивалентности традиционных благ и зол, как это де-

¹³⁷ В связи с такого рода моралистическим истолкованием понятий «пользы» и «вреда» в стоицизме ср., напр., SVF III, 75; 77-78; 82; Marc. Aur. 4, 8; 6, 21; 7, 22. 53. 74.

ляется в SVF III, 117? Мы видели, однако, к каким выводам привело бы изначальное допущение неморального критерия. Во-первых, стоикам пришлось бы отрицать неморальное благо и зло, апеллируя для этой цели в том числе к самому же неморальному благу и злу, то есть одновременно и отрицать, и признавать неморальные ценности. Во-вторых, даже при допущении «единства добродетелей» и, соответственно, их моральной неамбивалентности моральное благо и зло все равно оказалось бы амбивалентным с точки зрения неморального критерия. В таком случае мы никогда не смогли бы получить нужный стоикам вывод.

Единственный вывод, который мы могли бы получить в этом случае, по-прежнему заключался бы в том, что никакого неамбивалентного блага и зла — ни морального, ни неморального — не существует вовсе. С точки зрения критерия неамбивалентности, предполагающего, что только неамбивалентное благо и зло и является подлинным, это означало бы, что не существует вообще никакого блага и зла. Однако, само допущение критерия неамбивалентности логически проблематично и, на мой взгляд, является главной причиной логической ущербности всего аргумента от амбивалентности. В самом деле, этот аргумент можно представить в виде следующей совокупности тезисов:

- a) X является *и* благом, *и* злом (= *и* полезен, *и* вреден и т.п.).
- b) Благо — это только то, что является благом всегда и во всех отношениях и никогда ни в каком отношении не является злом (Соответственно, зло — это только то, что является злом всегда и во всех отношениях и никогда ни в каком отношении не является благом).
- c) X не является *ни* благом, *ни* злом (= *ни* полезен, *ни* вреден и т.п.).

Сама попытка использовать тезис об *амбивалентности* X (a) для обоснования ценностной *нейтральности* этого же X (c) изначально могла бы показаться явной нелепостью: из того, что X является *и* благом, *и* злом, никак нельзя заключить, что X не является *ни* благом, *ни* злом, хотя бы потому, что, взятые сами по себе, эти два тезиса прямо противоположны по смыслу. Разумеется, мы получаем c) из a) не непосредственно, но благодаря тому, что вдобавок вводим *максималистский критерий неамбивалентности*,

который якобы и определяет, что есть благо и зло в «подлинном» смысле этого слова (b). «Подлинным» благом, заявляем мы, является только то, что всегда, во всех отношениях и во всех контекстах проявляет себя как благо, и потому X, которое является то благом, то злом, не может быть «подлинным» благом или — что то же самое — не является благом вообще. Вопрос, который сразу же возникает в результате допущения b), заключается в том, *какой тогда вообще смысл мы вкладываем в термины «благо» и «зло», когда употребляем их в контексте а)?* Дело в том, что, во-первых, b) существенно *меняет* смысл термина «благо», так что в итоге в а) мы говорим о «благости» в одном смысле (просто благо), а в с) — уже в другом («подлинное» благо). Во-вторых, b) фактически *запрещает* использовать термин «благо» в том смысле, в каком он использован в а): термин «благо» отныне подразумевает исключительно «подлинное» благо, соответствующее критерию неамбивалентности, и как раз в этом смысле используется в с)¹³⁸. Но в а) речь явно не идет о том, что X является и «подлинным» благом, и «подлинным» злом, которые удовлетворяли бы критерию неамбивалентности в b). О чем же тогда идет речь в а)? Что это, собственно, означает, что X является и благом, и злом (а), если X как раз не является ни «подлинным» благом, ни «подлинным» злом (с), а быть благом и злом значит как раз быть «подлинным» благом и злом и ничего, кроме этого (b)? Таким образом, при допущении критерия неамбивалентности (b) сам тезис об амбивалентности (а) сразу же теряет всякий внятный смысл, а, между тем, без него получить искомым вывод о ценностной нейтральности подвергаемого критике блага (с) так же невозможно, как и без b). Отсюда вытекает, что аргумент от амбивалентности логически некорректен.

¹³⁸ В сущности, эта подмена понятий происходит в рамках самого b). Утверждая, что «благо — это только то, что является благом всегда и во всех отношениях», мы используем термин «благо» в двух разных смыслах, так как по сути хотим сказать, что («подлинное» благо — это только то, что является (просто) благом всегда и во всех отношениях». Это предполагает, что при втором использовании термина «благо» в этом тезисе он имеет некое вполне законное и релевантное значение, отличное от «подлинного блага». Но при этом сам же этот тезис предписывает употреблять термин благо только в значении «подлинное благо». Таким образом, критерий неамбивалентности внутренне противоречив.

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ РЕАКЦИИ НА ПРОБЛЕМУ АМБИВАЛЕНТНОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ БЛАГ

В заключение я хотел бы вкратце охарактеризовать различные типы реакции на проблему амбивалентности, имевшие место в античной этической традиции со времен Платона. Чтобы правильно понять платоническую позицию в этом вопросе, необходимо остановиться на еще одном моменте сократовской аргументации в «Евтидеме», который на самом деле остался непроясненным в самом тексте этого диалога, но теоретически мог дать повод для прямо противоположных выводов, причем последние действительно имели место в последующей платонической традиции. Мы видели, что, согласно 10), традиционные мнимые блага действительно становятся благом для агента под руководством мудрости, но превращаются в зло под руководством невежества. Вопрос заключается в том, что при этом происходит с *противоположностями* этих традиционных благ, т.е. с соответствующими разновидностями традиционных *зол*? Формулировки тезисов 10-11) указывают на то, что сами по себе, т.е. без руководства со стороны мудрости или невежества, они точно так же *ценностно нейтральны*, как и коррелирующие с ними традиционные блага¹³⁹. И если традиционные блага

¹³⁹ Ср. в 10): «если ими [т.е. традиционными благами из 3)] руководит невежество, то они — большее зло, чем [их] противоположности (μείζων κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων), причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются этому дурному руководителю; если же [ими руководит] разумность и мудрость, то они — большее благо, [чем их противоположности] (μείζων ἀγαθὰ); само же по себе *ни то, ни другое из них* ничего не стоит (αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι)». Выражение «ни то, ни другое из них» (οὐδέτερα αὐτῶν) должно указывать как на традиционные блага, так и на их противоположности. Соответственно, когда в 11) утверждается, что «из всех остальных [вещей] ничто не есть ни благо, ни зло (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν), а вот из этих двух мудрость — благо, а невежество — зло (τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοιν ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν)», формулировка «ничто из всех остальных [вещей]» (τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν), по-видимому, охватывает как традиционное благо, так и традиционное зло, помимо мудрости и невежества. Выдвинутый в 10) тезис о том, что под руководством невежества традиционные блага — «*большее* зло, чем [их] противоположности», гипотетически мог бы подразумевать, что в этом случае «противополож-

становятся благом или злом в зависимости от наличия у агента мудрости или невежества, то, по-видимому, именно мудрость и невежество должны каким-то образом определять и позитивную или негативную ценность традиционных зол. Но каким именно?

Если выйти за рамки текста «Евтидема» и учесть ту тенденцию к отождествлению мудрости и добродетели, пример которой мы видели в «Меноне», этот вопрос должен быть поставлен несколько иначе. В текстах Платона и его последователей неоднократно встречается представление о том, что позитивная ценность *неморальных благ* зависит от наличия *добродетели* у пользующегося ими агента (человека или полиса), тогда как для *порочного* агента те же самые блага утрачивают все свои позитивные качества или даже превращаются в зло¹⁴⁰. Но как меняется ценность не-

ности» благ все же остаются *злом*, хотя и *меньшим*. Далее об этих же благах говорится, что под руководством мудрости они — «*большее благо*», и по контексту это, по-видимому, означает: «*большее, чем их противоположности*». В таком случае можно было бы предположить, что эти «*противоположности*» под руководством мудрости являются *меньшим благом*. Но текст, на мой взгляд, все же слишком сложен и недостаточно отчетлив, чтобы таким гипотетическим импликациям можно было придать статус надежных выводов.

¹⁴⁰ Напр., Plat. Leg. 631b3-d1: «Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми тех, кто ими пользуется, ведь они предоставляют им все блага. Есть два рода благ: одни человеческие, другие — божественные (διπλά δὲ ἀγαθὰ ἔστιν, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα). Человеческие зависят от божественных (ἤρτηται δ' ἐκ τῶν θεῶν θάτερα). И если какое-либо государство получает большие [блага], оно одновременно приобретает и меньшие, в противном же случае лишается и тех, и других (καὶ ἂν μὲν δέχηται τις τὰ μείζονα πόλις, κτᾶται καὶ τὰ ἐλάττωνα, εἰ δὲ μὴ, στέρεται ἀμφοῖν). Меньшие блага — это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота, на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство, но не слепое, а зоркое, спутник разумности. Первое же и главенствующее из божественных благ — это разумение; второе — сопутствующее разуму здоровое состояние души; из их смешения с мужеством возникает третье благо — справедливость; четвертое благо — мужество». Ср. Apol. 30a7-b4 (если следовать интерпретации, представленной, к примеру, в Brickhouse-Smith 1994, 108); Gorg. 513e5-514a3; Menex. 246e; ср. Eryx. (sp.) 397e5-7 (мнение Продика Кеосского о богатстве); Stob. 2, 7, 4a, 47-54 Wachsmuth-Hense. С учетом

морального зла в зависимости от того, выпадает ли оно на долю добродетельного или порочного человека?

Теоретически здесь можно предположить два варианта. Как мы видели, в Euthyd. 281b-d утверждается, что наличие традиционных благ вредно для лишенного мудрости (= добродетели) человека, потому что оно интенсифицирует его неизбежно ошибочную (= порочную) деятельность. Понятно, что в таком случае наличие неморальных зол должно было бы, напротив, затруднять его порочную деятельность и в этом смысле было бы для него скорее благом (вариант, о котором, как мы видели, идет речь в Plat. (sp.) Eryx. 396e-397a). Но в случае с добродетельным агентом наличие неморальных зол затрудняло бы уже его добродетельную деятельность и с этой точки зрения представляло бы собой зло для него (вариант, с которым мы опять-таки уже сталкивались у Аристотеля в Eth. Nic. 1099a24-b7). Таким образом, соотношение добродетели и порока с неморальным злом должно сводиться к тому, что *для невежественного и порочного агента неморальное зло становится благом, а для мудрого и добродетельного оно становится злом*. По-видимому, именно такая позиция сформулирована в следующем отрывке из платоновских «Законов»:

Впрочем, то, что большинство называет благами (τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθὰ), называется так неверно. Ведь говорят обычно, будто самое лучшее (ἄριστον) — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство; называют и тысячи других благ (ἀγαθὰ), например острое зрение и слух и вообще хорошее состояние органов чувств. Сюда же относят возможность исполнять все свои желания в случае обладания тиранической властью. Наконец, верхом всякого блаженства считается возможность при обладании всем этим стать поскорее бессмертным. Мы же с вами утверждаем, что для людей справедливых и благочестивых все это действительно наилучшие достояния (ταῦτά ἐστι σὺμπαντα δίκαιοις μὲν καὶ ὀσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα), но для несправедливых все это, начиная со здоровья, наихудшее зло (ἀδίκοις δὲ κάκιστα σὺμπαντα,

тенденции к отождествлению добродетели с разумением или мудростью сюда же можно отнести Gorg. 466e-467a; Charm. 173d-174c; Lach. 192cd; Lys. 210b; Phaed. 69b; Leg. 688b; Alc. I (sp.) 134e-135a; Alc. II (sp.) 146d-147b.

ἀρξάμενα ἀπὸ τῆς ὑγιείας). Да и зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло (μέγιστον μὲν κακὸν) для такого человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом (πάντα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλὴν δικαιοσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἀλάσης). Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время¹⁴¹... Смотрите, я определенно утверждаю: *так называемое зло есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло* (τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δίκαιοις κακά). Благо же для людей благих на самом деле благо, для злых — зло (τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθὰ, τοῖς δὲ κακοῖς κακά) (Leg. 661a4-d3; курсив мой — А.С.).

Выдвинутое здесь утверждение, согласно которому «так называемое [т.е. неморальное] зло есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло», — носит, условно говоря, «антистоический» характер, ибо предполагает, что в жизни добродетельного агента вообще может быть какое-то зло¹⁴². В этом отношении данное место в «Законах» явно противоположно по тенденции тем «протостоическим» заявлениям платоновского Сократа, в которых декларируется неуязвимость добродетельного человека для любого зла вообще¹⁴³.

¹⁴¹ Ср. часто встречающуюся в платоновских текстах мысль, что почтенному человеку лучше не жить (Crit. 47e-48a; Gorg. 512ab; Resp. 409e-410a; 445ab; Leg. 854c; 862e; Clit. (sp.) 408a; ср. Lach. 195cd; Phaed. 62a).

¹⁴² Сам этот текст ничего не говорит о том, *почему* неморальное зло оказывается злом для справедливого агента. Тем не менее, его истолкование в позднейшей платонической традиции могло апеллировать как раз к инструменталистской логике «перипатетического» типа, т.е. допускать, что неморальное зло затрудняет добродетельную деятельность. Прокл интерпретирует это место именно так, оговаривая при этом, что под справедливым человеком здесь имеется в виду тот, кто избрал деятельную, а не философскую (= созерцательную) жизнь (Procl. In Rem Publ. Vol. I, p. 100, 10-15 Kroll).

¹⁴³ Apol. 41c9-d2: «...если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) не бывает ничего дурного (κακὸν οὐδὲν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах»; ср. Gorg. 527c6-d2: «И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится»

Можно, однако, допустить и другой вариант соотношения добродетели и порока с традиционным неморальным злом, если исходить из того, что *мудрость, правильно используя традиционное зло, которое само по себе является безразличным, превращает его в благо, тогда как невежество, неправильно используя его, делает его злом*. В таком случае мы получили бы позицию, аналогичную стоической в том отношении, что добродетельный мудрец оказался бы полностью неуязвимым для всякого зла, поскольку его добродетель превращала бы в благо любое безразличное как такое — как то, что традиционно считается благом, так и то, что традиционно считается злом. В пользу такой интерпретации позиции Сократа в «Евтидеме»¹⁴⁴ могли бы свидетельствовать те ее элементы, которые выше были описаны как «стоицизирующие» или «протостоические», например, тезис о тождестве мудрости и удачи (4): если допустить, что мудрость превращает всякое традиционное зло в благо, это могло бы объяснить, каким образом она делает человека удачливым в любой ситуации (4б), т.е. в том числе и тогда, когда в его жизни наличествует традиционное зло, а также почему мудрец не нуждается ни в каком дополнительном везении (4в), т.е., например, в том, чтобы вообще не сталкиваться в своей жизни с этим злом. Известное место в Resp. 613a4-7 вполне можно интерпретировать как пример такой позиции:

Стало быть, то же самое надо признать и для справедливого человека, все равно, постигнет ли его нищета, болезни или какое-нибудь другое из кажущихся зол (τῶν δοκοῦντων κακῶν), все это в конце концов будет ему во благо (ἀγαθόν τι) при жизни или после смерти.

Хотя здесь не говорится напрямую, что это *именно* добродетель справедливого человека превращает во благо всякое «кажущееся зло», выпадающее ему на долю, тем не менее, это место явно свидетельствует в пользу того, что для добродетельного человека неморальное зло не только не является злом, но еще и

ужасного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели (οὐδὲν γὰρ δεῖνὸν λείπει, εἰν τῷ ὄντι ἢς καλὸς κάγαθός, ἀσκάων ἀρετήν).

¹⁴⁴ Ср. Hawtrey 1981, 88 и странным образом Vlastos 1991, 230, хотя это противоречит общей «антистоической» тенденции его интерпретации.

становится благом — утверждение, прямо противоположное тезису о том, что как раз для справедливых людей оно и оказывается злом (Leg. 661d2). Таким образом, уже в платоновских текстах представлены две противоположные точки зрения, которые можно условно обозначить, как «антистоическую» и «стоицизирующую»: согласно первой, неморальное зло оказывается злом именно для добродетельного агента, а для порочного представляет собой благо; согласно второй, неморальное зло для добродетельного агента превращается в благо, тогда как для порочного агента оно, видимо, должно оборачиваться злом. Эти две тенденции, возможно, апеллируют к двум различным представлениям о том, как именно добродетель взаимодействует с неморальным злом: одно из них, впоследствии нашедшее развитие в аристотелизме, предполагает, что неморальное зло *затрудняет* добродетельную деятельность и потому имеет, пусть и инструментальную, но негативную ценность, тогда как другое, более созвучное стоицизму, исходит из того, что добродетель в любом случае *правильно использует* все, с чем ей приходится иметь дело, т.е. в том числе и неморальное зло, и потому даже из него извлекает моральное благо¹⁴⁵.

В последующей платонической традиции сохраняется известная двусмысленность на сей счет. К примеру, Алкиной в «Учебни-

¹⁴⁵ Ср., напр., Epict. Ench. 32, 1-2: «Всякий раз при обращении к искусству гадания помни: что именно из этого выйдет, ты не знаешь, но пришел, чтобы узнать это от прорицателя. Но какого оно рода, если только ты философ, ты уже знаешь, идя туда. Ведь если это нечто из тех вещей, что не зависят от нас (τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν), то совершенно необходимо, что это не благо и не зло (μήτε ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι μήτε κακόν). Так что не приноси прорицателю ни своего стремления, ни своего отвращения, и ты придешь к нему не дрожа, но понимая, что всякий исход тебе безразличен и к тебе не относится (πᾶν τὸ ἀλοβησόμενον ἀδιάφορον καὶ οὐδὲν πρὸς σέ), но, *каким бы он ни был, им можно будет правильно воспользоваться* и этому никто не помешает (ὁλοῖον δ' ἂν ἦ, ἔσται αὐτῷ χρῆσασθαι καλῶς καὶ τοῦτο οὐθεὶς καλύσει)» (курсив мой — А.С.). Антиперипатетический аргумент стоиков основывался, собственно, на утверждении, что неморальное зло как раз создает повод для реализации добродетели, а не препятствует ей. Ср. Sen. De prov. 4, 6: «Бедствие — удобный случай для [проявления] добродетели» (Calamitas virtutis occasio est); и в целом: SVF II, 1173; 1181; III, 206; Sen. Epist. 13, 1-3. 14-15; 64, 4; 66, 49-52; 67, 3-7. 14-16; 79, 14; 82, 10-11; 85, 37-39; Epict. Diss. Diss. 3, 20, 12; Marc. Aur. 6, 50.

ке платоновской философии», с одной стороны, придерживается вполне стоического тезиса, согласно которому только нравственно прекрасное является благом, а «так называемое» неморальное зло нисколько не умаляет счастья добродетельного человека¹⁴⁶, но, с другой, воспроизводит то самое утверждение о зависимости позитивной ценности неморальных благ от добродетели¹⁴⁷, которое в Leg. 661a-d коррелировало со вполне «антистоическим» признанием того, что именно для добродетельного человека неморальное

¹⁴⁶ Alcín. 27, 5: «Его [т.е. Платона — А.С.] положение о том, что добродетели предпочтительны сами по себе (τὰς ἀρετὰς... εἶναι δι' αὐτὰς αἰρετάς), следует понимать как вывод из его положения о прекрасном как единственном благе (μόνον... τὸ καλὸν ἀγαθόν): очень подробно и лучше всего он говорит об этом в “Государстве”, во всех книгах этого диалога. Обладатель того знания (ἐπιστήμην), о котором шла речь выше, — великий удачник и счастливец (εὐτυχέστατον εἶναι καὶ εὐδαιμονέστατον), причем не только в том случае, когда ему за это оказывают почести и награждают, но даже и в том, когда никому из людей это не известно и его преследует так называемое зло: бесчестье, изгнание, смерть (τὰ λεγόμενα κακὰ εἶναι οἷον ἀτιμίαι καὶ φυγαὶ καὶ θάνατοι). И тот, кто обладает всем тем, что считается благом, — богатством, властью над великим царством, крепким телесным здоровьем и красотой (τὰ νομιζόμενα ἀγαθὰ πάντα κекτημένον, οἷον πλοῦτον καὶ βασιλείαν μεγάλην καὶ σώματος ὑγείαν καὶ εὐρωστίαν καὶ κάλλος), но при этом лишен того знания (χωρὶς ταύτης τῆς ἐπιστήμης), ни в коем случае не счастливее его (μηδὲν τι μᾶλλον εἶναι εὐδαίμονα)».

¹⁴⁷ Alcín. 27, 2: «Все то, что считается у людей благами (πάντα γὰρ τὰ ὁπωσοῦν παρ' ἀνθρώποις ἀγαθὰ νομιζόμενα), заслуживает такого имени в меру своей причастности к тому первому и драгоценнейшему [благу], точно так же как сладкое и теплое получают свое имя от первых сладости и теплоты. В нас неким подобием его оказывается ум и способность рассуждения (νοῦν καὶ λόγον), в силу чего наше благо так хорошо, возвышенно, привлекательно, соразмерно и божественно. А из остальных так называемых благ, каковы для большинства здоровье, красота, сила, богатство и тому подобное (τῶν δὲ λεγομένων ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀγαθῶν, οἷον ὑγείας κάλλους τε καὶ ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ τῶν παραπλησίων), ничто не является благом полностью (μηδὲν εἶναι καθάλαξ ἀγαθόν), если не будет использоваться добродетелью (εἰ μὴ τύχοι τῆς ἀπὸ τῆς ἀρετῆς χρήσεως), а без нее (χωρισθέντα γὰρ ταύτης) они останутся всего лишь в разряде вещественном и для тех, кто дурно ими пользуются, оказываются злом (πρὸς κακοῦ γινόμενα τοῖς φαύλως αὐτοῖς χρωμένοις); в таком случае Платон называет все это тленными благами».

зло действительно оказывается злом. Разумеется, как мы только что убедились, это утверждение вполне совместимо и с обратным допущением, согласно которому для добродетельного агента неморальное зло становится благом, как предполагается в Resp. 613a. Но показательно, что Алкиной не утверждает и этого. В таком случае, его позиция, возможно, сводится к тому, что добродетель придает позитивную ценность неморальному благу, но при этом неморальное зло остается для нее просто безразличным. Если это так, то здесь уже можно усмотреть некоторое противоречие: *либо* неморальные ценности (и «благо», и «зло») вообще *остаются безразличными*, как полагали стоики, *либо* добродетель и порок тем или иным способом придают им позитивную или негативную ценность, т.е. *делают их благом или злом*, что и утверждалось в различных платоновских текстах, приведенных выше. Но одновременно утверждать, что неморальное благо *становится* благом или злом в зависимости от наличия или отсутствия добродетели, а неморальное зло при ее наличии *не становится* ни благом, ни злом, просто сохраняя ценностную нейтральность, значит не вполне последовательным образом сочетать платонизм со стоицизмом.

В аристотелевской перспективе тезис об амбивалентности традиционных благ и зол также мог подвергаться своеобразным модификациям, хорошим примером которых может служить следующее место из «Евдемовой этики»:

Хороший, следовательно, — это тот, для кого хороши природные блага (*ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστὶν ὃ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ*). Действительно, блага, которых домогаются и которые кажутся величайшими (*τὰ γὰρ περὶ μάλιστα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθὰ*), — почет и богатство, достоинства тела, счастливые удачи и возможности, — все это блага от природы (*ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστὶν*), но для кого-то они могут стать вредными в зависимости от его [нравственных] состояний (*ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερὰ τισὶ διὰ τὰς ἕξεις*). Так, ни безрассудный, ни несправедливый, ни распущенный не получают ни малейшей пользы от употребления этих благ (*οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ ἀκόλαστος ὄν οὐδὲν ἂν ὀνήσειε χρόμενος αὐτοῖς*), подобно тому как не получает пользы больной, если употребляет пищу здорового человека, равно как и немощному и увечному не приносит пользы то, что украшает человека здорового и полноценного (Arist. Eth. Eud. 1248b26-34).

Во-первых, этот текст предполагает амбивалентность неморальных благ, поскольку тут признается, что некоторым агентам эти блага могут приносить вред; во-вторых, как и у Платона, эта амбивалентность ставится здесь в зависимость от добродетельности или порочности обладающего этими благами агента: блага не принесут пользы и даже окажутся вредными именно в том случае, если они выпадут на долю порочного и неразумного человека. Разница, однако, заключается в том, что, если следовать логике, предложенной в «Евтидеме» (10-11), неморальные блага *сами по себе ценностно нейтральны*, и это добродетель впервые превращает их в блага, а порок — в зло. Аристотель же делает акцент на том, что *объективно* («по природе») сами неморальные блага *действительно являются* благами, но при этом будут благами *для агента*, только если он добродетелен, а если он порочен, они обернутся для него злом. Таким образом, амбивалентность неморальных благ здесь признается, но не становится основанием для отрицания их *объективной* благодати¹⁴⁸. Со схожей позицией мы уже сталкивались у Демокрита в ДК 68 В 173, где он, с одной стороны, констатирует амбивалентность благ («у людей зло рождается из благ»), а, с другой, настаивает на том, что их все равно надо признавать благами («несправедливо причислять подобные вещи к злу, но, конечно, [их надо причислять] к благам»).

С учетом всего сказанного можно следующим образом описать различные реакции на проблему амбивалентности в античной философской этике:

1). Стоицизм: все неморальные ценности (как благо, так и зло) амбивалентны и потому на самом деле не являются ни благом, ни злом, но относятся к категории «безразличного». Напротив, моральные ценности (добродетель и порок) неамбивалентны и потому представляют собой единственное подлинное благо и зло. Добродетель позволяет правильно пользоваться «безразличным» неморальным благом, извлекая из него моральное благо, но в результате такого пользования это «безразличное» само *не стано-*

¹⁴⁸ В связи с этой проблематикой см. также: Arist. Eth. Nic. 1113a22-b2; 1129b1-6; 1137a26-30; 1170a14-22; Eth. Eud. 1235b30-35; 1236b38-1237a2; 1249a9-14; Magn. Mor. (sp.) 1, 2, 2-3; 2, 3, 5-11; 2, 9, 3-5 Armstrong; Pol. 1322a22-23.

вится благом. С другой стороны, традиционное неморальное зло, также отнесенное к «безразличному», никогда не может на самом деле быть злом для добродетельного агента. Напротив, правильно пользуясь им, он может и из него извлекать моральное благо;

2). Платонизм: согласно позиции, сформулированной Сократом в «Евтидеме» и «Меноне», все традиционные ценности (как благо, так и зло) за исключением мудрости (= разумности, ума, знания) и невежества амбивалентны и потому сами по себе не являются ни благом, ни злом. Мудрость и невежество (составляющие суть добродетели и порока), напротив, неамбивалентны и потому представляют собой подлинное благо и зло. Все прочие традиционно признаваемые, но мнимые блага под руководством мудрости *все же становятся* благом, а под руководством невежества — злом. Что касается традиционного неморального зла, то оно

• 2а) либо становится злом для добродетельного человека («Законы»),

• 2б) либо, напротив, не является злом для него («Апология»),

• 2в) либо даже становится для него благом («Государство»),

и последующая платоническая традиция не может выработать однозначной и последовательной позиции на сей счет;

3). Аристотелизм: традиционные неморальные ценности (как благо, так и зло) амбивалентны. В частности, неморальное благо является благом для добродетельного агента, но злом для порочного, потому что оно облегчает и интенсифицирует их деятельность. И наоборот, неморальное зло является злом для добродетельного агента и благом — для порочного, потому что оно затрудняет их деятельность и препятствует ей. Однако, несмотря на эту амбивалентность, традиционное неморальное благо и зло действительно является, соответственно, либо благом, либо злом по природе.

СОКРАЩЕНИЯ

Alcin. — Alcinous, Epitome doctrinae Platonicae

Arist. — Aristoteles

Eth. Eud. — Ethica Eudemia

Eth. Nic. — Ethica Nicomachea

Magn. Mor. — Magna moralia

Phys. — Physica

- Pol. — Politica
 Rhet. — Rhetorica
 Aristipp., Fr. — Aristippus, Fragmenta
 Attic., Fr. — Atticus, Fragmenta
 Aspas., In Eth. Nic. — Aspasius, In ethica Nichomachea commentaria
 Aug., De civ. dei — Augustinus, De civitate dei
 Aul. Gel., Noct. Att. — Aulus Gellius, Noctes Atticae
 Boeth., De Cons. Phil. — Boethius, De consolatione philosophiae
 Cic. — Cicero
 De Fin. — De finibus bonorum et malorum
 Tusc. Disp. — Tusculanae disputationes
 Clem. Alex., Str. — Clemens Alexandrinus, Stromata
 Critol., Fr. — Critolaus, Fragmenta
 Democr. — Democritus
 Diog. Laert. — Diogenes Laertius, Vitae philosophorum
 Diss. Log. — Dissoi Logoi (Dialexeis)
 Heracl. — Heraclitus
 Epic. — Epicurus
 Ad Menoec. — Epistula ad Menoeceum
 Fr. — Fragmenta
 Epict. — Epictetus
 Diss. — Dissertationes ab Arriano digestae
 Ench. — Enchiridion
 Euryph. — Euryphamus
 Iambl., Protr. — Iamblichus, Protrepticus
 Marc. Aur. — Marcus Aurelius, Ad se ipsum
 Mus. Ruf., Diss. — Musonius Rufus, Dissertationes
 Plat. — Plato
 Apol. — Apologia Socratis
 Charm. — Charmides
 Crit. — Crito
 Euthyd. — Euthydemus
 Gorg. — Gorgias
 Lach. — Laches
 Leg. — Leges
 Lys. — Lysis
 Men. — Meno
 Menex. — Menexenus
 Phaed. — Phaedo
 Phil. — Philebus
 Prot. — Protagoras
 Resp. — Respublica
 Symp. — Symposium
 (sp.) — Spuria
 Alc. I — Alcibiades I
 Alc. II — Alcibiades II
 Clit. — Clitophon

- Definit. — Definitiones
 Epist. — Epistulae
 Eryx. — Eryxias
 Hipp. Major — Hippias Major
 Phil., Quod deter. — Philo Judaeus, Quod deterius potiori insidiari solet
 Plot., Enn. — Plotinus, Enneades
 Plut. — Plutarchus
 De comm. not. — De communibus notitiis adversus Stoicos
 De Stoic. repugn. — De Stoicorum repugnantiiis
 Porph. — Porphyrius
 Ad Marc. — Ad Marcellam
 De abst. — De abstinencia
 Procl. — Proclus
 De Dec. Dub. — De decem dubitationibus circa providentiam
 In Rem Publ. — In Platonis rem publicam commentarii
 Sallust. — Sallustius, De deis et mundo
 Sen. — Seneca
 De prov. — De providentia
 De vit. beat. — De vita beata
 Epist. — Epistulae morales ad Lucilium
 Sext. Emp. — Sextus Empiricus
 Adv. Math. — Adversus mathematicos
 Phyrr. Hyp. — Pyrrhoniae hypotyposes
 Simpl., In Epict. Ench. — Simplicius, Commentarius in Epicteti
 enchiridion
 Speus., Fr. — Speusippus, Fragmenta
 Stob. — Stobaeus, Anthologium
 Xen., Mem. — Xenophon, Memorabilia
 Xenocr., Fr. — Xenocrates, Fragmenta
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I–III, Hrsg. von H.
 Diels, W. Kranz (Berlin, 1959–1960).
 CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. 1-20 (Berlin,
 1882–1909).
 PMG — Poetae melici Graeci, ed. D.L. Page (Oxford, 1962).
 SVF — Stoicorum veterum fragmenta, coll. I. ab Arnim. Vol. I–IV
 (Stuttgartiae, 1964).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Серёгин 2013а — Серёгин А.В. Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под ред. В.В. Петрова. М. Кругъ, 2013. С. 37-76.
- Серёгин 2013б — Серёгин А.В. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии» // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под ред. В.В. Петрова. М. Кругъ, 2013. С. 95-122.

- Серёгин* 2014 — *Серёгин А.В.* Перфекционистская концепция блага в платоновской этике // Платоновские исследования I / Под ред. И.А. Протопоповой. М. – СПб., РГГУ – РХГА, 2014. С. 146-162.
- Adkins* 1960 — *Adkins A.W.D.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, 1960.
- Annas* 1993a — *Annas J.* The Morality of Happiness. Oxford, 1993.
- Annas* 1993b — *Annas J.* Virtue as the Use of Other Goods // *Apeiron*. № 26 (3/4). 1993. P. 53-66.
- Annas* 1999 — *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // *Aristotle's Ethics. Critical Essays* / Ed. by N. Sherman. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999. P. 35-55.
- Brickhouse-Smith* 1994 — *Brickhouse T.C., Smith N.D.* Plato's Socrates. New York – Oxford, 1994.
- Brickhouse-Smith* 2000 — *Brickhouse T.C., Smith N.D.* Making Things Good and Making Good Things in Socratic Philosophy // *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum (International Plato Studies 13)* / Ed. by T.M. Robinson, L. Brisson. Sankt-Augustin, 2000. P. 76-87.
- Brown* 2005 — *Brown E.* Socrates the Stoic? Rethinking Protreptic, Eudaimonism, and the Role of Plato's Socratic Dialogues. 2005 (<http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/Euthd.pdf>).
- Brown* 2007 — *Brown E.* Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006)* / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden – Boston, 2007. P. 221-256.
- Chance* 1992 — *Chance T.H.* Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy. Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1992.
- Cooper* 1999 — *Cooper J.M.* Aristotle on the Goods of Fortune // *Idem. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, 1999. P. 292-311.
- Crisp* 1994 — *Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford, 1994. P. 111-136.
- Dimas* 2002 — *Dimas P.* Happiness in the Euthydemus // *Phronesis*. № 47 (1). 2002. P. 1-27.
- Dodds* 1959 — *Dodds E.R.* Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959.
- Ferejohn* 1984 — *Ferejohn M.T.* Socratic Thought-Experiments and the Unity of Virtue Paradox // *Phronesis*. № 29 (2). 1984. P. 105-122.
- Gill* 2000 — *Gill C.* Protreptic and Dialectic in Plato's Euthydemus // *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Pla-*

- tonicum (International Plato Studies 13) / Ed. by T.M. Robinson, L. Brisson. Sankt-Augustin, 2000. P. 133-143.
- Grimaldi* 1980 — *Grimaldi W.M.A.* Aristotle. Rhetoric I. A Commentary. New York, 1980.
- Guthrie* 1975 — *Guthrie W.C.K.* A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period. Cambridge, 1975.
- Hawtrey* 1981 — *Hawtrey R.S.W.* Commentary on Plato's Euthydemus. Philadelphia, 1981.
- Inwood* 2007 — Seneca. Selected Philosophical Letters / Transl. with Introduction and Commentary by B. Inwood. Oxford, 2007.
- Irwin* 1989 — *Irwin T.* La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur // Revue de Métaphysique et de Morale. № 94 (4). Recherches sur les Stoïciens. 1989. P. 535-576.
- Irwin* 1992 — *Irwin T.* Socrates the Epicurean? // Essays on the Philosophy of Socrates / Ed. by Hugh H. Benson. New York – Oxford, 1992. P. 198-219.
- Irwin* 1995 — *Irwin T.* Plato's Ethics. Oxford, 1995.
- Irwin* 1999 — *Irwin T.* Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999. P. 1-33.
- Irwin* 2007 — *Irwin T.* The Development of Ethics. Vol. I: From Socrates to the Reformation. Oxford, 2007.
- Klein* 1965 — *Klein J.* A Commentary on Plato's Meno. Chapel Hill, 1965.
- Long* 2001a — *Long A.A.* Socrates in Hellenistic Philosophy // Idem. Stoic Studies. New York – Cambridge, 2001. P. 1-34.
- Long* 2001b — *Long A.A.* Stoic Eudaimonism // Idem. Stoic Studies. Berkeley – Los Angeles – London, 2001. P. 179-201.
- Long-Sedley* 1987 — *Long A.A., Sedley D.N.* The Hellenistic Philosophers. Vol. I-II. Cambridge, 1987.
- McFerran* 2005 — *McFerran M.L.* "What Even a Child Would Know": Socrates, Luck and Providence at Euthydemus 277d-282e // Ancient Philosophy. № 25 (1). 2005. P. 49-62.
- Méridier* 1931 — Platon. Oeuvres Complètes. T.V, 1re partie. Ion — Ménexène — Euthydème / Texte établi et traduit par Luis Méridier. Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- Meyer* 2008 — *Meyer S.S.* Ancient ethics: a critical introduction. London – New York, 2008.
- Moreaux* 1973 — *Moreaux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I-II. Berlin – New York, 1973.
- Parry* 2003 — *Parry R.D.* The Craft of Ruling in Plato's Euthydemus and Republic // Phronesis. № 48 (1). 2003. P. 1-28.

- Reshotko* 2006 — *Reshotko N.* Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad. Cambridge, 2006.
- Santas* 1993 — *Santas G.* Socratic Goods and Socratic Happiness // *Apeiron*. № 26 (3). 1993. P. 37-52.
- Santas* 2001 — *Santas G.* Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns. Blackwell Publishers Inc., 2001.
- Scott* 2005 — *Scott D.* Plato's Meno. Cambridge, 2005.
- Sharples* 2007 — *Sharples R.W.* Peripatetics on Happiness // *Greek and Roman Philosophy 100BC — 200AD*. Vol. 2 / Ed. by R.W. Sharples, R. Sorabji. London, 2007. P. 627-637.
- Stewart* 1977 — *Stewart M.A.* Plato's Sophistry (I) // *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. № 51. 1977. P. 21-44.
- Striker* 1994 — *Striker G.* Plato's Socrates and the Stoics // *The Socratic Movement* / Ed. by P. Vander Waerdt. Ithaca – London, 1994. P. 241-251.
- Vlastos* 1991 — *Vlastos G.* Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory // *Idem. Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca – New York, 1991. P. 200-232.

SEREGIN A.

CRITICISM OF NON-MORAL VALUES IN ANCIENT PHILOSOPHICAL ETHICS

FROM PLATO TO THE STOICS

This article examines a tendency to criticize non-moral values, which was very characteristic of many ancient philosophical schools. This criticism implied either that non-moral good and evil (life and death, health and disease, wealth and poverty, pleasure and pain etc.) is no good and evil at all, or at least that its value is absolutely negligible as compared to moral good and evil, i.e. virtue and vice. The author is focused on one of the central arguments in favour of such criticism, which he calls “an argument from ambivalence”. The gist of this argument is that non-moral good is actually neither good nor evil, because in practice it shows itself to be both good and evil (i.e. proves to be something ambivalent), and the same thing can be said about non-moral evil.

Key words: Aristotle, eudaimonism, non-moral good and evil, happiness, history of ethics, Plato, stoicism, virtue and vice.

Серегин А.В.

ЭТИЧЕСКИЙ МАКСИМАЛИЗМ ПЛАТОНА И ЕГО ЭВДЕМОНИСТИЧЕСКАЯ МОТИВАЦИЯ

В платоновских текстах часто встречается представление о том, что человеческая жизнь не имеет ценности без добродетели и, соответственно, всем следует стремиться к добродетели ценой любых страданий и даже смерти. В этой статье я пытаюсь показать, что этот этический максимализм основан на эвдемонистической мотивации: добродетель имеет столь большую ценность, потому что без нее, с точки зрения Платона, человек гарантированно несчастен, а счастье есть последняя цель всех человеческих стремлений.

Ключевые слова: благо и зло, добродетель и порок, история этики, Платон, счастье, эвдемонизм.

АБСОЛЮТНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ЭТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В многочисленных платоновских диалогах Сократ, выступающий в роли их протагониста, представлен как человек, поглощенный этическим исследованием, в ходе которого он подвергает критическому рациональному рассмотрению множество обиходных моральных понятий и стремится дать им определение, соответствующее их объективной сущности, или же анализирует, а порой пытается обосновать те или иные конкретные тезисы этического содержания. Причина, по которой Сократ посвящает себя этому занятию, состоит среди прочего в том, что с его точки зрения, оно имеет чрезвычайную важность, поскольку по большому счету речь здесь идет о том, чтобы найти окончательно ясный ответ на вопросы, как надо жить, каким человеком следует быть

или, что то же самое, как стать хорошим человеком¹. Прояснение этих вопросов, по мнению Сократа, принесет очевидное благо всем участникам этического исследования, поскольку оно позволит им на практике вести лучшую и более полезную жизнь². Более того, этическое исследование представляет собой не просто какое-то одно из многочисленных важных занятий. Значимость этого исследования, по мнению Сократа, настолько велика, что без него человеку вообще не стоит жить:

...если я скажу, что ежедневно вести беседы о добродетели и обо всем прочем, о чем, как вы слышите, я с вами беседую (περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενον), исследуя и себя самого, и других, оказывается еще и величайшим благом для человека (τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὄν ἀνθρώπῳ), а не подвергнутой исследованию жизнью человеку не стоит жить (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ), — если я вам это скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю (τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως, ὡς ἐγὼ φημι), но убедить в этом нелегко (Apol. 38a1-8)³.

Соответственно, этическое неведение, ошибочное или ложное мнение, касающееся этических вопросов, оказывается величайшим злом для самого человека, которое заслуживает всяческого порицания⁴, способствовать же этическому заблуждению другого — гораздо большее моральное зло, чем невольно убить его⁵. Радикальность этой позиции только подчеркивается тем обстоятельством, что самого себя Сократ постоянно преподносит как человека, который вовсе не обладает этическим знанием, но лишь стремится его обрести⁶.

¹ Gorg. 487e7-488a2; 492d3-5; 500b6-c4; Resp. 578c5-7. Ср. также Resp. 450b6-7, Phaedr. 278a2-5.

² Ср. Gorg. 505e4-6; Resp. 344e1-7.

³ Ср. Hipp. Major (sp.) 304d8-e3; Epist. (sp.) VII 340c3-4.

⁴ Gorg. 458a8-b1; Phaedr. 277d10-e3; Min. (sp.) 321d7-10. О зле неведения в целом см. также Phil. 48c-49d; Theaet. 194c; Alc. I (sp.) 118a.

⁵ Ср. Resp. 450d-451b.

⁶ Разумеется, это в целом вытекает из сократической «декларации незнания», которую Сократ формулирует в Apol. 21d (ср., напр., Gorg. 506a; 509a; Men. 71b; Charm. 165bc; 166cd., а также примеч. 3 и 5), хотя он

АБСОЛЮТНАЯ ПРЕДПОЧТИТЕЛЬНОСТЬ
МОРАЛЬНОГО БЛАГА НЕМОРАЛЬНОМУ

Само по себе этическое исследование и даже обретение этического знания при всей их важности, по-видимому, не являются для платоновского Сократа самоцелью, скорее они столь важны потому, что открывают возможность практического достижения морального блага или добродетели, в чем и заключается главная задача человеческой жизни. Как говорит Сократ в финале «Горгия»:

Пренебрегши почестями со стороны большинства людей, забываясь об истине (τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν), я действительно стараюсь и жить, и умереть, когда бы ни пришлось умирать, став как можно лучше (πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὴν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν). Я призываю и всех прочих, насколько могу... к этой жизни и к этому состязанию, которое, я утверждаю, выше всех здешних состязаний (ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγὼ φημι ἀντὶ πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγῶνων εἶναι) (Gorg. 526d5-e4);

...более всего человеку следует заботиться о том, чтобы не казаться хорошим, но быть [им] и в частных делах, и в общественных (παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ) (Gorg. 527b5-6).

В соответствии с этой общей установкой Сократ утверждает абсолютный приоритет добродетели по отношению ко всем прочим традиционно признаваемым в греческой культуре того времени благам, которые можно в целом охарактеризовать как неморальные (богатство, здоровье, почести, слава и т.п.). Другими словами, он считает, что каждый человек должен стремиться прежде всего к тому, чтобы быть добродетельным, ставя это стремление гораздо выше стремления к неморальным благам, а в том случае, если в какой-нибудь ситуации возникает необходимость выбора между ними и добродетелью, он должен безусловным образом предпочитать добродетель или, что то же самое, наилучшее состояние души.

Именно проповедь этого положения о ценностном примате добродетели над всеми прочими благами преподносится в «Аполо-

очень ясно претендует на, по крайней мере, частичное этическое знание в Apol. 29b.

гии» как главное содержание той моральной миссии, которой Сократ посвятил всю свою жизнь:

Я предан вам, о мужи афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать вас и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: “о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях (χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοὶ ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς), а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, — не заботаешься и не помышляешь (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις)?” И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его тотчас же и не уйду [от него], а буду его расспрашивать, испытывать, опровергать и, если мне покажется, что он не обладает добродетелью, а только говорит, [что обладает] (ἐάν μοι μὴ δοκῆ κεκτῆσθαι ἀρετὴν, φάναι δέ), буду попрекать его за то, что он самое дорогое ценит менее всего, а худшее [ценит] больше (ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστον ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος). Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцем и с горожанином, особенно же с горожанами, потому что вы мне ближе по роду... Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю вас, молодых и старых, не заботиться ни о телах, ни о деньгах прежде и с такой же силой, как о душе, чтобы она была как можно лучше (μῆτε σωματῶν ἐπιμελεῖσθαι μῆτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται), говоря вам: не от денег происходит добродетель, а от добродетели и деньги, и всё прочее [становятся] благами для людей как в частной жизни, так и в общественной⁷ (Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς

⁷ Я перевожу последнюю фразу этого текста в соответствии с интерпретацией Бёрнета и Властоса (Burnet 1924, 204; Vlastos 1991, 219), которая к тому же хорошо вписывается в стандартное платоновское представление о том, что неморальные блага *сами по себе* ценностно нейтральны, но *становятся* благами, только если ими пользуется добродетельный или, что то же самое, разумный человек (ср. Euthyd. 281d-e; Men. 88a-d; Gorg. 513e-514a; Menex. 246e; Leg. 631b-d; 661a-d). Многие иссле-

χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ [sc. γίγνεται] τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία) (Apol. 29d2-30b4)⁸.

Убеждение, что моральную добродетель следует предпочитать любым неморальным ценностям, часто формулируется Сократом в самых разных контекстах. К примеру, в «Критоне» оно встроено в гипотетическую речь, с которой, по мнению Сократа, могли бы обратиться к нему афинские законы, убеждая его не бе-

дователи (например, Meyer 1962, 99-100, Irwin 1995, 58-59 и 363, п. 22, Brickhouse-Smith 1994, 20 и 2000b, 136) разделяли схожую интерпретацию на концептуальном уровне, но при этом принимали альтернативный перевод, который, с чисто грамматической точки зрения, возможно, выглядит более естественным: «не от денег происходит добродетель, а от добродетели [происходят] и деньги, и все прочие блага у людей как в частной жизни, так и в общественной». Если все же понимать эту последнюю версию перевода буквально, может показаться, что Сократ высказывает нереалистичный тезис (ср. Burnyeat 2012, II, 206: the implausible claim), так как моральная добродетель вовсе не обязательно приводит к неморальному благополучию. Впрочем, высказывания такого рода, возможно, звучали более осмысленно в контексте греческой культуры, где еще со времен Гомера «добродетели» понимались прежде всего как выдающие качества души, способствующие социальному успеху (ср. Adkins 1960, 35-36). Ср. Isocr. De pace, 32: «...ничто не содействует обогащению, славе, исполнению обязанностей и вообще счастью (οὔτε πρὸς χρηματισμὸν οὔτε πρὸς δόξαν οὔτε πρὸς ἃ δεῖ πράττειν οὔθ' ὄλως πρὸς εὐδαιμονίαν) в такой степени, как добродетель и ее части (ἀρετὴ καὶ τὰ μέρη ταύτης). Ведь именно при помощи тех благ, что у нас в душе (τοῖς γὰρ ἀγαθοῖς οἷς ἔχομεν ἐν τῇ ψυχῇ), мы приобретаем и остальные выгоды (τὰς ἄλλας ὠφελείας), в которых нуждаемся». Ср. также, как Аристотель в «Политике» характеризует нравственные воззрения спартанцев: «Ибо они полагают, что блага, за которые все борются, возникают скорее благодаря добродетели, чем пороку (γίνεσθαι τὰγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας), и это правильно; а вот, что они считают их ценнее добродетели (κρεῖττω τῆς ἀρετῆς), неправильно» (Arist. Pol. 1271b7-10; ср. 1323a40-41; 1334a40-b4). Проблема скорее в том, что такой тезис приписывает добродетели преимущественно *инструментальную* ценность, рекомендуя ее прежде всего в качестве *средства* для достижения неморальных благ, а это, на мой взгляд, плохо согласуется с общей этической позицией, отстаиваемой Сократом в платоновских диалогах. См., впрочем, Brickhouse-Smith 2000a, 80-83 и 2010, 172-174, где предлагается более сложная и, если угодно, компромиссная интерпретация этой фразы из «Апологии».

⁸ Ср. Apol. 36bc.

жать из города ради спасения своей жизни⁹, а в «Государстве» именно оно лежит в основе сократовской аргументации в пользу «изгнания поэтов» из идеального государства в том случае, если их поэзия оказывается несовместимой с задачами нравственного воспитания¹⁰. Также и в «Законах» выступающий в них в качестве про-тагониста Афинянин объясняет, почему, с его точки зрения, нельзя забирать себе найденный клад, апеллируя при этом опять-таки к тому, что собственная справедливость — более важное и предпочтительное достояние, чем любые деньги¹¹. Уже из этих примеров видно, что предпочтение морального блага неморальному может предполагать два существенно разных типа ситуаций. Одно дело, когда человек просто отказывается от некоторой неморальной выгоды (например, найденного клада) для того, чтобы сохранить свою добродетель, но не претерпевает при этом никакого позитивного неморального зла («Законы»); и совсем другое — когда ради сохранения собственной добродетели ему нужно отказаться, к примеру, от такого неморального блага, как жизнь, ибо в этом случае отказ от неморального блага по сути равнозначен согласию подвергнуться позитивному неморальному злу, то есть смерти («Критон»). Важно подчеркнуть, что сократовский тезис о примате добродетели над неморальными ценностями безусловно подразумевает именно этот более радикальный вывод: ради добродетели надо быть готовым претерпеть любое неморальное зло, включая физическую гибель.

Особенно настойчиво эта мысль проводится в «Апологии», где сам Сократ изображается как человек, готовый пойти на смерть во имя собственных нравственных ценностей:

Но, пожалуй, кто-нибудь скажет: Сократ, не стыдно ли тебе, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть? А на это я по справедливости могу возразить: нехорошо ты это говоришь, мой милый, если полагаешь, будто человеку, от которого есть хотя бы малая польза,

⁹ Crit. 54b2-4. Совершив такое бегство, Сократ допустил бы несправедливость по отношению к этим законам (Crit. 50e-53a), то есть он выбрал бы неморальное благо (жизнь) ценой морального зла (несправедливости), а это как раз и противоречит абсолютному примату морального блага.

¹⁰ Resp. 608b4-8.

¹¹ Leg. 913b3-8. Cp. Leg. 727e3-728a5, а также Resp. 336e7-8, 416e4-417a1.

следует принимать в расчет опасность, [связанную с выбором между] жизнью или смертью (δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι), а не смотреть всегда — что бы он ни делал — лишь на то, делает ли он [дела] справедливые или несправедливые и дела хорошего человека или дурного (πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ) (Apol. 28b3-9)¹².

Практически аналогичный по смыслу тезис Сократ формулирует и в «Критоне», размышляя над тем, будет ли его бегство из афинской тюрьмы справедливым поступком:

Если окажется, что таким образом мы поступаем несправедливо (κἂν φαίνομεθα ἄδικα αὐτὰ ἐργαζόμενοι), тогда уже не следует принимать в расчет, не придется ли нам умереть (οὐτ' εἰ ἀποθνήσκειν δεῖ), оставаясь здесь и ничего не предпринимая, или как-нибудь по-другому пострадать — лишь бы не совершить несправедливости (οὐτε ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν πρὸ τοῦ ἀδικεῖν) (Crit. 48d3-5)¹³.

Эту же ценностную установку подразумевает и центральная аргументация таких диалогов, как «Горгий» и «Государство», обосновывающая предпочтительность справедливой жизни перед несправедливой. Например, когда в «Горгии» Сократ произносит следующие знаменитые слова:

...если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить, а не творить (εἰ δ' ἀναγκαῖον εἴη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν) (Gorg. 469c1-2), —

он тем самым утверждает предпочтительность выбора в пользу морального блага даже ценой претерпевания неморального зла, которое, как показывает контекст, может заключаться не просто в насильственной смерти¹⁴, но и в предельно интенсивном физическом страдании¹⁵.

¹² Ср. Apol. 28d6-10, 32a6-8, 32b8-c3, 32d1-3; Epist. (sp.) VII, 325a2-3.

¹³ Ср. Crit. 49b3-8.

¹⁴ Что вытекает, напр., из Gorg. 511ab; 521b.

¹⁵ В «Государстве» постановка вопроса о предпочтительности справедливости, по мнению Главкона, изначально предполагает, что Сократ должен показать, каким образом справедливая жизнь лучше несправедливой даже в том случае, если «справедливый человек (ὁ δίκαιος) подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему гла-

ЭТИЧЕСКИЙ МАКСИМАЛИЗМ И ЦЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Со столь радикальным подходом к тому, как следует себя вести в конкретной «пограничной» ситуации, когда выбор между утратой добродетели и, к примеру, смертью или физической болью становится неизбежным, вполне согласуются более общие платоновские представления о том, от чего вообще зависит ценность жизни. В некоторых платоновских текстах мы встречаем тезис, согласно которому «хорошая», «благая» или, что то же самое, добродетельная жизнь гораздо важнее и ценнее жизни как таковой и чисто физического самосохранения:

...больше всего нужно ценить не жизнь, но хорошую жизнь... (οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστον ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν)... хорошая же [жизнь] и прекрасная и справедливая — это одно и то же (τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως... ταὐτόν ἐστιν) (Crit. 48b5-8);

...самое ценное для людей — не просто сохранять себя и быть (οὐ τὸ σφῆσθαι τε καὶ εἶναι μόνον ἀνθρώποις τιμιάτατον), как [считает] большинство, но становиться как можно лучшими и быть [такими] столько времени, сколько они существуют (τὸ δ' ὡς βελτίστους γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ᾄσιν) (Leg. 707d2-5)¹⁶.

С чисто логической точки зрения утверждение, что добродетельная жизнь есть нечто более ценное, чем просто жизнь, может всего лишь устанавливать определенную ценностную иерархию между двумя объектами оценки, подразумевая только то, что совокупная ценность физического существования и сопровождающей его добродетели больше ценности одного только физического существования. Тот, кто утверждает нечто подобное, может при этом вовсе не иметь в виду, что физическое существование утрачивает всякую ценность, если оно не сопровождается добродетелью, так что лишенному ее человеку вообще не стоит жить. Однако, если он все же высказывает этот последний тезис, это означает, что он

за, а в конце концов, испытав всевозможное зло (πάντα κακὰ παθὼν), он будет посажен на кол» (Resp. 361e4-362a2). Ср. также Gorg. 473b-d, 527cd.

¹⁶ Ср. также Gorg. 511b-512e; Apol. 38e-39a. Согласно Leg. 727d1-2, тот, кто считает жизнь безусловным благом, бесчестит свою душу.

целиком и полностью обуславливает ценность физического существования наличием или отсутствием добродетели. Жизнь сама по себе, безотносительно к добродетели, не имеет для него уже никакого смысла и никакой ценности. Позиция Платона по отношению к ценности жизни именно такова. Радикальнее всего это выражено, пожалуй, в том месте «Законов», где Афинянин утверждает, что жизнь является величайшим злом для порочного человека даже в том случае, если она сопровождается всеми мыслимыми и немыслимыми неморальными преимуществами, включая бессмертие:

И поистине, величайшее зло (μέγιστον μὲν κακὸν) — видеть, слышать, чувствовать, вообще жить (τὸ παράπαν ζῆν), будучи все время бессмертным и приобретя все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом (πάντα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλὴν δικαιοσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἀπάσης), меньшее же [зло], если такой человек останется живым как можно более короткое время (ἔλαττον δέ, ἂν ὡς ὀλίγιστον ὁ τοιοῦτος χρόνον ἐπιζῶη) (Leg. 661b7-c5).

Таким образом порочному человеку, даже если он обладает всеми неморальными благами, не стоит жить в том весьма буквальном смысле этого выражения, который предполагает, что ему лучше умереть.

Схожее представление в той или иной форме засвидетельствовано в целом ряде платоновских диалогов. Особо стоит выделить несколько текстов, в которых формулируется то, что можно считать центральным аргументом в пользу этого представления. Полнее всего он представлен в том месте «Горгия», где Сократ излагает гипотетически возможные с его точки зрения размышления кормчего, сомневающегося в том, что доставить пассажиров корабля до места назначения целыми и невредимыми значит принести им пользу:

...ибо он приходит к выводу, что дело не обстоит так, будто если кто, страдая тяжелыми и неисцелимыми телесными недугами (μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος), не потонул, то он-то несчастен, что не умер (οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν ὅτι οὐκ ἀπέθανεν), и никакой пользы от него [т.е. кормчего] не получил (οὐδὲν ὑπ' αὐτοῦ ὠφέληται), а вот если у кого-то в том, что ценнее тела, в душе, множество неисцелимых недугов (εἰ δέ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνιάτα), то ему сле-

дует жить и ему он принесет пользу (τοῦτω δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει), если спасет или от моря, или от суда или от чего бы то ни было другого — но он знает, что порочному человеку лучше не жить, ибо он по необходимости будет жить плохо (οὐκ ἄμεινόν ἐστιν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ· κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν) (Gorg. 512a2-b2).

Как явствует из этого текста, размышления сократовского кормчего строятся на двух предпосылках:

Человеку, страдающему тяжелой и неисцелимой телесной болезнью, не стоит жить (и, соответственно, тот, кто спасает его от смерти, не приносит ему пользы);

Душа ценнее тела;

Из этого делается вывод:

Человеку, страдающему множеством неисцелимых болезней души, т.е. моральных пороков¹⁷, (тем более) не стоит жить (и, соответственно, тот, кто спасает его от смерти, не приносит ему пользы);

Ровно этот же аргумент, хотя и в несколько менее отчетливой форме, можно встретить еще в двух платоновских диалогах — «Критоне»¹⁸ и «Государстве»¹⁹.

¹⁷ Платон трактует моральные пороки как «болезни души» по аналогии с болезнями тела. Ср. Gorg. 479bc; 480a-c; Resp. 409a; 444de; Tim. 86b-d; Leg. 862c; Soph. 228b.

¹⁸ Crit. 47e3-48a4: «[Сократ.] Так стоит ли нам жить с испорченным и разрушенным телом? (Ἄρ' οὖν βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν μετὰ μοχθηροῦ καὶ διεφθαρμένου σώματος;) — [Критон.] Никоим образом. — А стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость приносит пользу? (Ἄλλὰ μετ' ἐκείνου ἄρ' ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ᾧ τὸ ἀδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνήσιν) Или, может быть, мы считаем, что оно хуже тела — то в нас, к чему относится справедливость и несправедливость, что бы это ни было? (ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο, ὅτι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἢ δικαιοσύνη ἐστίν;) — Никоим образом. — Но [мы считаем его] более ценным? (Ἄλλὰ τιμωτέρων;) — Да, и намного». В этом месте, как, впрочем, и во всем «Критоне», отсутствует эксплицитное упоминание души, которая лишь подразумевается в выражениях «то, чему несправедливость вредит, а справедливость приносит пользу» и «то в нас, к чему относится справедливость и несправедливость, что бы это ни было».

¹⁹ Resp. 445a6-b3 (слова Главкона): «Но, Сократ, мне кажется, что это исследование уже становится смешным, если жизнь кажется невозможной, когда природа тела подвергается разрушению, даже при наличии

Тезисы 1) и 2) неоднократно встречаются в платоновском корпусе по отдельности. Представление о том, что душа ценнее тела (2)²⁰, выглядит как достаточно естественный элемент платонического мировоззрения, основанного на фундаментальном противопоставлении неизменного духовного «бытия» и изменчивого материально-телесного мира «становления»²¹. Утверждение же, что неизлечимо больному человеку лучше не жить (1), являющееся отправной точкой всего этого аргумента, формулируется от лица самого Сократа в другом месте «Горгия»:

Думаю, человеку нецелесообразно жить с плохим телом [букв.: с испорченностью тела], ибо в таком случае неизбежно и жить плохо (Ὅν γὰρ οἶμαι λυσιτελεῖ μετὰ μοχθηρίας σώματος ζῆν ἀνθρώπῳ· ἀνάγκη γὰρ οὕτω καὶ ζῆν μοχθηρῶς) (Gorg. 505a2-3).

Еще подробнее Сократ раскрывает этот тезис в «Государстве», описывая отношение бога врачевания Асклепия и его сыновей к тяжело больным людям:

...[Асклепий] не пытался, понемногу опорожня или наполняя при помощи того или иного режима насквозь проникнутые

всевозможных кушаний и напитков, всяческого богатства и всяческой власти (τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ παντὸς πλούτου καὶ πάσης ἀρχῆς), а при расстройстве и разрушении природы того, чем мы живем, жизнь, стало быть, будет возможной (τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως таратτομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται), если кто делает все остальное, что пожелает (εἴαντες τις ποιῇ ὃ ἂν βουλευθῇ ἄλλο), кроме того, при помощи чего он избавится от порока и несправедливости, а обретет справедливость и добродетель (πλὴν τοῦτο ὀπόθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγῆσεται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται)...». Как и в «Критоне», здесь не упоминается душа, лишь имплицитно подразумеваемая в выражении «то, чем мы живем», но, в отличие от «Критона», контекст «Государства» недвусмысленно показывает, что речь идет именно о ней (в частности, Resp. 444b-e). Кроме того, тезис о том, что душа ценнее тела, здесь тоже лишь подразумевается, но не формулируется эксплицитно (но см. первый текст в след. примеч.).

²⁰ Напр., Resp. 591b3-7; Leg. 727d6-e3, 731c5-6; Prot. 313a6-9; Phaedr. 241c3-6; ср. Epin. (sp.) 980d6-8; Clit. (sp.) 407e5-8, 410d5-e1. См. также примеч. 18.

²¹ Ср., напр., Tim. 27d-28a; Resp. 508d; 509b; 517a-c; 527b; Phaed. 78e-79a; Phil. 53e-54a; Soph. 246bc; 248a.

болезнью тела, сделать человеку жизнь долгой и плохой (μακρὸν καὶ κακὸν βίον ἀνθρώπῳ ποιεῖν), и произвести от них, вероятно, подобное же потомство, но думал, что не способного в установленный срок жить, не должно и лечить как не приносящего пользы ни себе самому, ни государству (τὸν μὴ δυνάμενον ἐν τῇ καθεστηκυίᾳ περιόδῳ ζῆν μὴ οἶεσθαι δεῖν θεραπεύειν, ὡς οὔτε αὐτῷ οὔτε πόλει λυσιτελεῖν) (Resp. 407d4-e2);

А жизнь [людей] болезненной и невоздержной природы, считали [Асклепиады], не приносит пользы ни им самим, ни остальным (νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον οὔτε αὐτοῖς οὔτε τοῖς ἄλλοις φόντο λυσιτελεῖν ζῆν), и в отношении к ним не должно быть [врачебного] искусства, и их не следует лечить, даже если они были бы богаче Мидоса (οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὴν τέχνην δεῖν εἶναι, οὐδὲ θεραπευτέον αὐτούς, οὐδ' εἰ Μίδου πλουσιώτεροι εἶεν) (Resp. 408b2-5).

Тезис 1) более отчетливо формулируется во втором из этих текстов («жизнь [людей] болезненной и невоздержной природы... не приносит пользы... им самим»), но в принципе подразумевается и в первом (лечить тяжело больного, «не приносящего пользы... себе самому», значит «сделать человеку жизнь долгой и плохой»). Однако, особенно важно в этих текстах то, что тезис 1) становится в них основанием для следующего вывода:

Тяжело больным не следует оказывать врачебную помощь.

Другими словами, из представления о том, что самому тяжело больному человеку не стоит жить, в платоновском дискурсе без каких бы то ни было дополнительных оснований делается вывод о том, каким должно быть ценностно правильное отношение других людей к этому человеку, и этот вывод состоит в том, что они ни в коем случае не должны способствовать сохранению его физического существования. Как можно предположить, здесь подразумевается примерно следующее: если тяжело больному человеку не стоит жить, то тот, кто сохраняет ему жизнь, не приносит ему никакой пользы (что подразумевалось уже в Gorg. 512a2-b2), но тот, кто отказывается его лечить, способствует его благу, состоящему в том, чтобы прекратить «плохую» жизнь²².

²² Reeve 1988, 214-215 дает, на мой взгляд, смягчающую интерпретацию этих текстов: «Очевидно, что ничто в этом описании не предполагает, будто те, кому их болезнь препятствует быть полезными для обще-

Если мы теперь вспомним, что из 1) выводится 3), т.е. тезис, согласно которому душевно порочному человеку (тем более) не стоит жить, если уж душа ценнее тела (2), то мы можем ожидать, что и из 3) у Платона может быть сделан какой-нибудь вывод, касающийся того, как другие люди должны относиться к носителю душевного порока. И дальнейшее развитие беседы Сократа с Главконом в «Государстве» вполне оправдывает такие ожидания:

[Сократ] Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачебное в том виде, как мы говорили. Оба они будут у тебя заботиться о тех из числа граждан, кто доброкачественен телом и душою (τῶν πολιτῶν σοὶ τοὺς μὲν εὐφρεῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς θεραλεύσουσι), а тем, кто не таков, если они такие лишь телесно, они предоставят вымирать (τοὺς δὲ μὴ, ὅσοι μὲν κατὰ σῶμα τοιοῦτοι, ἀποθνήσκειν ἐάσουσιν); недоброкачественных же и неисцелимых душевно они умертвят сами (τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφρεῖς καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀλοκτενοῦσιν).

ства или вернуться к их профессии в полисе, будут оставлены вообще безо всякого медицинского ухода или что ничто не будет сделано для того, чтобы облегчить их страдания. Их просто не оставят в живых, если их жизни не имеют для них ценности» (Clearly, nothing in this account entails that those with an illness that prevents them from ever being socially useful, or from returning to their polis craft, will be left without any medical treatment whatever, or that nothing will be done to ease their suffering. They simply will not be kept alive if their lives are not worthwhile to them). Во-первых, формулировка «если их жизни не имеют для них ценности» представляет дело так, как будто Платон обосновывает отказ в лечении исключительно пользой самого больного. Но он обосновывает его в том числе и тем, что так будет лучше для государства в целом. Во-вторых, платоновское утверждение, что так будет лучше и для больного, вовсе не подразумевает, что *сам* больной непременно считает свою жизнь лишенной ценности для себя. Это предполагается приведенным в Resp. 408b2-5 примером с неизлечимыми богачами, которым Асклеиады отказали бы в лечении, потому что им «не стоит жить». Это логически имеет смысл, только если мы допустим, что сами богачи все же хотят лечиться. Другими словами, речь *может* идти о том, чтобы отказать неисцелимому больному в лечении вопреки его субъективному желанию продлевать свою жизнь и, тем самым, его собственному представлению о том, что для него лучше. Возможно, это и не исключает того, что его страдания при этом могут как-то облегчаться, но Платон об этом ничего не говорит.

[Главкон] Ясно, что так будет лучше всего и для самих страдающих [подобными недостатками], и для государства (Τὸ γούν ἄριστον... αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσιν καὶ τῇ πόλει οὕτω πέφανται) (Resp. 409e4-410a6).

Это место свидетельствует, что описанное выше отношение Асклепия и его сыновей к тяжело больным людям полностью разделяется Сократом и его собеседником: они решают сделать его официально узаконенным стандартом врачебного искусства в обсуждаемом ими идеальном государстве. Но наряду с этим они принимают еще более радикальный стандарт судебного искусства, которое, в отличие от медицины, призвано заниматься исправлением не тел, но душ. Этот стандарт предусматривает физическое уничтожение «душевно неизлечимых», т.е. окончательно неисправимых в моральном отношении людей, и в качестве основания для этого ссылается, в частности, на то, что так будет лучше всего (ἄριστον) и для них самих²³. В данном случае платоновская логика, по-видимому, сводится к следующему: если неисправимо порочному человеку не стоит жить, то тот, кто спасает его от физической гибели, не приносит ему никакой пользы (опять-таки, ср. Gorg. 512a2-b2 выше), но тот, кто его убивает, вовсе не причиняет ему зла, но, напротив, делает добро. Мы можем, таким образом, сделать вывод, что с тезисом 3), согласно которому неисправимо порочному человеку не стоит жить, у Платона коррелирует 5) неисправимо порочных людей следует убивать.

²³ Опять же, Reeve 1988, 215 совершенно превратно понимает этот текст: «...он (т.е. Платон. — А.С.) распространяет тот же подход на душевную болезнь. Неизлечимые психопаты, чьи чрезмерные аппетиты не могут быть обузданы тренировкой и воспитанием, будут преданы смерти» (...he extends the same account to mental illness. Incurable psychopaths, whose unnecessary appetites cannot be moderated through training and education, will be put to death). Эта интерпретация не учитывает, что неизлечимые душевные недуги, о которых здесь говорится, являются объектом уже не врачебного, но *судебного* искусства, которое, согласно Платону, занимается *моральным* исправлением человеческих душ (ср. Resp. 409ab; Gorg. 477e-478b; 480a; Leg. 957e-958a). Это значит, что Платон имеет в виду не «душевные болезни» в психиатрическом значении этого выражения, но моральные пороки, которые он стандартным образом и называет «болезнями души» (ср. примеч. 17).

Разумеется, речь идет не о том, что это может или должен делать кто угодно, но об институциональной практике, которой должны заниматься специалисты, владеющие судебным искусством.

Вся эта совокупность идей (неисправимо порочным людям не стоит жить; неисправимо порочные люди должны физически уничтожаться в правильном государстве институционально определенным образом; это является благом как для них самих, так и для всего государства или общества) воспроизводится Платоном и в следующем месте «Законов», где Афинянин говорит:

...если кто делами или словами, удовольствиями или страданиями, почестями или бесчестьем, имущественными пенями или дарами или же вообще каким бы то ни было образом заставит возненавидеть несправедливость, полюбить же или не ненавидеть природу справедливости (μισῆσαι μὲν τὴν ἀδικίαν, στέρξαι δὲ ἢ μὴ μισεῖν τὴν τοῦ δικαίου φύσιν), то именно это и есть задача прекраснейших законов (αὐτό ἐστὶν τοῦτο ἔργον τῶν καλλίστων νόμων). О ком же законодатель поймет, что он в этом отношении неисцелим (ὄν δ' ἂν ἀνιάτως εἰς ταῦτα ἔχοντα αἰσθηταὶ νομοθέτης), какое наказание и какой закон он установит для подобных [людей]? Он знает, что всем подобным [людям] и для них самих лучше уже не жить (τοῖς τοιοῦτοις πᾶσιν ὥς οὔτε αὐτοῖς ἔτι ζῆν ἄμεινον), а остальным, расставшись с жизнью, они принесли бы двойную пользу (τούς τε ἄλλους ἂν διπλῆ ὠφελοῖεν ἀπαλαττόμενοι τοῦ βίου), с одной стороны, став для остальных уроком того, что не [следует] поступать несправедливо (παράδειγμα μὲν τοῦ μὴ ἀδικεῖν), а, с другой, сделав государство свободным от дурных людей (ποιοῦντες δὲ ἀνδρῶν κακῶν ἔρημον τὴν πόλιν). Таким образом, конечно же, необходимо, чтобы для подобных [людей] законодатель назначил в наказание смерть, а не что-то иное (τῶν τοιοῦτων πέρι νομοθέτη κολαστήν τῶν ἀμαρτημάτων θάνατον ἀνάγκη νέμειν, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς) (Leg. 862d4-863a2).

Можно заметить, что существует определенная диспропорция в соотношении между 1) и 4) и, с другой стороны, 3) и 5): из того, что тяжело больному человеку не стоит жить, делается вывод лишь о том, что его не стоит лечить, но не о том, что его следует убить, но вот из того, что неисправимо порочному человеку не стоит жить, выводится именно необходимость его убийства. Причина этой диспропорции, насколько могу судить, никак не проясняется в плато-

новских текстах. Можно предположить, что она каким-то образом связана с 2): если душа ценнее тела, то реакция на человека с недоброкачественной душой должна быть более радикальной, чем на человека с недоброкачественным телом, потому что, строго говоря, первому не стоит жить в большей степени, чем второму.

В свете всего этого комплекса идей становятся понятны некоторые платоновские тексты, содержащие в себе лишь намек на них. Так, в «Лакете» высказывания Никия включают тезисы, согласно которым «для иного скорее ужасно это: быть здоровым, а не болеть» (Lach. 195c9-10: δεινόν τῷ τοῦτῷ ἐστὶν τὸ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ τὸ κάμνειν), «для многих лучше не оправиться после болезни, чем оправиться» (Lach. 195c11-12: πολλοῖς... ἐκ τῆς νόσου ἄμεινον εἶναι μὴ ἀναστῆναι ἢ ἀναστῆναι), «многим лучше умереть» (Lach. 195d1-2: πολλοῖς κρεῖττον τεθνᾶναι). Здесь никак не разъясняется, кому именно лучше не оправиться от болезни и умереть, но, в свете приведенных выше аналогичных формулировок в других платоновских диалогах, порочные люди выглядят наиболее подходящей кандидатурой. Разумеется, согласно 3), людям, страдающим тяжелыми физическими болезнями, тоже лучше умереть, но о них нельзя сказать, что им было бы лучше не выздоравливать: им лучше умереть как раз потому, что они не могут выздороветь; для порочных же людей, как мы видели в Leg. 661b7-c5, злом является не только жизнь, но и все неморальные блага, т.е. в том числе и здоровье, и это прекрасно согласуется с первым из приведенных выше высказываний Никия.

Не исключено, что со схожей ситуацией мы сталкиваемся и в «Федоне». Здесь уже сам Сократ формулирует следующий тезис: «бывает, что человеку — иногда и для некоторых [людей] — лучше умереть, чем жить» (Phaed. 62a3-5: τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ... ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον <δὲν> τεθνᾶναι ἢ ζῆν)²⁴. Опять-таки, хотя Сократ

²⁴ В тексте «Федона» этот тезис встроен в очень проблематичную в синтаксическом отношении фразу, одно из возможных толкований которой предполагает, что, по мнению Сократа, смерть лучше жизни вообще для *всех* людей (в пользу этого см. Dorter 1982, 11-19). Соответственно, все, что я говорю далее, имеет смысл, только если мы *не* следуем этому толкованию, что само по себе вполне допустимо: для этого мне не нужно здесь доказывать его ошибочность, достаточно лишь констатировать, что

не разъясняет, кто именно эти люди, которым лучше не жить, вполне можно допустить, что он имеет в виду неисправимо порочных людей²⁵. Дело в том, что в этом месте Сократ, исходя из религиозных мотивов²⁶, отстаивает недопустимость самоубийства и, в частности, пытается показать, что оно недопустимо даже для тех людей, которым «лучше умереть, чем жить». Формулировка запрета на самоубийство применительно к этим людям звучит в его устах так: «...для таких людей нечестиво оказать самим себе благодеяние, но следует ждать другого благодетеля» (Phaed. 62a6-7: τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς εἰσαυτοὺς εἶ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην). Понятно, что, если убить себя для таких людей означало бы оказать самим себе «благодеяние», то под «другим благодетелем» может иметься в виду только кто-то другой, кто возьмет на себя их убийство. И хотя перспектива подобного «благодеяния» со стороны другого человека остается здесь вполне расплывчатой и не исключено, что все эти формулировки несут на себе некоторый налет сократовской иронии, можно констатировать, что в этом тексте убийство человека, которому «лучше не жить», трактуется как нечто ценностно позитивное. Но такое

оно не является абсолютно необходимым. О сложностях интерпретации этой фразы см. также Gallop 1975, 79-83.

²⁵ Согласно расхожей интерпретации, Сократ здесь имеет в виду философов, которых ожидает блаженная жизнь после смерти (ср. Gallop 1975, 80 и 85; Burger 1984, 31; Bostock 1986, 16). Это толкование хорошо вписывается в общий контекст «Федона», где утверждается, что философы предпочитают смерть жизни (например, Phaed. 61bc; 63e-64d; 67e-68a). Но оно не кажется мне единственно возможным как раз с учетом того, что в платоновском корпусе упоминания о людях, которым лучше умереть, чем жить, обычно относятся к неизлечимо больным или порочным людям (что отмечает и Gallop 1975, 80). Разумеется, общая цель рассуждения Сократа в этом месте состоит в том, чтобы объяснить, почему философам, предпочитающим смерть жизни, все же не следует совершать самоубийство. Но это не значит, что именно они непременно должны подразумеваться и конкретно в Phaed. 62a3-5. Возможно, Сократ имплицитно (как и Никий в «Лахете») апеллирует к традиционному платоновскому примеру с неизлечимо порочными людьми, просто чтобы подчеркнуть тем самым универсальность запрета на самоубийство, распространяющегося даже на тех, «кому не стоит жить».

²⁶ Люди находятся на земле как бы под стражей и представляют собой собственность богов (Phaed. 62bc).

ценностно позитивное убийство, как мы видели в Resp. 409e4-410aб и Leg. 862d4-863a2, правомерно именно по отношению к неисправимо порочным людям, а не тяжело больным²⁷.

Вместе с тем в том же «Федоне», посвященном, как известно, прежде всего доказательству бессмертия души, встречается весьма любопытное место, из которого по большому счету следует, что между тезисом о бессмертии души и утверждением, что неисправимо порочным людям не стоит жить и потому их следует убивать, существует определенное противоречие. Сократ здесь говорит следующее:

...если душа бессмертна, она, конечно, требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не будет о ней заботиться, то в этом, как теперь кажется, заключена ужасная опасность. Если бы смерть была избавлением от всего (εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντός ἀπαλλαγὴ), для умирающих дурных [людей] было бы неожиданной удачей одновременно с телом избавиться вместе с душой и от собственного порока (ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμ' ἀπὸ πλάγχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς). Но теперь, поскольку, как выясняется, [душа] бессмертна (νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὕσα), для нее нет, видимо, никакого другого избавления и спасения от зол, кроме того, чтобы стать как можно лучше и как можно разумнее (οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι). Ведь душа приходит в Аид, не имея при себе ничего другого, кроме воспитания и образа жизни, которые-то, говорят, более всего и доставляют умершему либо пользу, либо вред (τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν) с самого же начала его пути туда (107c2-d5).

С одной стороны, Сократ утверждает здесь, что для порочных людей было бы большой удачей, если бы со смертью прекращалось существование не только их тела, но и их души, поскольку тем самым они избавлялись бы от своего порока²⁸. Это высказывание, безусловно, в целом созвучно обычной платоновской мысли,

²⁷ Представление о том, что неизлечимо порочному человеку не стоит жить, имплицитно предполагается еще и в Leg. 743d7-e1, 854c3-5, 874d2-5, а также в Clit. (sp.) 408a5-7.

²⁸ Ср. с этим слова Главкона в Resp. 610d5-7.

что порочным людям лучше не жить. С другой стороны, бессмертие души явно предполагает, что смерть избавляет порочных людей только от тела, но их испорченная пороком душа остается при них. Если именно наличие морального порока делает земную жизнь человека лишенной ценности, то оно должно лишать ценности и загробное существование души. Конечно, и в этом случае все еще остается определенная возможность утверждать тезис: «Неисправимо порочному человеку лучше не жить», — но для этого ему надо придать следующий смысл: «Неисправимо порочному человеку лучше не существовать вообще, т.е. ни в этой жизни, ни в иной». Проблема в том, что обычный смысл этого тезиса у Платона скорее может быть сформулирован так: «Неисправимо порочному человеку лучше не жить, но умереть», — откуда, собственно, и делается вывод, что неисправимо порочных людей следует убивать. Но как только мы допускаем бессмертие души, становится совершенно непонятно, в каком смысле можно было бы сказать, что для самого неисправимо порочного человека было бы лучше умереть: поскольку именно порок лишает ценности его жизнь, смерть была бы для такого человека просто переходом из одного лишенного ценности состояния в другое лишенное ценности состояние²⁹. В полном соответствии с этим Сократ и утверждает в данном тексте, что для души «нет, видимо, никакого другого избавления и спасения от зол, кроме того, чтобы стать как можно лучше и как можно разумнее». Понятно, однако, что для неисправимо порочных людей эта возможность закрыта по определению, иначе они не были бы неисправимо порочными. Очевидно также, что в этом случае убийство неисправимо порочного человека не может избавить его от порока и потому не может характеризоваться как «благоденствие» в его адрес. Разумеется, у Платона по-прежнему остается возможность настаивать на том, что уничтожение неисправимо порочных людей приносит пользу государству или другим людям вообще, но не более того³⁰.

²⁹ Не говоря уже о перспективе загробного наказания, которое, согласно Платону, ожидает порочного человека после смерти, но в случае его неисправимости не может иметь педагогического смысла, т.е. нравственно исправить его, что утверждается в *Gorg.* 525bc.

³⁰ Мы можем избежать этого противоречия в рамках самого «Федона», если последуем альтернативным интерпретациям *Phaed.* 62a3-5 (см.

ОТ «МОРАЛЬНОГО ГЕРОИЗМА»
К «МОРАЛЬНОМУ ФАНАТИЗМУ»

Подытожим суть платоновского «этического максимализма». Речь идет о систематически проявляющемся во множестве различных диалогов комплексе идей, согласно которому:

А) Этическое познание и достижение моральной добродетели есть главная и самая важная задача человеческого существования;

В) Напротив, отсутствие этического знания и моральная попорность лишают человеческую жизнь всякой ценности;

С) Соответственно, в любой ситуации человеку всегда следует предпочитать моральное благо или добродетель всему остальному, то есть, с одной стороны, жертвовать ради добродетели любым неморальным благом, а, с другой, претерпевать ради нее любое неморальное зло;

Д) Неисправимо порочных людей следует физически уничтожать институционально определенным образом.

примеч. 24-25). Это можно рассматривать как косвенный контрагумент против предложенного мною альтернативного толкования этого места, хотя он не может быть решающим, потому что многие платоновские тексты внутренне противоречивы. Но мы не избежим указанного противоречия в рамках платоновского корпуса в целом. Dörter 1982, 14 предлагает следующий аргумент: «Это правда, что в мифе [о загробном воздаянии] неисцелимо злые терпят скорее вечное, чем очистительное наказание, но... Платон, конечно же, счел бы, что даже им лучше умереть, поскольку лучше терпеть справедливость, чем причинять несправедливость» (In the myth, it is true, the incurably evil suffer eternal rather than purgatory punishment but... Plato would certainly regard even them as better off dead since it is better to suffer justice than inflict injustice). По-видимому, Дортер апеллирует к тезису из *Gorg.* 477a2-3, согласно которому претерпевание справедливого наказания является *благом* для несправедливого агента. Проблема в том, что этот последний тезис имеет смысл исключительно в случае с теми дурными людьми, которых еще можно исправить: справедливое наказание потому и является благом для несправедливого человека, что оно избавляет его от морального порока и тем самым делает лучше (ср. *Gorg.* 477a5-b1, 478a1-b1, d4-e4). Любопытно, впрочем, что в *Leg.* 957d-958a *сама* смертная казнь преподносится как возможное лекарственное средство для неисцелимо порочной души. Однако, отсюда, конечно, нельзя заключить, что смертная казнь *гарантированно* исцеляет любую порочную душу.

У современного читателя Платона может возникнуть впечатление, что в этой ценностной позиции есть если не противоречие, то какая-то странная двойственность. Когда какой-нибудь платоновский протагонист защищает С) и, в особенности, когда мы видим, что он сам готов вести себя в соответствии с этим тезисом, в частности — принять смерть за свои убеждения (как, например, Сократ), он может показаться образцовым «моральным героем», готовым на «возвышенное» и «благородное» самопожертвование ради своих идеалов. Но когда он высказывает D), он вдруг предстает перед нами неумолимым «моральным фанатиком», готовым приносить в жертву своим абсолютистским моральным требованиям уже не себя, но других. На мой взгляд, для того, чтобы правильно понять платоновский этический дискурс, важно учитывать, что между С) и D) не только нет никакого противоречия, но, напротив, они являются неразрывно взаимосвязанными моментами единой этической логики, которую, как мне представляется, можно описать примерно следующим образом: как раз из того, что без морального блага или добродетели человеку не стоит жить, вытекает, с одной стороны, что человек должен всегда выбирать моральное благо для себя самого, на какие бы жертвы ему ни пришлось ради этого пойти, а, с другой, что ему следует способствовать физическому уничтожению других людей, для которых достижение добродетели по определению невозможно³¹.

³¹ Теоретически говоря, такая позиция вполне соответствует принципу универсализации или, популярно говоря, «золотому правилу морали»: «моральный герой», по-видимому, не хотел бы жить сам, если бы его уделом в этой жизни стал моральный порок, а не добродетель; собственно, именно потому он и готов скорее принять смерть, чем стать порочным человеком; но это означает, что, когда он высказывается в пользу физического уничтожения неисцелимо порочного человека, он *поступает с другим так, как хотел бы, чтобы поступили с ним*, если бы он находился в такой же ситуации. Или, если сформулировать иначе, *он не хочет другому как раз того, чего не хочет и себе* — порочного существования. «Моральный фанатизм» в таком случае выглядит как вполне последовательный результат универсализации «морального героизма». Эти замечания, однако, носят исключительно спекулятивный, а не исторический характер: я вовсе не хочу сказать, что Платон действительно руководствуется в данном случае «золотым правилом морали», которое, по-видимому, вообще неизвестно ему в обобщенной и абстрактной форме. Обычно обсу-

Потенциальное противоречие между С) и D) можно усмотреть только в том случае, если допустить, что институционализованные антигуманные практики по отношению к неисцелимо порочным людям, санкционируемые D), сами являются примером очевидного морального зла. Для весьма распространенного в наши дни типа морального сознания, который можно условно обозначить как «либерально-гуманистический», такое допущение может показаться тем более уместным, что для обоснования D) Платон, как мы видели, опирается на откровенно скандальный с точки зрения современных моральных стандартов тезис:

D1) Тяжело больных людей не следует лечить.

При этом в платоновском обсуждении D) и D1) практически отсутствует интерес к субъективному мнению самого порочного или больного человека о том, стоит ему жить или нет³². И уж точно платоновские тексты не дают оснований думать, что это субъектив-

ждаемые примеры платоновских рассуждений, более или менее соответствующих этому правилу — это Leg. 913a (тот, кто не хочет, чтобы другой прикасался к его имуществу, должен вести себя так же в отношении к имуществу другого) и Phaed. 62b-e (будучи собственностью бога, человек не должен бежать от своего хозяина, т.е. совершать самоубийство, поскольку он и сам не хочет, чтобы от него бежали его собственные рабы). Мне представляется, что критика талиона в Crit. 49ab (ср. Men. 71e; Gorg. 474b-481b) сама по себе вовсе не предполагает приверженности золотому правилу. См. Wattles 1993.

³² Исключение можно усмотреть в Resp. 406c-407a, где Сократ изображает гипотетическую фигуру ремесленника, который сам согласен с тем, что ему незачем жить, если он по болезни не в состоянии заниматься своим ремеслом, и, соответственно, готов отказаться от долгого лечения, даже если это приведет к его собственной смерти. Этот ремесленник, безусловно, воспринимается персонажами «Государства» как положительный пример того, как надо относиться к собственной жизни и смерти, и в этом отношении противопоставляется праздному богачу, который постоянно лечится от своих хронических болезней. Но то обстоятельство, что ремесленник *сам согласен* отказаться от жизни в случае неизлечимой болезни, вовсе не подается в тексте как *необходимое условие* отказа ему во врачебной помощи со стороны врача; строго говоря, поскольку ремесленник сам не хочет лечиться, перспективу отказа ему во врачебной помощи просто не приходится обсуждать.

ное мнение может иметь важное или, тем более, решающее значение для определения его участи. В современном контексте такая позиция может скорее вызвать ассоциации с имморалистической проповедью уничтожения «дегенератов» в духе Ницше или насильственным истреблением «неполноценных» людей тоталитарным нацистским режимом, т.е. с ценностными установками и практиками, которые предполагают, что одни люди имеют право решать — жить или умирать другим людям — безотносительно к мнению этих последних, причем вне ретрибутивного контекста³³. В таком случае мы, как кажется, действительно получаем противоречие между С) и D), потому что С) предполагает, что агент должен любой ценой избегать морального зла, а D) — что ему следует способствовать антигуманным и насильственным социальным практикам, которые сами представляют собой моральное зло. Однако, на мой взгляд, довольно очевидно, что сам Платон не впадает в это противоречие просто потому, что он вовсе не рассматривает антигуманные и насильственные практики, подразумеваемые D) и D1), как нечто морально дурное. В частности, тот факт, что Платон постоянно обосновывает D) и D1), апеллируя не только к благу общества или государства, но и к «объективному» благу самого уничтожаемого или умирающего человека, скорее свидетельствует в пользу того, что он считает такого рода практики ценностно и морально позитивными³⁴.

Можно, впрочем, возразить, что, если оставить в стороне действительно неприемлемые по современным стандартам взгляды Платона на медицинскую этику, характеристика его отношения к неисцелимо порочным людям как антигуманного и антилибераль-

³³ Представление о том, что одни люди имеют право лишать других жизни без их на то согласия в ретрибутивном контексте, т.е. в качестве справедливого наказания за тяжелые преступления, лежит в основе любой стандартной практики смертной казни, которая, как известно, до сих пор практикуется даже в некоторых государствах, считающихся «демократическими». Я обсуждаю ниже вопрос о том, приложима ли к Платону именно такая ретрибутивистская логика.

³⁴ Разумеется, для адекватного понимания того, почему и в какой степени Платон может считать те или иные антигуманные и насильственные социальные практики морально позитивными, потребовалось бы детально проанализировать его представления о самой *сущности* морально-го блага и зла как таковых, что выходит за рамки этой работы.

ного «морального фанатизма» все же сильно преувеличена. Та институционально закреплённая практика физического уничтожения неисправимо порочных людей, которую имеет в виду Платон, на самом деле, вероятно, подразумевает всего-навсего «обычную» смертную казнь для уголовных преступников, совершивших те или иные тяжёлые злодеяния. Разумеется, принципиальный противник смертной казни или тем более «непротивленец» толстовского типа может усмотреть и в этом нечто глубоко аморальное. Однако, к примеру, любые параллели с идеологически мотивированными репрессиями в тоталитарных режимах в таком случае все же выглядят неуместными. И уж, конечно, нет ничего антилиберального в том, что никто не спрашивает у наказываемого преступника его свободного согласия на то, чтобы подвергнуть его наказанию.

Это возражение кажется мне ошибочным в той степени, в какой имплицитно оно апеллирует к стандартной ретрибутивной логике, которая вообще является наиболее популярным и традиционным механизмом для интерпретации антигуманных действий как морально позитивных. Суть этой логики заключается в том, что антигуманное действие (например, убийство), которое в других случаях считалось бы морально дурным, начинает рассматриваться как морально дозволенное или даже должное в том случае, если оно совершается в отношении морально дурного агента и трактуется как справедливое наказание за допущенное им моральное зло. Соответственно, указанное возражение пытается представить дело так, как будто Платон просто хочет справедливо наказывать преступников, применяя к ним смертную казнь, и тем самым, конечно, придерживается довольно суровой версии традиционного ретрибутивизма, но все же не является авторитарным «моральным фанатиком». Проблема состоит в том, что в приведенных выше текстах, содержащих в себе стандартное платоновское обоснование необходимости убийства неисправимо порочных людей, нет апелляции к ретрибутивной логике. Это само по себе не значит, что ретрибутивная логика не имеет для Платона вообще никакого значения или что он не может рассматривать убийство порочного человека как справедливое наказание. Но это значит, что, когда он хочет объяснить, по какой причине будет правильно убивать неис-

целимо порочных людей, он прежде всего апеллирует вовсе не к тому соображению, что они должны понести справедливое возмездие за свои преступления, но к тому, что им объективно не стоит жить, и это ровно то же самое основание, из которого для него вытекает и правильность отказа тяжело больным людям во врачебной помощи. Более того, как мы видели, представление о том, что неисправимо порочным людям не стоит жить, напрямую выводится Платоном именно из того, что тяжело больным людям не стоит жить, а далее именно из этих двух представлений делаются аналогичные, хотя и несколько диспропорциональные выводы, что порочных людей надо убивать, а больным отказывать в лечении. Таким образом, даже если допустить, что институционально закрепленное уничтожение неисправимо порочных людей, согласно Платону, на практике действительно сводится к «обычной» смертной казни для уголовников³⁵, существенно важно, по каким именно мотивам Платон приходит к убеждению в моральной оправданности такой казни. Эти мотивы, на мой взгляд, коренятся в характерной для него специфической форме этического максимализма, которую я подробно описал выше, а не в чем-то другом. Другими словами, это мотивы «морального фанатика».

МОТИВАЦИЯ ЭТИЧЕСКОГО МАКСИМАЛИЗМА У ПЛАТОНА

Мы можем теперь поставить вопрос о мотивации платоновского этического максимализма: на каком основании Платон или его персонажи приписывают моральному благу столь большое значение в человеческом существовании? Как я попытаюсь показать, это основание коренится в эвдемонистической логике, представляющей собой фундамент всего платоновского этического дискурса, да в общем-то и всей античной философской этики. Другими словами, с точки зрения Платона, моральное благо потому обладает абсолютной значимостью, что только оно позволяет человеку стать счастливым, а именно счастье есть самоочевидная

³⁵ Что может быть верно только отчасти, если мы вспомним, например, о смертной казни для некоторых типов атеистов или святотатцев, предусматриваемой в Leg. 908e-909a и 910d.

цель жизни, к которой стремятся абсолютно все люди. С этой точки зрения, моральное благо становится для каждого морального агента объектом эгоистического интереса. Такую теорию, делающую обладание моральным благом или добродетелью необходимым и главным условием достижения счастья, я буду называть здесь моралистическим эвдемонизмом. Вместе с тем я не хочу сказать, что это единственное основание предпочтительности добродетели пороку, которое можно найти в платоновских текстах. В целом Платон, по-видимому, считает, что добродетельная жизнь, как правило, предпочтительнее порочной также и с точки зрения своих неморальных последствий. С одной стороны, он часто пытается показать, что это так даже с чисто гедонистической точки зрения, т.е. добродетельная жизнь, на его взгляд, сама по себе в целом приятнее порочной³⁶. С другой, он разделяет представление о посмертной ретрибуции для добродетельных и порочных людей, согласно которому первых ждет весьма приятное посмертное существование, а вторых, напротив, чрезвычайно мучительное³⁷. Однако, апелляция к неморальным последствиям добродетели и порока играет у Платона в лучшем случае вспомогательную роль, поскольку для него принципиально важно показать, что добродетель всегда предпочтительна пороку, даже если допустить, что она влечет за собой только неморальное зло и не влечет никакого неморального блага. И вот для этого он опирается на моралистический эвдемонизм.

³⁶ Напр., Resp. 580d-588a; Leg. 662b-663e; 732d-734e; Phil. 63de. Как известно, в «Протагоре» сам Сократ (возможно, *ad hominem*; ср. Zeyl 1980; Annas 1999, 169; Brickhouse-Smith 2000b, 132) формулирует гедонистическую позицию, отождествляя благо с удовольствием, а зло — со страданием (Prot. 351b-e), но и в этом случае его рассуждение демонстрирует, что рациональная гедонистическая калькуляция ведет к добродетельному образу жизни, предполагающему умеренность и мужество (Prot. 354e-357c; 358d-360d).

³⁷ При этом Платон может иметь в виду как загробное воздаяние для бестелесной души, так и ее вселение в новое тело. Ср. Gorg. 523a-526b; Resp. 613e-615e; Crit. 54bc; Phaedr. 248d-249b; 256b-257a; Phaed. 63c; 81d-82c; 113d-114e; Leg. 870de; 872d-873a; 904c-905b; 959b; Tim. 91d-92c. В Resp. 613c-e утверждается, что, как правило, люди получают также и справедливое социальное возмездие еще при жизни.

Я бы хотел также подчеркнуть, что, на мой взгляд, у Платона нельзя встретить каких-либо существенных элементов деонтологической этики. Дело в том, что многие высказывания платоновских персонажей, приведенные выше в 2), если взять их изолированно, могут быть более чем успешно встроены в ту или иную этическую теорию деонтологического типа: «моральный герой», утверждающий, что ради добродетели следует принять самые ужасные страдания и смерть, теоретически вполне может иметь в виду, что человеку следует выполнять свой моральный долг, жертвуя ради него своими собственными эгоистическими интересами, в том числе главным и основным из такого рода интересов — своим стремлением к счастью. Подобный деонтологизм — очевидным примером тут может служить кантовская этика — явно носит антиэгоистический и антиэвдемонистический характер. Некоторые современные комментаторы пытаются обнаружить примерно такую логику в высказываниях платоновского Сократа из «Апологии» или «Критона» — преимущественно на том основании, что в этих текстах, на их взгляд, отсутствуют какие бы то ни было эксплицитные формулировки эвдемонистической позиции³⁸. Но даже если бы последнее было верно³⁹, этого слишком мало, чтобы доказать, что в платоновских текстах присутствуют деонтологические установки. Для этого, на мой взгляд, было бы необходимо привести какие-то позитивные аргументы, а такими аргументами могли бы служить только тексты, в которых не просто декларируется, что ради добродетели следует идти на страдания и смерть, но недвусмысленно признается, что тот, кто так поступает, тем самым жертвует своими эгоистическими интересами и своим счастьем, ибо только в таком случае мы получаем форму «морального героизма», действительно несовместимую с эвдемонистической логикой, конкретнее говоря — с логикой моралистического эвдемонизма. В целом, как мне представляется, в платоновском корпусе нет такого рода текстов⁴⁰. Кроме того, попытки найти у Платона элементы деонтологи-

³⁸ Напр., White 2002, 174-179; Ahbel-Rappe 2010.

³⁹ См. критику этого подхода в Bobonich 2011, 297-303.

⁴⁰ На мой взгляд, единственный действительно интересный контр-пример в этом отношении — это Resp. 519d-520e, где говорится, что в идеальном государстве философы должны будут отказаться от лучшей жизни, состоящей в созерцании идей, ради сравнительно худшей жизни, посвя-

ческого подхода оказываются проблематичными еще и потому, что даже те, кто их предпринимает, не могут отрицать его базовый эвдемонизм, эксплицитно выраженный во множестве диалогов⁴¹. Но в таком случае допускать какие-то деонтологические аномалии на этом в целом последовательно эвдемонистическом фоне значит просто создавать лишние проблемы для интерпретации платоновских текстов. Разумеется, если бы эти тексты сами вынуждали нас к этому, мы должны были бы считаться с подобными проблемами, но в том-то и дело, что, как правило, в них всего лишь недостаточно отчетливо артикулируется эвдемонизм, а вовсе не содержатся явно противоречащие ему деонтологические формулировки.

ВЗАИМОСВЯЗЬ СЧАСТЬЯ И БЛАГА, НЕСЧАСТЬЯ И ЗЛА

Здесь, однако, может возникнуть вопрос: в каком смысле вообще может быть осмысленным утверждение, что человек, идущий на страдание и смерть ради добродетели, не жертвует при этом своими эгоистическими интересами и своим счастьем, но, наоборот, им способствует? Разве не очевидно, что подвергаться эстремальным формам неморального зла, например — переносить чудовищные пытки, описанные Полом в «Горгии» или Главконом в «Государстве»⁴², значит по определению быть несчастным? Ответить на подобные недоумения и значит, собственно, разъяснить, каким образом вообще возможен моралистический эвдемонизм.

Античные эвдемонистические теории часто кажутся неправдоподобными и абсурдными именно потому, что утверждают, будто добродетельный человек или мудрец способен быть счастливым, претерпевая самую интенсивную физическую боль, например — находясь «в быке Фаларида»⁴³. Это впечатление аб-

щенной государственной деятельности, и это справедливо. Разумеется, это не означает, что в таком случае философ соглашается быть *абсолютно несчастным*, лишь бы быть справедливым, но можно допустить, что он соглашается быть *менее счастливым*, и это все же вступает в известное противоречие с общим платоновским эвдемонизмом. См. White 2002, 203-213.

⁴¹ Ср. White 2002, 189.

⁴² См. примеч. 15.

⁴³ Cic. Tusc. Disp. II, 17-18; V, 75; SVF III, 586; Plot. Enn. I, 4, 13.

сурдности, однако, совершенно ошибочно и вызвано, с одной стороны, недопониманием аутентичной логики античного эвдемонизма, а, с другой, заведомо гедонистической трактовкой счастья и несчастья, весьма распространенной в новоевропейском этическом дискурсе. С точки зрения этой гедонистической трактовки, счастье по определению представляет собой удовольствие, а несчастье — страдание, с тем только уточнением, что речь идет о достаточно продолжительных, а не мимолетных приятных или болезненных состояниях (как физических, так и психологических). В этом случае утверждать, что мудрец счастлив в быке Фаларида, значит по сути заявлять, что тот, кто испытывает невыносимую физическую боль, пребывает в приятном субъективном состоянии, а это действительно абсурдно. Античные философы, — если оставить в стороне гедониста Эпикура, который в этом отношении представляет собой отдельную проблему⁴⁴, — в большинстве своем вовсе не пытались утверждать ничего подобного. Они изначально исходили из принципиально иной дискурсивной логики, в рамках которой счастливым или несчастным считался не столько человек, испытывающий субъективное удовольствие или страдание, сколько тот, в чьей жизни объективно присутствует благо или зло (или их различные разновидности, если существование таковых допускалось). Само по себе это, конечно, мало что объясняет до тех пор, пока мы не получим ответа на вопрос, что такое благо и зло. Но уже на этом этапе становится понятно, какие последствия эта установка должна иметь для гедонистического эвдемонизма: непосредственно из того обстоятельства, что человек испытывает устойчивое состояние удовольствия, вовсе не вытекает, что он счастлив; такой вывод можно сделать только в том случае, если предварительно мы признаем удовольствие благом; схожим образом просто из того, что человек испытывает сильное страдание, вовсе не следует, что он несчастен; это будет так только при условии, что мы признаем страдание злом. Таким образом, гедонистическая трактовка

⁴⁴ Позиция Эпикура в общих чертах сводилась к тому, что интенсивная телесная боль по определению кратковременна и мудрец всегда в состоянии противопоставить ей душевное удовольствие таким образом, чтобы количественный баланс удовольствия и страдания в его существовании и в этом случае был в пользу удовольствия. См. Salem 1989, 61-63.

счастья и несчастья в этом дискурсе является всего лишь одной возможностью наряду с другими. Эта возможность реализуется только при допущении гедонистической концепции блага и зла, отождествляющей их с удовольствием и страданием. Но если, оставаясь в контексте этого дискурса, мы отвергнем гедонизм и допустим альтернативную негедонистическую концепцию блага и зла, к примеру, такую, согласно которой единственным благом является добродетель, а единственным злом — порок, то утверждение, что добродетельный мудрец счастлив в быке Фаларида, становится просто неизбежным, ведь такой мудрец обладает добродетелью, т.е. единственным благом, а обладать благом и значит быть счастливым, в то время как страдать не значит быть несчастным, потому что быть несчастным значит обладать злом, а страдание не есть зло. Уже это отчасти показывает, каким образом возможен моралистический эвдемонизм. Отсюда, разумеется, не вытекает, что он верен. Но отсюда все же следует, что он не сводится просто к абсурдным и контринтуитивным декларациям, но основан на вполне конкретной дискурсивной логике.

Я не хочу сказать, что платоновский моралистический эвдемонизм вполне совпадает с только что сформулированной мною довольно прямолинейной позицией, которую скорее можно было бы приписать стоикам. Платоновская версия моралистического эвдемонизма была гораздо сложнее, тоньше и отчасти непоследовательнее. Тем не менее, Платон несомненно разделяет базовое убеждение всех античных эвдемонистов, что именно обладание благами (κτῆσις ἀγαθῶν) делает человека счастливым. Вполне отчетливо это сформулировано в следующем отрывке из беседы Диотимы с Сократом в «Пире»:

А что будет с тем, кому достанутся блага (τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰγαθά)? — спросила она. — На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив (εὐδαίμων ἔσται). — Правильно, счастливые счастливы благодаря обладанию благами (Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες), — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому исчерпан (Symp. 204e5-205a3)⁴⁵.

⁴⁵ Ср. Symp. 202c10-12, Symp. 205d2-3.

Схожим образом в «Евтидеме» Сократ говорит:

Хотим ли все мы, люди, быть счастливыми (εὖ πράττειν)? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: ведь кто из людей не хочет быть счастливым (τίς γάρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν)?... Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы могли бы ими быть? Быть может, если у нас будет много благ? (ἐπειδὴ βουλόμεθα εὖ πράττειν, πῶς ἂν εὖ πράττοιμεν; ἄρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ καγαθὰ εἴη;) Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так (ἢ τοῦτο ἐκείνου ἔτι εὐηθέστερον; δῆλον γάρ που καὶ τοῦτο ὅτι οὕτως ἔχει) (Euthyd. 278e3-279a4)⁴⁶.

Эта базовая концепция счастья затем подвергается в «Евтидеме» определенной критике и пересмотру: Сократ утверждает, что одного только обладания благами все же недостаточно для счастья, нужно еще уметь ими правильно пользоваться (Euthyd. 280d)⁴⁷. Тем не менее, при всех вносимых им уточнениях сами понятия счастья и блага остаются нерасторжимо взаимосвязанными⁴⁸.

⁴⁶ Ср. Euthyd. 280b5-6.

⁴⁷ См. об этом мою работу «Критика неморальных ценностей в античной философской этике» в этом сборнике, с. 272-388.

⁴⁸ С терминологической точки зрения стоит заметить, что выражение εὖ πράττειν, которое в «Евтидеме» может значить просто «быть счастливым», т.е. являться синонимом εὐδαιμονεῖν, иногда соотносится с понятием «счастья» (εὐδαιμονία) более сложным образом. Ср., например, Alc. I (sp.) 116b5-10: «[Сократ] А разве те, кто поступают хорошо, не счастливы? (Οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαιμονες;) — [Алкивиад] Как же иначе? — [Сократ] Счастливы же они благодаря обладанию благами (εὐδαιμονες δι' ἀγαθῶν κτήσιν)? — [Алкивиад] Безусловно. — [Сократ] А обретают они их благодаря тому, что поступают хорошо и прекрасно? (Κτῶνται δὲ ταῦτα τῷ εὖ καὶ καλῶς πράττειν;) — [Алкивиад] Да». Сократ практически буквально повторяет здесь формулировку Диотимы в «Пире»: εὐδαιμονες или счастливые счастливы благодаря обладанию благами, δι' ἀγαθῶν κτήσιν. Но само это обладание благами достигается ими как раз в силу того, что они «хорошо поступают» или, если угодно, «правильно действуют» (τῷ εὖ καὶ καλῶς πράττειν). Таким образом, выражение εὖ πράττειν не подразумевает в данном случае самого счастья, скорее оно обозначает *правильный образ действий*, который мыслится как условие возможности счастья или средство его достижения. Ср. в этой связи также Charm. 171e7-172a3;

Подобно тому, как счастье взаимосвязано с благом или благами, так и несчастье взаимосвязано со злом или его разновидностями, что отчетливее всего выражено в следующем отрывке из «Менона»:

Сократ. Ну а те, кто, как ты утверждаешь, стремится к злу, зная, что зло вредит тому, у кого оно окажется (τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γίγνηται), надо думать, знают, что терпят вред от него (βλαβήσονται ὑπ' αὐτῶν)?

Менон. Наверняка.

Сократ. Но разве они не считают жалкими людьми тех, кто терпит вред, именно потому, что они терпят вред (τοὺς βλαπτομένους οὗτοι οὐκ οἴονται ἀθλίους εἶναι καθ' ὅσον βλάπτονται)?

Менон. И это наверняка так.

Сократ. А жалкие разве не несчастны? (Τοὺς δὲ ἀθλίους οὐ κακοδαίμονας;)

Менон. По-моему, несчастны.

Сократ. Так неужели же есть кто-то, кто хочет быть жалким и несчастным? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἀθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι;)

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть таким. Ведь что же иное значит “быть жалким”, как не стремиться к злу и обладать им? (τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἀθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;)

Менон. Видно, ты прав, Сократ, и никто не хочет зла (Plat. Meno 77e5-78b2).

Именно обладание различными видами зла (ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι) рассматривается здесь как основание для того, чтобы считать человека «жалким» (ἀθλιος) и «несчастливым» (κακοδαίμων).

Такого рода устойчивая дискурсивная взаимосвязь понятий счастья и несчастья с понятиями блага и зла более или менее отчетливо проявляется и в целом ряде других платоновских текстов⁴⁹. Ее глубокая укоренность в платоновском дискурсе особен-

Gorg. 507c3-5; Euthyd. 281c1-3; Alc. I (sp.) 134a6-10; 134d7-e3; Eryx. (sp.) 393e7-11.

⁴⁹ Напр., Leg. 631b3-6, 697a10-b6; Charm. 175e6-176a1. В «Определениях», анонимном сочинении платоновской школы, дается следующая дефиниция счастья: «Счастье — благо, складывающееся из всех благ» (Definit. 412d10: Εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκεῖμενον).

но хорошо видна в тех местах его сочинений, где она просто молчаливо предполагается как нечто самоочевидное и не сопровождается эксплицитными разъяснениями со стороны участников диалога, как это было в «Пире» или «Евтидеме». Хороший пример такой ситуации можно найти в «Горгии». Один из аргументов Сократа против гедонистической позиции Калликла, выдвинутый в этом диалоге (Gorg. 495e-497a), сводится к утверждению, что претерпевать благо и зло одновременно в одном и том же отношении нельзя, а удовольствие и страдание — можно (например, жажду и ее удовлетворение), и поэтому благо нетождественно удовольствию, а зло — страданию. Сократ начинает этот аргумент со следующего вопроса: «Скажи мне, не считаешь ли ты, что благополучные [люди] (τοὺς εὖ πράττοντας) испытывают состояние противоположное злополучным (τοῖς κακῶς πράττουσιν)?» (495e2-4). Затем, установив, что различные противоположные состояния (например, здоровье и болезнь и т.п.) невозможно испытывать одновременно в одном и том же отношении, он делает вывод, что это относится и к «благу и счастью и их противоположностям — злу и несчастью» (496b5-6: τὰγαθὰ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὰναντία τούτων, κακά τε καὶ ἀθλιότητα). На терминологическом уровне Сократ совершает здесь переход εὖ πράττειν к εὐδαιμονία таким образом, что становится ясна синонимичность этих выражений: оба они подразумевают просто «счастье», точно так же, как κακῶς πράττειν и ἀθλιότης одинаковым образом указывают на «несчастье». Но показательно, что термин εὐδαιμονία при этом поставлен в один ряд с «благом», или точнее — «благами» (τὰγαθὰ), как и ἀθλιότης — со «злом» или «разновидностями зла» (κακά во мн.ч.). Это присоединение «благ» и «зол» к «счастью» и «несчастью» никак не разъясняется и не комментируется в тексте и, видимо, воспринимается персонажами диалога как нечто само собой разумеющееся, что как раз и свидетельствует о теснейшей взаимосвязи этих понятий в платоническом дискурсе. Аналогичный вывод можно сделать и из другой формулировки, в которой Сократ подводит итог всего этого аргумента:

...радоваться (τὸ χαίρειν) — не то же, что быть счастливым (εὖ πράττειν), а мучиться (τὸ ἀνιάσθαι) — не то же, что быть несчастным (κακῶς πράττειν), и, значит, удовольствие отличается от блага (ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ) (Gorg. 497a3-5).

Здесь именно из того, что радость нетождественна счастью (εἶ πράττειν), выводится, что удовольствие нетождественно благу (ἀγαθόν). Параллель между счастьем и благом, таким образом, ничуть не менее очевидна для платоновских персонажей, чем параллель между радостью и удовольствием⁵⁰.

Только что приведенная цитата из «Горгия» — возможно, наиболее отчетливое место в платоновских сочинениях, где декларируется, что счастье нетождественно удовольствию, а несчастье — страданию. Гораздо чаще у Платона можно встретить эксплицитное отрицание гедонистического отождествления удовольствия и блага, что, с учетом уже установленной нами тесной взаимосвязи между понятиями блага и счастья, также должно подразумевать, что счастье несводимо к удовольствию⁵¹. Но все же именно текст «Горгия» особенно показателен в этом плане, поскольку в нем растождествление счастья и удовольствия ясно противопоставлено не менее отчетливо сформулированной гедонистической альтернативе, сторонником которой является Калликл. Гедонистический характер его позиции начинает проявляться в Gorg. 494c2-3, где он говорит по поводу человеческих желаний, что, если человек «может их исполнить и радуется (χαίροντα) [этому], то он живет счастливо (εὐδαιμόνως)». Когда же Сократ приводит в качестве контрпримера человека, страдающего чесоткой, который может получать удовольствие от почесываний, то Калликл после некоторого замешательства все же настаивает:

Калликл. ... Я утверждаю, что и тот, кто чешется, живет приятно (ἡδέως).

Сократ. А раз приятно (ἡδέως), значит, и счастливо (εὐδαιμόνως)?

Калликл. Совершенно верно (494d6-8).

Таким образом, в данном месте Калликл отождествляет счастье с приятным субъективным состоянием, т.е. эксплицитно при-

⁵⁰ Ср. также, напр., Gorg. 469b, откуда следует, что, по мнению Сократа, несправедливый убийца более *несчастен*, чем его жертва, по той причине, что несправедливость — худшее на свете *зло*.

⁵¹ Напр., Gorg. 497d; 500d; 506cd; Resp. 505c; 509a; Phil. 13ab; 60ab; 67a; ср. Tim. 69cd. О «Протагоре», где платоновский Сократ отождествляет благо с удовольствием, а зло — со страданием, см. примеч. 36.

держивается гедонистического эвдемонизма. Вслед за этим Сократ приводит второй контрпример, касающийся сексуальных удовольствий кинедов, т.е. пассивных гомосексуалистов⁵²:

Сократ. ... жизнь кинедов (τῶν κιναιδῶν), не чудовищна (δεινός) ли она, не постыдна ли (αἰσχρὸς), не несчастна (ἄθλιος)? Или ты отважишься сказать, что и кинеды счастливы (εὐδαίμονας), раз у них вдосталь того, что им нужно (ἐὰν ἀφθόπως ἔχωσιν ὧν δέονται)?

Калликл. Неужели тебе не совестно, Сократ, сводить нашу беседу к таким вещам?

Сократ. Разве я ее к этому привел, мой почтенный, а не тот, кто напрямик, без оговорок объявляет, что те, кто радуется, как бы они ни радовались, счастливы (τοὺς χαίροντας, ὅπως ἂν χαίρωσιν, εὐδαίμονας εἶναι), и не делает различия между удовольствиями, какие хороши, какие дурны (τῶν ἡδονῶν ὅποια ἀγαθαὶ καὶ κακά)? Впрочем, и теперь не поздно высказаться, утверждаешь ли ты, что приятное и благо — одно и то же (εἶναι τὸ αὐτὸ ἢ δὴ καὶ ἀγαθόν), или среди приятных вещей есть нечто, что не является благом (εἶναι τι τῶν ἡδέων ὃ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν).

Калликл. Я войду в противоречие в самом собой, если признаю, что они не одно и то же, стало быть — они одно и то же (494e4-495a6).

Здесь снова становится видно, что отождествление субъективно приятного состояния или «радости» с счастьем, по мнению Сократа, неизбежно предполагает, что приятное тождественно благу. Ясно также, что, с его точки зрения, то обстоятельство, что человек удовлетворяет все свои желания и в результате испытывает только удовольствие, само по себе несколько не мешает признать его «несчастливым» (ἄθλιος). Можно, таким образом, сделать общий вывод, что в «Горгии» мы сталкиваемся с отчетливо сформулированной альтернативой гедонистического и негедонистического эвдемонизма, первый из которых допускает, что благо состоит в удовольствии и поэтому счастье также можно свести к удовольствию, а второй, отрицая тождество блага и удовольствия, тем самым отрицает и то, что счастье состоит именно в послед-

⁵² Термин «кинед» также мог подразумевать, что такой человек занимается проституцией или находится на содержании. Ср. Kahn 1996, 136.

нем⁵³. Потенциально как раз такого рода негедонистический эвдемонизм и создает предпосылки для утверждения, что даже исполненная страданий и лишенная всякого удовольствия человеческая жизнь тем не менее может быть признана счастливой при условии наличия в ней некоего негедонистически мыслимого блага.

ЭВДЕМОНИСТИЧЕСКАЯ АКСИОМА

Под «эвдемонистической аксиомой»⁵⁴ я имею в виду положение, согласно которому все люди стремятся к счастью, и это стремление представляет собой базовую мотивацию, лежащую в основе всей их деятельности, причем эта мотивация самоочевидна или, если угодно, «аксиоматична» в том смысле, что она не нуждается в каких бы то ни было дальнейших обоснованиях. На самом деле мы уже сталкивались с более или менее отчетливыми формулировками эвдемонистической аксиомы в некоторых из приводившихся выше текстов, например, в следующем месте из «Евтидема»:

Хотим ли все мы, люди, быть счастливыми (εὖ πράττειν)? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, по-

⁵³ Ср. также самое начало «Филеба», где Сократ противопоставляет гедонистической позиции Филеба, согласно которой «благом для всех живых существ является радость, удовольствие и наслаждение» (11b4-5: ἀγαθὸν εἶναι... τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν), свой собственный тезис, отождествляющий благо с разумностью (11b7: τὸ φρονεῖν). Стало быть, заявляет он далее, каждый из них теперь должен продемонстрировать, что одно из этих «состояний души», т.е. либо радость, либо разумность, способно «доставить всем людям счастливую жизнь» (11d5-6: ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν). Очевидно, за этим стоит имплицитное допущение, что признать нечто *благом* значит, в сущности, признать его тем фактором, который обеспечивает *счастье*, и, стало быть, если благо состоит в удовольствии, то счастье целиком зависит от удовольствия, но если благо — это разумность, то и счастье зависит от одной лишь разумности. Нетождественность удовольствия и счастья подразумевается также в самом начале псевдоплатоновского III письма (Epist. (sp.) III 315a6-b2), автор которого специально оговаривает, что он желает своему адресату не «радоваться» (χαίρειν), — обычная греческая формула приветствия, — но «быть счастливым» (εὖ πράττειν).

⁵⁴ Термин, использовавшийся в этой связи Властосом (Vlastos 1991, 203).

кажутся смешными? Ведь, надо думать, бессмысленно даже задавать подобный вопрос: ведь кто из людей не хочет быть счастливым (τίς γάρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν)? (Euthyd. 278e3-6).

Разумеется, поскольку счастье и благо в этом дискурсе неразрывно взаимосвязаны, утверждение, что все люди стремятся к благу (или благам), по сути равнозначно эвдемонистической аксиоме. Отчетливее всего это видно в следующем месте из беседы Диотимы с Сократом в «Пире», которое также уже частично цитировалось выше:

А что будет с тем, кому достанутся блага (τί ἔσται ἐκεῖνο ὃ ἂν γένηται τὰγαθά)? — спросила она. — На это, — сказал я, — ответить легче. Он будет счастлив (εὐδαίμων ἔσται). — Правильно, счастливые счастливы благодаря обладанию благами (Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες), — подтвердила она. — А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому исчерпан. — Ты права, — согласился я. — Ну, а это желание и эта любовь, по-твоему, являются общими для всех людей (ταύτην δὴ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἷε εἶναι πάντων ἀνθρώπων) и все они хотят, чтобы у них самих всегда были блага (πάντας τὰγαθά βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι αἰεὶ), или как ты скажешь? — Да, — отвечал я. — Они для всех общие (κοινὸν εἶναι πάντων) (Symp. 204e5-205a8).

Таким образом, сказать, что желание счастья является общим для всех людей или что все они хотят, чтобы у них всегда были блага, значит выразить в общем-то одну и ту же мысль⁵⁵.

Конечно, из этих двух цитат еще не вытекает, что универсальное стремление к счастью представляет собой основную мотивацию всей человеческой деятельности. Однако, об этом свидетельствует целый ряд других платоновских текстов, в частности — следующее место из того же «Пира»:

...всякое желание благ и счастья — это для всякого великая и коварная любовь (πᾶσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαίμονεῖν ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί). Однако о тех,

⁵⁵ Универсальность стремления к благу вытекает также из Men. 78b3-6.

кто обращен к ней многими другими способами, такими, как корыстолюбие, или любовь к гимнастическим упражнениям, или любовь к мудрости, не говорят, что они любят или что они влюблены, — только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом [любви], относят общие названия “любовь”, “любить” и “влюбленные”. — Пожалуй, — сказал я, — ты говоришь верно. — Есть такое высказывание, — сказала она, — что те, кто любят, это те, кто ищут собственную половину. Мое же утверждение гласит, что нет любви ни к половине, ни к целому, если, друг мой, они каким-то образом не окажутся благом (ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ σου, ὃ ἐταίρε, ἀγαθὸν ὄν), ибо люди хотят, чтобы им самим же отрезали руки и ноги, если им покажется, что их собственные [части тела] дурны (πονηρὰ). Ведь, я полагаю, люди питают пристрастие [вовсе] не к своему [как таковому], если, конечно, кто-нибудь не называет благо родственным и своим, а зло — чужим (εἰ μὴ εἶ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον), раз уж не что иное как благо и есть то, что любят люди (ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οἷ ἑρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ). Или тебе кажется по-другому? — Уж мне-то нет, клянусь Зевсом, — отвечал я. — Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо (ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν)? — Да, — ответил я. — Так что же? Не следует ли добавить, — сказала она, — что они любят и чтобы благо было у них самих (εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν)? — Следует. — И не просто было, но было всегда? — Следует добавить и это. — Итак, одним словом, — сказала она, — любовь есть [любовь] к тому, чтобы благо всегда было у тебя самого. (“Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ) — Ты говоришь сущую правду, — сказал я (Symp. 205d2-206a13).

Тезис о том, что все люди любят благо, как видим, подразумевает, что по сути только благо и является объектом человеческой любви. Другими словами, стремление к благу есть не просто, пусть и универсальное, но всего лишь одно из многих других стремлений человека; на самом деле, оно лежит в основе всех прочих стремлений, которые вообще возможны только за счет того, что их объекты в каком-то отношении оказываются благами; все же, что оказывается злом, категорично отвергается людьми, каким бы «родственным» и «своим» оно ни казалось на первый взгляд. Схожая мысль выражена в «Филебе»:

Сократ. Удел блага (τὴν ἀγαθοῦ μοῖραν) необходимо ли совершенен (τέλειον) или же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он — самый совершенный (τελειώτατον) из всех.

Сократ. Что же? Благо самодостаточно (ικανὸν ἀγαθόν)?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всех сущих.

Сократ. Но вот что, полагаю я, о нем совершенно необходимо сказать — что все познающее охотится за ним, стремится [к нему], желая схватить [его] и завладеть им (πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἔλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι), и из остальных вещей не заботится ни о чем, кроме того, что достигается вместе с благами (τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς).

Протарх. Против этого возразить нечего (Phil. 20d1-11).

Формулировка «все познающее... не заботится ни о чем, кроме того, что достигается вместе с благами» как раз подразумевает, что любой возможный объект стремления становится таким исключительно потому, что, достигая его, человек или даже любой познающий субъект вообще тем самым достигает некоего блага⁵⁶.

Схожий вывод позволяют сделать следующее место из беседы Сократа с Полом в «Горгии», где утверждается, что вообще все конкретные действия, совершаемые людьми, мотивированы стремлением к благу:

Сократ. Стало быть, преследуя [именно] благо (τὸ ἀγαθὸν ἅρα διώκοντες) мы и ходим всякий раз, когда ходим, полагая, что так лучше (οἰόμενοι βέλτιον εἶναι), и, наоборот, стоим всякий раз, когда стоим, — все ради того же, ради блага (τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ)? Или же не так?

Пол. Так.

Сократ. Значит, и убиваем, если кого-нибудь убиваем, и изгоняем, и отнимаем имущество, полагая, что для нас лучше сделать это, чем не сделать (οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν ἢ μὴ)?

⁵⁶ Альтернативную и, на мой взгляд, ошибочную интерпретацию этих текстов из «Евтидема», «Пира» и «Филеба» см. в White 2002, 182-186, где утверждается, что все они, хотя и свидетельствуют об универсальной значимости эвдемонистической мотивации, сами по себе не доказывают, что она является *единственной* мотивацией, которая может лежать в основе человеческой деятельности.

Пол. Разумеется.

Сократ. Итак, те, кто [это] делает, делают все это ради блага
(“Ἐνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες)?

Пол. Берусь это утверждать.

Сократ. А мы с тобою согласились вот на чем: мы хотим не того, что делаем ради чего-то [другого], но того, ради чего мы это делаем.

Пол. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, ни убивать, ни изгонять из городов, ни отнимать имущество мы не хотим просто так, но если это полезно (ὠφέλμα), мы хотим это делать, если же вредно (βλαβερὰ) — не хотим. Ведь мы хотим благ (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα), как ты говоришь, а ни благ, ни зол мы не хотим, и зол тоже [не хотим] (τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακὰ). Не так ли? Правильно я говорю, Пол, или нет, как тебе кажется? Что же ты не отвечаешь?

Пол. Правильно (Gorg. 468b1-c8).

В данном случае Сократ подчеркивает не только то, что люди хотят благ, но и то, что они не хотят ни ценностно нейтральных вещей, ни зол. Ценностно нейтральные вещи, к которым в этом контексте, по-видимому, относятся все действия как таковые, тем не менее могут допускаться ими в качестве средств для достижения благ⁵⁷. Что касается нежелания зла, то оно имплицитно предполагается самой эвдемонистической аксиомой: если все люди стремятся к благу или благам, чтобы, обладая ими, быть счастливыми, то они, очевидно, будут избегать зла или зол как раз для того, чтобы не быть несчастными. Именно это утверждается в уже цитировавшемся выше месте из «Менона»:

Сократ. Так неужели же есть кто-то, кто хочет быть жалким и несчастным? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι;)

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть таким (Οὐκ ἄρα βούλεται, ὃ Μένων, τὰ κακὰ οὐδεὶς, εἴπερ μὴ βούλεται τοιοῦτος εἶναι). Ведь что же иное значит “быть жалким”, как не стремиться к злу и обладать им? (τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;)

⁵⁷ См. Серёгин. 2012, 146-151, где подробно разобран этот аргумент.

Менон. Видно, ты прав, Сократ, и никто не хочет зла (οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά) (Менон 77e5-78b2)⁵⁸.

Некоторые из приведенных текстов ясно показывают, что описываемое в них стремление к благу носит однозначно эгоистический характер: люди не просто хотят некоего блага вообще или, например, блага для всех, они хотят, чтобы благо было именно у них самих (Symр. 205a7: αὐτοῖς; 206a7: αὐτοῖς; 206a11: αὐτῶ), и совершают все свои действия, в том числе — убивают, изгоняют и отнимают имущество у других, потому что думают, что так будет лучше опять же для них самих (Gorg. 468b6: οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν; ср. также 468d3: οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῶ)⁵⁹. Схожим образом, основание для всеобщего нежелания зла, по-видимому, заключается в том, что «зло вредит тому, у кого оно окажется» (Мен. 77eб: τὰ κακὰ βλάπτειν ἐκεῖνον ᾧ ἂν γίγνηται), т.е. оно мыслится как нечто субъективно невыгодное для того человека, в чьей жизни оно имеет место. В свете этого представления о зле как источнике субъективного вреда нет большой разницы между утверждением, что никто не хочет зла, и утверждением, что никто не хочет вреда для себя, которое Сократ высказывает в «Апологии»:

Так есть ли кто-нибудь, кто хочет скорее получать от ближних вред, чем пользу? (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν συνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι;)... Существует ли кто-нибудь, кто хочет получать вред? (Ἔσθ' ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι;) — Конечно, нет (Apol. 25d1-4)⁶⁰.

До сих пор мы имели дело с текстами, в которых платоновский Сократ утверждает то, что в современном философском контексте можно было бы назвать психологическим эвдемонизмом: с его точки зрения, стремление к счастью или к благу фактически представляет собой базовую и универсальную мотивацию всей человеческой деятельности. Однако, смысл его позиции не ограничивается просто констатацией этого, неоспоримого, на его взгляд, психологического факта. На самом деле она предполагает

⁵⁸ Ср. Prot. 358c6-d4, e3-6.

⁵⁹ Ср. Vlastos 1991, 145, n. 54 и 203, n. 14; Dodds 1959, 235.

⁶⁰ Ср. De virt. (sp.) 377a 2-3, а также в связи с эвдемонистической аксиомой в целом — Hippag. (sp.) 227b4-c4, 227d7-8, 229e5-6.

также и то, что сегодня скорее назвали бы этическим эвдемонизмом, т.е. представление о счастье как о должной и нравственно правильной цели всех человеческих стремлений. Особенно отчетливо это видно в следующем месте из того же «Горгия»:

Сократ. Ибо все следует делать ради блага, как мы рассудили (τῶν ἀγαθῶν ἅπαντα ἡμῖν ἔδοξεν πρακτέον εἶναι), если ты помнишь, — я и Пол. Не присоединишься ли и ты к нашему суждению, что цель всех действий — благо (τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν) и ради него должно делаться все остальное, но не оно — ради остального (ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τᾶλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων)? Подаешь ли и ты свой голос вместе с нашими двумя?

Калликл. Подаю.

Сократ. Стало быть, ради блага должно делать остальное, в том числе и приятное (τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τᾶλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν), а не благое — ради приятного (ἀλλ' οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων).

Калликл. Конечно (Gorg. 499e6-500a4).

Когда в самом начале этого отрывка из беседы с Калликлом Сократ апеллирует к тезису, правильность которого, по его словам, была установлена им еще в ходе беседы с Поллом, он отсылает к Gorg. 468bc⁶¹. Но в том месте говорилось лишь о том, что все люди фактически совершают все свои действия ради блага. Теперь же Сократ утверждает, что все люди должны делать все, что они делают, ради блага, и при этом уверяет, что именно этот тезис и был признан правильным им и Поллом в 468bc⁶². Похоже, что Сократ просто не видит между этими двумя утверждениями никакой существенной разницы. Отсюда, на мой взгляд, можно сделать вывод, что для платоновского Сократа в «Горгии» психологический эвдемонизм самоочевидным образом имплицитно этический эвдемонизм. Другими словами, с его точки зрения, все люди фактически стремятся к счастью и благу и, видимо, как раз поэтому они должны делать именно то, что способствует их достижению, а не что-то другое⁶³.

⁶¹ См. *выше*, на с. 421 и сл.

⁶² Ср. Dodds 1959, 317; Irwin 1979, 208.

⁶³ Я указываю здесь на это обстоятельство не для того, чтобы обвинить платоновского Сократа или самого Платона в банальном *non sequitur* с

ДОБРОДЕТЕЛЬ ПРИВОДИТ К СЧАСТЬЮ,
А ПОРОК К НЕСЧАСТЬЮ

В целом ряде платоновских диалогов их протагонисты утверждают тезис, согласно которому, если человек добродетелен, то он счастлив, а если порочен — то несчастен. Такова, к примеру, позиция, отстаиваемая Сократом в «Горгии»:

Пол. Ясное дело, Сократ, ты и про Великого царя скажешь, что не знаешь, что он счастлив (εὐδαίμονα)!

Сократ. И скажу правду. Ведь я не знаю, насколько он причастен воспитанию и справедливости (παιδείας ὅπως ἔχει καὶ δικαιοσύνης).

Пол. Что же, все счастье в этом? (ἐν τούτῳ ἢ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν;)

Сократ. По моему мнению, да, Пол. Я утверждаю, что прекрасный и хороший [человек] — и мужчина, и женщина — счастлив (τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι), а несправедливый и дурной — несчастен (τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον).

Пол. Значит, этот самый Архелай, по твоему разумению, несчастен (ἄθλιος)?

Сократ. Да, мой друг, если он несправедлив (Εἴτερ γε, ὃ φίλε, ἄδικος) (Gorg. 507b8-c5)⁶⁴.

В «Государстве» Сократ приходит к аналогичному выводу, касающемуся счастья и несчастья справедливого и несправедливо-

точки зрения т.н. «тезиса Юма», который гласит, что из фактических суждений нельзя дедуцировать суждения о должностовании. Очевидно, что, если мы принимаем данный тезис (что, разумеется, не обязательно), сократовский переход от психологического эвдемонизма к этическому сразу же оказывается ошибочным. Не менее очевидно, что такая критика платоновского Сократа с точки зрения «тезиса Юма» рискует подвергнуться немедленному обвинению в анахронизме. Понятно также, что само различие психологического и этического эвдемонизма, которое я тут принимаю, становится возможным исключительно в той философской перспективе, которую открывает «тезис Юма». Тем не менее, я считаю вполне уместным анализировать здесь платоновские тексты, исходя из этого различия, поскольку только это позволяет наглядно продемонстрировать то *исторически* важное обстоятельство, что Платон не осознает вообще никакой проблемы там, где после Юма ее усматривают автоматически.

⁶⁴ Ср. Gorg. 507b8-c5, 508a8-b3.

го человека, уже к концу своей беседы с Фрасимахом в первой книге:

Значит, справедливая душа и справедливый человек будут жить хорошо, а несправедливый — плохо (Ἦ μὲν ἄρα δίκαια ψυχή καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος).

— Видно так, согласно твоему рассуждению.

— Но тот, кто хорошо живет, блажен и счастлив, а кто нет — наоборот (Ἄλλα μὴν ὃ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὃ δὲ μὴ τάναντία).

— Как же иначе?

— Следовательно, справедливый счастлив, а несправедливый несчастен (Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὃ δ' ἄδικος ἄθλιος) (Resp. 353e10-354a4).

Тем не менее, на данном этапе рассуждения такой вывод признается самим Сократом недостаточно обоснованным (Resp. 354bc), поэтому со второй книги вопрос о соотношении счастья и несчастья с добродетелью и пороком начинает исследоваться заново. В восьмой книге Сократ рассматривает различные типы государственного устройства и соответствующие им типы человеческих характеров, делая это, по его собственным словам, для того

...чтобы... согласившись относительно наилучшего и наихудшего человека (τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα) [sc. из рассматриваемых типов], мы посмотрели бы, является ли наилучший человек самым счастливым, а наихудший — самым несчастным (εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος), или дело обстоит иначе (Resp. 544a5-8).

Только в девятой книге Сократ с Главконом считают себя вправе наконец ответить на этот вопрос и по сути возвращаются к тезису, высказанному Сократом уже в конце первой книги, но конкретизировав его применительно к проблематике восьмой книги:

Итак, выноси решение: кто первый, по твоему мнению, с точки зрения счастья, кто — второй (τίς πρῶτος κατὰ τὴν σὴν δόξαν εὐδαιμονία καὶ τίς δεύτερος) и так далее из пяти представителей — царского строя, тимократии, олигархии, демократии и тирании? — Решение вынести нетрудно: в отношении добродетели и порока, счастья и его противоположности (ἀρετῇ καὶ κακίᾳ καὶ εὐδαιμονίᾳ καὶ τῷ ἐναντίῳ) я ставлю их в том же порядке, в каком они выступали перед нами подобно театральным хорам. — Так давай найдем глашатая! Или я сам объяв-

лю, что сын Аристора счел самого лучшего и справедливого человека самым счастливым (τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιοτάτον εὐδαιμονέστατον), а таков человек наиболее царственный и царствующий над самим собой; самого же порочного и несправедливого — самым несчастным (τὸν δὲ κάκιστόν τε καὶ ἀδικιώτατον ἀθλιώτατον), а таким оказывается тот, кто, будучи в высшей степени тираничен, до крайности тиранит и себя самого, и свое государство (Resp. 580b1-c4).

Но еще незадолго до этого аналогичный вывод был сделан ими в отношении к государству:

И как государство [относится] к государству с точки зрения добродетели и счастья (ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονίᾳ), так и человек [относится] к человеку? — Не иначе. — А как, с точки зрения добродетели (ἀρετῇ), относится государство с тираническим строем к управляемому царем, которое мы разбирали раньше? — Они совершенно противоположны, — сказал он, — ведь одно из них — наилучшее, другое — наихудшее (ἡ μὲν γὰρ ἀρίστη, ἡ δὲ κακίστη). — Я не стану спрашивать, какое из них ты считаешь каким, — это и без того ясно. Но с точки зрения счастья или, наоборот, несчастья (εὐδαιμονίας τε αὖ καὶ ἀθλιότητος) ты так же судишь или иначе?... — ...всякому ясно, что нет более несчастного [государства], чем управляемое тиранически, и более счастливого, чем то, в котором правят цари (τυραννομένης μὲν οὐκ ἔστιν ἀθλιωτέρα, βασιλευομένης δὲ οὐκ εὐδαιμονεστέρα) (Resp. 576c5-e5).

Схожим образом в «Законах» тот же самый тезис рассматривается как обязательный элемент пропаганды, к которой в правительном государстве должны принуждаться поэты:

...вы принуждаете поэтов говорить, что хороший человек, будучи умеренным и справедливым, счастлив и блажен (ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σόφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαιμόν ἐστὶ καὶ μακάριος), все равно велик ли он и силен или же мал и слаб и богат ли он или нет (ἐάντε μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάντε μικρὸς καὶ ἀσθενὴς ἦ, καὶ ἐὰν πλουτῇ καὶ μὴ). Если он богаче Кинира и Мидаса, но несправедлив (ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ἦ δὲ ἀδικός), то он несчастлив и живет тягостно (ἀθλιὸς τ' ἐστὶ καὶ ἀναρῶς ζῆ) (Leg. 660e2-6).

До сих пор я приводил только такие примеры, в которых мы имеем дело с полной формулировкой данного тезиса, упоминающей одновременно как о счастье добродетельного человека, так и о

несчастье порочного. Однако, в платоновских текстах нет недосыта в местах, где каждая из двух коррелирующих частей этого тезиса формулируется по отдельности⁶⁵. И, конечно же, надо учитывать, что в зависимости от темы конкретного диалога речь при этом может идти не обязательно о добродетели вообще, но о какой-нибудь конкретной добродетели⁶⁶.

Выше мы видели, что понятие счастья раскрывается в платоновском дискурсе через понятия блага или благ и, соответственно, эвдемонистическая аксиома, предполагающая, что все люди стремятся к счастью, коррелирует с практически равнозначным ей тезисом, согласно которому все люди стремятся к благу или благам для себя. Неудивительно поэтому, что и тезис о взаимосвязи добродетели с счастьем, можно выразить иначе — сказав, что добродетель является благом для человека, приносит ему пользу или выгоду или же целесообразна для него. Крайне показательны с этой точки зрения различные формулировки вопроса о предпочтительности справедливости или несправедливости, которые встречаются в тексте «Государства». С одной стороны, Сократ и его собеседники могут формулировать его как вопрос о том, каковы последствия справедливости и несправедливости с точки зрения такого критерия, как счастье или несчастье:

Далее, сын Аристона, допустим, что государство у тебя уже основано. После этого, взяв какой-нибудь достаточно яркий светильник, рассмотри в нем вот что — да пригласи и своего брата, а также Полемарха и всех остальных, — не увидим ли мы каким-то образом, где [там] справедливость, а где несправедливость, в чем между ними различие (ποῦ ποτ' ἄν εἴη ἡ δίκαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία, καὶ τί ἀλλήλοισιν διαφέρετον) и которой из них надо обладать тому, кто намерен быть счастливым (πότερον δεῖ κекτῆσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι), утаится ли

⁶⁵ О взаимосвязи счастья и добродетели см. Leg. 711d6-e7, 742d7-e5, о взаимосвязи несчастья и порока см. Gorg. 479e4-5; Resp. 576b11-e5; Leg. 661d6-e5, 741a1-3, 743c3-4, 899d8-e3; Alc. I (sp.) 134a6-b2, 135a9-b2; Epist. (sp.) VII 335d4-6.

⁶⁶ Как мы видели, в «Государстве» Сократ обсуждает вопрос о взаимосвязи между счастьем и справедливостью, а вот в «Хармиде» схожим образом устанавливается взаимосвязь между счастьем и умеренностью (Charm. 171d5-172a3, 175e6-176a1).

он от всех богов и людей или нет (ἐάντε λανθάνη ἐάντε μὴ πάντας θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους) (Resp. 427c6-d7)⁶⁷.

С другой стороны, они могут рассматривать справедливость и несправедливость с точки зрения такого понятия как благо, ставя вопрос о том, что лучше для человека — быть справедливым или несправедливым:

...Сократ, желательна ли тебе, чтобы только казалось, будто ты нас переубедил, или чтобы мы подлинно убедились в том, что быть справедливым в любом случае лучше, чем несправедливым (παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστὶν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον)? — Подлинно убедить я бы, конечно, предпочел, если б это от меня зависело (Resp. 357a4-b3).

Следующее место показывает, что вопрос о том, что лучше — справедливость или несправедливость, равнозначен вопросу о проистекающей от них пользе:

...мои доводы против Фрасимаха, которые, как я полагал, уже показали, что справедливость лучше несправедливости (ἄμεινον δικαιοσύνη ἀδικίας), не были вами восприняты. С другой стороны, я не могу не прийти [ей] на помощь... Ведь Главкон и остальные просили меня помочь любым способом и не бросать рассуждения, но, напротив, тщательно исследовать, что есть каждое из них [т.е. справедливость и несправедливость] и как поистине обстоит дело с пользой от них (τί τέ ἐστιν ἐκάτερον καὶ περὶ τῆς ὠφελίας αὐτοῖν ἀληθὲς ποτέρως ἔχει) (Resp. 368b5-c7)⁶⁸.

Персонажи «Государства» используют также еще ряд практически синонимических выражений, обсуждая сравнительную выгодность справедливости и несправедливости или же их целесообразность:

Что касается моего мнения, то я говорю тебе, что я все-таки не верю и не думаю, будто несправедливость выгоднее справедливости (οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλέωτερον εἶναι), даже если кто даст ей волю и не воспрепятствует [ей] делать, что она пожелает. Но, дорогой мой, пусть он будет несправедлив, пусть он сможет совершать несправедливости либо тайно, либо в борьбе, — все же это меня

⁶⁷ Ср. Resp. также 472c4-d2.

⁶⁸ Ср. Alc. I (sp.) 114e8, 116c9-d3.

не убеждает, что она выгоднее справедливости (ὡς ἔστι τῆς δικαιοσύνης κερδαλέωτερον) (Resp. 345a2-7);

Нам остается, как видно, исследовать, целесообразно ли поступать справедливо, творить прекрасные дела и быть справедливым (πότερον αὖ λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν καὶ εἶναι δίκαιον), является ли человек таким тайно или нет (ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ τοιοῦτος ὢν), или совершать несправедливости и быть несправедливым, даже если он не понесет кару и не станет лучше, подвергаясь наказанию (ἢ ἀδικεῖν τε καὶ ἄδικον εἶναι, ἐάντε μὴ διδῶ δίκην μηδὲ βελτίων γίγνηται κολαζόμενος) (Resp. 444e7-445a4)⁶⁹.

Подытоживая, можно констатировать, что сама постановка центрального для «Государства» вопроса о том, что лучше — справедливость или несправедливость, заведомо предполагает, что критерий оценки, исходя из которого они сопоставляются, есть критерий одновременно эвдемонистический и эгоистический: основные персонажи «Государства» (за исключением разве что Фрасимаха) хотят убедиться и в конечном счете убеждаются в том, что с точки зрения достижения счастья справедливость как таковая всегда является большим благом для самого справедливого человека, чем несправедливость, в чем и заключается извлекаемая им из справедливости субъективная, эгоистическая выгода, польза или целесообразность.

Соответственно, поскольку несчастье аналогичным образом описывается как обладание злом и негативный коррелят эвдемонистической аксиомы заключается в том, что все люди избегают несчастья или зла, тезис, утверждающий взаимосвязь несчастья и порока, предполагает также тезис, согласно которому порок есть зло или вред для самого порочного человека:

Если же дело обстоит так и несправедливость — величайшее зло для того, кто ее совершает (μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν ἢ ἀδικία τῷ ἀδικοῦντι), а еще большее, чем это величайшее [зло], если такое возможно — совершив несправедливость, не понести наказание (ἔτι τούτου μεῖζον μεγίστου ὄντος, εἰ οἷόν τε, τὸ ἀδικοῦντα μὴ δίδοναι δίκην)⁷⁰ — то разве не окажется поистине

⁶⁹ Ср. также Resp. 344e1-7, 347e2-7, 352d2-4, 354a4-8.

⁷⁰ В «Горгии» Сократ обосновывает еще и тезис, согласно которому справедливое наказание избавляет душу от морального зла и, стало быть,

заслуживающим осмеяния человек, неспособный оказать себе именно ту помощь, которая отвратит [от него то, что есть] величайший вред для нас (τὴν μεγίστην ἡμῶν βλάβην)? (Gorg. 509b1-6)⁷¹.

ЭВДЕМОНИСТИЧЕСКАЯ МОТИВАЦИЯ ЭТИЧЕСКОГО МАКСИМАЛИЗМА

Мы видели, что персонажи многих платоновских диалогов исходят из эвдемонистической аксиомы, согласно которой все люди стремятся к счастью или благу и избегают несчастья или зла. Более того, счастье может рассматриваться ими не только как фактическая, но и как ценностно правильная, морально должная цель любой человеческой деятельности. Такого рода эвдемонистическая аксиома преподносится в платоновских текстах как абсолютно самоочевидный тезис, не нуждающийся в дальнейшем доказательстве. На этом фоне персонажи некоторых диалогов утверждают также центральный тезис моралистического эвдемонизма: именно добродетель делает человека счастливым или способствует его благу, тогда как порок делает его несчастным или способствует злу для него. Этот тезис имеет уже несколько иной статус: он несамоочевиден и протагонисты таких платоновских диалогов, как «Горгий», «Государство» или «Законы», чувствуют себя вынужденными предлагать в его пользу различные аргументы, рассмотрение которых по существу могло бы стать предметом отдельной работы. Тем не менее, уже само это сочетание эвдемонистической аксиомы и моралистического эвдемонизма в платоновских текстах наводит на мысль, что именно оно стоит за платоновским этическим максимализмом. Другими словами, кажется весьма вероятным, что Платон исходит примерно из следующей логики:

1) Все люди стремятся и должны стремиться к собственному счастью и благу, а также избегают и должны избегать собственно го несчастья и зла;

от несчастья (Gorg. 477a; 478b-d). Соответственно, порочный человек, избежавший справедливого наказания, оказывается несчастнее, чем порочный человек, претерпевший его.

⁷¹ Ср. Epist. (sp.) VII 335a7-c1.

2) Именно добродетель обеспечивает человеку достижение его собственного счастья и блага, тогда как порок гарантирует ему достижение его собственного несчастья и зла;

3) Следовательно, любой человек должен безусловно предпочитать добродетель пороку в любых обстоятельствах (т.е., в частности, ценой любого неморального зла для себя самого).

С точки зрения этой интерпретации, «моральный героизм», предполагаемый платоновским этическим максимализмом, т.е. готовность добродетельного человека идти на страдание и смерть ради того, чтобы не совершить какого-либо морального зла и не стать порочным, мотивируется исключительно его эгоистической заинтересованностью в том, чтобы быть счастливым и не быть несчастным. Это может показаться особенно проблематичным в случае со смертью: каким образом можно вообще отказаться от самой жизни, если ты более всего стремишься к собственному счастью? Но даже если оставить в стороне возможную перспективу загробного существования, которую Платон, как правило, имеет в виду, довольно очевидно, что, с точки зрения его этических предпосылок, человек, который может сохранить свою жизнь лишь ценой отказа от собственной добродетели, тем самым гарантированно обрекает себя на несчастную жизнь. Поэтому в такой ситуации единственный способ избежать несчастья, которого он не хочет для себя больше всего на свете, состоит как раз в том, чтобы отказаться от жизни. Отсюда также становится понятным, в каком смысле Платон может утверждать, что неизлечимо порочным людям лучше не жить и поэтому в правильно устроенном государстве их следует уничтожать: за этим стоит его убеждение в том, что порочная жизнь неизбежно несчастна, а, поскольку порочный человек, как любой другой, стремится к счастью и избегает несчастья, избавление от неизбежно несчастного существования опять-таки соответствует его собственным эгоистическим интересам. Таким образом, эвдемонистическая мотивация может лежать также в основе платоновского «морального фанатизма».

Можно привести ряд текстов, которые недвусмысленно свидетельствуют в пользу такой интерпретации платоновской этики. Возьмем следующие слова Сократа из «Горгия»:

...[а] хороший [человек] (τὸν δ' ἀγαθόν) поступает правильно и прекрасно, что бы он ни делал (εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἅ ἄν

πράττει), а тот, кто поступает правильно (τὸν δ' εὖ πράττοντα), блажен и счастлив (μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι), меж тем как дурной и поступающий плохо (τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα) несчастлив (ἄθλιον)... [b] Я, стало быть, полагаю вот так и утверждаю, что это истинно (φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι). Если же это истинно, тому, кто, по-видимому, хочет быть счастливым (τὸν βουλούμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι), следует стремиться к умеренности и упражняться в ней (σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον), а от распущенности каждому из нас следует бежать со всех ног (ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν), и больше всего надо стараться, чтобы вообще не было надобности терпеть наказания, если же или он сам, или кто другой из его близких [в этом] нуждается, будь то частное лицо или город, — следует наложить кару и наказать [его] (ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον), если он намерен быть счастливым (εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι)⁷². Такою мне представляется цель, взирая на которую следует жить (οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν), и, направляя к ней все [дела], и свои, и города, поступать так, чтобы справедливость и умеренность сопутствовали тому, кто намерен быть блаженным (ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι) (Gorg. 507c3-e1).

Здесь совершенно очевидно, что в [b] сама необходимость стремления к добродетели выводится Сократом из допущения базовой эвдемонистической мотивации, лежащей в основе человеческой деятельности («тому, кто, по-видимому, хочет быть счастливым»; «если он намерен быть счастливым»; «тому, кто намерен быть блаженным»), в сочетании с допущенным в [a] тезисом, согласно которому именно «хороший [человек]... блажен и счастлив, меж тем как дурной и поступающий плохо несчастлив». Схожим образом в «Критоне» утверждение, что ни в коем случае не следует совершать несправедливости, выводится Сократом из допущения, что совершение несправедливости всегда является злом для самого несправедливого человека, т.е. основывается на откровенно эгоистической и — в свете описанной выше дискурсивной взаимосвязи зла и несчастья — имплицитно эвдемонистической мотивации:

...говорит ли [это] большинство или нет, и придется ли нам пострадать еще тяжелее или легче, чем теперь (εἴτε δεῖ ἡμῶς ἔτι

⁷² См. примеч. 70.

τῶνδε χαλεπώτερα πάσχειν εἶτε καὶ πράοτερα), все равно — творить несправедливость в любом случае есть зло и позор для творящего (τό γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὄν παντὶ τρόπῳ)... Значит, ни в коем случае не следует творить несправедливость (Οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν) (Crit. 49b3-8)⁷³.

Из всего этого можно заключить, что, каким бы радикальным ни казался платоновский этический максимализм, вроде бы предписывающий совершенно безусловную приверженность добродетели ценой самых чудовищных утрат и невыносимых страданий, на самом деле совершаемый в его рамках выбор в пользу добродетели далеко не безусловен. На самом деле и «моральный героизм», и «моральный фанатизм», исповедуемые платоновскими протагонистами, имеют хоть какой-то шанс на то, чтобы оказаться оправданными, только в одном случае — если моралистический эвдемонизм верен, т.е. если добродетель действительно обеспечивает счастье, а порок гарантирует несчастье. Стоит только допустить, что это не так, и эвдемонистически мотивированный эгоист, каковым, согласно Платону, является любой человек, утрачивает всякие основания для того, чтобы хранить верность добродетели в любых обстоятельствах⁷⁴. В этом отношении весьма показательна еще одна формулировка центрального вопроса платоновского «Государства» в Resp. 545ab, где Сократ предлагает сравнить различные типы человеческих характеров, соответствующих различным типам государственного устройства

...чтобы, усмотрев самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому (τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ) и [чтобы] для нас завершилось исследование того, как относится чистая справедливость к чистой несправедливости (πῶς ποτε ἢ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει) с точки зрения счастья или несчастья для ее обладателя (εὐδαιμονίας τε λέρι τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος), дабы

⁷³ Ср. также Gorg. 480a2-4, 480d5-6. Схожим образом Gorg. 472c6-d1 демонстрирует, что поиск этического знания также имеет именно эвдемонистическую мотивацию.

⁷⁴ Это, кстати говоря, есть еще один аргумент в пользу того, что у Платона не может быть и речи о какой бы то ни было чисто деонтологической мотивации приверженности моральному благу.

нам либо, поверив Фрасимаху, устремиться к несправедливости (ἢ Φρασμάχῳ πειθόμενοι διώκομεν ἀδικίαν), либо, [поверив] уже сейчас становящемуся ясным рассуждению, [устремиться] к справедливости (ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνην) (Resp. 545a5-b1).

Показательно здесь, собственно, следующее: сам же Сократ совершенно отчетливо признает здесь, что при определенных условиях и ему, и всем его собеседникам следовало бы последовать за Фрасимахом, отстаивающим тезис о том, что несправедливость целесообразнее справедливости, и устремиться к несправедливости. Исходя из контекста этого высказывания, вполне очевидно, каковы могли бы быть эти условия: несправедливость оказалась бы предпочтительным объектом стремления по сравнению со справедливостью, если бы вопрос о том, как соотносятся чистая справедливость и чистая несправедливость с счастьем и несчастьем, решился бы в ее пользу, т.е. если бы вдруг обнаружилось, что на самом деле именно несправедливость приводит к счастью для ее обладателя, а справедливость — к несчастью. Такая постановка вопроса явно предполагает ценностный примат счастья над добродетелью: добродетель важна не безусловно и не как таковая, но лишь потому, что она представляет собой величайшее благо для самого агента и тем самым основной фактор, способствующий его счастью⁷⁵. И Фрасимах, и Сократ, тем самым, исходят из общих эвдемонистических и эгоистических предпосылок, предполагающих, что каждый человек должен делать то, что выгоднее ему самому с точки зрения достижения собственного счастья и блага, и вся разница между ними только в том, что, по мнению Фрасимаха, в этих целях выгоднее творить несправедливость, а Сократ пытается отстоять сравнительную выгодность справедливости. Разумеется, Сократ полностью убежден в том, что справедливость действительно всегда выгодна и способствует счастью, и на самом деле

⁷⁵ Если персонажи «Государства» изначально стремятся доказать, что справедливость ценна *сама по себе*, а не с точки зрения собственных последствий (ср. Resp. 358b; 366e-367e), то под этим имеется в виду как раз то, что она *сама по себе уже и есть (душевное) благо*, т.е. фактор способствующий счастью, безотносительно к тому *неморальному* благу, которое в принципе может быть ее опосредованным последствием в некоторой конкретной ситуации.

не допускает и мысли, будто дело может обстоять иначе. Это видно из того, что еще даже не обосновав этого, он заведомо стоит на стороне добродетели в том смысле, что он хочет, чтобы справедливость оказалась выгоднее несправедливости, и верит в то, что это так⁷⁶. Но что было бы совершенно невыгодно для платоновского Сократа, так это допущение, что в конечном счете добродетель может быть абсолютно невыгодна для человека и порой приносить ему реальное несчастье, но даже в таком случае следует выполнять свой моральный долг и вопреки собственным интересам оставаться до конца приверженным моральному благу.

СОКРАЩЕНИЯ

Arist., Pol. — Aristoteles, Politica

Cic., Tusc. Disp. — Cicero, Tusculanae disputationes

Isocr. — Isocrates

Plato

Apol. — Apologia Socratis

Charm. — Charmides

Crit. — Crito

Euthyd. — Euthydemus

Gorg. — Gorgias

Lach. — Laches

Leg. — Leges

Men. — Meno

Menex. — Menexenus

Phaed. — Phaedo

Phaedr. — Phaedrus

Phil. — Philebus

Prot. — Protagoras

Resp. — Respublica

Soph. — Sophista

Symp. — Symposium

Theaet. — Theaetetus

Tim. — Timaeus

(sp.) — Spuria

Alc. I — Alcibiades I

Clit. — Clitophon

⁷⁶ Ср. Resp. 368bc и Charm. 175e (применительно к добродетели умеренности).

De virt. — De virtute
 Definit. — Definitiones
 Epin. — Epinomis
 Epist. — Epistulae
 Eryx. — Eryxias
 Hipp. Major — Hippias major
 Hippar. — Hipparchus
 Min. — Minos
 Plot., Enn. — Plotinus, Enneades
 SVF — Stoicorum veterum fragmenta, coll. I. ab Arnim. Vol. I–IV
 (Stuttgartiae, 1964).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Serëgin* 2012 — *Serëgin A.V.* К интерпретации Plat. Gorg. 466b–468e // *Aristeas*. Vol. 5. 2012. С. 141-156.
- Ahbel-Rappe* 2010 — *Ahbel-Rappe S.* Cross-examining happiness. Reason and community in Plato's Socratic dialogues // *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality* / Ed. by A. Nightingale, D. Sedley. Cambridge, 2010. P. 27-44.
- Adkins* 1960 — *Adkins A.W.D.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, 1960.
- Annas* 1999 — *Annas J.* Platonic Ethics Old and New. Ithaca – New York, 1999.
- Bobonich* 2011 — *Bobonich C.* Socrates and Eudaimonia // *The Cambridge Companion to Socrates* / Ed. by D.R. Morrison. Cambridge, 2011. P. 293-332.
- Bostock* 1986 — *Bostock D.* Plato's Phaedo. Oxford, 1986.
- Brickhouse-Smith* 1994 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* Plato's Socrates. Oxford, 1994.
- Brickhouse-Smith* 2000a — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* Making Things Good and Making Good Things in Socratic Philosophy // Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers (International Plato Studies 13) / Ed. by T.M. Robinson and L. Brisson. Sankt Augustin, 2000. P. 76-87.
- Brickhouse-Smith* 2000b — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* The Philosophy of Socrates. Boulder, CO. 2000.
- Brickhouse-Smith* 2010 — *Brickhouse T.C., Smith N.D.* Socratic Moral Psychology. Cambridge, 2010.
- Burger* 1984 — *Burger R.* The Phaedo: A Platonic Labyrinth. New Haven – London, 1984.

- Burnet* 1924 — Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito / Ed. with Notes by J. Burnet. Oxford, 1924.
- Burnyeat* 2012 — *Burnyeat M.F.* Virtues in Action // Idem. Explorations in Ancient and Modern Philosophy. Vol. II. Cambridge, 2012. P. 205-223.
- Dodds* 1959 — *Dodds E.R.* Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1959.
- Dorter* 1982 — *Dorter K.* Plato's Phaedo: An Interpretation. Toronto UP, 1982.
- Gallop* 1975 — *Gallop D.* Plato: Phaedo. Translated with Notes. Oxford, 1975.
- Irwin* 1979 — *Irwin T.* Plato: Gorgias. Translated with Notes. Oxford, 1979.
- Irwin* 1995 — *Irwin T.* Plato's Ethics. Oxford, 1995.
- Kahn* 1996 — *Kahn C.H.* Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge, 1996.
- Meyer* 1962 — *Meyer T.* Platons Apologie. Stuttgart, 1962.
- Reeve* 1988 — *Reeve C.D.C.* Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic. Princeton, 1988.
- Salem* 1989 — *Salem J.* Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure. Paris, 1989.
- Vlastos* 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca – New York, 1991.
- Wattles* 1993 — *Wattles J.* Plato's Brush with the Golden Rule // The Journal of Religious Ethics. Vol. 21 (1). 1993. P. 69-85.
- White* 2002 — *White N.* Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford, 2002.
- Zeyl* 1980 — *Zeyl D.J.* Socrates and Hedonism — "Protagoras" 351b-358d // Phronesis. Vol. 25 (3). 1980. P. 250-268.

SEREGIN A.

PLATO'S ETHICAL MAXIMALISM AND ITS EUDAIMONISTIC MOTIVATION

There is a frequently encountered idea in Plato's texts, that without virtue human life has no worth at all and, consequently, everybody should aspire for virtue at the cost of any sufferings and even death. In this article, I argue that this ethical maximalism is based on eudaimonistic motivation: virtue is so worthwhile, because according to Plato human being is necessarily unhappy without it, and happiness is the ultimate goal of all human aspirations.

Key words: eudaimonism, good and evil, happiness, history of ethics, Plato, virtue and vice.

Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.

ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Статья посвящена духовным упражнениям, практиковавшимся в средние века, а также в начале нового времени. Рассматривается практика приложения воображаемых чувств и опыт его интериоризации, призванный способствовать интеллектуально-духовному сосредоточению упражняющегося и принятию им верных решений относительно собственной жизни.

Ключевые слова: духовные упражнения, чувства воображения, медитация, созерцание.

Духовные упражнения — разновидность молитвенно-аскетической практики, довольно широко распространенная в монашеской культуре западного христианства и породившая отдельную традицию в рамках западноевропейской духовной литературы Средневековья и начала Нового времени. В этой статье мы сосредоточимся на понятии *воображаемых чувств*, виртуозно проработанном в «Духовных упражнениях» Игнатия Лойолы, создателя Общества Иисуса, а также на более ранних разработках этого понятия в средневековых текстах, которые послужили прямыми или косвенными источниками «Упражнений» Игнатия.

В своем руководстве по духовным упражнениям Игнатий выстраивает четверичную структуру чувствования. Первые два уровня этой структуры восходят к классическому аристотелизму: пять внешних чувств и внутренние чувства — общее чувство, память и воображение. Именно об этих двух уровнях чувственности, и только о них, идет речь и в средневековых комментариях к аристотелевскому трактату «О душе», и в университетских курсах фило-

софии, принадлежавших к послеигнатианской традиции (конец XVI – нач. XVIII в.). Два других уровня определяются в духовно-молитвенной практике и в текстах, эту практику выразивших: чувства воображения, или воображаемые чувства, и чувства духовные, или интеллектуальные: те чувства, которыми душа верующего чувствует внутри себя Бога и сверхъестественные вещи. Только если мы будем держать в поле зрения эти две области и две группы текстов одновременно, мы сумеем получить адекватное представление об истоках «Духовных упражнений» и, шире, о том, каким было то видение чувственно-душевной и духовной жизни, которое лежит в их основе. В настоящей статье мы обратимся к двум последним уровням чувствования, выходящим за пределы компетенции естественной аристотелевской «науки о душе».

На протяжении столетий даже у выдающихся комментаторов упражнений Игнатия существовала путаница между чувствами воображения и духовными чувствами. Эта путаница прослеживается как на уровне приложения чувств в методическом смысле (последнее и завершающее упражнение дня), так и на уровне более общего понимания созерцательной памяти и присутствия, которого Игнатий требует от всех упражняющихся и которое только и придает смысл упражнению воображаемых чувств в узком смысле. Поэтому нужно обратиться к традиции, послужившей историческим источником «Упражнений» Игнатия, чтобы выявить как их родство с этой традицией, так и те моменты, в которых Игнатий преобразует ее.

Непосредственное и определяющее влияние на Игнатия, как будущего автора «Духовных упражнений», оказало сочинение картузианского монаха Лудольфа Саксонского «Жизнь Христа». В Прологе к нему Лудольф говорит о «методе, коего надлежит придерживаться в размышлениях о жизни Христа», и о предмете этого созерцания — евангельских сценах и событиях:

Не думай, что всё сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы произвести более сильное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божиим, постигать и излагать его мно-

гообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учёности, то есть не противоречило вере или добрым нравам¹.

Это наставление почти буквально совпадает с текстом Иоанна де Каулибуса (Псевдо-Бонавентуры) из предисловия к его «Размышлениям о жизни Христа»² и полностью укладывается в тради-

¹ *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi.*, ed. Bolard, Rigollot and Carnandet (Paris, 1878). Prooemium, p. 7, ab: «Nec credas quod omnia, quae Christum dixisse vel fecisse meditare possumus, scripta sunt, sed ad majorem impressionem ea tibi sic narrabo prout contengerunt, vel contingisse pie credi possunt, secundum quasdam imaginativas repraesentationes, quas animus diversimode percipit».

² *Meditationes Vitae Christi* [S. R. E. Cardinalis S. *Bonaventurae* ex Ordine Minorum Episcopi Albanensis, Doctoris Ecclesiae Seraphici *Opera omnia*, Sixti V. Pontificis Maximi jussu diligentissime emendata. Accedunt selecta multa tum ex postrema Veneta editione, tum ex prodromo eruditissimo Fr. Benedicti a Cavalesio Ordinis Minorum Reformati. Editio accurate recognita, ad puram et veriorem testimoniorum Biblicorum emendationem denuo reducta, cura et studio A. C. Peltier Canonici ecclesiae Remensis, Tomus duodecimus. Parisiis MDCCCLXVIII (1868)], Prooemium, p. 511 ab: Non autem credas, quod omnia quae ipsum dixisse, vel fecisse constat, meditari possimus, vel quod omnia scripta sint: ergo vero ad majorem impressionem, ea sic, ac si ita fuissent, narrabo, prout contingere vel contingisse credi possunt, secundum quasdam imaginarias repraesentationes, quas animus diversimode percipit. Nam et circa divinam Scripturam meditari, exponere et intelligere multifarie, prout expedire credimus, possumus, dummodo non sit contra veritatem vitae, justitiae et doctrinae, et non sit contra fidem et contra bonos mores. Cum autem me narrantem invenies: ‘Ita dixit vel fecit Dominus Jesus’, seu alia, quae introducuntur; si illud per Scripturam probari non possit, non aliter accipias, quam devota meditation exigit» [«Но не думай, что мы с тобой успеем поразмышлять надо всеми без исключения Его словами и делами, о которых известно из Писания, или что все они были записаны. Я стану рассказывать о событиях так, как они могли бы произойти, — для того, чтобы впечатление было сильнее; я буду представлять тебе некие воображаемые картины, чтобы душа могла воспринимать их разными чувствами: неважно, так ли именно было на самом деле, достаточно, чтобы это не противоречило вероятности. Ибо размышлять о Священном Писании, излагать его и понимать мы можем многими способами, лишь бы не погрешать против жизни, правды и учения, а также против веры и добрых нравов. Поэтому, когда я буду рассказывать тебе: «Господь Иисус сказал

цию мистического созерцания, идущую от Оригена, через мистиков аббатства Сен-Виктор и цистерцианских духовных наставников к Бонавентуре и его «Путеводителю души к Богу»: традицию, именуемую *lectio divina*. Речь идет о том традиционном сознательном усилии, которое Ришар Сен-Викторский называл «смесью человеческого старания и Божественной благодати».

Чтобы проследить структуру *lectio divina*, возьмем в качестве примера созерцание сцены бегства Святого семейства в Египет, которое Лудольф описывает так:

Размышлять над тем, что они делали, и как добывали себе пропитание, в коем нуждались в пути, и где и когда делали остановки, как и в каких местах располагались на ночлег, ибо в той пустыне почти или вовсе не было жилья. Так почувствуй же сострадание к ним: то был, несомненно, большой, тяжкий и долгий труд — для младенца не менее, чем для его родителей. Так пойдй вслед за ними, и помоги им нести дитя, и служи им во всех делах, в каких сможешь. Ибо, конечно, нам не должно казаться великим трудом покаяние в наших грехах, из-за которых столькие и столь превосходные люди столько раз претерпели столько горестей и мук³.

Сходным образом описывается возвращение из Египта:

И, следуя тем же путем, они прошли той же пустыней, какой пришли. Так иди же и ты с ними, помогая им и служа им в чем сможешь, ибо на этом пути ты найдешь нечто, что вызовет в тебе сострадание к ним. Смотри, как они утомлены и изнурены этой тяготой, и нет у них отдыха ни днем, ни ночью. Сколько же сей славный, благороднейший и прекраснейший младенец,

или сделал то-то и то-то», а ты обнаружишь, что в Писании этого нет, принимай это так, как того требует благочестивое размышление»]. (Здесь и далее цитаты из Иоанна де Каулибуса приводятся в пер. Т.Ю. Бородай).

³ *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi...*, ed. Bolard, Rigollot and Carnandet (Paris, 1878). Caput XIII, p.117 a: «Sed quomodo de victu secum portando faciebant? Ubi etiam et quomodo de nocte hospitabantur et quiescebant? Raro enim domos in illo deserto inveniebant. Compatere ergo eis quia labor difficilis magnus et longus, et tam puero quam ipsis: et vade cum eis: et adiuva portare puerum Jesum et in omnibus quibus poteris exhibe eis ministerium. Non debet videri nobis labor poenitentiam agere per nobis ipsis pro quibus labor tantus ab aliis et a talibus et totiens est assumptus».

царь неба и земли, претерпел трудов ради нас, и сколь рано начались Его труды⁴!

По завершении созерцания Лудольф предписывает:

А ты, если желаешь извлечь из этого некий плод, со всею любовью ума своего, прилежно, усладительно и неспешно, отложив все заботы и попечения на сей час, старайся так оказаться в присутствии всего того, что было сказано или сделано через Господа Иисуса, и всего того, что об этом повествуется, как если бы ты видел это собственными глазами или слышал собственными ушами, ибо вещи эти слаще для того, кто с желанием о них размышляет, а ещё куда слаще — для того, кто их вкушает. А посему, хотя о многом из этого повествуется как о бывшем прежде, созерцай всё это так, будто оно происходит в настоящем, поскольку из-за этого ты, несомненно, вкусишь большую усладу. Так что читай о том, что произошло прежде, так, будто происходит оно сейчас. Представь прошлые деяния нынешними, и тогда почувствуешь больше вкуса и радости⁵.

⁴ *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi...*, ed. Bolard, Rigollet and Carnandet (Paris, 1878). Caput XIV, p. 123 a: «Vadunt ergo et transeunt per desertum per quod venerunt. Vade et tu cum eis auxilium et fervitium exhibens et impendens ipsis in quibus poteris. Et in ipso itinere poteris compati eis et respicere ipsos fatigatos et labore devictos: et tam de die quam de nocte parum quietis habentes. O quantum puer egregius ac delicatus rex coeli et terrae pro nobis laboravit et quam cito coeperit».

⁵ *Vitae Christi...*, Prooemium, [*Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi...*, ed. Bolard, Rigollet and Carnandet (Paris, 1878)], p. 7 b: «Tu autem, si ex his fructum sumere cupis, toto mentis affectu, diligenter, delectabiliter, et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omissis, ita praesentem te exhibeas his quae per Dominum Jesum dicta vel facta sunt, et ex his quae narrantur, ac si tuis auribus audires, et oculis videres, quia suavissima sunt ex desiderio cogitanti, et multo magis gustanti. Et ideo quamvis multa ex his tamquam in praeterito facta narrantur, tu tamen omnia tamquam in praesenti fierent, mediteris: quia ex hoc majorem sine dubio suavitatem gustabis. Lege ergo quae facta sunt, tamquam fiant; pone ante oculos gesta praeterita ita tamquam praesentia, et sic magis sapida senties et jucunda». Ср. у Иоанна де Каулибуса, *op. cit.*, Prooem., p. 511 b: «Tu autem, si ex his fructum sumere cupis, ita te praesentem exhibeas his quae per Dominum Jesum dicta et facta narrantur, ac si tuis auribus audires et oculis ea videres, toto mentis affectu diligenter, delectabiliter et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omissis» [«А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе,

Таким образом, у Иоанна де Каулибуса и Лудольфа, равно как и в других текстах средневековой традиции, мистическое созерцание (*lectio divina*) имеет следующую структуру: 1) чтение Писания (*lege... quae facta sunt* — «читай... что произошло»), 2) эмоциональное обдумывание (*cogitari ex desiderio*) слов Писания, 3) переживание своего пребывания в присутствии того, что говорил и делал Иисус, в своего рода благодатном созерцательном памятовании (*memoria Christi*), 4) молитва, приуроченная созерцанием.

Очевидно, что с точки зрения нашего вопроса о воображаемых и духовных чувствах в мистической традиции ключевым моментом *lectio divina* служит именно момент созерцания, в его отличии от интеллектуального, хотя и эмоционально окрашенного размышления. Созерцание явно связано с некими чувствованиями — вкушением сладости и радости, видением Святого семейства и т.д. Память и воображение, то есть естественные внутренние чувства, играют фундаментальную роль в этом процессе. Их работа есть тот вклад, который привносит в созерцание сам мистик; по словам Леклерка, именно она «позволяла им зримо и картинно представлять себе события, ‘добиваться присутствия’ в них, видеть их со всеми подробностями, содержащимися в текстах: цвета и размеры вещей, одежду, поведение и действия людей, ту сложную обстановку, в которой они перемещаются»⁶. Скажем больше: работа памяти предполагается не только на уровне созерцания как такового, но и — в контексте созерцания — уже на первом этапе *lectio divina*, то есть на этапе чтения. Речь идет о мышечной памяти произнесения слов и о слуховой памяти их звучания. Продолжением этого внешнего чувствования служит второй этап — размышление, которое хотя и совершается в интеллекте, однако пользуется «плодами» чтения именно благодаря чувственной памяти. Как пишет Леклерк,

что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь слова, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает. При этом оставь все заботы, забудь о делах, сосредоточь ум и со всем душевным чувством тщательно, придиричиво и с удовольствием вглядывайся в каждую мелочь»].

⁶ *Leclercq J. The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture.* NY, 2003, p. 93.

...размышление (*meditatio*) состоит во внимательном выполнении этого упражнения на полное запоминание; поэтому оно неотделимо от *lectio*. Это то, что, так сказать, запечатлевает священный текст в теле и в душе... Оно занимает и вовлекает в себя всего человека, в котором Писание укореняется, дабы позднее принести плоды. Именно этим глубоким усвоением слов Писания объясняется крайне важный феномен припоминания, благодаря которому словесное эхо так возбуждает память, что простое упоминание самопроизвольно вызовет из памяти целые цитаты, и фраза Писания, в свою очередь, совершенно естественно наметит на другие места в священных книгах. Каждое слово подобно крючку...⁷.

Однако при всей, несомненно, кардинальной значимости внешнего и внутреннего чувствования в традиции *lectio divina* неизменным условием созерцания остается содействие со стороны божественной благодати. В конечном счете, процесс мистического созерцания представляет собой процесс рецептивный: духовное переживание божественного присутствия, доставляемой им радости и сладости подготавливается собственным усилием мистика, но осуществляется не им. Еще раз: упражнение духовных чувств не подвластно человеку, ибо они вводятся в действие божественной благодатью и всецело зависят от нее.

Чтобы представить себе в наглядном и систематическом виде работу чувств и восхождение по ступеням мистического созерцания в доигнатианской традиции, обратимся к сочинению Иоанна де Каулибуса «Размышления о жизни Христа» (XIV в.), послужившему родоначальником жанра жизнеописаний Христа в контексте молитвенной практики. Относительно небольшие размеры этого труда в сочетании с замечательной ясностью изложения и структуры делают его чрезвычайно удобным для такого рода рассмотрения.

Начальной ступенью упражнения служит, как мы уже знаем, чтение соответствующих фрагментов Евангелия, повествующих о

⁷ *The Love of Learning...*, p. 90–91. Леклерк также говорит, что это «многократное пережевывание Божественных слов» объясняет, почему слово *ruminatio* (буквально «пережёвывание», но также «обдумывание») так часто использовалось в качестве синонима размышления (там же). Это проливает свет на множественные повторяющиеся упражнения в игнатиевом затворничестве

том или ином эпизоде из жизни Христа, то есть *lectio* в собственном смысле. Чтением начинается путь восхождения, проходящий через три основных стадии, или три этапа созерцания. Иоанн де Каулибус описывает их следующим образом:

Созерцание бывает трех родов: два главных — для совершенных, а третий — добавочный, для несовершенных. Два главных — это созерцание Божия величия и созерцание небесной курии. Третий род, для начинающих и несовершенных, — это созерцание человечества Христа... С него тебе следует начинать, если хочешь подняться к более высоким; в противном случае ты не сможешь подниматься, а будешь опускаться⁸.

И еще раз, чуть ниже:

...теперь ты знаешь, какие бывают три рода созерцания: созерцание человечества Христа, небесной курии и божественного величия⁹.

Тот род созерцания, который назван третьим и предназначен для людей несовершенных, идет первым по порядку и представляет собой необходимую приготовительную ступень на пути к созерцанию в собственном смысле:

А этот род, о человечестве Христа, правильнее и точнее называть не созерцанием (*contemplatio*), а размышлением (*meditatio*)¹⁰.

Таким образом, размышление о земной жизни Христа, с одной стороны, встраивается в общую последовательность *contemplatio* как его неотъемлемая часть, а с другой стороны, противопоставляется двум высшим ступеням в этой последовательно-

⁸ *Meditationes Vitae Christi...*, cap. 50, p. 576 a: «Scire autem debes contemplationis tria esse genera: duo principalia propter perfectos; tertium additur pro imperfectibus. Duo perfectorum sunt contemplatio majestatis Dei, et contemplatio coelestis curiae. Tertium pro incipientibus et imperfectis est contemplatio humanitatis Christi... Et ideo ab hac tibi incipiendum est, si vis ascendere ad majora: alias non tam ascendere, quam reverti posses».

⁹ *Op. cit.*, cap. 50, p. 577 a: «Vidisti etiam quomodo tria sunt genera contemplationis, scilicet humanitatis Christi, coelestis curiae, ac majestatis divinae».

¹⁰ *Op. cit.*, cap. 51, p. 578 a: «Et ideo ista de humanitate Christi rectius et proprius meditatio, quam contemplatio nominari debet».

сти, получая особое наименование «размышления». У такого противопоставления имеются вполне конкретные основания. Во-первых, размышление все еще принадлежит к деятельной разновидности жизни, суть которой составляет очищение души от суетности и пороков и полнота любви к ближнему:

Этот род созерцания, как и деятельная жизнь, и от пороков нас очищает, и добродетелями пропитывает. Поэтому он ставится наравне с деятельной жизнью¹¹.

Собственно созерцание, напротив, требует радикального изменения всех условий и всего образа жизни человека, его полного отстранения от любых видов внешней и даже внутренней деятельности:

Созерцательной жизнью жить нужно по-другому, совсем по-другому. Созерцатель должен быть свободен для одного Бога... Одним словом, он должен все отбросить прочь и быть словно бесчувственным и мертвым; тогда он сможет освободиться для одного Бога¹².

Во-вторых, у размышления (*meditatio*) и собственно созерцания (*contemplatio*) — разные цели. Назначение размышления — чисто приуготовительное:

Это — первая ступень лестницы, поднявшись по которой можно увидеть то, что гораздо возвышенней: деяния Господа в духе¹³.

Упражняющийся в размышлении учится концентрировать внимание, «собирать ум», отвлекаться от всего постороннего и мелочного, полностью сосредоточивать все естественные способности

¹¹ *Op. cit.*, cap. 51, p. 578 a: «In ea, sicut in activa, et a vitiis purgamur, et virtutibus imbuimur: unde haec cum activa concurrat». И еще, *op. cit.*, cap. 54, p. 582 a: «Depuratur autem anima in meditationibus vitae Christi... Et haec de modo vitae activae sufficiant» [«А очищается душа размышлениями о жизни Христа... И достаточно о том, как жить деятельной жизнью»].

¹² *Op. cit.*, cap. 55, p. 582 a: «In contemplativa vero aliter, et longe aliter te vivere oportet. Contemplator enim soli Deo vacare debet... Omnia, breviter, debet post tergum projicere, et tanquam insensibilis et mortuus esse, ut soli Deo vacare possit».

¹³ *Op. cit.*, cap. 99, p. 628 a: «Sed longe sublimius est, in spiritu intueri, ad quae per hanc scalam pervenire poteris».

и силы своей души на предмете размышления. Но сам этот предмет, при всей своей высоте, все же представляет собой жизнь земную, человеческую: ту жизнь, в которой совершался кенотический путь воплощенного Христа к нашему искуплению. При всей трудности такого размышления, при всех усилиях, которых оно требует от упражняющегося, оно доступно многим и требует лишь надлежащего терпения, искренности и воли. Иное дело — созерцание. Как говорит Иоанн де Каулибус, его, «я думаю, достигали немногие»: ведь его цель составляют «вещи божественные и доступные пониманию лишь тех, кто знает о них по собственному опыту»¹⁴, а опыт этот исключительно собственными силами не стяжать:

Уму, выходящему [из тела] в духе, с молниеносной скоростью сверкнет нечто божественнейшее, мгновенно просияет ослепительный свет. Я не знаю, почему эта вспышка так коротка: то ли для того, чтобы умерить чрезмерное сияние, невыносимое для нас; то ли для того, чтобы преподать нам урок. И тотчас вслед за вспышкой являются, не знаю откуда, воображаемые подобия более низменных вещей, сообразные ощущениям, только что влившимся в нас свыше. Они, словно тусклое стекло, заслоняют от нас чистейший и ослепительно яркий луч истины, свет становится слабее и выносимее для души, теперь душа более способна вместить то, что он хочет ей сообщить¹⁵.

Наконец, в-третьих, различием в образе жизни и в конечной цели объясняется и различие в способах, какими осуществляются размышление и собственно созерцание. Чтобы быть способным хотя бы на миг пережить мгновенную вспышку божественного прозрения, созерцатель должен полностью освободиться от любых

¹⁴ *Op. cit.*, cap. 53, p. 578 b: «Veniamus autem ad sublimiorem, ad quam credo paucos attingere, videlicet ad contemplationem Domini». P. 579 a: «Divina sunt, et nisi expertis prorsus incognita quae effamur».

¹⁵ *Op. cit.*, cap. 53, p. 579 a: «Cum autem divinius aliquid raptum, et veluti in velocitate corusci luminis, interluserit menti spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinae usum; continuo, nescio unde, adsunt imaginatariae quaedam rerum inferiorum similitudines, infusus divinitus sensibus accomodatae, quibus quodammodo adumbratus purissimus ille ac splendissimus veritatis radius, et ipsi animae tolerabilior fiat, et quibus communicare illum voluerit, capabilior».

чувственных образов и тем более занятий, чтобы держать свою душу совершенно чистой и свободной для божественного света:

Итак, ты видишь, что созерцатель должен бросить все: все занятия и телесные упражнения. Справедливо считается, что они не дают нам освободить ум и потому несовместимы с созерцанием.... Кроме того, они оставляют в уме образы и воображаемые представления, которые сильно мешают созерцающему¹⁶.

Но именно телесные образы и составляют главную материю и орудие размышления, этого несовершенного и приуготовительного созерцания! В этом пункте инструментальное противопоставление *meditatio* и *contemplatio* достигает полной очевидности: в отличие от чисто духовного характера *contemplatio*, «размышления — дело плотское, по сравнению с духовным деланием». Но верно и другое. Это правда, что инициатива созерцания в собственном смысле всегда исходит от Бога: лишь Он один активизирует духовные чувства человека, лишь Он один в короткой вспышке приоткрывает им истину. Чтобы затем рассматривать ее более спокойно и внимательно, душа вынуждена спускаться на более низкий уровень чувствования, к чувствам воображения. Различие с *meditatio* заключается лишь в том, что сами первичные образы, возникшие таким образом в душе, не произвольно вводятся в нее самим упражняющимся, а помещены туда действием божественного озарения.

Поэтому здесь мысль Иоанна де Каулибуса совершает круг и окончательно замыкается, встраивая инструментальное различие методов и целей в общий путь духовного восхождения:

Но не пойми меня неправильно: пусть набожность твоя не уменьшается. Наоборот: пусть твой сердечный жар растет, чтобы ты могла достичь большего. Тебе нельзя подняться выше, минуя эту ступень: надо ее пройти. Пусть чувство твое воспламенится здесь, чтобы на следующей ступени ты могла целиком в него погрузиться. Это плотское размышление — хорошая вещь. Оно поможет тебе уйти от плотской жизни,

¹⁶ *Op. cit.*, cap. 55, p. 583 a: «Vidisti quoniam contemplator debet omnia dimittere, occupationes, et exercitia corporalia, quae occupatio recte opponitur vacationi... etiam et relinquendo imaginationes et phantasmata, quae multum impediunt contempntem».

презреть мир и победить его. Таким размышлением ты сделаешь свой ум устойчивым, душу — сильной, ты стешешь с нее заскорузлую кору пороков и сделаешь ее готовой к стяжанию добродетелей, о чем я говорил тебе в предисловии.¹⁷

Итог таков: из этой общей структуры становится совершенно ясным, что духовные чувства, посредством которых осуществляется *contemplatio*, то есть воспринимаются подаваемые Богом прозрения, предназначены для восприятия вещей неземных, нечеловеческих, и потому в своей чистой рецептивности активируются не человеком, но Богом. Напротив, размышление (*meditatio*) — это область приложения естественных чувств, а именно, тех самых чувств воображения, на которых будет стоять свои упражнения Игнатий. Как же выглядит приложение чувств воображения в этом раннем, в сравнении с Игнатием, тексте XIV в.?

Во-первых, размышление предполагает использование не только зрения или слуха, но всех пяти чувств, соответствующих пяти реальным телесным чувствам:

Я буду представлять тебе некие воображаемые картины, чтобы душа могла воспринимать их разными чувствами: неважно, так ли именно было на самом деле, достаточно, чтобы это не противоречило вероятности¹⁸.

Во-вторых, тем фактом, что упражнение вводит в действие все воображаемые чувства одновременно, обеспечивается главный инструментальный момент *meditatio* — эффект личного присутствия:

А ты, если хочешь, чтобы размышление принесло тебе плоды, представь себе, что ты сама присутствуешь при тех событиях, о которых ведется рассказ, своими ушами слышишь сло-

¹⁷ *Op. cit.*, cap. 99, p. 628 b: «Noc non accipias, ut minuatur devotio; sed ut fervor crescat ad majora, ad quae tamen per haec transeundo, te venire oporteat; in hac etiam ferveat tuus affectus, ut in eam te totum immergas. Bona est enim haec meditatio carnalis, per quam vita carnalis excluditur, contemnitur et vincitur mundus. Sed et sic faciendo stabilies mentem, erudieris ad virtutes, et animi robur accipies, ut in prologo tibi dixi».

¹⁸ *Op. cit.*, Prooemium, p. 511 ab: «Ergo vero ad majorem impressionem, ea sic, ac si ita fuissent, narrabo, prout contingere vel contingisse credi possunt, secundum quasdam imaginarias repraesentationes, quas animus diversimode percipit».

ва, которые произносит Господь Иисус, своими глазами видишь, что Он делает¹⁹.

Ты видишь, какие лакомые блюда тебе здесь предлагаются. Если хочешь ощутить их сладость, жуи как следует, и подольше²⁰.

В-третьих, личное присутствие позволяет упражняющемуся представить себе сцену не просто в общем виде, но со всеми подробностями — так, как он мог бы увидеть все в реальности:

Будь внимательна, представь себе, будто ты сама там присутствуешь, и внимательно глядявайся в каждую вещь по отдельности, потому что, как я тебе уже говорил, в этом вся суть этих размышлений²¹.

Или:

Здесь хорошенько сосредоточься: представь себе, как будто ты сама там присутствуешь, слышишь все, что говорят, и видишь все, что делается. Здесь ты найдешь чрезвычайно полезную материю для благочестивого размышления²².

И еще:

Представь себе: вот сам Господь, свой в доме ученика своего, помогает готовить еду. Постарайся увидеть самые простые мелочи: вот он выдвигает стол, моет его тряпочкой, протирает, — ведь всеми подобными делами непременно занимался Учитель смирения, Который пришел служить, а не чтобы ему служили. Посмотри, как Он по-домашнему усаживается во главе стола и

¹⁹ *Op. cit.*, Prooemium, p. 7 b: «Tu autem, si ex his fructum sumere cupis, toto mentis affectu, diligenter, delectabiliter, et morose, omnibus aliis curis et sollicitudinibus tunc omissis, ita praesentem te exhibeas his quae per Dominum Jesum dicta vel facta sunt, et ex his quae narrantur, ac si tuis auribus audires».

²⁰ *Op. cit.*, cap. 6, p. 518 a: «Vides quam pulchra fercula hic tibi propinata sunt: si vis eorum sentire dulcedinem, ea rumina diligenter, et saepe».

²¹ *Op. cit.*, cap. 9, p. 522 b: «In praesenti ergo negotio sis praesens, et conspice bene singula, quia, ut alias tibi dixi, in hoc est tota vis harum meditationum».

²² *Op. cit.*, cap. 14, p. 529 b: «Attende hic bene, et omnibus, quae dicunt et fiuntur, te praesentem exhibeas: valde enim devota materia et proficua est haec».

ест с аппетитом, потому что трапеза так и светится бедностью, которую Он возлюбил²³.

В-четвертых, личное участие требует, чтобы упражняющийся не только пристально наблюдал за действиями персонажей, но и вступал с ними в общение, помогал им словом и делом, то есть в своем воображении вел себя с ними так, как повел бы себя в реальной ситуации:

Преклони колени и ты... и поклонись Господу Богу твоему, а затем матери Его, и почтительно приветствуй святого старца Иосифа. Затем поцелуй ноги младенца Иисуса, лежащего в яслях, и проси Госпожу протянуть Его тебе и позволить взять на руки. Возьми Его на руки, поддержи, взглядишь как следует в Его лицо, поцелуй почтительно и радуйся с верой в Него... Только делай это всегда с благоговением и страхом, ибо Он — святой святых. Потом верни Его матери и смотри внимательно, как ревностно и как мудро она ходит за Ним, как кормит Его молоком и делает все прочее, что положено. И ты, подражая ей, ухаживай за Ним, если сможешь. Найди в этом радость и удовольствие и не забывай сосредоточенно размышлять. Поработай служанкой у Госпожи и младенца Иисуса, сколько сможешь²⁴.

Такая полнота воображаемого чувствования и участия предполагает максимальную ступень концентрации памяти и внимания:

²³ *Op. cit.*, cap. 24, p. 545 b — 546 a: «Considera etiam ipsum Dominum Jesum juvantem praeparare, maxime in domo discipuli sui, et quaevis humilia cogita, sive de tabula ponenda, sive de stratis lavandis, et similibus. Talia enim omnia faciebat humilitatis magister, qui ministrare venerat, et non ministrari. Et se familiariter ad sedendum ponebat in medio mensae, et comedebat alacriter, praecipue cum in prandio relucebat paupertas, quam sic amabat».

²⁴ *Op. cit.*, cap. 7, p. 520 a-b: «Genu flecte et tu... et adora Dominum Deum tuum, et postea matrem ejus, et reverenter saluta sanctum senem Joseph. Deinde osculeris pedes pueri Jesu jacentis in lecto, et roga Dominam, ut eum tibi porrigat vel permittat accipere. Accipias eum inter brachia tua, retine, et intuearis faciem ejus diligenter, ac reverenter deosculare, et delectare in eo confidenter... Semper tamen cum reverentia et timore haec factas, quia ipse sanctus sanctorum est. Postea redde ipsum matri: et conspice diligenter, quam studiose et sapienter gubernat eum, lactat, ac caetera ei facit obsequia. Ita et tu adjuva eam, si potes; in his delectare, jucundare, ac sedulo meditari memento, et quantum potes famuleris Dominae et puero Jesu».

Постарайся сосредоточить свое внимание так, словно ты сама там присутствуешь, слышишь все, что говорится, видишь все, что делается, и охотно общаешься не только с Господом и Его учениками, но и с этой благословенной семьей, столь преданной Господу и столь Господом любимой, то есть с Лазарем, Марфой и Марией²⁵.

Теперь смотри внимательно и придирчиво, не упускай ни одной мелочи из того, что говорится и делается: здесь все чрезвычайно важно... Перейдем ко второму. Будь внимательна и ничего не упускай. Итак, после обеда Господь Иисус встает из-за стола... Смотри внимательно — не на все сразу, а каждое действие рассмотри по отдельности: удивительные дела совершаются... Будь внимательна, не упусти ни одного знака любви, ибо здесь ее преизбыток, здесь вершина всего сказанного и сделанного в тот вечер²⁶.

Итак, мы видим, что на первой, плотской ступени созерцания, которую Иоанн де Каулибус называет размышлением, чувствования первого уровня (то есть реальные телесные чувства) поставляют материал памяти и воображению; эти две способности, принадлежащие ко второму уровню чувствования, вводят в действие воображаемые чувства (третий уровень), а для этого необходимым условием служит предельная концентрация внимания; наконец, достигнутое в результате *meditatio* очищение и преобразование естественных душевных способностей²⁷ делает возможным при-

²⁵ *Op. cit.*, cap. 66, p. 591 b: «Sic te attentam exhibeas, ac si praesens fuisses his, quae hic dicta, vel facta fuerunt, et libenter converseris, non solum cum Domino Jesu et discipulis ejus, sed etiam cum ista benedicta familia sic Domino devota et a Domino dilecta, scilicet Lazaro, Martha et Maria».

²⁶ *Op. cit.*, cap. 73, p. 596 b: «Conspice nunc bene et morose omnia quae dicuntur et fiunt, quia viscerosa sunt valde». P. 597 b: «Circa secundum vero diligenter attende. His namque sic se habentibus, surgit Dominus Jesus a coena... Considera nunc bene singulos actus, et cum admiratione conspice quae geruntur». P. 598 a: «Attende alia dilectionis insignia. Facit enim eis sermonem pulcherrimum, plenum dulcedine, et amoris carbonibus ignitum».

²⁷ *Op. cit.*, Prooemium, p. 510 b — 511 a: «Vides ergo ad quam excelsum gradum meditatio vitae Christi perducit. Sed et tanquam fundamentum efficax ad majores contemplationis sublimat gradus: quia ibidem invenitur unctio, quae paulatim purofocans et elevans animam, docet de omnibus, de quibus non est sermo ad praesens» [«Видишь, на какую высокую ступень возводит нас размышление о жизни Христа? А помимо этого оно служит прочным

уготовление духовных чувств (четвертый уровень) к тому, чтобы воспринять божественное озарение относительно предметов сверхчеловеческих.

Таким образом, у Иоанна де Каулибуса и шире, в средневековой традиции *lectio divina*, имеющей структуру «чтение — размышление — созерцание — молитва», присутствуют все четыре уровня чувствования, о которых говорит Игнатий. В этом средневековые духовные учителя и основатель Общества Иисуса едины и согласны друг с другом. Но приведенное нами подробное описание структуры и методов созерцания у Иоанна де Каулибуса ясно высвечивает и весьма важное различие между ними. В *lectio divina* разные виды чувствования сплетены между собой в единую нить, а конечный результат и цель созерцания лежат за пределами собственных возможностей человека. Особое место Игнатия в истории христианской духовности объясняется совершенными им преобразованиями традиции *lectio divina* именно в этих двух пунктах. Во-первых, Игнатий расплетает единую нить разных видов чувствования в *lectio divina* и выводит духовные чувства за пределы своих «Упражнений» — именно потому, что упражнять их по собственному произволу человеку не дано. Напротив, три первых уровня чувствования принадлежат к естественному порядку и поэтому могут целенаправленно регулироваться и упражняться. Во-вторых, Игнатий переосмысляет взаимное отношение размышления и созерцания: на первой неделе упражнений между ними еще прослеживается некоторое различие в способе осуществления (в наличии или отсутствии элемента дискурсивности, об этом см. ниже), затем же они практически отождествляются друг с другом. И объясняется это тем, что само размышление Игнатий понимает не как чисто интеллектуальное движение мысли, пусть даже материалом для него служат данные памяти и воображения, а как процесс интериоризации чувственного переживания. Иначе говоря: размышление становится у Игнатия не приуготовлением к какому-то более высокому созерцанию, выводящему упражняющегося за пределы

фундаментом для восхождения на более высокие ступени созерцания, ибо в нем находится целительный бальзам, постепенно очищающий и возвышающий душу; там, на более высоких ступенях, оно поможет научиться всему, о чем мы здесь пока говорить не будем»].

его земного существа, а средством и путем достижения своей собственной, вполне самостоятельной цели, о которой мы скажем ниже и которая лежит в горизонте реальной земной жизни человека. Рассмотрим эти два преобразования, произведенные Игнатием в традиционной *lectio divina*, более пристально.

В результате первого преобразования Игнатий получает возможность взять чувства воображения в чистом, то есть естественном виде, вне зависимости от возможной благодати (то есть не так, как они работают у Иоанна де Каулибуса на высших ступенях созерцания), и соотнести их с внешними чувствами, с одной стороны, и с внутренними чувствами памяти и воображения, с другой. Отношение между тремя уровнями естественного чувствования отнюдь не линейно. Пять внешних чувств доставляют информацию о мире, которая обрабатывается, сохраняется и используется на уровне внутренних чувств. Что же касается чувств воображения, они не сводятся к простому воспроизведению воспринятых таким образом внешних впечатлений: их отношение к внешним чувствам представляет собой отношение сложной аналогии. Не совпадают воображаемые чувства и лишь с одним из внутренних чувств — с воображением, но непременно связаны также с памятью. Причем синергия воображения и памяти, необходимая для их работы, осуществляется иначе, нежели в «натуральном» применении.

Каким же образом воображаемые чувства соотносятся с чувствами внешними? Прежде всего, Игнатий насчитывает ровно пять чувств воображения, что понятно: ведь любое чувственное содержание наших представлений берет начало во внешних чувствах, которые традиционная классификация сводит к пяти. Но тут же обнаруживаются и различия между чувствами внешними и воображаемыми.

Во-первых, воображаемые чувства отличаются своим объектом. К нему принадлежат, прежде всего, факты внутреннего *естественного* опыта: например, горечь слез или угрызений совести. Такой опыт не имеет репрезентативного характера, у него нет соответствия во внешних чувствах, в данном случае — в телесной способности воспринимать вкус: ведь сама реальность, на которую здесь обращается чувство воображения, может существовать лишь внутри души, как ее естественное переживание. Далее, к объекту

воображаемых чувств принадлежат факты внутреннего *духовного* опыта (мягкость и сладость духовных чувствований). И, наконец, лишь в третью очередь к объекту воображаемых чувств относятся те же предметы, которые подлежат также внешним чувствам. Но и здесь чувство воображения не ограничивается простым воспроизведением внешнего ощущения: оно связывает его с другими ощущениями, а также с тем внутренним смыслом, который просвечивает сквозь полученное таким образом сложное восприятие.

Во-вторых, именно потому, что объект воображаемых чувств не сводится к воспроизведению однажды воспринятых внешних впечатлений, он не может актуализироваться исключительно внутренним чувством воображения. В самом деле, факты внутреннего опыта, естественного и тем более духовного, не имеют аналогов во внешнем восприятии, а потому не могут переживаться исключительно за счет репродуктивного воображения. Для того, чтобы можно было прочувствовать их воображаемым чувством, изначальную эмоцию — переживание радости или печали — должна воскресить память, тогда как воображение соединяет с этой эмоцией ощущение сладости или горечи: именно так в приведенном выше примере вводится в действие воображаемое чувство вкуса. Следовательно, в воображаемом чувствовании способности памяти и воображения могут работать только вместе.

В-третьих, различие между реальными чувствами, к которым равно принадлежат внешние телесные чувства и чувства духовные, и чувствами воображаемыми заключается в самой их модальности. Здесь удобно взять за термин сравнения именно духовные чувства, с которыми легче перепутать чувства воображения, чем с чувствами внешними. Различие становится очевидным из библейского примера истории бегства в Египет, которую Игнатий резюмирует следующим образом в тайнах жизни Христа: 1) «До их гибели (т.е. гибели невинных) ангел призвал Иосифа бежать в Египет: (*Встань, возьми Младенца и Его Мать и беги в Египет*»); 2) «(Иосиф) отправился в Египет (*Встав ночью, он отправился в Египет*)» [ДУ 269]²⁸. Иосиф увидел ангела и услышал слова, фор-

²⁸ Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник (двуязычное издание). М., ИФТИ св. Фомы, 2006, с. 158: «Ante dela

мально воспроизводящие текст евангелия от Матфея²⁹, не внешним зрением и слухом, а посредством воображения, ибо все это произошло во сне, как повествует евангелист: «Ангел Господень является во сне Иосифу». Когда ангел *действительно* предстал перед Иосифом, пусть даже во сне, Иосиф его увидел и услышал на самом деле, а не просто представлял себе, что видит и слышит его. Напротив, если бы речь шла о воображаемом видении или слушании, то Иосиф лишь воображал бы ангела присутствующим и говорящим к нему, *зная, что это не так*. Именно в этом знании нереальности происходящего заключается в собственном смысле видение и слушание посредством воображаемого зрения и слуха. Здесь «воображаемое», от «воображения», означает «в воображении», «в представлении, как будто», при понимании того, что в реальности дело обстоит не так. Между тем именно это «как будто» требуется для того, чтобы актуализировать зрение и слух воображения. Игнатий в «Духовных упражнениях» приводит другой пример, иллюстрирующий именно воображаемое зрение. В Пятом правиле, помогающем обрести умеренность в еде, сказано: «За едой пусть человек *представляет себе, что видит* Христа, вкушающего со своими апостолами: как Он пьет, как смотрит и как говорит; и пусть постарается подражать Ему» [ДУ 214]»³⁰. Таким образом, в отличие от реального чувствования, воображаемое чувствование всегда осуществляется в модальности «как будто».

Чтобы конкретизировать все сказанное до сих пор, рассмотрим сначала каждое из воображаемых чувств в отдельности, а затем взглянем в те общие черты, которые отличают их практическое применение («приложение») и сопровождающие его созерцания и размышления. Актуализация воображаемых чувств всегда совершается через преднамеренное, активное представление некоторой сцены или ситуации, созерцаемой упражняющимся. Такое созерцание

muerte dellos monesto el angel a Joseph, que huyese a Egipto (lebantate y toma el niño y asu madre y huye) a egipto» (орфография оригинала сохранена).

²⁹ Мф 2, 13.

³⁰ Духовные упражнения, с. 132: «Mientras la persona come, considere como q' vee a xp' o n' ro señor comer con sus apóstoles, y como beve y como mira, y como habla y procure de ymitarle».

предполагает как бы живое присутствие воображаемых лиц, а во многих случаях и непосредственное воображаемое участие человека, выполняющего упражнение, в представляемых событиях.

Первым и главным воображаемым чувством, по аналогии с традиционной иерархией внешних чувств, является *воображаемое зрение*. Оно способно созерцать как видимые вещи, так и вещи, в принципе недоступные телесному зрению. Из видимых вещей предметом воображаемого созерцания может стать, прежде всего, *телесное место* воображаемой сцены (храм, гора, комната и т.д.). Вот те представления мест, которые св. Игнатий предлагает для Третьей и Четвертой недели:

<Вступление> второе: *видеть* место. Здесь нужно будет *рассмотреть* дорогу от Вифании до Иерусалима: широка ли она, узка ли, ровна ли и т. д. Точно так же — горницу для Вечери: велика ли она, мала ли, такого ли она вида или иного [ДУ 192]³¹.

<Вступление> второе: *представление* места; здесь нужно будет *рассмотреть* дорогу от горы Сион в долину Иосафата, также к <Гёфсиманскому> саду: широка ли она, длинна ли, так или иначе выглядит [ДУ 202]³².

<Вступление> второе: *видеть* место. Здесь нужно будет *увидеть* святую Гробницу и местоположение или дом Владычицы нашей, рассмотрев по отдельности его части, а также комнату, молельню и т.д. [ДУ 220]³³.

Далее, воображаемым зрением созерцаются лица и действия лиц. Например: «Пункт первый: представить перед собою некоего людского царя, избранного рукою Господа Бога нашего, коего почитают и слушаются все христианские князья и народы» [ДУ 92]³⁴.

³¹ *Op. cit.*, с. 120: «El segundo composicio' viendo el lugar, sera aqui considerar el camino desde bethania a hierusale', si ancho si angosto, si llano etc. Asimismo el lugar dela cena si grande, si pequeno, si de una manera o si de otra».

³² *Op. cit.*, с. 124: «El segundo es ver el lugar sera aqui considerar el camino desde monte sion al valle de Josaphar. Y asimismo el huerto si ancho si largo si de una manera si de otra».

³³ *Op. cit.*, с. 134: «El 2º composicion viendo el lugar q' sera aqui ver la disposicion del sancto sepulchro, y el lugar o casa de n' ra señora mirando las partes della en particular. Asimismo la camara oratorio etc.».

³⁴ *Op. cit.*, с. 74: «El primer punto es, poner delante de my un rey

«Второй: *смотреть, как этот царь обращается к речи* ко всем своим, говоря: Моя воля — покорить всю землю неверных; и т. д.» [ДУ 93]³⁵. Сюда же относится видение дополнительных обстоятельств (ранг того или иного лица, внешний вид в деталях, физические состояния), а также видение эмоций, переживаемых участниками воображаемой сцены (их радости или гнева), поскольку эти эмоции выражаются вовне — в мимике и жестах.

Но зрение воображения, как уже было сказано, позволяет созерцать и такие предметы, которые недоступны телесному зрению. Х. Кальверас приводит подборку соответствующих примеров из «Духовных упражнений» св. Игнатия:

Дабы иметь возможность увидеть воображаемым зрением лица, не имеющие тела, следует вообразить себе это тело, как мы обычно поступаем в отношении ангелов. Так мы не встретим никакого затруднения в том, чтобы созерцать Воплощение, выполняя первый пункт: увидеть Богоматерь и ангела, Ее приветствующего [ДУ 106]; взирать на то, что делают ангел и Богоматерь, то есть каким образом ангел исполняет свою обязанность посланника, и т.д. [ДУ 108]. Когда нужно прибегнуть к вымыслу, он обозначается словом «как бы»: «Увидеть взором воображения огромные языки пламени и души, *как бы* заключенные в огненные тела» [ДУ 66]³⁶; «представить себе, *как бы* восседает предводитель всех врагов, *как бы* на огромном престоле из пламени и дыма, видом ужасающий и устрашающий» [ДУ140]³⁷; в Воплощении Три Божественных Лица воспринимаются чувствами как сидящие на престоле: «*Увидеть* и рассмотреть Три Божественных Лица *как бы* на царственном престоле или троне Своего божественного Величия» [ДУ 106]³⁸.

humano, eligido de mano de dios n' ro.s. a quien hazen reberencia y obedescen todos los principes y todos hombres xpi' anos».

³⁵ *Op. cit.*, с. 74-75: «El 2º. mirar como este rey habla a todos los suyos, diciendo. My voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles», etc.

³⁶ *Op. cit.*, с. 64: «ber conla vista dela ymaginacion los grandes fuegos y las animas como en cuerpos ygneos».

³⁷ *Op. cit.*, с. 94: «Ymaginar asi como si se asentase el caudillo de todos los enemigos... como en una grande cathedra de fuego y humo en figura horrible y espantosa».

³⁸ *Calveras, J., S.J.* Los cinco sentidos de la imagitación en los Ejercicios de San Ignacio. Manresa, 20 (1948). P.47-70; 125-136. В сноске к этому месту Х. Кальверас приводит цитату из наиболее древнего сохранившегося

Второе по значению чувство воображения — слух. Воображаемое слушание может осуществляться двумя способами: в сосредоточении внимания равно на звуковой и смысловой стороне речей и в преимущественном сосредоточении только на смысле говоримого. Первый способ можно проиллюстрировать следующим примером: когда мы воображаем, как временный царь обращается с речью ко всем своим [ДУ 93] или как Вечный Царь говорит ко всему миру, как бы стоящему пред Ним [ДУ 95], мы отчетливо слышим воображаемым слухом их слова: «Моя воля — покорить всю землю неверных» и т.д. [ДУ 93]³⁹; «Моя воля — покорить весь мир и всех врагов и таким образом войти в славу Отца Моего» и т.д. [ДУ 95]⁴⁰. Пример второго способа воображаемого слушания: когда мы созерцаем обращение Люцифера к бесам [ДУ 142] и речь, которую Иисус Христос обращает, в свою очередь, ко всем Своим слугам и друзьям, посылая их по всему миру [ДУ 146], нет необходимости в том, чтобы воображение представляло, будто мы действительно слышим те же слова как бы исходящими из уст говорящего; достаточно будет со вниманием обратиться разумом к их смысловому содержанию.

списка латинского перевода «Духовных упражнений» (кодекс *Regina lat.* 2004 Ватиканской библиотеки, 1537 г.): с целью придать большую пластичность представлению места Воплощения, предписывается «созерцать великую равнину мира, и окна, открытые для лучшего созерцания, и представить себе в уме дом Девы Марии, как это обычно делает зодчий. Ранее я сказал о том, чтобы увидеть великую равнину мира, дабы иметь возможность легче рассмотреть и вообразить столькие и столь различные народы на лице земли, — не потому, что земля плоская, но округлая, как доказывают ученые люди. Я также сказал, что на небе были открыты окна, не потому, что они там имеются или что Три Божественных Лица в них нуждаются, дабы через них лучше видеть вещи, происходящие на земле; но я сказал это для того, чтобы нам было легче созерцать и воображать эти вещи. Мы будем созерцать Три Божественных Лица в той форме, в какой они далее всего уведут нас от земной любви» (*Monumenta Historica Societatis Iesu MI Exerc.*, p. 633).

³⁹ *Op. cit.*, с. 74-75: «*My voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles*».

⁴⁰ *Op. cit.*, с. 76: «*My voluntad es de conquistar todo el mu' do y todos los enemigos y asi entrar en la gloria de mi padre*».

Важная роль в воображаемом чувствовании отводится *осязанию*. Оно может быть обращено на предметы, вызывающие страх и отвращение: например, в размышлении об аде нужно представить себе мучительность и жгучесть огня, которую чувствуют осужденные души: «как огонь прикасается к душам и сжигает их» [ДУ 70]⁴¹. Но собственной областью приложения осязания являются предметы благие и даже священные. Игнатий, следуя Лудольфу Картузианцу, различает два способа воображаемого осязания благих предметов: прикосновение («обнимать и целовать») к тем предметам и местам, которых касались персонажи воображаемых сцен (члены Святого Семейства), и воображаемое служение этим лицам в их нуждах. При этом оба способа должны сопровождаться в своем приложении проявлениями благоговения и почитания.

Непосредственной зависимостью Игнатия от Лудольфа исследователи объясняют тот факт, что в тексте «Упражнений» ничего не говорится о благоговейном прикосновении к священным лицам. То, что речь идет именно об упущении, а не о сознательном исключении, косвенно подтверждается тем обстоятельством, что оно восполняется в директориях — руководствах по выполнению духовных упражнений, начиная с самых ранних (директорий Поланко) и заканчивая документом 1599 г. Здесь особо оговаривается, что упражняющийся благоговейно прикасается в воображении либо к предметам и местам, либо к лицам.

Принципиальное значение имеет особый акцент на благоговейность воображаемого осязания. В самом деле, Игнатий позволяет упражняющимся идти путем эмоционального переживания, но это может вызывать подозрение в недопустимой дерзости. Дабы устранить подобные опасения, Игнатий и подчеркивает глубоко благоговейный характер воображаемых прикосновений. Таким образом, эти способы осязания различаются между собой не качественно, а только количественно, поскольку выражают большую или меньшую степень интенсивности одного и того же эмоционального переживания, а значит, и созерцания.

В обоих приведенных примерах речь шла о таком осязании, которое имеет аналоги во внешнем осязательном чувстве. Но в

⁴¹ *Op. cit.*, с. 64: «Como los fuegos tocan y abrasan las animas».

«Упражнениях» говорится и об осязании иного рода: о «мягкости», имеющей своим предметом нечто бестелесное. Другими словами, здесь перед нами та же двойственность предметов воображаемого чувства, которую мы отмечали применительно к зрению воображения. Такая мягкость опять-таки может быть двух родов: одна проявляется в обращении с другими людьми («Если дающий упражнения заметит, что принимающий их безутешен и подвергается искушениям, пусть не будет с ним суров и строг, но ласков и *мягко*» [ДУ 7])⁴²; другая переживается в наполнении души истинными утешениями («у тех, кто продвигается от хорошего к лучшему, добрый ангел касается души *сладко*, легко и *мягко*, словно капля воды, проникающая в губку» [ДУ 335])⁴³.

Сказанное о воображаемом осязании в полной мере можно отнести и к *обонянию*. В размышлении об аде предлагается ощутить обонянием настоящее зловоние дыма, (горящей) серы, нечистот (выгребных ям) и гнили [68]. Напротив, в благом приложении воображаемого обоняния ощущается благоухание вещей духовных.

Наконец, воображаемый *вкус* отстоит от соответствующего внешнего чувства дальше прочих чувств, ибо во внешнем вкусе ему вообще нет аналогичного предмета. Действительно, в воображении вкушаются вещи нематериальные: в аду — внутренняя горечь слез, скорби и угрызений совести; в приложении чувств к благим предметам, наряду с обонянием, вкус ощущает духовную мягкость и сладость (или: «У тех, про продвигается от хорошего к лучшему, добрый ангел касается души *сладко*, легко и *мягко*» [ДУ 335])⁴⁴.

Как можно заметить из приведенных примеров, чувства воображения обращаются как на предметы устрашающие и презираемые (ад, грехи), так и на привлекательные и благие (храм, младенец Иисус). Сам по себе «механизм» воображаемого чувствования в обоих случаях работает одинаково, зато кардинально различным

⁴² *Op. cit.*, с. 22: «El que da los ejercicios, si vee al q' los rescibe, que está deslodado, y tentado, nose aya con el duro ny desabrido, mas blando y suave».

⁴³ *Op. cit.*, с. 202: «En los que proceden de bien en mejor, el buen angel toca ala tal anima dulce leve y suavemente, como gota de agua, q' entra en una esponja».

⁴⁴ См. примеч. 44.

оказывает способ его применения. Дабы подчеркнуть это различие и сосредоточить внимание именно на благой и спасительной цели воображаемого чувствования, Игнатий обозначает такой способ его применения особым термином: *приложение* чувств. *Приложение* чувств направлено только на благие предметы, и в первую очередь — на Лица.

После всех воображаемых чувствований «Упражнения» предписывают осуществлять «размышление в себе самом, дабы извлечь некоторую пользу». В связи с этим возникает проблема интерпретации соответствующих терминов Игнатия: *созерцание* (*contemplatio*) и *размышление* (*meditatio*). Это — второй пункт, в котором Игнатий вносит радикальные изменения в структуру традиционной *lectio divina*. Нужно сказать, что для самих последователей Игнатия эта проблема оказалась достаточно трудной, как со стороны ее «теоретического» понимания, так и со стороны духовной практики. Каким образом осуществлялось ее обсуждение и выработывалось решение, можно судить по текстам временного директория 1591 г., замечаниям, высказанным в ходе его обсуждения, и по окончательному тексту Директория, утвержденного в 1599 г.

Временный директорий 1591 г. отмечает, что приложение чувств как таковое, то есть само внутреннее сосредоточение на воображаемом чувствовании (*видеть* лиц, *слышать* их речи, *осязать* предметы или лиц, *обонять* аромат даров Божьих, *вкушать* их святость), представляет собой *созерцание* (*contemplatio*). В отличие от него, *размышление* (*meditatio*) более интеллектуально и означает дискурсивное движение мысли от причин к следствиям и так далее. В ходе обсуждения директория было замечено, что такое приложение чувств очень трудно для упражняющегося: оно рискует повредить утомлением орган воображения и требует очень внимательного руководства со стороны наставника в упражнениях. Кроме того, высказывались соображения о том, что такой способ приложения чувств вообще невозможен без рассуждения; иначе говоря, приложение воображаемых чувств трактовалось как чисто пассивное созерцание и напечатлевание образов, к которым затем «сверху» обращается нечувственная интеллектуальная рефлексия. В таком понимании воображаемое чувствование (вернее, его при-

ложение) связывалось с чувственным уровнем постижения и обозначалось термином *contemplatio*, тогда как размышление над прочувствованным и извлечение пользы составляло прерогативу нечувственного, интеллектуального уровня постижения. Отсюда — попытки отнести *размышление (meditatio)* к сфере духовных чувств, о которых говорил Бонавентура и которые он связывал с тремя богословскими добродетелями — верой, надеждой и любовью. Именно так интерпретировали *meditatio* Х.-А. де Поланко и И. Надаль, ближайшие сподвижники Игнатия.

Эта линия интерпретации была отвергнута в окончательном тексте Директория 1599 г. В самом деле, духовные чувства, как уже было сказано в начале, не могут быть предметом методического регулирования, ибо зависят от вложенной благодати и не подвластны естественным усилиям человека. Поэтому *meditatio* трактуется в Директории как естественное дискурсивное рассуждение, которое продвигается от причин к следствиям и наоборот так, как это типично для дискурсивного мышления человека в естественных ситуациях. Но и здесь *meditatio* оказывается отнесенным уже не к чувственному, а к интеллектуальному уровню и решительно ставится над воображаемым чувствованием как таковым. Это мнение не только возобладавало на долгие годы в теоретических интерпретациях «Упражнений» Игнатия, но и превалировало в духовной практике.

Иное истолкование «размышления в себе самом» мы находим у Франсуа Марти⁴⁵. Его замечания настолько важны, что имеет смысл привести соответствующую цитату целиком:

Очень скоро мы понимаем, что невозможно понять это ‘размышлять’ в смысле ‘интеллектуального размышления’, ибо здесь мы имеем дело с активностью чувств. Кроме того, для размышления второго типа у Игнатия есть точное выражение: ‘проходить рассуждением’ (прим.: напр., ES 51, 6). С другой стороны, и даже в первую очередь, отсылка к интеллектуальному действию была бы приемлемой и даже необходимой, если бы речь шла о ‘размышлении о’, тогда как здесь мы имеем ‘размышлять в’: в месте, где производится действие и которым

⁴⁵ Marty, F. Sentir et goûter. Les sens dans les “Exercices spirituels” de Saint Ignace. Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

в данном случае буду 'я сам'. Следовательно, здесь мы обращаемся к *интериоризации познания*. Это можно понять как отзвук, отсылающий вовнутрь воспринятое чувствами, усиливая его и заставляя резонировать. Однако следует остерегаться отрыва этого движения интериоризации от чувственного опыта, когда мы приходим к «идеям», величию Бога, достоинству человека, божественному замыслу. Это было бы абстракцией, освобождающей от тела»⁴⁶.

Таким образом, *meditatio*, согласно интерпретации Марти, отнюдь не подразумевает, что упражняющийся, восприняв соответствующие сцены воображаемыми чувствами, должен затем оставить чувственный уровень и подняться к собственно интеллектуальному размышлению. Тем более не подразумевается, что на смену воображаемому чувствованию здесь должно прийти чувствование духовное. Между *contemplatio* (созерцанием, представлением) и *meditatio* первой недели упражнений действительно имеется различие, но это — различие коннотаций: в *contemplatio* присутствует коннотация рецептивности, а в *meditatio* — коннотация дискурсивности. Но противопоставление этих двух терминов умеряется тем, что уже в начале второй недели тот и другой используются почти как синонимы. Здесь акцентируется именно чувственный характер размышления. Он подтверждается в том числе и тем, что все воображаемые видения, слушания, вкушения и т.д. имеют строго интериорный характер. Они не обладают универсальной значимостью, но разные у разных людей: никто другой не может ничего почувствовать за меня и «размышлять в себе» о том, что было прочувствовано мною. Опыт, о котором идет речь, моделируется не как опыт обретения внешнего знания. Таким образом, у Игнатия воображаемое чувствование — не случайная метафора и не материал для последующего осмысления на чисто интеллектуальном уровне, а нечто такое, что составляет самую сердцевину упражнений.

Преобразования в традиции *lectio divina*, осуществленные Игнатием, имели следствием радикальную замену рецептивной модели созерцания моделью активной, мобилизующей собственные телесные и душевные силы человека, а потому возлагающей на

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 52.

него самого ответственность за собственный духовный путь и, шире, за способ осуществления своего бытия в мире. Чем объясняется это радикальное преобразование? Какова цель *meditatio / contemplatio*, составляющих существо «Духовных упражнений» Игнатия? Эта цель заключается в том, чтобы вызнать волю Божию относительно земного призвания *данного конкретного человека* и обратить все силы на реализацию этой воли. Такое соединение покорности и целеустремленной деятельности, духовного напряжения и практического усилия сконцентрировано в знаменитом афоризме Игнатия:

Пусть это будет первым правилом действия: так доверяйся Богу, будто успех дела зависит полностью от тебя самого, а все не от Бога; тем не менее, предпринимай каждое усилие так, будто ты не можешь сделать ничего, а Бог — все⁴⁷.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Св. Игнатий Лойола*. Духовные упражнения. Духовный дневник (двуязычное издание). М., ИФТИ св. Фомы, 2006.
- Calveras, J., S.J.* Los cinco sentidos de la imitación en los Ejercicios de San Ignacio. Manresa, 20 (1948). P. 47-70; 125-136.
- Ioannes Caulibus*. Meditationes Vitae Christi / S. R. E. Cardinalis S. *Bonaventurae* ex Ordine Minorum Episcopi Albanensis, Doctoris Ecclesiae Seraphici *Opera omnia*, Sixti V. Pontificis Maximi jussu diligentissime emendata. Accedunt selecta multa tum ex postrema Veneta editione, tum ex prodromo eruditissimo Fr. Benedicti a Cavalesio Ordinis Minorum Reformati. Editio accurate recognita, ad puram et veriorem testimoniorum Biblicorum emendationem denuo reducta, cura et studio A.C. Peltier Canonici ecclesiae Remensis, Tomus duodecimus. Parisiis MDCCCLXVIII (1868).
- Leclercq J.* The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture, N Y, 2003.

⁴⁷ «Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnis solus sit facturus». Fessard G., *La dialectique des exercices de Saint Ignace*. Paris: Aubier, 1956, p. 315-316.

Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi. Ed. Bolard, Rigollot and Carnandet. Paris, 1878.

Marty F. Sentir et goûter. Les sens dans les “Exercices spirituels” de Saint Ignace. Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

MUSKHELISHVILI N., VDOVINA G.

SPIRITUAL EXERCISES IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN EUROPEAN TRADITION

The article deals with spiritual exercises that were practiced during the medieval period and the beginning of the modern time. The article analyzes the practice of applying senses of imagination and the experience of their interiorization. The goal of that practice consists in contributing to the intellectual and spiritual concentration of the individual and to his making correct decisions about his own life.

Key words: spiritual exercises, senses of imagination, meditation, contemplation.

Вдовина Г.В.

О ПОНЯТИИ NOTIO И НОЦИОНАЛЬНЫХ ИМЕНАХ В ТРИНИТАРНОМ БОГОСЛОВИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗАПАДА

В статье рассматриваются базовые понятия средневекового тринитарного учения о конститутивных началах Лиц в Троице, так называемых *notiones*. Анализируются понятия ноционального свойства, отношения и акта. Эти концепции важны не только с богословской точки зрения, но и постольку, поскольку они объясняют некоторые существенно важные моменты в средневековых психологических теориях, которые выстраивались по аналогии с представлениями о внутритроичной жизни.

Ключевые слова: *notio*, ноциональное свойство, ноциональное отношение, ноциональный акт, Троица.

*Plus continetur in perfectione divinae essentiae,
quam aliquo nomine significari possit*¹.

Фома Аквинский

ПОНЯТИЕ NOTIO И НОЦИОНАЛЬНЫХ ИМЕН

Латинское слово *notio* (множ. число *notiones*) — «понятие», «идея» чего-либо, «представление» о чем-либо — в своем основном значении связано с человеческим познанием. Часто оно употребляется как синоним «conceptus», обозначая, таким образом, конечный результат первой операции интеллекта — схватывание некоторого вещного содержания в понятии. Соответственно, и об-

¹ *Thomas Aquinas. Summa Theologiae. I^a q. 28 a. 2 ad 2:* «В совершенстве Божественной сущности содержится более, нежели может быть обозначено каким-либо именем».

разованное от него прилагательное *notionalis*, *notionale* обычно имеет значение «понятийный» или «познавательный», «относящийся к понятию» или «знанию» о чем-либо. Однако в средневековом тринитарном богословии латинского Запада термины *notio* и *notionalis* имеют иное, высокоспециализированное значение: здесь они обозначают собственные конститутивные свойства божественных Лиц или отношения, связующие любые два Лица из трех.

Утверждение термина *notio* в таком значении и разработка более или менее последовательной концепции ноциональных имен восходят к «Сентенциям» Петра Ломбардского (XII в., прежде всего lib. I, dist. XXVII) и комментариям на эту работу, созданным в первой половине и середине XIII в. Стройное учение о ноциональных именах содержится в «Сумме теологии» Александра Гэльского (ок. 1245 г.), у Бонавентуры в комментарии на «Сентенции». Замечательно своей ясностью и глубиной изложение вопроса у Фомы Аквинского — сначала в комментариях на «Сентенции», затем в «Сумме теологии». О *notiones* и ноциональных именах пишут Дунс Скот и позднейшие скотисты, комментаторы Фомы в XV–XVI вв., Суарес и богословы XVII в.

Тот факт, что в Писании, равно как и у Отцов ранней Церкви, термин *notio* отсутствует, побуждал латинских богословов высокого средневековья, с их обостренным чувством традиции, очень тщательно взвешивать все доводы за и против введения нового способа именования. При этом богословы-схоласты обращались к авторитетным высказываниям греческих и латинских (Иоанн Дамаскин, Иларий, Августин, Амвросий, Иероним) святых Отцов первых веков христианства: высказываниям, в которых, несмотря на отсутствие соответствующих терминов, так или иначе затрагивалась сама проблема конституирования Лиц Троицы. В XIII в. предметом обсуждения выступало уже не содержание догмата о единстве и троичности Бога как таковое, а те способы высказывания и обозначения (*modi dicendi et significandi*), которые дали бы возможность как можно точнее и тоньше описать отношения божественных Лиц друг к другу и к единой сущности. В самом деле, свойственный человеку способ разума не позволяет нам надеяться постигнуть сколько-нибудь адекватным образом совершен-

ную сущностную простоту Бога и в то же время реальную различенность Лиц. Спонтанная и естественная склонность человеческого интеллекта мыслить три Лица либо как три разных сущности, либо, наоборот, как чисто мысленные отличия в абсолютном сущностном единстве — склонность, вновь и вновь возрождавшая угрозу арианского или савеллианского уклонов в тринитарном богословии даже при полной невинности субъективных намерений авторов, — в качестве противовеса требовала особенной бережности и чуткости в отношении к любым именованьям, связанным с тайной божественного триединства. Именно потребность в такой повышенной точности обозначений и стала окончательным доводом, побудившим латинских богословов принять концепцию *nomina notionalia* (ноциональных имен)².

Что же такое *notiones*? Авторы комментариев к «Сентенциям» прежде всего отмечают тот факт, что *notio* есть нечто связанное с богопознанием: то, благодаря чему мы познаем божественное. «Чтобы разъяснить, что такое *notiones* в Боге, следует заметить, что *notio* говорится от *nosco, noscis* [узнавать]»³; «термин *notio* происходит от *nosco, noscis*, ибо *notiones* приводят нас к познанию

² Doctoris irrefragabilis Domini Alexandri de Ales anglici ordinis Seraphici minorum. Pars prima Summae theologiae... Lugduni, 1515-1517. Liber I, quaestio LXVIII: De nominibus notionalibus in generali, membrum V, art. 6: «Sed quia ratio ex proportione ad res creatas intelligens creatorem non potest eum in sua simplicitate intelligere ex proportione rerum creaturarum, loquitur de Deo ad infringendam pertinaciam eorum, qui de Deo disputant secundum rationes, creaturae convenientes. Ideo in primitiva Ecclesia non erant huiusmodi nomina; sed, pullulantibus haeresibus, a catholicis sunt inventa» («Но так как разум, мыслящий Творца по соотношению с тварными вещами, не может помыслить Его в его простоте по соотношению с творениями, [ноциональное имя] сказывается о Боге, дабы сломить упорство тех, кто рассуждает о Нем сообразно понятиям, подобающим тварям. Вот почему в первоначальной Церкви таких имен не было, а по умножении ересей они были изобретены католиками»).

³ Eximii Doctoris magistri Antonii Trombetae Patavini provincii Sancti Antonii ministri in tractatum formalitatum Scoticarum sententia ad instantiam auditorum scholarium in celeberrima Patavina universitate edita inchoat, cum quibusdam additionibus utilissimae et necessariae. Venetiis, 1505, Art. secundus principalis: «Pro declaratione, quae sunt notiones in Deo, est advertendum quod *notio* dicitur a *nosco, noscis*».

божественного»⁴. Но речь идет не о любом познании божественного, а именно о познании Лиц: «*Notio*, — уточняет Фома Аквинский, — называется все то, что является началом познания Лица»⁵. В самом деле, богопознание, а значит, и его начала можно понимать по-разному. Вообще говоря, любое тварное сущее способно привести нас к познанию Бога Творца и в этом смысле быть средством богопознания — *notio*; но это не тот смысл, которого мы доискиваемся, потому что творение есть дело всех трех Лиц, а значит, дело, творимое единой божественной сущностью и не приводящее к познанию каждого из Лиц в его собственном ипостасном бытии. С другой стороны, о *notio* можно говорить сообразно числу Лиц в Боге: поскольку нам «известно», что Бог есть Троица, постольку каждое из Лиц «делается узнаваемым» (*notificatur*) через собственное имя: Отец, Сын, Дух Святой. Но и такое значение термина *notio* не будет собственным, ибо конкретными личными именами Лица обозначаются как уже конституированные ипостаси (*supposita*). И только в третьем, собственном значении *notiones* именуют, то есть делают «опознаваемыми», не просто Лица Троицы, но те начала, через которые каждое Лицо отлично от других Лиц и в то же время связано с ними отношениями начинания, происхождения (*originatio*). Именно об этом и пойдет речь в дальнейшем. Сообразно этим трем видам богопознания латинские схоласты различают три способа предикации имен в Боге: сущностный, личностный (персональный) и ноциональный⁶.

⁴ *Guillermus Vorillong*. *Super quattuor libris sententiarum noviter correctus et apostillatus*. Venetiis, 1502, dist. XXVI, ad 6^m: «...terminus est notio a nosco, noscis, quia notiones faciunt nos venire in cognitionem divinorum».

⁵ *Thomas Aquinas*. *Super Sent.*, lib. 1 d. 28 q. 1 a. 1 arg. 1: «notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam» Также см.: I^a q. 32 a. 3 со.: «notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam».

⁶ *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. episcipi cardinalis Opera omnia*. Tomus I, 1882. *Sententiarum lib. I*, d. 5, a. 1, q. 1: «Dicendum, quod etsi non sit extraneitas nec diversitas quantum ad rem, est tamen quoad rationem sive quoad modum praedicandi, qui triplex est in divinis» («Следует сказать, что хотя со стороны реальности [в Боге] нет чуждости, или различия, однако оно есть со стороны разумения или со стороны способа предикации, которых в Боге имеется три»). См. также *Dist. 26. a. 1. q. 1. in*

Таким образом, даже в этом своем высокотехничном употреблении термин *notio* сохраняет связь с исходным значением — «познанием» в понятии.

Каковы же начала познания Лиц? Это «свойства и отношения в Боге»⁷; «свойства и отношения с точки зрения способа постижения»⁸, которыми производятся первичные различения в общей сущности.

Первое и собственное различение Троицы, — пишет Александр Гэльский, — совершается на эти три: отношение, свойство, *notio*. Ибо как сущность производит бытие, так свойство производит различение, а отношение — различенность; *notio* же дает возможность познавать различенное в отношении⁹.

corp.: «Triplex ille dicendi modus est: essentialis, personalis, notionalis» («Таких способов высказывания три: сущностный, личностный, ноциональный»).

⁷ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII: De nominibus notionalibus, membr. 2.: «proprietas et relationes in divinis».

⁸ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII: De nominibus notionalibus, Expedito: «proprietas et relationes secundum rationem intelligentiae».

⁹ *Ibid.*: «Prima et propria discretio trinitatis, est in his tribus: relatio, proprietas, notio. Quoniam sicut essentia facit esse, et proprietas facit differre, et relatio differri, et notio facit in relatione distinctum cognosci». — Также Membr. II: «Notio vero dicitur rem notam faciens, et hoc dicitur multipliciter. Nam cum notio sit illud quo res fit nota; quo autem res fit nota, dicitur multis modis. Uno modo ex parte cognoscibilis formae, vel dispositio rei quia noscibilis est. Alio modo ex parte cognoscentis: species rei apud animam, per quam rem cognoscitur; alio modo ex parte medii exterius, per quod res noscitur, ut per effectum manifestum causa occulta. Tribus ergo modis dicitur notio rei: secundum hoc notio dicitur uno modo creatura, in quantum eius effectus per eam sicut medio extrinseco cognoscitur. ... Alio modo dicitur species veritatis menti rationali impressa, qua sicut similitudine vel specie cognoscitur. Ex his duobus modis notio dicitur quod creatum vel concreatum. Tertio modo dicitur ipsa dispositio formae quae Deus est etiam vera trinitas qua cognoscibilis est. Et haec est notio increata, et dicitur duobus modis. Uno modo dicitur dispositio formae qua cognoscitur in unitate et indistinctione, et hoc modo notio est ipsa essentia in quantum noscibilis est. Alio modo dicitur dispositio, qua noscitur in personarum trinitate, sive in distinctione, et hoc modo accipitur in praesenti inquisitione notio. Secundum hoc ergo dicendum secundum rationem intelligentiae propriam in divinis, quod proprietas est quo est distinctio personae a persona. Relatio vero in trinitate est habitudo personarum ad invicem. Notio vero est per se et prima et propria ratio

Со стороны реальности — *secundum rem* — отношение, свойство и *notio* суть одно и то же, однако они различны по способу обозначения. Зрелое учение середины-второй половины XIII в. насчитывает пять *notiones*: отцовство (*paternitas*), сыновство (*filiatio*), исхождение (*processio*), нерожденность (*innascibilitas*) и общее выдыхание (*communis spiratio*). Говоря упрощенно, те абстрактные существительные, которыми обозначаются начала-*notiones*, — это и есть ноциональные имена¹⁰. Помимо ноциональных свойств и

distinctionis et relationis) («*Notio* называется то, что делает вещь известной, и называется так по-разному. Ибо *notio* есть то, через что вещь становится известной; а то, через что вещь становится известной, называется разными способами. Одним способом — со стороны познаваемой формы: таково расположение вещи как узнаваемой. Другим способом — со стороны познающего: такова интенциональная форма [*species*] вещи в душе, через которую познается вещь; третьим способом — со стороны внешнего средства, через которое вещь познается, как через явное следствие — скрытая причина. Следовательно, о *notio* вещи говорится в трех смыслах, и соответственно этому *notio* в одном смысле называется тварью, поскольку производимое ею следствие познается через нее как через внешнее средство... Во втором смысле *notio* называется образом истины, напечатленным в разумной душе, через которое, как через подобие или изображение, познается истина. От этих двух способов именования *notio* называется чем-то тварным или со-творенным [*concreatum*]. В третьем смысле *notio* называется само расположение формы, от которой Бог есть также истинная Троица, через которую Он познается. И это — нетварная *notio*, именуемая двумя способами. Одним способом она называется расположением формы, через которую Бог познается в единстве и неразличности, и в этом смысле *notio* есть сама сущность, поскольку она познаваема. Вторым способом *notio* называется расположение, через которое Бог познается в Троице Лиц, то есть в различности, и в таком смысле понимается *notio* в настоящем исследовании. Стало быть, соответственно этому надлежит сказать, следуя собственному характеру постижения в Боге, что свойство есть то, через что производится отличие одного Лица от другого. Отношение же в Троице есть связь Лиц друг с другом. А *notio* есть сама по себе первичная и собственная характеристика различности и соотнесенности»). На основании всего сказанного можно было бы попытаться перевести *notio* на русский язык (при очевидной неуклюжести такого перевода) как «опознаватель», а *notionalis*, *notionale* — как «опознавательный».

¹⁰ «Говоря упрощенно», потому что, как будет отмечено далее, *notiones* могут косвенно обозначаться также причастиями («рожденный») и глаголами («рождать»).

отношений, латинское богословие говорит также о ноциональных актах — рождении (*generatio*) и выдыхании (*spiratio*). В отличие от актов единой сущности — мышления (*intelligere*) и воли (*velle*), осуществляемых всеми тремя Лицами и способных обращаться вовне, — ноциональные акты не только начинаются, но и завершаются в самом Боге, будучи проводниками его внутренней продуктивности. Тем самым они отвечают наиболее фундаментальному критерию живого — критерию имманентного начинания и завершения витальных актов, то есть, проще говоря, представляют собой наиболее совершенное и завершенное выражение внутрибожественной жизни в строгом смысле слова.

Общая и фундаментальная проблема, вокруг которой кружит здесь мысль латинского средневекового богословия, — это прежде всего проблема непостижимого для нас единства простоты и внутренней различенности в Боге. Если же попытаться более конкретно сформулировать вопрос, ответом на который должна была стать концепция ноциональных имен, он выглядит следующим образом: как можно помыслить и обозначить те начала, *principia*, которыми Лица конституируются как реально и субстанциально отличные друг от друга при полном единстве сущности, *essentia*? За этим общим вопросом стоит немало спорных моментов более частного характера, решение которых отнюдь не очевидно. В самом деле, как соотносятся между собой личностные и ноциональные именованья? Коль скоро Лиц в Боге всего три, означает ли это, что и ноциональных имен должно быть три, или их больше? Если больше, то почему, и каковы общие критерии выделения ноциональных имен? Можно ли считать, что все ноциональные имена однородны, или они выстраиваются в некотором иерархическом порядке? Если *notiones* — это свойства и отношения, которыми конституируются Лица, то как именно надлежит мыслить эту их конституирующую роль? Совпадает ли число ноциональных свойств с числом ноциональных отношений? Как связаны между собой ноциональные и сущностные акты в Боге, в чем их сходство и различие? Попытки ответить на эти вопросы и составляют в своей совокупности учения латинского Средневековья о ноциональных именах¹¹.

¹¹ Некоторые из этих вопросов подробно рассматриваются в двух работах Рассела Фридмана: *Friedman Russell. Medieval Trinitarian Thought*

СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ ЛИЦ
И НЕВЕЩЕСТВЕННОСТЬ NOTIONES

Прежде всего нужно прояснить, о чем мы говорим, когда прилагаем к Богу сущностные, личностные и ноциональные имена. Какого рода реальность стоит за каждым из этих трех видов именований, и каким образом наши способы обозначения божественной реальности соотносятся с этой реальностью как таковой?

Основным и неотъемлемым условием любых именований, которые мы прилагаем к Богу, остается недоступность божественной простоты адекватному постижению со стороны человеческого интеллекта и, стало быть, неизбежный и неизмеримый разрыв, зазор между тем и другим. В самом деле, мы даем имена согласно с тем, как мыслим. Но наш интеллект не может достигнуть самой божественной простоты сообразно тому, как она должна мыслиться в себе самой, и поэтому он постигает и именуется ее по-своему, то есть сообразно тому, что обнаруживается в чувственных вещах, в коих он обретает начало познания¹².

А в чувственных вещах, говоря языком Бозция и Фомы, обнаруживается нетождественность между *quod est* (тем, «что есть»), то есть самой существующей вещью, тем или иным конкретным сущим, и *quo est* (тем, «через что есть»), то есть той формой вещи, коей каждое сущее конституируется в качестве «вот этого нечто» (*hoc aliquid*), принадлежащего к данному виду сущего¹³. Так, *quod est* по имени человек становится человеком благодаря форме человечности (*humanitas*), которая и будет его *quo est*, лошадь — бла-

from Aquinas to Ockham / Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010; *id.*, Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350 / Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1-2. Leiden: Brill, 2013.

¹² *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae. I^a q. 32 a. 2 co.: «Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertinere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda, et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit».

¹³ См.: Шмонин Д.В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С 205-206.

годаря форме лошадности (*equinitas*), и т.д. Различая в чувственных вещах «то, что есть» и «то, через что есть», мы употребляем для обозначения голых форм абстрактные имена («человечность»), а для обозначения самостоятельно существующих конституированных вещей конкретные имена («человек»). В Боге же, если подходить к Нему со стороны самой его реальности, дело обстоит совершенно иначе: в силу абсолютной простоты в Нем не различаются *quod est* и *quo est*, само божественное сущее и его «форма». Но мы способны помыслить эту простоту не иначе, как сначала мысленно разделив, по образцу чувственных вещей, «Бога» и «божественность» и обозначив их порознь разными именами, а затем установив реальное тождество между тем и другим.

Поэтому и божественное мы обозначаем ввиду его простоты абстрактными именами, а ввиду самостоятельного бытия... конкретными именами¹⁴.

Так возникает, при полном тождестве *secundum rem* («согласно реальности»), различие в сущностных именовании Бога: конкретное имя «Бог» (*Deus*) и абстрактное имя «божественность» (*deitas*).

Но такое реальное отождествление и мысленное различение *quod est* и *quo est* не останавливается на уровне единой сущности. Оно распространяется и дальше, на троичность Лиц:

Лицо и сущность не различаются реально, но только мысленно и сообразно разным способам обозначения¹⁵.

Более того, оно простирается и на сами божественные Лица:

Подобно тому, как мысленно различаются *Бог* и *божественность*, ибо *Бог* выражает *то, что есть*, а *божественность* — *через что есть*, так различаются Лицо и *notio*. Ибо Лицо выражает *то, кто есть* или *каково есть*, *notio* же — *через что есть*¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*: «Unde et divina... ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae... per nomina concreta».

¹⁵ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 33 q. 1 a. 4 co.: «...proprietates, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi».

¹⁶ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, membrum 1, art. 4: «Sicut Deus et deitas in ratione differunt, quia Deus dicit 'quod est', deitas

Поэтому игра конкретного и абстрактного приложима не только к сущностным, но и к личностным именованям: например, она осуществляется в различении имен «отцовство» и «Отец»:

Когда мы признаем, что Отец, Сын и Дух Святой суть один Бог и три Лица, и нас спрашивают, через что (*quo*) они суть один Бог, и через что — три Лица, то подобно тому, как мы отвечаем, что они суть одно через сущность, или божественность, так должны быть и такие абстрактные имена, которые могли бы служить ответом на вопрос о различии Лиц. И таковы свойства, или *notiones*, обозначаемые абстрактно, вроде *отцовства* или *сыновства*. И поэтому сущность обозначается в Боге как *что* (*quid*), Лицо же — как *кто* (*quis*), а свойство — как *то, через что* (*quo*)¹⁷.

Реальное тождество сущности, Лица и *notio*¹⁸ позволяет представить Лицо как средоточие всех трех способов именованя, приложимых к Богу:

Относительно этого возникают три вопроса: *что, кто, каким образом*. Так, вопрошающим о некотором Лице, что Оно, назовут в ответ имя, обозначающее сущность: *Бог*; спрашивающим, кто Оно, назовут имя, обозначающее ипостась: *Отец* или *Лицо*; спрашивающему, каким образом имеется Лицо, назовут свойство или отношение — например, *рождающий* или *рожденный*... Итак, есть три способа высказывания, сообразно раз-

‘quo est’, sic persona et notio. Nam persona dicit ‘quis est’ vel ‘quae est’, notio vero ‘quo est’».

¹⁷ *Thomas Aquinas*. I^a q. 32 a. 2 co.: «Cum enim confiteamur patrem et filium et spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personae, sicut responderetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo».

¹⁸ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum V, art. 1: «Proprietas est persona. Paternitas enim est Pater, filiatio Filius, processio Spiritus Sanctus. Et hoc propter naturam simplicis, qua sic non differt quod est et quo est, sic nec differt quis est et quo quis est» («Свойство есть Лицо. Ибо отцовство есть Отец, сыновство — Сын, исхождение — Святой Дух. И как по причине природы, свойственной простому, не различаются *что есть* и *через что есть*, так не различаются *кто есть* и *через что есть*»).

ным сторонам постижения: сущностный, личностный, ноциональный¹⁹.

Однако между сущностным и личностным способами именованья, с одной стороны, и ноциональным *modus dicendi*, с другой, имеется фундаментальное различие. Оно заключается в том, что и сущность, и Лицо обладают собственным субстанциальным (субсистентным) бытием, которого нет у *notio*, и поэтому могут обозначаться как абстрактными («божественность», «отцовство»), так и конкретными («Бог», «Отец») именами. *Notio* же самостоятельного бытия не имеет и обозначается, будучи абстрагированной характеристикой Лица, только абстрактным именем («отцовство», «сыновство» ...). Иначе говоря, сущность и Лицо суть реальности (*res*), в смысле самостоятельного вещного бытия, тогда как *notiones* — не вещные реальности, а лишь ментальные отличия, опознаваемые интеллектом:

Сущность в Боге обозначается как некоторая вещь; и сходным образом Лица обозначаются как некоторые вещи; но *notiones* обозначаются как характеристики, делающие опознаваемыми Лица. И поэтому, хотя Бог называется единым благодаря единству сущности и троичным благодаря Троице Лиц, он не называется пятиричным из-за пяти *notiones*²⁰.

Субстанциальность = ипостасность Лиц и невещественность *notiones* составляет реальную основу различия между персональными и ноциальными именами. Итак, *notio* — это последний эле-

¹⁹ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, membrum 1: «Triplex enim quaestio circa hoc nascitur: quid, quis, quomodo. Ut quaerentis de aliqua persona: quid est, respondebitur nomen significans essentiam, ut Deus; quaerentis, quis est, respondebitur nomen significans hypostasim, ut Patrem vel personam; quaerente, quomodo se habet persona, respondebitur proprietas vel relatio, ut generans vel genitus... Erit igitur triplex ratio dicendi secundum differentem intelligentiae rationem: ratio dicendi essentialiter, personaliter, notionaliter».

²⁰ *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I^a q. 32 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quaedam; et similiter personae significantur ut res quaedam sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter Trinitatem personarum; non tamen dicitur quinquus propter quinque notiones».

мент в тех мысленных разделениях божественного сущего на *quod est* и *quo est*, которыми наш интеллект пользуется как единственным доступным ему средством постижения божественной простоты. Будучи последним, этот элемент уже не имеет собственного *quod est*, но представляет собой чистое *quo*: невещественное свойство Лица, не имеющее самостоятельного ипостасного (=субстанциального, суппозитального, субсистентного) бытия. Поэтому его обозначение посредством абстрактного имени отцовства, сыновства и т.д. не может быть взаимнообратимым с персональным обозначением посредством конкретного имени Отца или Сына. Таким образом, введение *notiones* никоим образом не подразумевает еретического привнесения в божественное сущее каких-либо дополнительных реальностей или реальных различий, о которых молчат догматы веры²¹. Каким же образом и в каком смысле эти невещественные свойства могут служить конституирующими началами ипостасей? Ответ на этот вопрос нужно искать в реляционном характере самих божественных Лиц.

ЛИЦА КАК ГИПОСТАЗИРОВАННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Августин в трактате «О Троице» пишет: все, что сказывается о Боге, сказывается согласно двум категориям — субстанции и отношению²². Субстанциально сказывается все то, что относится к единой сущности, по отношению же — все то, что касается Лиц. Но что такое отношения в Боге?

²¹ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum V, art. 6: «Si sit ibi multiplex intellectus, tamen ex parte rei est summa simplicitas. Unde non est ibi abstractio [nominum notionalium] secundum rem, sed solum secundum intelligentiam» («Хотя здесь имеется множественность постижений, однако со стороны реальности — наивысшая простота. Поэтому абстрагирование [ноциональных имен] производится здесь не сообразно реальности, но только сообразно постижению»).

²² *Augustinus*. De Trinitate. Lib. V: «non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, sed haec non secundum substantiam dicuntur» («Не все, что сказывается в Боге, сказывается сообразно субстанции. Ибо сказывается и по отношению — например, Отец по отношению к Сыну, — а такое сказывание производится не сообразно субстанции»).

Согласно учению Аристотеля о категориях, в чувственных вещах отношение («*ad aliquid*» = *relatio*) принадлежит к числу акциденций. В каждом из девяти родов акциденций можно усмотреть две стороны: «общеродовое» бытие в качестве именно акциденции, противостоящее бытию в качестве субстанции, и собственную характеристику, благодаря которой она является именно этой, а не иной акциденцией. С точки зрения акцидентального бытия, всем акциденциям свойственно обладать бытием не самостоятельно, а в чем-то ином («ибо бытие акциденции есть бытие-в») ²³, а именно, в субстанции. С точки зрения собственного понятия каждой из акциденций, во всех акцидентальных родах, кроме отношения, собственная родовая характеристика тоже постигается в соотнесенности с субстанцией: например, количество постигается как мера субстанции, качество — как ее расположение, и т.д. Отношение же представляет собой уникальную акциденцию в том смысле, что постигается в соотнесенности не с собственной субстанцией, а с чем-то внешним по отношению к вещи, в которой оно само пребывает, и поэтому оказывается контингентным (т.е. не-необходимым) и внеположным своей собственной субстанции. Если категорию отношения применить к Богу в том виде, в каком она являет себя в творениях, то неизбежно придется мыслить отношения между Лицами Троицы как внешние и добавочные, вспомогательные (*assistantes*) для самих Лиц ²⁴. Но это означало бы совершить сразу две недопустимые вещи: разрушить божественную простоту и ввести контингентность в божественное сущее. Поэтому для того, чтобы отношение можно было предиктировать Богу, эту категорию требовалось радикально переосмыслить.

Общее условие такого переосмысления заключалось в том, что ввиду совершенной простоты Бога в нем невозможно допустить никакой акцидентальности, никакого соединения субстанции и внешнего привходящего свойства. Как пишет св. Фома,

...все, что в тварных вещах обладает акцидентальным бытием, будучи перенесено в Бога, имеет субстанциальное бытие, ибо в

²³ *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 2 co.: «*accidentis enim esse est inesse*».

²⁴ Именно к такому выводу пришел Жильбер Порретанский. На Реймском соборе 1148 г. он был вынужден отозвать это утверждение.

Боге ничто не пребывает как акциденция в субъекте, но все, что ни есть в Боге, есть Его сущность²⁵.

Это верно и для категории отношения:

Итак, с той стороны, с какой отношение в тварных вещах обладает акцидентальным бытием в субъекте, отношение... в Боге обладает бытием божественной сущности и существует как совершенно тождественное ей²⁶.

В самом деле,

...ничто из того, что есть в Боге, не может иначе относиться к тому, в чем оно пребывает или о чем сказывается, кроме как отношением тождества, по причине наивысшей простоты Бога²⁷.

Внешнему характеру категории отношения в творениях противостоит в Боге не просто ее внутренний характер, но полнота реального тождества отношения и его носителя. Следовательно, кардинальное различие между категорией отношения в творениях и ею же в Боге таково: в творениях то, что именуется отношением, и то, что обнаруживается в соотнесенных сущих помимо обозначенного именем отношения (а именно, само соотносимое), суть разные вещи; поэтому в том же трактате «О Троице» Августин говорит:

Всякая вещь, которая сказывается относительно, есть также нечто помимо относительного, как, например, *человек-господин* и *человек-раб*²⁸.

В Боге же это — одна и та же реальность,

²⁵ *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 2 co.: «Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia».

²⁶ *Ibid.*: «Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio ... in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens».

²⁷ *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 2 ad 1: «... nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem».

²⁸ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. VII: «omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus».

которая несовершенно выражается в имени отношения, как бы входя в его значение. Ибо сказано было... что в совершенстве божественной сущности содержится более, нежели может быть обозначено каким-либо именем²⁹.

Следующий шаг состоит в том, чтобы утвердить реальность внутрибожественных отношений. Действительно,

...поскольку эти отношения — *отцовство* и *сыновство* — имеют некоторое основание в реальности, то есть саму природу, которая причастуема сообразно причастности природы, очевидно, что они реально пребывают в Боге³⁰.

Реальность внутрибожественных отношений, с одной стороны, и невозможность никакой акцидентальной составленности в Боге, с другой стороны, приводят богословскую мысль к единственно возможному способу мыслить эти отношения: представить их как начала первичной различенности в общей сущности³¹, тождественные тому, что они различают.

В самом деле, коль скоро категория отношения как таковая, по самой своей природе предполагает некую различенность между членами отношения, она неизбежно вносит различие в то, о чем сказывается. В Боге она создает различие Лиц:

Характеристика отношения предполагает соотнесенность одного с другим, сообразно которой нечто соотносительно противопоставляется другому. А поскольку в Боге отношение присутствует реально... надлежит, чтобы и противоположность пребывала

²⁹ *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 2 ad 2 I^a q. 28 a. 2 ad 2: «...quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit».

³⁰ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 co.: «Cum igitur istae relationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo».

³¹ *Thomas Aquinas*. I^a q. 32 a. 2 co.: «sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem» (Троичная множественность в Боге создается только отношением). Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 co.: «Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio» («И поэтому мы говорим, что нет другого начала различия в Боге, кроме отношения»).

здесь реально. Но соотносительная противоположность заключает в своем понятии различие. Поэтому надлежит, чтобы в Боге имелось реальное различие: сообразно не той абсолютной реальности, каковой является сущность, с ее наивысшим единством и простотой, но сообразно относительной реальности³².

А так как в Боге нет никакой акцидентальности, отношение здесь не только различает ипостаси как носители отношения, но и отождествляется с ними: оно «не следует за субстанцией, но есть сама субстанция»³³. Там же,

...где само отношение не просто имеется реально, но есть сама субстанция того, что находится в отношении, оно не просто требует различия ипостасей, но создает его³⁴.

По словам Александра Гэльского, в Троице дело обстоит не так, что сначала Отец пребывает отличным от других Лиц, а потом уже соотносится с Сыном: «В Троице, по всей видимости, быть отличным и быть Отцом — в реальности одно и то же»³⁵. «То, что различается отношением, — более техническим языком поясняет св. Фома в Комментариях на «Сентенции», — есть само отношение; и оно может обозначаться как субсистентное³⁶; и, таким образом, обозначается именем Лица, или ипостаси»³⁷.

³² *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 3 co.: «De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam».

³³ *Ibid.*: «sic enim non sequitur substantiam, immo est ipsa substantia».

³⁴ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 ad 3: «Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem».

³⁵ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum II: «In trinitate non sic est quod pater prius sit distinctus quam pater ad filium relatus. Unde in trinitate forte idem est esse distinctum et esse patrem secundum rem».

³⁶ Subsistens, то есть существующее «само по себе», не в ином как в субстрате.

³⁷ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 ad 1: «Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio; et hoc potest significari per modum subsistentis; et sic significatur nomine personae vel hypostasis». См. также I^a

В «Сумме теологии» Фома высказывается еще определеннее:

Отношение в Боге не подобно акциденции, укорененной в субъекте, но есть сама божественная сущность, а значит, субсистентно, как субсистентна сама божественная сущность. Следовательно, как божественность есть Бог, так божественное отцовство есть Бог Отец, то есть божественное Лицо. Итак, божественное Лицо обозначает отношение как субсистентное. А это подразумевает, что отношение обозначается по способу субстанции, каковой является ипостась, субсистирующая в божественной природе, хотя субсистирующее в божественной природе не есть нечто иное, нежели сама божественная природа³⁸.

Очевидно, что если в творениях устранение отношения не уничтожает самого носителя отношения (отец по смерти сына перестает быть отцом, но не утрачивает бытия как субстанция по имени «человек»), то в Боге устранение реального субсистентного отношения означало бы уничтожение отличных друг от друга ипостасей: ведь тогда не осталось бы не только различности как таковой, но и того, что обладает ипостасным бытием только в качестве различающего отношения³⁹.

q. 40 a. 2 ad 4: «Ad quartum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens, sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura» («На четвертый довод надлежит сказать, что отношение предполагает различие носителей, когда оно является акциденцией; но если отношение субсистентно, оно не предполагает различия, но приносит его с собой. В самом деле, когда говорится, что бытие находящегося в отношении есть соотносительность с другим, под этим 'другим' подразумевается другой член отношения, который по природе не предшествует первому, но одновременен ему»).

³⁸ *Thomas Aquinas*. I^a q. 29 a. 4 co.: «Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina».

³⁹ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 2 co.: «Respondeo... remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi».

Итак, в непрестанном кружении вокруг неуловимой божественной простоты и ее внутренней различности, в этом вынужденном, все глубже уходящем мысленном разделении простоты Бога на *quod est* и *quo est*, богословская мысль латинского Средневековья приходит к следующему противопоставлению *способа бытия* и *способа обозначения* ипостасей:

Божественные Лица различаются сами собой, поскольку Лица в реальности суть сами отношения. Но так как со стороны способа обозначения Лицо не тождественно отношению, то и различаются Лица не сами собой, а отношениями⁴⁰.

Эти отношения, не по бытию, а *только по способу обозначения* отщепленные от гипостазированных отношений-Лиц, и есть то, что мы ищем: *notiones*, конститутивные начала ипостасей. Антонио Тромбетта, итальянский францисканец конца XV в., описывает их так:

Те отношения называются *notiones* в Боге, которые подобают либо только одному Лицу, либо двум. Пример первого: отцовство есть *notio* Отца и не принадлежит никому, кроме Отца. Пример второго: активное выдыхание есть *notio* Отца и Сына, ибо Отец и Сын активно выдыхают Святого Духа. А именованные *notiones* объясняется тем, что они делают узнаваемыми различные Лица или приводят к их познанию. Отцовство делает узнаваемым Отца, активное выдыхание — Отца и Сына. Сходным образом пассивное выдыхание и сыновство суть *notiones* Сына и Духа Святого⁴¹.

В такой перспективе соотношение трех способов божественных именовании принимает следующий вид:

⁴⁰ *Thomas Aquinas. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 1 ad 5: «Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus».*

⁴¹ *Antonius Trombeta. Op. cit.: «Illae relationes dicuntur notiones in Deo, quae competunt aut uni personae tantum, aut duabus. Exemplum primi: paternitas est notio Patris, et non competit alii a Patre. Exemplum secundi: spiratio activa est notio Patris et Filii, quia Pater et Filius spirant active Spiritum Sanctum. Et dicuntur notiones, quia notificant diversas personas vel ducunt in notitiam ipsarum. Paternitas notificat Patrem, spiratio activa Patrem et Filium. Similiter spiratio passiva et filiatio sunt notiones Filii et Spiritus Sancti».*

Сущность неразличима и несоотносима, Лица суть различные члены отношения, *notio* и свойство — различающее и соотносящее. Итак, в имени общей сущности обозначена субстанция, но не отношение; в имени *notio* обозначено отношение, но не субстанция; в имени Лица дано обозначение субстанции и отношения. Ибо Лицо есть ипостась, отличённая через свойство, свойство же относительно⁴².

НОЦИОНАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА И НОЦИОНАЛЬНЫЕ АКТЫ

Но недостаточно было просто констатировать, что отношения служат началами различий в божественной сущности и реально тождественны Лицам. Парадоксальность этого различного тождества, или тождественного различия, радикально отличного от всего, с чем богослов встречается в мире творений, побуждала искать такие способы высказывания и обозначения, которые дали бы возможность хоть сколько-нибудь внятно помыслить способ *конституирования* ипостасей в Боге. Поэтому перед средневековым латинским богословием встал следующий вопрос: каков собственный характер конституирующих внутрибожественных отношений?

Будучи едиными по сущности и совпадая друг с другом в общей характеристике ипостаси, Лица должны заключать в себе нечто, что могло бы отличить их друг от друга и выступить началом троичной множественности в Боге: некий различающий элемент, *distinctivum*. Это не может быть ни материя, как в творениях, ни какое-либо акцидентальное свойство, присоединенное к субстанции. В божественных Лицах обнаруживаются лишь два различающих момента: происхождение (*origo*) и отношение как таковое (*relatio*)⁴³.

⁴² *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII. Membr. 1, ad ultimum: «Ad ultimum dicendum... Substantia [= essential] est indistincta et absoluta, personae distincta relata, notio et proprietas distinguens et referens. Est igitur in nomine communis essentiae significata substantia, non relatio; in nomine notionis significata relatio, et non substantia; in nomine personae significatio substantiae et relationis. Persona enim est hypostasis proprietate distincta, quae quidem proprietas est relativa».

⁴³ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 2 co.: «Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quae differunt, scilicet origo, et relatio».

В реальности эти два различающих момента совпадают в единой реальности *отношения происхождения* (*relatio originis*); однако по способу обозначения происхождение и отношение разнятся: происхождение обозначается как ноциональный *акт* — например, *рождение* или *рождающий* (*generatio, generans*), отношение — как некая *форма*, или формальное ноциональное свойство [*proprietas*], — например, отцовство (*paternitas*)⁴⁴. Отношения, обозначенные как свойства,

...различают и конституируют ипостаси, то есть Лица, поскольку они суть сами субсистентные Лица: так, отцовство есть Отец, и сыновство есть Сын, потому что в Боге не различается абстрактное и конкретное⁴⁵.

Напротив, происхождение как таковое, сообразно самому своему понятию некоторого акта, не гипостазировано и не может конституировать никакой ипостаси, но обозначает некий путь, продвижение (*progressio*) от одной реальности к другой. В активном значении («рождающий») оно подразумевает, в качестве своего источника, уже конституированную субстанцию; в пассивном значении («рожденный») — субстанцию, которой только предстоит обрести субсистентное (= ипостасное) бытие.

Поэтому лучше сказать, что Лица, или ипостаси, различаются отношениями [в узком смысле, т.е. обозначенными как свойства], чем происхождением. Ибо хотя они различаются обоими способами, однако преимущественно и главным образом отношениями [свойствами], с точки зрения способа постижения⁴⁶.

Такое неравенство между *origo* и *proprietas* в способах обозначения объясняет и различия в предикации соответствующих имен. Поскольку в Боге, как было сказано, не различаются абстрактное и конкретное, имя «отцовство» обратимо с именем «Отец»

⁴⁴ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 2 co: «origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formae, ut paternitas».

⁴⁵ *Ibid.*: «distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est pater, et filiatio est filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum».

⁴⁶ *Ibid.*: «Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi».

и означает не только свойство, но и ипостась. Напротив, имя «рождающий» или глагол «рождать» ипостаси не обозначают.

Ибо это имя, *Отец*, — пишет св. Фома, — означает отношение, коим отличается и конституируется ипостась, тогда как это имя, *рождающий* или *рожденный*, означает происхождение, коим ипостась не отличается и не конституируется⁴⁷.

Таким образом, ноциональными причастиями и глаголами обозначаются ноциональные акты⁴⁸. Свойства же, мыслимые как своего рода абстрактные формы ипостасей (*paternitas, filiatio...*), требуют абстрактных существительных и не допускают в отношении себя предикации ноциальных причастий или глаголов⁴⁹.

Примечательно, однако, что если тот же самый вопрос о предикации имен рассмотреть не с точки зрения происхождения / свойства, а с точки зрения вещественности Лиц / невещественности *notiones*, он решается прямо противоположным образом. В отличие от св. Фомы, Александр Гэльский утверждает, что если ноциональное свойство или отношение обозначается причастием (*in adiacentia*) — например, «нерожденный», — то это обозначение может быть тождественным обозначению посредством личного имени — «Отец»; если же оно обозначается существительным (*in subsistentia*) — например, «отцовство», то такое отождествление невозможно. Александр поясняет это так:

Поскольку *нерожденный* обозначает ипостась, и ее же обозначает *Отец*, то персонально одно и то же — быть Отцом и быть нерожденным, хотя ноционально — нет. Когда же говорится: *нерожденность*, то не обозначается ничего, кроме *notio*, и поэтому не будет истинным предложение: *нерожденность тождественна отцовству*⁵⁰.

⁴⁷ *Ibid.*: «Quia hoc nomen pater significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen generans, vel genitus, significat originem, quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis».

⁴⁸ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales».

⁴⁹ *Ibid.*: «Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formae suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur».

⁵⁰ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum V, art. 6: «Quia 'ingenitus' dicit ypostasim, et Pater similiter eandem, idem est

НОЦИОНАЛЬНЫЕ СВОЙСТВА

Итак, «Лицо, как было сказано... отличается в Боге не со стороны природы, или со стороны самого бытия, но только со стороны свойств»⁵¹. Но почему, вообще говоря, свойства определяют и различают Лица, а не саму сущность? Св. Фома усматривает тому причину в разных способах предикации ноциональных свойств относительно сущности и относительно Лиц. О сущности они сказываются исключительно в смысле реального тождества, о Лицах же — в смысле тождества не только сообразно реальности, но и по способу обозначения: так, как форма сказывается о субстанции. «Поэтому свойства определяют и различают Лица, но не сущность»⁵².

Другой момент: нужно ли полагать, что свойства суть Лица, или же они пребывают в Лицах? Ошибочные мнения в этом вопросе, чреватые угрозой ереси, объясняются односторонностью в понимании тождества и различия Лиц и свойств. С одной стороны, свойства суть отношения; отношения же, в привычном для разума тварном мире, выражают некую внешнюю связь вещи с чем-то иным. Если этим ограничиться и принять во внимание только собственную категориальную характеристику отношения как такового, легко сделать тот вывод, к которому пришел в свое время Жильбер Порретанский: свойства — не Лица и не пребывают в Лицах, но выражают чисто внешнюю соотнесенность Лиц друг с другом. С другой стороны, богословы, принимавшие во внимание, наоборот, только реальное тождество Лиц и ноциональных свойств, утверждали, что свойства суть Лица, но не пребывают в Лицах, ибо отличаются от них лишь способом словесного выраже-

personaliter esse Patrem et esse ingenitum, licet non notionaliter. Cum autem dicitur 'innascibilitas', nihil dicitur nisi notio, et ideo non est haec [propositio] vera: 'innascibilitas est idem quod paternitas'».

⁵¹ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 ad 4: «Ad quartum dicendum, quod persona ...non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum».

⁵² *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 1 ad 2: «Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam».

ния (*secundum modum loquendi*). Истина же требует считаться как с тождественностью Лиц и свойств, так и с их различенностью. Ключевая роль в правильном понимании этого вопроса опять-таки отводится обозначению ноционального свойства как формы:

Необходимо, однако, полагать свойства пребывающими в божественных Лицах... Речь идет о свойствах, которые обозначаются абстрактно, как некие формы Лиц. А поскольку к понятию формы принадлежит пребывание в том, формой чего она является, следует сказать, что свойства пребывают в Лицах; и в то же время они суть Лица, подобно тому, как мы говорим, что сущность пребывает в Боге и, однако, есть Бог⁵³.

Итак, ноциональные свойства производят различия Лиц в Троице и пребывают в них подобно тому, как формы пребывают в субстанциях. Отсюда не следует, однако, что число свойств обязательно должно равняться числу Лиц. Это, на первый взгляд, странное и нелогичное утверждение становится понятнее, если помнить, что речь идет все-таки не об «обычных» формах, а о квази-формах, в роли которых выступают отношения: ситуация, совершенно невозможная в мире тварных сущих. «Лицо и свойство тождественны в реальности, хотя и различаются мысленно. Поэтому нет необходимости, чтобы по умножении одного умножалось и другое»⁵⁴. Вот почему Отец может обладать двумя ноциональными свойствами — нерожденностью (*innascibilitas*) и отцовством, не раздваиваясь от этого на два Лица.

На следующем витке богословская мысль латинского средневековья проводит различие между самими ноциональными свойствами. Их неоднородность высвечивает различия в способах, какими мыслятся отношения Лиц к собственным началам.

Имена ноциональных свойств, — пишет Александр Гэльский, — двойки. Ибо... одни суть личностные свойства

⁵³ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 1 co.: «Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus».

⁵⁴ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 1 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietates sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum».

(*proprietates personales*): отцовство, сыновство, исхождение; другие — не личностные, но принадлежат Лицам (*proprietates personae*): нерожденность и общее выдыхание⁵⁵.

Личностными называются те свойства, которые выполняют преимущественно конституирующую роль (делают «вот это Лицо Лицом»), а принадлежащими Лицам — те свойства, которые главным образом производят различие Лиц. Поскольку свойства, которыми конституируются Лица, тем самым также и отличают их друг от друга, всякое личностное свойство будет в то же время свойством Лица, но не наоборот⁵⁶.

Непосредственная причина, по которой ноциональные свойства разделены именно таким образом, в общем-то, очевидна. Отцовство, сыновство и исхождение суть свойства, более всего сходные с классическими формами вещей: они принадлежат только тому, в чем пребывают, и делают то, в чем пребывают, именно этой, а не другой реальностью. Напротив, общее выдыхание, будучи, в согласии с латинским *filioque*, свойством сразу двух Лиц — Отца и Сына, — мыслится поэтому не как их конституирующее начало, но скорее как начало их совместного отличия от третьего Лица — Духа Святого. Но почему нерожденность не считается личностным свойством? В том, как отвечает на этот вопрос Александр Гэльский, прибегая к изящным звуковым аналогиям, ясно просматривается связь между способом обозначения свойств и онтологическим достоинством ипостаси. Нерожденность, говорит Александр⁵⁷, не является персональным свойством потому, что способ обозначения, определяющий лицо как Лицо, может быть только утвердительным. Ибо Лицо (*Persona*), будучи «самозвучной» (*per se sonans*), то есть самостоятельной в своем бытии, также

⁵⁵ *Alexander de Ales*. op. cit., Quaestio LXXIX: «nomina notionum sive proprietatum... sunt duobus modis. Nam... quaedam sunt proprietates personales, ut paternitas, filiatio, spiratio; quaedam non personales, sed personae, ut innascibilitas et communis spiratio».

⁵⁶ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum I, art Liber I, quaestio LXVIII. 2: «Dicitur autem personalis proprietas quae facit hanc personam esse personam; et dicitur proprietas personae quae distinguit unam personam ab alia. Unde omnis personalis proprietas est personae, sed non convertitur».

⁵⁷ *Alexander de Ales*. Op. cit. Membrum III.

и называться должна «через себя» (*per se*). Но именование через отрицание всегда представляет собой именование через что-то другое — а именно, через то, что подвергается отрицанию. Поэтому, несмотря на то, что нерожденность есть собственное свойство Отца, и только Его, она не может считаться Его личностным свойством, ибо по способу обозначения не соответствует высочайшему достоинству первой ипостаси Троицы.

У св. Фомы разделение ноциональных свойств на личностные и принадлежащие Лицам мотивируется уже не только той непосредственной и очевидной причиной, о которой мы упомянули выше. Следуя своему обыкновению исследовать предмет вплоть до его последних оснований, св. Фома и в этом вопросе всматривается в самый корень всех тринитарных различий: в способ, каким осуществляется их реальное тождество в простоте божественной сущности. В Боге реальное тождество того, что в тварных вещах различно, осуществляется двумя способами. Поскольку божественная простота исключает соединение формы и материи, в Боге нет различия между абстрактным и конкретным, божественностью и Богом; а поскольку эта же простота исключает соединение субстанции и акциденции, все, что приписывается Богу, оказывается тождественным Его сущности. Так вот, тождество свойства и Лица в Боге тоже осуществляется двумя способами, сообразно этим двум модусам сущностного тождества:

Личностные свойства тождественны Лицам тем способом, каким абстрактное тождественно конкретному. Ибо они суть сами субсистентные Лица: так, отцовство есть сам Отец, и сыновство — Сын, и исхождение — Святой Дух. Те же свойства, которые не личностны, тождественны Лицам сообразно другому способу тождества, по которому все то, что приписывается Богу, есть Его сущность. И, таким образом, общее выдыхание тождественно Лицу Отца и Лицу Сына не потому, что есть само по себе субсистентное Лицо; но как в обоих Лицах пребывает одна сущность, так и одно свойство⁵⁸.

⁵⁸ *Thomas Aquinas*. I^a q. 40 a. 1 ad 1: «Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse pater, et filiatio filius, et processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur

НОЦИОНАЛЬНЫЕ АКТЫ

Переходя к рассмотрению второй стороны конститутивных «отношений происхождения», а именно, к ноциональным актам, латинское богословие прежде всего отмечает, что понятие ноционального акта — необходимый элемент способа обозначения Лиц, потому что только оно позволяет адекватным образом определить порядок происхождения ипостасей в Боге⁵⁹. В самом деле, всякое происхождение обозначается через некий акт. Но в отношении божественного сущего обнаруживается двойной порядок происхождения. Первый порядок определяет происхождение тварей от Бога. Действие творения совершают три Лица совместно, и поэтому все те акты, которые приписывают Богу, чтобы обозначить происхождение тварей, принадлежат сущности. Другой же порядок происхождения в Боге соотносится с происхождением Лиц.

Поэтому акты, обозначающие такой порядок происхождения, называются ноциональными, ибо *notiones* Лиц суть отношения Лиц друг к другу⁶⁰.

Но сущностный порядок в Боге первее порядка личностного, и поэтому сущностные акты с необходимостью выступают осно-

Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris et cum persona filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas».

⁵⁹ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 1 co.: «...in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales» («В божественных Лицах соблюдается различие согласно происхождению. А происхождение может быть надлежащим образом обозначено только через некоторые акты. Итак, для обозначения порядка происхождения в божественных Лицах необходимо было приписать Лицам ноциональные акты»).

⁶⁰ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 1 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur, et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem».

ванием актов ноциональных. Следовательно, тема ноциональных актов требует рассмотреть два главных вопроса: 1) конкретный способ, каким через понятие ноционального акта мыслится и обозначается происхождение Лиц как таковое; 2) соотношение между существенными и ноциональными актами.

Прежде всего,

...ноциональные акты отличаются от отношений Лиц только по способу обозначения; в реальности же они совершенно тождественны. Поэтому Магистр [«Сентенций», то есть Петр Ломбардский], говорит... что *рождение и рожденность* другими именами называются *отцовство и сыновство*⁶¹.

Действительно, в тварных вещах понятие происхождения включает в себе некое движение от того, что реально существует и является источником происхождения другого, к этой другой реальности, которой пока нет, но которая только возникнет по завершении движения. В Боге же, как в чистой актуальности и абсолютно простом сущем, такого движения быть не может, и поэтому с точки зрения реальности «личностное действие, коим производится Лицо, есть не что иное, как связь начала с Лицом, производимым от начала. Но такие связи суть сами отношения, или *notiones*»⁶². Поскольку, однако, наш ум способен мыслить божественное лишь по образу тварных и чувственных вещей, к познанию которых он адекватным образом приспособлен и в которых акты и претерпевания реально отличны от отношений, возникающих вследствие совершения актов,

...надлежит, чтобы связи между Лицами были отдельно обозначены по способу актов, и отдельно — по способу отношений. Отсюда становится очевидным, что они тождественны сообразно реальности и различаются только по способу обозначения⁶³.

⁶¹ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 1 ad 2: «Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit... quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio».

⁶² *Ibid.*: «actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones».

⁶³ *Ibid.*: «oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum

Тождество актов и отношений, с одной стороны, и отношений и Лиц, с другой, позволяет обозначить Лица по способу происхождения: Отец есть Тот, Кто ни от чего не происходит (*qui a nullo*), но от Кого происходят другие Лица — Сын и Дух Святой (*a quo alius per generationem, a quo alius per processionem*); Сын — Тот, Кто происходит от Отца по способу рождения (*qui ab alio per generationem*) и от Кого по способу исхождения происходит другой — Дух Святой (*a quo alius per processionem*); Дух Святой — Тот, Кто происходит от Других (Отца и Сына) по способу исхождения (*qui ab alio per processionem*)⁶⁴. Все эти обозначения могут быть сведены к двум модусам происхождения: «От Кого Другой» и «Кто от Другого» (*a quo alius, et qui ab alio*)⁶⁵, а эти два модуса исчерпывающим образом объясняются посредством двух ноциональных актов: рождения (*generatio*) и общего выдыхания (*communis spiratio*).

Ноциональных актов именно два потому, что они имеют основанием два сущностных акта; и это приводит нас ко второму вопросу: о соотношении сущностных и ноциональных актов в Боге. Дунс Скот⁶⁶ так пишет об этом:

Ноциональные акты имеют основанием имманентные сущностные акты; но есть только два сущностных акта, остающихся

actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

⁶⁴ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum quartum: «Ideo necesse est esse quinque notiones: qui a nullo... qui ab alio per generationem, qui ab alio per processionem, a quo alius per generationem, a quo alius per processionem» («Поэтому необходимо, чтобы имелось пять notiones: Кто ни от кого... Кто от Другого через рождение, Кто от Другого через исхождение, от Кого Другой через рождение, от Кого Другой через исхождение»).

⁶⁵ *Thomas Aquinas*. I^a q. 32 a. 3 co.: «Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio, et secundum hos duos modos potest innotescere persona».

⁶⁶ Познакомиться ближе с тринитарным учением Дунса Скота, выстроенным в существенно ином ракурсе, нежели учение Фомы, можно, обратившись к следующей публикации: *Иоанн Дунс Скот*. Какие угодно вопросы. Вопрос V / EINAI: Проблемы философии и теологии. № 1 (001) 2012. С. 237-268 (пер. с латинского В.Л. Иванова).

внутри [божественного сущего]: *мышление и воление*. Следовательно, есть только два ноциональных акта, продуктивность которых имеет внутренний характер. Это подтверждается тем доводом, что ноциональные акты, основанные на сущностных актах, находятся к ним в отношении равенства; и поэтому ноциональные акты, основанные на одном и том же сущностном акте, не могут умножаться⁶⁷.

Антонио Тромбетта, уже упоминавшийся скотист конца XV века, уточняет, что эти два ноциональных акта — рождение и общее выдыхание — совершаются в двух модусах: активном и пассивном. В активном модусе они проявляются как рождение со стороны Отца или общее выдыхание со стороны Отца и Сына; в пассивном модусе — как принятие рождения со стороны Сына и принятие исхождения со стороны Святого Духа. При этом рождение совершается по способу сущностного акта мышления, а общее выдыхание — по способу воления. Приведем целиком цитату из Тромбетты, где это соответствие сущностных и ноциональных актов представлено с полной ясностью:

Следует заявить, что выдыхать означает производить по модусу воления, так что произведение, или действие, имеющее началом волю, называется активным выдыханием. Речение же [*dictio*] (которое в Боге представляет собой *notio*, подобающее Отцу) есть произведение по модусу мышления, так что действие, или произведение, имеющее началом интеллект, будь то в Боге или в творениях, называется активным речением (*dictio activa*), а пассивное отношение в акте мышления, соответствующее активному речению, называется пассивным речением (*dictio passiva*). И сходным образом пусть будет сказано об активном выдыхании (*spiratio activa*) и о соответствующем ему пассивном отношении, которое представляет собой отношение, основанное на акте воления. Отсюда следует, что, поскольку Отец в Боге производит Сына посредством интеллек-

⁶⁷ R.P.F. Ioannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, ordinis minorum, Quaestiones in Lib. I Sententiarum. Lugduni, 1689, lib. I, d. 2, q. 7, scholium: «...actus notionales fundatur super actus essentialis immanentes, sed tantum sunt duo actus essentialis manentes intra, qui sunt *intelligere* et *velle*: ergo tantum sunt duo actus notionales, qui sunt productivi intra. Confirmatur ratione, quia actus notionales fundati super actus essentialis aequantur eis, et ideo non possunt plurificari actus notionales fundati super eundem actum essentialis».

та, Он речет Сына; а поскольку Отец и Сын производят Святого Духа посредством воли, оба называются выдыхающими Святого Духа⁶⁸.

В сходном смысле комментирует приведенный фрагмент из Дунса Скота Франциск Ликетус, современник Тромбетты⁶⁹.

⁶⁸ *Antinius Trombeta*. Op. cit.: « Et est advertendum, quod spirare est producere per modum voluntatis, ita quod productio seu actio proveniens a voluntate appellatur spiratio activa. Dicere autem (ut est notio in divinis competens Patri) est producere per modum intellectus, ita quod actio seu productio proveniens ex intellectu, sive in Deo, sive in creaturis, appellatur dictio activa; et respectus passivus in actu intelligendi, correspondens dictioni activae, appellatur dictio passiva. Et consimiliter dicatur de spiratione activa et de respectu passivo sibi correspondente, qui est respectus fundatus in actu volendi. Ex quo sequitur quod, cum pater in divinis producat Filium per intellectum, dicit Filium; cum Pater et Filius producant Spiritum Sanctum per voluntatem, ambo dicuntur spirare Spiritum Sanctum».

⁶⁹ *Franciscus Lychetus*. Comm. in R.P.F. Ioannis Dns Scoti, Doctoris subtilis, ordinis minorum, Quaestiones in Lib. I Sententiarum. Lugduni, 1689. Lib. I, d. 2, q. 7. P. 317-319: «Actus notionales sunt proprie proprietates personarum, sicut generatio activa Patris, et generatio passiva Filii et spiratio passiva Spiritus sancti... Potest etiam dici quod spiratio activa sit actus notionalis, ut distinguitur contra actum essentialem. Essentiale enim in divinis dicitur, quod est commune tribus. Et per oppositum, quod non est commune tribus, potest dici notionale... Actus notionales, puta generatio et spiratio praeexistunt actus essentialibus... Sicut intellectus divinus habet tantum unum intelligere, respectu essentiae, ergo tantum unam generationem; et similiter voluntas tantum habet unum velle, ergo tantum unum spirare» («Ноциональные акты в собственном смысле суть свойства Лиц: активное рождение — Отца, и пассивное рождение — Сына, и пассивное выдыхание — Святого Духа... Можно также сказать, что активное выдыхание есть ноциональный акт, отличный от сущностного акта. Ибо сущностным называется в Боге то, что является общим для Трех. И наоборот, то, что не является общим для Трех, может быть названо ноциональным... Ноциональным актам, то есть рождению и выдыханию, предшествуют сущностные акты — мышление и воление. Ноциональные акты адекватно соответствуют сущностным актам... Как божественный интеллект имеет лишь одно мышление по отношению к сущности, так лишь одно рождение; и, сходным образом, воля имеет лишь одно воление, а значит, лишь одно выдыхание»).

Возникает естественный вопрос: коль скоро сущностные акты мышления и воли служат основанием ноциальных актов рождения и выдыхания, не следует ли отсюда, что именно сущность является непосредственным началом также и внутренней продуктивности в Боге? Св. Фома подчеркивает, что ответить на этот вопрос утвердительно можно только в смысле реального тождества, но не тождества в способе обозначения: «Сущностные свойства выступают началами ноциальных актов лишь сообразно тому, что сама сущность реально тождественна свойству, или *notio*»⁷⁰. На уровне различий, производимых согласно способам обозначения и высказывания, ноциальные акты происходят от сущности не как от *непосредственной* производящей силы, а как от силы, *через* которую производится действие («*sicut ab eo quo agitur*»⁷¹).

Ибо рождение происходит от сущности не как от сущности, но как от отцовства... Сходным образом... выдыхание происходит от сущности не как от дышащей, но как от начала выдыхания, поскольку обладает характеристикой некоторого *notio*, общего Отцу и Сыну и называемого общим выдыханием⁷².

Поэтому

...началом рождения в Боге не может быть только природа или только свойство, но божественная природа, как она присутствует в Отце, то есть свойство, именуемое отцовством... Надлежит сказать, что Бог рождает не только потому, что Он есть Бог или Отец, но потому, что Он есть Бог Отец⁷³.

⁷⁰ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 10 q. 1 a. 5 ad 3: «essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietates vel notio».

⁷¹ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 11 q. 1 a. 3 co.

⁷² *Ibid.*: «Generatio enim non egreditur ab essentia in quantum est essentia, sed in quantum est paternitas.. Similiter... spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, in quantum habet rationem alicujus notionis quae est communis patri et filio, quae dicitur communis spiratio».

⁷³ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 2 ad 2: «principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietates; sed natura divina prout est in patre, vel proprietates quae est paternitas... oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia pater, sed quia Deus pater».

Таким образом, все то же разделение на *quod* и *quo*, которое богословствующий разум прилагает теперь уже к ноциональным актам внутрибожественной продуктивности, позволяет более или менее внятно помыслить как реальное тождество производящей потенции в сущности и в Лицах, так и различие этих внутрибожественных производящих начал на уровне модусов обозначения.

Наконец, нагляднее всего собственная природа ноциональных актов высвечивается из их непосредственного сравнения с сущностным актом творения *ex nihilo*. Во-первых, отношения между божественным интеллектом и волей, с одной стороны, и познаваемыми и волимыми творениями, с другой, со стороны Бога не реальны, но чисто ментальны (хотя и реальны со стороны творений как всецело зависимых от Бога). В самом деле, в том, в чем мышление и мыслимое, воление и волимое реально различны между собой, отношение между тем и другим может быть реальным. Но в Боге, постигающем и волящем все творения в идеях, заключенных в Нем самом, мышление и мыслимое, воление и волимое совершенно тождественны друг другу и, соответственно, не могут вступать в реальные отношения, требующие реальности и различия обоих членов. Напротив, «отношение к Слову», то есть отношение Отца к Сыну и отцовства к сыновству, «реально, потому что Слово мыслится как происходящее через акт мышления, но не как содержание мысли»⁷⁴. Во-вторых, происхождение в Боге — например, рождение Сына — совершается не из ничего, как творение, но из субстанции Отца⁷⁵. И опять-таки это рождение из суб-

⁷⁴ *Thomas Aquinas*. I^a q. 28 a. 4 ad 1: «relatio ad verbum est realis, quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta».

⁷⁵ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 3 ad 1: «...cum filius dicitur natus de patre, haec praeposito de significat principium generans consubstantialia; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam; divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva» («Когда Сын называется рожденным от Отца, этот предлог, 'от', означает консубстанциальное рождающее начало, но не материальное начало. Ибо то, что производится из материи, возникает через преобразование того, из чего производится, в некоторую форму; но божественная сущность не подлечит преобразованию и не принимает другую форму»).

станции Отца совершается не так, как рождение в творениях, где отец передает сыну лишь часть своей субстанции. Ибо божественная субстанция неделима, и

...поэтому необходимо, чтобы Отец, рождая Сына, перелил в Него не часть природы, но сообщил Ему всецелую природу, так, чтобы различие между ними сохранилось лишь с точки зрения происхождения⁷⁶.

Наконец, в-третьих, различие между сущностным актом творения и ноциональными актами происхождения заключается в том, что если рассматривать те и другие с точки зрения начала действия, то акт творения Бог совершает произвольно, по собственному решению, тогда как Отец рождает Сына, и оба они выдыхают Святого Духа не произвольно, а в силу природной склонности: «Нам надлежит утверждать, что Отец рождает Сына не произвольно, а по природе»⁷⁷. В самом деле, «Бог по природе мыслит самого Себя, и сообразно этому зачинание божественного Слова осуществляется по природе»⁷⁸. Точно также

Бог по природе волит и любит самого Себя... Но Дух Святой исходит как любовь, поскольку Бог любит самого Себя. Следовательно, Он исходит по природе, хотя и по способу воления⁷⁹.

Ноциональные акты рождения и общего выдыхания радикально отличаются от сущностных актов мышления и воления тем, что устанавливают между мышлением и мыслимым, волением и волимым такие отношения, которые реальны, консубстанциальны и существуют по природе, а не по произволению.

⁷⁶ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 3 co.: «Unde necesse est quod pater, generando filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem».

⁷⁷ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 2 co.: «Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate, sed natura».

⁷⁸ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 2 ad 4: «Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc, conceptio verbi divini est naturalis».

⁷⁹ *Thomas Aquinas*. I^a q. 41 a. 2 ad 3: «Deus naturaliter vult et amat seipsum... Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat».

ЧИСЛО NOTIONES И КРИТЕРИИ ИХ ВЫЧЛЕНЕНИЯ

Разные стороны проблемы *notiones* и ноциональных имен, о которых шла речь до сих пор, суммируются и получают итоговое выражение в вопросе о числе *notiones*.

Имеется пять *notiones*, и не больше, полагаемых в собственном смысле нашими учителями, а именно: нерожденность, активное рождение, пассивное рождение, активное выдыхание и пассивное выдыхание. И упорядочиваются они так: три — в Отце, два — в Сыне, одно — в Святом Духе. Ибо нерожденность, активное рождение и активное выдыхание пребывают в Отце; с другой стороны, пассивное рождение и активное выдыхание пребывают в Сыне; и одно лишь пассивное выдыхание пребывает в Святом Духе⁸⁰.

В этом фрагменте из комментария францисканца и скотиста XV в. Гийома Воруיוна (ок. 1390–1463) к «Сентенциям» Петра Ломбардского ссылка на «наших учителей» лишний раз подтверждает, что к тому времени традиция пяти ноциональных имен была уже не новой. Тем не менее, существовали и другие мнения. В середине XIII в. Александр Гэльский упоминал о неких современных ему авторах, в совокупности названных *moderni*, которые принимали только три ноциональных имени: отцовство, сыновство и исхождение, тогда как как сам Александр и более ранние богословы насчитывали их пять: нерожденность, отцовство, сыновство, исхождение и общее выдыхание.

За этой «божественной арифметикой» встает вопрос о том, каково основание несовпадения между числом Лиц и числом *notiones*; а он, в свою очередь, влечет за собой вопрос об общих критериях вычленения ноциональных свойств. В самом деле,

...в Боге... имеется пять *notiones*, но не пять реальностей [‘вещей’ — *res*], а только три: Отец, Сын и Святой Дух⁸¹.

⁸⁰ *Guillermus Vorillong*. Op. cit.: «Et isto modo sunt quinque notiones, et non plures, positae a magistris nostris et proprie, scilicet, innascibilitas, generatio activa, generatio passiva, spiratio activa et spiratio passiva. Et sic ordinantur quod tres sic in patre, duae in filio, una in spiritu sancto. Innascibilitas enim, generatio activa et spiratio activa sic in Patre; rursus generatio passiva et spiratio activa in filio; sola spiratio passiva in spiritu sancto».

⁸¹ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 27 q. 1 a. 1 co.: «Respondeo

Потому что, хотя любое свойство в Боге «субсистентно», то есть тождественно ипостасному бытию, нет необходимости в том, чтобы число свойств в Боге совпадало с числом субсистентных реальностей. Сколько же должно быть *notiones*? Столько, «сколько требует реально различающая противоположность»⁸², ибо «только соотносительная противоположность производит реальную множественность в Боге»⁸³. Св. Фома поясняет на примере, что имеет вид:

В Отце должно быть реальное отношение, которым Он соотносится с Сыном и Святым Духом. Следовательно, сообразно двум отношениям — Сына и Святого Духа, — коими они связаны с Отцом, в Отце надлежит мыслить два отношения, коими Он соотносится с Сыном и Святым Духом. Вот почему, хотя Лицо Отца одно, необходимо было по отдельности обозначить те абстрактные отношения, которые называются свойствами и *notiones*⁸⁴.

Таким образом, основание численного различия между Лицами и *notiones* заключается в разном характере их мыслимого бытия: Лица суть «вещи», *notiones* же — абстрагированные от этих «вещей» отношения, которые пребывают в Лицах. Ничто не препятствует тому, чтобы в одном Лице находилось несколько отношений, и поэтому число *notiones* не обязано ограничиваться тремя, соответственно трем Лицам-«вещам». С другой стороны, эти абстрагированные отношения реальны, а не чисто мысленны, и поэто-

dicendum, quod in divinis... sunt quinque notiones; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet pater et filius et spiritus sanctus».

⁸² *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 ad 6: «Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietates in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens; non tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates; sed quot oppositio exigit realiter distinguens».

⁸³ *Thomas Aquinas*. I^a q. 32 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis...».

⁸⁴ *Thomas Aquinas*. I^a q. 32 a. 2 co.: «in patre oportet esse relationem realem qua refertur ad filium et spiritum sanctum, unde secundum duas relationes filii et spiritus sancti quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad filium et spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones».

му их перечень жестко определяется числом реальных связей между Лицами. В этом их отличие от отношений между божественным интеллектом и идеями творений, которые могут умножаться до бесконечности именно потому, что существуют только в божественном уме. Соединение этих двух критериев дает нам традиционный список из пяти *notiones*.

Далее, как именно распределяются *notiones* в этом перечне — не только по отношению к Лицам, но и между собой? Они разделяются на две группы: свойства (*proprietas*) и отношения (*relationes*). Те и другие берутся при этом в узком смысле, соотнося их понятийному различию, а не реальному тождеству. Вот как описывает это разделение Александр Гэльский:

Итак, есть пять *notiones*. Три принадлежат Отцу: нерожденность, отцовство, выдыхание. Два из них — собственные, и одно — общее Отцу и Сыну. Сходным образом, два принадлежат Сыну: одно — собственное, то есть сыновство, и одно — общее Отцу и Сыну, то есть общее выдыхание. Одно есть собственное *notio* Святого Духа. Отношений же — четыре, потому что нерожденность не выражает отношения, разве что по способу лишения; отцовство же, и сыновство, и общее выдыхание, и исхождение суть отношения. И свойств тоже четыре, а именно: нерожденность, отцовство, сыновство, исхождение. Ибо общее выдыхание свойственно не одному-единственному Лицу и поэтому не называется свойством. Итак, имеется пять *notiones*, только четыре отношения, и только четыре свойства. И таково общее мнение относительно числа *notiones*, свойств и отношений⁸⁵.

⁸⁵ *Alexander de Ales*. Op. cit. Liber I, quaestio LXVIII, Membrum tertium: «Quinque ergo sunt notiones. Tres patris: innascibilitas, paternitas, spirationis. Duae sunt propriae et una communis patri et filio. Similiter duae sunt filii: una propria, scilicet filiatio, una communis patri et filio, scilicet, communis spiratio; et una propria Spiritui Sancto. Quattuor autem sunt relationes, quia innascibilitas non dicit relationem nisi per privationem; paternitas vero et filiatio et communis spiratio et processio relationes sunt. Quattuor etiam sunt proprietates, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio, processio. Communis enim spiratio non convenit uni soli; ideo non dicitur proprietas. Sic ergo quinque sunt notiones, quattuor relationes tantum, et quattuor proprietates tantum. Et haec est communis opinio de numero notionum, proprietatum et relationum».

Полностью соглашаясь с конечным результатом этих подсчетов Александра Гэльского, св. Фома дает им более глубокое обоснование на уровне разных способов обозначения и высказывания. Повторим еще раз: *notio*, свойство и отношение в божественных Лицах реально суть одно и то же. Их различие осуществляется в трех аспектах. Во-первых, со стороны словесного значения: отцовство называется отношением сообразно тому, что связано с Сыном; оно же называется свойством, поскольку подобает одному лишь Отцу; и оно же называется *notio*, поскольку служит формальным началом познаваемости Отца. Во-вторых, различие проводится со стороны порядка постижения:

Так как ничто не может быть началом познания другого, если не является его свойством, постижению *notio* предшествует постижение свойства. А поскольку свойство подобает лишь вещи, отличной от других, различие же в Боге производится лишь через противоположность в отношении, постижению свойства в Боге предшествует постижение отношения⁸⁶.

Наконец, в-третьих, различие проводится со стороны количества: из пяти *notiones* четыре представляют собой свойства, поскольку каждое из них принадлежит лишь одному Лицу: отцовство и нерожденность, сыновство, исхождение. И отношений тоже четыре: отцовство, сыновство, исхождение, общее выдыхание; ибо нерожденность не называется отношением — разве что через редукцию отрицания к некоему роду утверждения. Как видим, три *notio* из пяти представлены в обоих перечнях: отцовство, сыновство, исхождение. Именно они выполняют основную роль в деле конституирования Лиц, отчего и называются личностными (*notiones personales*), тогда как два оставшихся ноциональных имени — *нерожденность* и *общее выдыхание* — обозначают *notiones personarum*: свойства, лишь принадлежащие Лицам.

Обобщая результаты этих множественных различений, можно сделать вывод относительно общих критериев вычленения *notiones*. Св. Фома формулирует их следующим образом:

⁸⁶ *Thomas Aquinas*. Super Sent., lib. 1 d. 26 q. 2 a. 3 co.: «quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedat intellectus proprietatis. Et quia proprietatis non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis; intellectum proprietatis in divinis praecedat intellectus relationis».

Для того, чтобы нечто называлось *notio* Лица, требуется три условия: во-первых, чтобы это нечто принадлежало к порядку происхождения, ибо Лица различаются отношениями происхождения; во-вторых, чтобы оно принадлежало к порядку достоинства, ибо Лицо есть ипостась, которая отличается свойством, принадлежащим к порядку достоинства; в-третьих, чтобы оно выражало нечто особенное, ибо общее не является достаточным началом познания⁸⁷.

Под «особенным» (*speciale*) св. Фома подразумевает здесь *specialem modum originis* — «особый способ происхождения» Лиц. Этим способом два: происхождение «по способу природы и по способу любви»; другими словами — по способу мышления и по способу воления. Таким образом, первый критерий вычленения *notiones*, сформулированный св. Фомой, определяет их соотносительный характер как *relationes* — «отношений»; второй критерий — их характер как «свойств», которыми Лица конституируются в своем онтологическом достоинстве; а третий критерий — особенный характер ноциональных актов, этих проявлений внутрибожественной продуктивности и жизни, через которые Лица обретают не только бытие, но и познаваемость.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Концепция *notiones* и ноциональных имен содержит в себе немало традиционных моментов. На другом языке, другими словами эти предметы обсуждались богословами с первых веков христианства, и сами схоластические авторы постоянно сверяют каждый свой шаг в этой деликатной области тринитарной теологии с выраженной позицией отцов Церкви. Собственный вклад латинского Средневековья заключается прежде всего в том, что множество относящихся к этой теме вопросов оно свело в цельное учение, представило их как единую проблему, которая именно в качестве единой имеет свои основания, свою логику развертывания и свои решения.

⁸⁷ *Ibid.*: «Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi».

Одно из важных философских следствий из этой тринитарной доктрины — ее приложение и трансформация применительно к человеческому мышлению и постижению, в первую очередь к концепции порождения понятия как внутреннего «слова ума», *verbum mentis*. Известно, что проведение параллели между рождением божественного Слова в Троице и рождением человеческого слова ума «ни на каком языке» восходит к Августину, к его сочинению «О Троице». Во времена высокой схоластики, о которых мы ведем речь, такая параллель присутствует у самых разных богословов; например, она образцово представлена у Бонавентуры.

Следует уразуметь, — подчеркивает Бонавентура, — что *изрекать* есть то же, что *говорить*, а *говорить* можно двумя способами: либо *к себе*, то есть внутри себя, либо *к другому*.

При этом, мысля и постигая другое, интеллект схватывает (зачинает в себе, *concipit*) подобие другого, а мысля и постигая себя, схватывает подобие себя. Это подобие, которое интеллект зачинает в себе, когда говорит *к самому себе*, и есть «слово ума», или «слово умной души» — *verbum mentis*. Говорить же *к другому* означает выражать вовне это внутреннее слово, зачатое интеллектом в беседе с самим собой, то есть высказывать слово устное⁸⁸. Сформулировав эти два аспекта речи и отождествив мышление и постижение с внутренней речью ума, обращенной «к самому себе», Бонавентура затем прямо соотносит это ноэтико-лингвистическое представление с доктриной божественного Слова:

Итак, следует сказать, что как в нас речение понимается двояко, так и в Боге. Ибо речение Бога в Себе самом есть схватывание [зачинание] в мышлении... и оно соответствует речению... вечного Слова. С другой стороны, речение есть выражение вовне, и тогда *изрекать* будет тем же, что являть себя через го-

⁸⁸ *Bonaventura*. Sententiarum lib. I, d. XXVII, p. II, a. un., q. 1: «(Conclusio): Intelligendum, quod dicere idem est quod loqui; loqui autem est dupliciter, vel ad se, id est apud se, vel ad alterum. Loqui ad se nihil aliud est quam aliquid mente concipere; mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi, et hoc est verbum conceptum. — Alio modo dicere ad alterum est conceptum mentis exprimere; et huic dicere respondet prolatum».

ворение; и такому речению соответствует тварное и временное слово⁸⁹.

И далее Бонавентура непосредственно сужает эту параллель до уровня ноционального акта рождения Слова Отцом:

На то возражение, что *изрекать* есть не что иное, как умозреть, следует сказать, что это верно там, где умозрение совершается в понятиях [букв. *non est sine concepto* — не обходится без зачатого], как это происходит в нас и в Отце. Но в Сыне это не так, и, сходным образом, не так в Духе Святом⁹⁰.

Предельно четко выраженная у Бонавентуры параллель между ноэтикой и теологией ноциональных имен иллюстрирует ту мысль, что изучение сугубо философских (в нашем сегодняшнем понимании) тем и проблем средневековой мысли, а значит, и восстановление оборванных связей между эпохами невозможно без углубления в теологическую проблематику и ее добросовестного осмысления, нравится нам это или нет.

Верующий разум способен извлечь отсюда и другие уроки. В самом деле, суть того начинания, которым занято латинское богословие, в том числе и в вопросе о *notiones*, лучше всего выражает старая формула св. Ансельма: *fides quaerens intellectum* — «вера, ищущая уразумения». Технический, «скучный» язык средневековой схоластики, обилие дефиниций и дистинкций может создать у непривычного человека впечатление формализма и безжизненности. Но может ли этот чужой язык скрыть от нас то, чем занято здесь богословие, — это величественное, но и трагическое зрелище борьбы человеческого разума с собственной немощью в попытке постигнуть и выразить тайну божественного триединства? Долг богословствующей мысли — пройти до конца тот путь богопознания, который ей по силам. Сухость и скрупулезность изло-

⁸⁹ *Ibid.*: «Dicendum ergo, quod sicut in nobis dupliciter accipitur dicere, ita in Deo. Nam dicere Dei apud se, est intelligendo concipere... et huic dicere respondet... Verbum aeternum. Alio modo dicere est exterius se esprimere, et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare, et huic dicere respondet verbum creatum et verbum temporale».

⁹⁰ *Ibid.*: «Quod ergo obiicitur, quod dicere non est aliud quam cogitando intueri; dicendum, quod verum est, ubi intuitus non est sine concepto, ut in nobis et in Patre; sed in Filio non est, similiter nec in Spiritu Sancto».

жения — лишь следствие ее стремления к предельной честности в исполнении своего долга. Но от этого становится еще очевиднее, что итогом пути никогда не может быть познание Бога в Его собственном бытии, но только познание «бытия в смысле истинности предложений» — *esse in veritate propositionum*, потому что при всех своих усилиях, даже самых самоотверженных, разум обречен оставаться замкнутым в границах собственных «модусов высказывания и обозначения». Наш способ богопознания неисцелимо неадекватен. Следование путем ноциональных именований приводит верующий ум к определенной совокупности высказываний, в которых обозначаются, как истинные, некоторые человеческие постижения относительно внутривожественных свойств и отношений. И это все.

Много это или мало? Что более приближает нас к Богу: исчерпание всех сил ума и души в усилии дать имена тому, для чего в человеческом языке нет имен, или благоговейное молчание о невыразимом? Нет ответа.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Иоанн Дунс Скот*. Какие угодно вопросы. Вопрос V / EINA: Проблемы философии и теологии. № 1 (001) 2012. С. 237-268 (пер. с латинского В.Л. Иванова).
- Шмонин Д.В.* В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.
- Alexander de Ales. Pars prima Summae theologiae. Lugduni, 1515–1517.
- Antonius Trombeta*. In tractatum formalitatum Scoticarum sententia ad instantiam auditorum scholarium in celeberrima Patavina universitate edita inchoat, cum quibusdam additionibus utilissimae et necessariae. Venetiis, 1505.
- Augustinus*. De Trinitate. http://www.augustinus.it/latino/PL_42.htm (сентябрь, 2015) — текст соответствует изданию PL 42.
- Friedman, Russell*. Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350 / Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 108/1-2. Leiden: Brill, 2013.
- Friedman, Russell*. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010.

Guillermus Vorillong. Super quattuor libris sententiarum noviter correctus et apostillatus. Venetiis, 1502.

Ioannes Duns Scotus. Quaestiones in Lib. I Sententiarum. Lugduni, 1689.

S. Bonaventura. Opera omnia. Tomus I. Quaracchi 1882.

Thomas Aquinas. Scriptum super Sententiis. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).

Thomas Aquinas. Summa Theologiae. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).

VDOVINA G.

ON THE CONCEPT OF NOTIO AND NOTIONAL NAMES IN THE TRINITARIAN THEOLOGY OF THE LATIN MIDDLE AGE

The article deals with basic concepts of the medieval trinitarian doctrine on constitutive *rationes* of Persons in Trinity, that is to say, on the so called *notions*. The article analyzes concepts of notional property, notional relation and notional act. Those conceptions are important not only from the theological point of view: they also explain certain essential traits of medieval psychological theories that were built analogically to the idea of the trinitarian life.

Key words: notion, notionalproperty, notional relation, notional act, Trinity.

Месяц С.В.

АРИСТОТЕЛЬ И ЕГО ТРАКТАТ
«ОБ ОЩУЩЕНИИ И ОЩУЩАЕМОМ»
(ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ)

В работе представлен перевод на русский язык трактата Аристотеля «Об ощущении и ощущаемом», относящегося к циклу так называемых «Малых естественнонаучных произведений» философа (*Parva naturalia*). Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методологически примыкает к трактату «О душе», являясь продолжением начатых в нем исследований. Если в «О душе» Аристотель выясняет, что есть душа в своем самом общем определении и каковы ее основные части и способности, то в трактатах цикла *Parva naturalia* он описывает отдельные проявления душевной деятельности у разных животных, начиная свое исследование со способности ощущения, с которой так или иначе связаны все высшие проявления одушевленного организма: воображение, память, припоминание, вожеление и т.д. Основная часть трактата посвящена выяснению природы трех чувственно воспринимаемых качеств — цвета, вкуса и запаха, являющихся, соответственно, объектами зрения, вкуса и обоняния. Несмотря на то, что все эти качества оказываются у Аристотеля предметом не столько физики, сколько психологии, это не лишает их «объективной», физической реальности и не сводит исключительно к субъективному восприятию. Даже когда цвет, вкус и запах не воспринимаются наблюдателем, они все равно существуют в смысле возможности. Обсуждая на страницах трактата «Об ощущении и ощущаемом» потенциальное бытие чувственно воспринимаемых качеств, Аристотель выделяет и описывает те объективно существующие условия чувственного опыта, которые делают их возможными. Перевод трактата сопровождается обстоятельным комментарием.

Ключевые слова: Аристотелевская теория ощущений, античные учения о душе до Аристотеля, природа цвета и света, механизм зрительного восприятия, осязание, запах и вкус, роль среды в процессе ощущения, непрерывность и дискретность.

Трактат Аристотеля «Об ощущении и ощущаемом» (Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν и лат. *De sensu et sensibilibus*) относится к числу так называемых *Parva naturalia* — малых естественнонаучных произведений Аристотеля. Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методически примыкает к трактату «О душе» и, по существу, является продолжением начатых в нем исследований. Если во II и III книгах «О душе» Аристотель выясняет, что есть душа в своем самом общем определении, каковы ее основные части и способности, то в трактатах цикла *Parva naturalia* он описывает отдельные проявления душевной деятельности у разных животных: ощущение, память, вожеление, удовольствие и страдание, сон и бодрствование, юность и старость, дыхание и питание, жизнь и смерть, здоровье и болезни.

Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. Считается, что первым его ввел в употребление Эгидий Римский (1243 /7–1316 г.), а с конца XV в. оно начинает встречаться в рукописях так называемого *Vetus Translatio Latina*. Сейчас это название объединяет под собой восемь произведений: «Об ощущении и ощущаемом»; «О памяти и припоминании»; «О сне и бодрствовании»; «О сновидениях»; «О предсказаниях во сне»; «О долгой и краткой жизни»; «О юности и старости, жизни и смерти»; «О дыхании». В такой последовательности расположил трактаты И. Беккер в издании 1831–1870 г.¹, опираясь на свидетельство большинства манускриптов. Однако, судя по дошедшим до нас латинским комментариям, существовала и другая схема цикла, согласно которой помимо вышеперечисленных сочинений в *Parva naturalia* входили также трактаты «О движении» и «О рождении животных». В целом, предложенная Беккером схема является на сегодняшний день общепринятой. Исключение составляет лишь заключительный трактат цикла «О дыхании», который едва ли можно признать самостоятельным произведением, поскольку ни в одном из известных манускриптов нет сочинения с таким названием. Раздел, занимающий в издании Беккера страницы с 467 b10 по 480 b30, озаглавлен в рукописях либо: «О юности и старости, жизни и смерти», либо: «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании». Беккер произвольно разбивает единый раздел на два само-

¹ Bekker I. 1831–1870.

стоятельных трактата, присваивая последнему название «О дыхании». По-прежнему остается спорным и вопрос о времени создания цикла. Одни ученые вслед за В. Йегером² относят *Parva naturalia* к последнему, афинскому периоду творчества Аристотеля (335 / 4 – 322 гг. до н.э.), мотивируя свою точку зрения тем, что во многих трактатах цикла содержатся ссылки на II книгу «О душе», являющуюся одним из самых поздних произведений философа. Другие, как Д. Росс, полагают, что большая часть цикла могла быть написана одновременно с большими трактатами по зоологии: такими как «История животных» и «О частях животных», следовательно, ее нужно относить к так называемому «среднему» периоду деятельности Аристотеля, то есть ко времени его пребывания в Малой Азии и Македонии (347–334 гг. до н.э.)³. Наконец, третья группа ученых склонна считать, что все трактаты цикла были созданы в разное время. Так, Ф. Нуйе, подробно рассмотревший вопрос о хронологии малого естественнонаучного цикла, относит «О юности и старости...» и «О дыхании» к среднему, а остальные трактаты — к позднему периоду аристотелевского творчества⁴. Точку зрения Нуйе разделяет отчасти и Дюринг, по мнению которого, трактат «Об ощущении и ощущаемом», скорее всего, написан раньше II и III книг «О душе», а самым ранним произведением цикла является трактат «О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании». Впрочем, как признается ученый, определить в точности время создания всех входящих в *Parva naturalia* произведений едва ли удастся, поскольку они обнаруживают следы позднейшей переработки⁵.

Но даже если цикл формировался постепенно и неоднократно подвергался переработке, есть все основания считать, что Аристотель мыслил его как единое целое. Об этом свидетельствуют, прежде всего, перекрестные ссылки, устанавливающие связь отдельных произведений друг с другом. Например, в конце трактата «Об ощу-

² Jaeger W. 1923. S. 354.

³ Ross W.D. 1955. P. 16-18.

⁴ Nuyens F. 1948.

⁵ Düring I. 1996. S. 561. О следах переработки в *Parva naturalia* и добавленных позднее ссылках на другие произведения Аристотеля см.: Ross W.D. 1955. P. 15-18. См. также: Петрова М.С. 2015.

щении и ощущаемом» сказано, что следующей темой рассмотрения станет память и припоминание. Трактат «О сне и бодрствовании» упоминается как следующий за «О памяти и припоминании», а сам, в свою очередь, предвосхищает «О сновидениях» и «О предсказаниях во сне». В трактате «О долгой и краткой жизни» говорится о намерении рассмотреть в отдельном сочинении причины юности и старости, жизни и смерти, что указывает на последние трактаты цикла. Кроме того, обосновывая во введении к *Parva naturalia* необходимость изучения отдельных психологических явлений, Аристотель перечисляет темы всех своих будущих трактатов, что также указывает на объединяющий этот цикл единый замысел⁶.

Очевидно, что важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождление и вообще влечение, а также удовольствие и страдание, поскольку они присущи практически всем животным. Помимо перечисленных одни виды деятельности являются общими для всего живого, а другие — только для некоторых животных. Из них важнейшие образуют четыре пары: бодрствование и сон, юность и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть. Относительно этих видов деятельности нам предстоит выяснить, что представляет собой каждый из них и по какой причине возникает.

Наконец, нельзя не заметить, что последовательность трактатов внутри цикла имеет вполне определенный смысл. Аристотель начинает свое исследование с ощущения, поскольку с этой способностью так или иначе связаны все высшие проявления одушевленного организма. По его собственным словам, все они осуществляются либо совместно с ощущением, либо — благодаря ему. Так, память удерживает и хранит ощущение, забвение и смерть сопровождаются его исчезновением, сон представляет собой некое состояние ощущения, а бодрствование — его актуализацию. Поэтому после рассмотрения ощущения Аристотель переходит к исследованию памяти, определяя ее как «приобретенное свойство или состояние ощущения по прошествии времени». В свою очередь, разработанная в трактате о памяти теория образов воображения служит отправной точкой для изучения сна и сновидений. На-

⁶ De sensu 436a 6-16.

конец, следом за явлениями, в которых ведущую роль играет душа, Аристотель обращается к тем, которые в большей степени относятся к телу. И здесь изучение причин разной продолжительности жизни у разных видов животных побуждает его обратиться сначала к более общему вопросу о жизни и смерти, о причинах расцвета и увядания жизненных сил, а затем перейти к дыханию как необходимому условию жизни вообще. Продолжением трактата «О дыхании» и логическим завершением цикла в целом должно было стать сочинение о здоровье и болезнях. Во всяком случае, сам Аристотель неоднократно обещает рассмотреть этот вопрос. Однако трактата с таким названием не сохранилось, и, поскольку античные комментаторы Аристотеля тоже ничего о нем не сообщают, естественно предположить, что он вообще не был написан, а значит цикл *Parva naturalia* остался незавершенным.

От Античности до нас дошло несколько комментариев на входящие в *Parva naturalia* трактаты: Александра Афродисийского на «Об ощущении и ощущаемом» и Фемистия на «О памяти и припоминании», «О сне и бодрствовании», «О предсказаниях во сне»⁷. В Средние века и в эпоху Возрождения малые естественнонаучные произведения Аристотеля также вызывали большой интерес. Их комментировали: Аверроэс, Альберт Великий, Фома Аквинский, византийские философы Михаил Эфесский и Феодор Метохит. В XV–XVI вв. помимо философов и теологов *Parva naturalia* переводили и толковали многие врачи и естествоиспытатели. Первый трактат цикла «Об ощущении и ощущаемом» (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, лат.: *De sensu et sensibilis*) был одним из самых популярных и наиболее часто комментируемых сочинений.

Трактат «Об ощущении и ощущаемом», новый перевод которого мы предлагаем читателю, является первым и самым большим по объему трактатом цикла. Он естественным образом распадается на три части. Первая представляет собой введение к трактату и все-

⁷ Во всяком случае, эти комментарии приписываются Фемистию П. Вендландом (см. *Themistii in parva naturalia commentarium* / Ed. P. Wendland / CAG 5.6. Berlin: Reimer, 1903), хотя в рукописях автором назван некий Софоний — возможно, византийский философ XIII–XIV в. Об Александре Афродисийском и его комментариях на Аристотеля см. на русском языке: *Солопова М.А.* 2002 и *Петров В.В.* 2015.

му циклу в целом (главы 1-2) — в ней Аристотель говорит об основополагающей роли ощущения для жизнедеятельности животного и о корреляции между органами чувств и четырьмя космическими элементами. Вторая часть (главы 3-5) посвящена выяснению природы цвета, вкуса и запаха, являющихся, соответственно, объектами зрения, вкуса и обоняния. Последняя, третья часть (6 и 7 главы) затрагивает общие вопросы, связанные с теорией ощущения, в частности проблему бесконечной делимости чувственно воспринимаемых свойств, а также возможности одновременного восприятия нескольких объектов.

* * *

Трактат Аристотеля «Об ощущении и ощущаемом» однажды уже переводился на русский язык Еленой Валентиновной Алымовой, которая почему-то озаглавила его «О чувственном восприятии», невзирая на традиционное греческое и латинское название этого сочинения (*Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* и *De sensu et sensibilibus*), которое следовало бы перевести как «О чувственном восприятии и чувственно-воспринимаемом» или «Об ощущении и ощущаемом». К сожалению, этот перевод (опубликованный в сборнике: *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти* / Пер. Е.В. Алымовой. — СПб.: Издательство СПб. Университета, 2004) выполнен настолько небрежно и содержит такое количество ошибок, что его никак нельзя признать удовлетворительным. Е.В. Алымова ошибается при передаче важнейших терминов аристотелевской теории ощущения, перевода, например, τὸ αἰσθητικόν как «то, что вызывает чувственное восприятие», а не как «способное к чувственному восприятию», то есть путая τὸ αἰσθητικόν с τὸ αἰσθητόν;⁸ или передавая ὀσφραντόν и ὀσμή не как «обоняемое» и «запах», а как «обоняние», то есть опять-таки не понимая отличия обоих этих терминов от ὀσφρησις⁹. Термин ἔχουσις («обладающее вкусом») Алымова по непонятным причинам переводит как «имеющее запах» или даже «благоухающее»¹⁰, что полностью лишает смысла аристотелевское определение запаха как «рас-

⁸ De sensu 4, 441b 22 и Алымова Е.В. 2004. С. 114.

⁹ De sensu 5, 443b 18 и Алымова Е.В. 2004. С. 119.

¹⁰ De sensu 5, 442 b 29; 443a 1–8; 16; 443b. Алымова Е.В. 2004. С. 117-118.

творенной во влаге природы обладающего вкусом сухого» (ἡ ἐν ὑγρῷ τοῦ ἐγχεύου ζῆρου φύσις), а заодно и сводит на нет все его рассуждения о внутреннем родстве вкусов и запахов и о том, что пахнуть могут только вещества, обладающие вкусом. Из-за неправильного перевода ἔγχευος аристотелевское определение превращается у Алымовой в тавтологию: запах оказывается «природой *благоухающего* в жидкости сухого», а поскольку «благоухающее», очевидно, означает «источающее запах», то запах в итоге получает определение через самого себя¹¹. Однако это ничуть не смущает переводчицу, которая продолжает настойчиво переводить χυμός («вкус») как «запах», в результате чего глубокомысленное замечание Аристотеля о том, что «камень лишен запаха, поскольку безвкусен (ἄχρμον), а древесина пахнет, поскольку имеет вкус (ἔγχευα)», оборачивается таким вот банальным утверждением: «нельзя обонять камень, ведь это нечто лишенное запаха, а дерево можно обонять, ведь оно обладает запахом»¹², что помимо прочего обнаруживает глубокое непонимание переводчицей аристотелевского учения о запахе.

Надо сказать, что и многие другие греческие слова приобретают в переводе петербургской исследовательницы совершенно неожиданные значения. Так, слово ἀτμός, означающее «пар», почему-то переводится ею как «дыхание», в результате чего Аристотелю приписывается утверждение, что «дыхание относится к воде», хотя в оригинале речь всего лишь идет о влажном паре (ἀτμός ὑγρότης τις), который «состоит из воды» (ἀτμός ἐστὶν ὕδατος)¹³.

Еще больше вопросов вызывает перевод ὁ ἅλις и οἱ ἅλεις как «моря» и «морей». Переводчица, очевидно, путает женский род этого слова, который у Гомера и других поэтов действительно означает «море», с мужским родом, имеющим значение «соли». Но самое главное: допустив эту ошибку, Алымова почему-то совершенно не замечает, что фраза οἱ γὰρ ἅλεις γῆς τι εἶδος εἰσίν, которую она переводит как «*моря* суть некий вид земли»¹⁴, выглядит совершенно невозможной с точки зрения античной физики. Ведь море — это вода, а вода, как один из четырех основных элементов,

¹¹ De sensu 5, 443a 8 и Алымова Е.В. 2004. С. 117.

¹² De sensu 5, 443a 15–16 и Алымова Е.В. 2004. С. 118.

¹³ De sensu 5, 443a 30–31 и Алымова. 2004. С. 118.

¹⁴ De sensu 4, 441b 4 и Алымова Е.В. 2004. С. 113.

никак не может быть разновидностью земли — элемента, противоположного ей по своим свойствам.

В некоторых случаях ошибки в переводе явно вызваны недосмотром или небрежностью. Так, приняв прилагательное *τραχύς* (шероховатый, шершавый) за *ταχύς* (быстрый), Алымова делает Демокрита автором оригинальной цветовой теории, согласно которой «из белого и черного одно — быстрое, а другое — гладкое»¹⁵. В другом месте, перепутав частицы *μέν* и *μή*, она заставляет Аристотеля отрицать наличие обоняния у рыб и насекомых: «а те, кто не дышат, лишены способности обонять, это ясно» — переводит она, не замечая, что уже в следующем предложении рыбам, муравьям и другим лишенным дыхания животным приписывается способность «безошибочно воспринимать с помощью обоняния подобающую [им] пищу»¹⁶.

Но сильнее всего в переводе Алымовой подвергается искажению слово *χρῶς* («вкус»), которое переводчица не только постоянно путает с «запахом» (*ὀσμῆ*), но еще и переводит как «сок», «жидкость» и даже «свет»¹⁷. В результате мы с удивлением узнаем, что «море имеет сок», что вода «заключает в себе разновидности соков»; что наряду с горьким, терпким, острым и кислым *вкусами* существует «сок сладкого»; и что у нас есть особый орган восприятия «света» (*χρῶς!*), который Аристотель собирается исследовать наряду с «органами восприятия цвета, шума, запаха и осязания».

Впрочем, сама Е.В. Алымова, очевидно, не замечает всех этих несуразностей, поскольку не испытывает потребности ни обратиться за разъяснениями к переводам *De sensu* на европейские языки, ни заглянуть в античные и современные комментарии к трактату, ни хотя бы уточнить его текст по новейшим изданиям. Нет, как явствует из списка литературы, единственной книгой, которой пользовалась исследовательница, было издание аристоте-

¹⁵ *De sensu* 4, 442b 11–12 и Алымова Е.В. 2004. С. 116.

¹⁶ *De sensu* 5, 444b 7–8 и Алымова Е.В. 2004. С. 121.

¹⁷ *χρῶς* как «вкус» (*De sensu* 4, 440b 29; 441b 19 и Алымова Е.В. 2004. С. 112–114); *χρῶς* как «сок» (*De sensu* 4, 441a 6; 441b 7–9; 25; 442a 19 etc. и Алымова Е.В. 2004. С. 112–116); *χρῶς* как «жидкость» (*De sensu* 4, 441a 28 и Алымова Е.В. 2004. С. 113); *χρῶς* как «свет» (*De sensu* 3, 439a 8–12 и Алымова Е.В. 2004. С. 107).

левских сочинений И. Беккера за 1831 г.¹⁸, что же касается более поздних, исправленных изданий *De sensu*, включая классическое издание Дэвида Росса 1955 г., то в них она, по-видимому, не заглядывала. Не обращалась она также и к обширной исследовательской литературе по предмету, которая могла бы помочь ей прояснить смысл некоторых особенно сложных пассажей. В результате переводчица зачастую не понимает смысла сказанного Аристотелем, надеясь, по-видимому, что если она будет передавать греческий текст «слово за слово», то смысл появится сам. Вот только один пример: в *De sensu* 2, 438 а 7–10 Аристотель подвергает критике демокритову теорию зрения как отражения, что в переводе Алымовой выглядят следующим образом:

Демокрит ... когда говорит, что зрение кажется отражением (ἔμφασις), говорит неудачно. Это ведь происходит потому, что глаз гладкий и находится не в созерцаемом, но в созерцающем. Ибо отражение (ἀνάκλασις) это претерпевание...¹⁹.

Как следует из перевода, в ответ на утверждение Демокрита, что зрение представляет собой отражение, Аристотель обращает внимание оппонента на то, что глаза находятся не в предмете, на который человек смотрит, а в самом человеке! Такой аргумент кажется по меньшей мере нелепым: как апелляция к тому очевидному факту, что у предметов нет глаз, могла бы служить доводом против демокритовой теории зрения? И совсем уж непонятным выглядит последнее предложение, которое начинается с союза «ибо» то есть поясняет что-то в предыдущем тексте. Но что может пояснить фраза: «отражение это претерпевание»? Обратившись к греческому оригиналу — τοῦτο [ἡ ἔμφασις] μὲν γὰρ συμβαίνει ὅτι τὸ ὄμμα λεῖον, καὶ ἔστιν οὐκ ἐν ἐκείνῳ ἀλλ' ἐν τῷ ὀρώντι. ἀνάκλασις γὰρ τὸ πάθος, — мы видим, что переводчица неверно определяет подлежащее в предложении, начинающемся со слов καὶ ἔστιν. Она полагает, что им является τὸ ὄμμα («глаз»), что было бы допустимо с точки зрения грамматики, если бы перед καὶ все без исключения издатели не ставили запятую. Сделав «глаз» подлежащим, переводчица вынуждена искать, к чему относится указательное местоимение ἐκείνῳ, и реша-

¹⁸ Bekker I. 1831–1870.

¹⁹ Алымова Е.В. 2004. С. 104.

ет подставить вместо него непонятно откуда взявшееся «созерцаемое», отчего и получается упомянутая бессмыслица. Аналогичную ошибку она допускает и при переводе заключительного предложения, принимая за подлежащее слово ἀνάκλασις, тогда как на самом деле им является τὸ λάθος («претерпевание»). Аристотель говорит: «ибо это претерпевание есть ἀνάκλασις», подразумевая под «претерпеванием» только что упомянутое отражение (ἔμφασις) и пытаясь таким образом пояснить, в чем состоит его природа. Однако Алымова не понимает, чем ἀνάκλασις отличается от ἔμφασις (оба термина переведены ею как «отражение»), в чем состоит теория зрения Демокрита и за что ее критикует Аристотель. В итоге у нее получается текст, из которого, как ни ломай голову, не удастся извлечь никакого смысла.

В действительности же речь идет о довольно известном явлении, которое состоит в том, что если посмотреть в глаза другого человека, то можно увидеть в них собственное отражение. Это явление навело Демокрита на мысль, что зрение можно объяснить отражением, то есть что мы видим предмет постольку, поскольку в наших глазах возникает его уменьшенный образ. Возражая Демокриту, Аристотель замечает, что так же как отраженный от поверхности зеркала образ находится не в самом зеркале, а в том, кто в это зеркало смотрит, поскольку зрительный луч отражается от зеркальной поверхности и возвращается назад к смотрящему, так и возникающее в глазах отражение предмета находится не в них самих, а в том, кто в эти глаза заглядывает. Поэтому увидеть отраженный в глазах человека предмет может только сторонний наблюдатель, самому же обладателю глаз отражение предмета оказывается недоступно, а значит объяснить зрение отражением нельзя. Вот в чем состоит возражение Аристотеля против теории Демокрита. И если бы переводчица приложила усилия, чтобы разобраться в нем, то смогла бы правильно перевести процитированную выше фразу, поняв, что подлежащим при ἔστιν выступает не τὸ ὄμμα («глаз»), а ἡ ἔμφασις («отражение», «отраженный образ»), «глаз» же является тем предметом, на который указывает местоимение ἐκεῖνος; и что отглагольное существительное ἀνάκλασις следовало бы перевести как «возвращение [зрительного луча] назад».

Отражение возникает потому, что глаз гладкий, и отраженный образ находится не в нем [т.е. не в глазу], а в смотрящем [в этот глаз], потому что это претерпевание [т.е. отражение] представляет собой возвращение [зрительного луча] назад.

Вообще говоря, процитированный фрагмент из *De sensu*, да и весь трактат в целом, наглядно демонстрируют нам, что правильно перевести аристотелевский текст без понимания существа дела, опираясь исключительно на знание греческой грамматики, задача совершенно непосильная. Поэтому неудивительно, что Е.В. Алымова с ней не справилась, так что ее перевод только выглядит переводом, а на самом деле таковым не является, поскольку не оставляет русскому читателю ни малейшего шанса разобраться в этом довольно сложном произведении Аристотеля.

По этой причине мы считаем необходимым предложить здесь новый перевод трактата «Об ощущении и ощущаемом», выполненный по уже упоминавшемуся выше изданию Д. Росса: *Ross W.D. (Ed.) Aristotle's Parva naturalia. Oxford: Oxford University Press, 1955*, и учитывающий переводы этого произведения на английский (*Ross G.R.T. 1906, Hett W.S. 1936*), немецкий (*Rolfes E. 1924, Dönt E. 1997*) и французский (*Morel P.-M. 2000*) языки, а также комментарий Александра Афродисийского.

СОКРАЩЕНИЯ

Alexander

In de sensu — Alexandri in librum de sensu commentarium / Ed. P. Wendland // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 3,1. Berlin: Reimer, 1901.

In meteor. — Alexandri in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 3,2. Berlin: Reimer, 1899.

Aristoteles

De gener. anim. — De generatione animalium.

De gener. et corrupt. — De generatione et corruptione.

De sensu — De sensu et sensibilibus.

De Xen. — De Xenophane, De Zenone, De Gorgia.

Hist. anim. — Historia animalium.

Metaph. — Metaphysica.

Meteor. — Meteorologica.

Phys. — Physica.

Aquinas. In de sensu — *St. Thomas Aquinas*. In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia commentarium.

Democr. — *Democritus*

Emped. — *Empedocles*

Hippocrates. Epid. — *Hippocrates*. De morbis popularibus (= Epidemiae).

БИБЛИОГРАФИЯ

Bekker I. 1831–1870. — *Bekker I.* (Ed.) *Aristoteles*. Opera omnia. V. I–V. Berolini: Academia Regia Borussica, 1831–1870.

Burnyeat M. 2002. — *Burnyeat M.* De Anima II, 5 // *Phronesis XLVIII*, 2002. P. 28-88.

Burnyeat M. 2004. — *Burnyeat M.* Aristotelian Revisions. The case of “De sensu” // *Apeiron 37* № 2, 2004. P. 177-180.

DK — *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III. Berlin, 1959–1960.

Dönt E. 1997. — *Dönt E.* (Hrsg. und Übers.). *Aristoteles*. Kleine Naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia). Stuttgart. Philipp Reclam, 1997.

Düring I. 1966. — *Düring I.* *Aristoteles*. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Winter, 1966.

Hett W.S. 1936. — *Hett W.S.* (Ed. and transl.) *Aristotle On the soul*, *Parva naturalia*, *On Breath*. London–Cambridge: Harvard University Press, 1936.

Jaeger W. 1923. — *Jaeger W.* *Aristoteles*. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.

Johansen T.K. 1997. — *Johansen T.K.* *Aristotle on the Sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Lloyd G.E.R. 1978. — *Lloyd G.E.R.* The empirical basis of the physiology of the *Parva Naturalia* // *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*. Eds. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, 1978. P. 215-239.

Morel P.-M. 2000. — *Morel P.-M.* *Aristote*, *Petits traités d’histoire naturelle*, Paris: GF-Flammarion, 2000.

Nuyens F. 1948. — *Nuyens F.* *L’Evolution de la Psychologie d’Aristote*. Louvain, 1948.

Polansky R. 2007. — *Polansky R.* *Aristotle’s De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rolfes E. 1924. — *Rolfes E.* (Hrsg. und Übers.). *Aristoteles*. Kleine Naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia). Leipzig: Meiner Verlag, 1924.

- Ross G.R.T. 1906. — Ross G.R.T. (Ed. and transl.). *Aristotle. De Sensu et Memoria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906. — Ross G.R.T. 1906.
- Ross W.D. 1955. — Ross W.D. (Ed.) *Aristotle's Parva naturalia*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- Ross W.D. 1961. — Ross W.D. (Ed.) *Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Towey A. 2000. — Towey A. (Transl.) *Alexander of Aphrodisias*. On Aristotle's "On Sense Perception". New-York: Cornell University Press, 2000.
- White K., Macierowski E.M. 2005. — White K., Macierowski E.M. (Trans.) *St. Thomas Aquinas. Commentaries on Aristotle's On Sense and What is Sensed and On Memory and Recollection*. Washington: Catholic University Press, 2005.
- Аверинцев С.С. 1994. — Аверинцев С.С. (Пер.) *Платон. Тимей* / Пер. С.С. Аверинцева // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Алымова Е.В. 2004. — Алымова Е.В. (Пер.) *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти* / Пер. Е.В. Алымовой. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2004.
- Лебедев А.Ф. 1989. — Лебедев А.В. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I*. М.: Наука, 1989.
- Лурье С.Я. 1970. — Лурье С.Я. (Пер.) *Демокрит. Тексты, переводы, исследования*. Ленинград: Наука, 1970.
- Петров В.В. 2015. — Петров В.В. *Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем* // СХОЛН (Schole) 9/2 (2015).
- Петрова М.С. 2015. — Петрова М.С. *Тексты Аристотеля в латинской традиции Поздней Античности* // Диалог со временем 52 (2015).
- Попов П.С. 1976. — Попов П.С. (Пер.) *Аристотель. О душе* // Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976.
- Солопова М.А. 2002. — Солопова М.А. *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. М.: Наука, 2002.
- Столяров А.А. 1999. — Столяров А.А. *Свобода воли как проблема европейского морального сознания*. М.: ГЛК, 1999.
- Якубанис Г. 1994. — Якубанис Г. *Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки*. Киев: Типография Императорского Университета, 1906 (переиздание Киев: Синто, 1994).

MESYATS S.

ARISTOTLE AND HIS TREATISE
“ON SENSE AND SENSIBLE OBJECTS”

The publication presents a Russian translation of Aristotle's treatise *On sense and sensible objects* (*De sensu et sensibilibus*), which forms the initial part of the so called *Parva naturalia* — a collection of short treatises on the physical aspects of sensation. The group of writings traditionally designated by this title is thematically and methodologically joins with Aristotle's treatise *De anima* while continuing to discuss some important psychological problems in more detail. Whereas in the *De anima* Aristotle considers the nature and definition of soul as well as its most general parts and faculties, in *Parva naturalia* he discusses particular vital functions starting with sense perception, because it is possessed by all the animals and form the basis for higher faculties of living beings, such as memory, recollection, desire, appetite and so on. The treatise *On sense and sensible objects* takes into account not only the subjects, mentioned in the title, but also the organs of sensation in their general character and constitution. The objects of the three special senses (sight, taste and smell) are discussed not merely psychologically, that is in their relation to corresponding senses, but in their own proper nature as modifications of external reality. The translation of the treatise is accompanied with a detailed commentary, based on recent scholarship on Aristotle.

Key words: Aristotle's theory of perception, psychological doctrines before Aristotle, nature of light and color, mechanism of visual perception, role of medium in sense perception, taste, smell and touch, continuity and discreteness.

Аристотель

ОБ ОЩУЩЕНИИ И ОЩУЩАЕМОМ*

436a 1. Поскольку мы уже дали определение души самой по себе и обсудили каждую из присущих ее частям способностей, то следующей нашей задачей будет рассмотреть, какие
5 виды деятельности являются общими, а какие особенными для животных и всего обладающего жизнью. Примем сказанное о душе за отправную точку и будем рассуждать об остальном, начав с самого первого. Очевидно, что важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — осуществляются совместно душой и телом. Таковы: ощущение, память, гнев, вожделение и вообще
10 влечение, а также удовольствие и страдание, поскольку эти виды деятельности присущи практически всем животным. Помимо перечисленных одни виды деятельности являются общими для всего живого¹, а другие — только для некоторых животных. Важнейшие из них образуют четыре пары:
15 бодрствование и сон, юность и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть. Относительно этих видов деятельности нам предстоит выяснить, что представляет собой каждый из них и по какой причине возникает.

Естествоиспытателю надлежит исследовать также и первые начала здоровья и болезни, поскольку лишенное
20 жизни не может быть здоровым или больным. Вот почему большинство рассуждающих о природе завершают свои исследования медициной, а философски настроенные врачи начинают занятия медициной с изучения природы.
436b

Не так уж трудно понять, почему все перечисленные виды деятельности являются общими для души и тела. Все

* Перевод выполнен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 14–03–00558а.

они осуществляются либо совместно с ощущением, либо — благодаря ему. Одни представляют собой состояния ощущения, а другие — его свойства, одни удерживают и хранят ощущение, а другие сопровождаются его исчезновением и отсутствием. А то, что ощущение возникает в душе благодаря телу, ясно как из рассуждения, так и без него.

О том, что такое ощущение и чувственное восприятие и почему это претерпевание (*πάθος*) присуще животным, было сказано ранее в сочинении «О душе»². Всем животным, поскольку каждое из них — животное, должна быть свойственна способность ощущать, так как именно благодаря ощущению мы отличаем животное от того, что им не является. Что же касается каждого ощущения в отдельности, то осязание и вкус по необходимости сопутствуют всем животным: осязание — по причине, упомянутой в «О душе»³, а вкус — вследствие питания, поскольку он различает в пище приятное и неприятное, в результате чего животное одного избегает, а другое преследует, да и вообще вкус есть приводящее свойство (*πάθος*) пищи⁴. Ощущения же, осуществляемые через внешние среды, такие как обоняние, слух и зрение, присущи только тем животным, которые обладают способностью к перемещению. Все, у кого есть эти чувства, наделены ими ради самосохранения, чтобы выслеживать и добывать себе пищу, а также избегать всего вредного и губительного. Причастным же разуму животным эти чувства даны ради благой жизни, поскольку они доносят до нас множество различий, порождающих понимание умопостигаемых предметов и поступков.

Самым важным из ощущений как для нужд жизни, так и ради себя самого, является зрение, хотя по совпадению для мышления важнее всего слух. Благодаря причастности всех тел цвету способность зрения доносит до нас множество различий, отчего общие свойства вещей воспринимаются преимущественно зрением (под общими свойствами я подразумеваю фигуру, величину, движение и число). Слух же различает только звуки, и лишь немногие животные различают голоса. Однако по совпадению слух

5

10

15

20

437a

5

10

вносит наибольший вклад в умственную деятельность, поскольку речь, являющаяся причиной обучения, слышима, хоть и не сама по себе, а по совпадению, ибо слагается из слов, каждое из которых — символ. Вот почему среди тех, кто от рождения лишен либо слуха, либо зрения, слепые разумнее глухонемых.

2. О способностях каждого отдельного ощущения было сказано ранее. Что же касается органов чувств, в которых свойственно пребывать ощущениям, то некоторые [философы] пытаются соотнести их с телесными элементами, но поскольку они не могут соотнести пять чувств с четырьмя элементами, то изо всех сил цепляются за пятый. Все они считают зрение состоящим из огня, поскольку не понимают причин одного претерпевания, а именно: если надавить на глаз или привести его в движение, то будет казаться, будто из него сыплются искры. Такое обычно происходит в темноте или при закрытых веках, когда тоже наступает тьма. Эта теория, помимо прочего, сталкивается со следующим затруднением: если невозможно не замечать, что ты ощущаешь и видишь нечто видимое, то глаз по необходимости должен видеть самое себя. Почему же этого не происходит, когда он находится в состоянии покоя? Причины этого, а также решение затруднения и ответ на вопрос, почему зрение кажется огнем, можно понять из следующего. Гладкие предметы по природе блестят в темноте, хотя и не производят света. Центральная же часть глаза, называемая «черной», выглядит гладкой. Когда глаз подвергается воздействию, то искры появляются из-за того, что одно оказывается как бы двумя. Этот эффект возникает из-за быстроты изменения, благодаря чему видящее и видимое начинают казаться разными. Когда же изменение происходит медленно и не в темноте, ничего подобного не происходит. В самом деле, гладким предметам, таким как головы некоторых рыб и чернильная жидкость каракатицы, свойственно блестеть только в темноте; кроме того, если глаз подвергается медленному изменению, то эффек-

та, при котором видящее и видимое кажутся одновременно одним и двумя, не возникает.

Таким образом, глаз видит сам себя лишь в определенных обстоятельствах, а будь он огнем, как говорит Эмпедокл и как написано в «Тимее», или будь ему свойственно видеть благодаря исходящему из него, как из фонаря, свету, то почему в этом случае зрение не видит во тьме? Утверждать, что исходящий из глаза свет гаснет во тьме, как это делает «Тимей»⁵, совершенно бессмысленно, ибо что имеется в виду под угасанием света? Погаснуть под воздействием влаги или холода может теплое и сухое, каковыми являются огонь в углях и пламя, однако ни то, ни другое [ни теплота, ни сухость], очевидно, не присущи свету. А если допустить, что присущи, пусть даже в слабей, не заметной для нас степени, то свет будет гаснуть даже днем, например, в воде, но еще чаще темнота будет наступать в стужу. Ведь именно это случается с пламенем и горящими телами. Однако со светом ничего подобного не происходит. Как уже говорилось выше, Эмпедокл тоже порой склоняется к мысли, что мы видим благодаря исходящему из глаз свету. Во всяком случае, он говорит следующее:

Как путешественник, в бурную ночь собираясь в дорогу,
 В ярко горящем огне очага зажигает светильник,
 Пламя от ветра порывов вокруг фонарем ограждая:
 Тщетно бушующих ветров дыхание окрест ярится,
 Свет же, поскольку он тоньше, наружу проходит, лучами
 Яркими, путь от порога вперед освещать начиная; —
 Так и огонь изначальный, что в глаза мембранах и тканях,
 Тонких, искусно насквозь пробуравленных в виде воронок,
 Замкнут, за круглым зрачком с той поры стал скрываться.
 Ткани удерживать стали наплыв обтекающей влаги,
 Доступ огню открывая, поскольку он тоньше⁶.

Иногда он утверждает, что мы видим таким образом, а иногда — что благодаря истечениям от видимых предметов⁷. Демокрит же, называя глаз водой, говорит правильно, но ошибается, думая, что зрение есть отражение. Отраже-

10

15

20

25

30

438a

5

10 ние возникает потому, что глаз гладкий, и отраженный образ находится не в нем, а в смотрящем, так как отражение представляет собой отклонение [образа] назад. Впрочем, тогда [во времена Демокрита] об отражениях и отклонении, по-видимому, еще мало было известно⁸. И все же странно, что Демокриту не пришло в голову спросить, почему из всех тел, отражающих образы, один только глаз видит, а остальные — нет? Правильно, что зрение — это
 15 вода, однако глазу свойственно видеть не потому, что он — вода, а потому что он прозрачен. И хотя свойство прозрачности есть и у воздуха, воду легче сохранить и удержать, чем воздух, поэтому и зрачок, и глаз состоят из воды. Это подтверждается и на деле. Когда глаза гибнут,
 20 из них выделяется влага, которая даже у самых неразвитых зародышей оказывается исключительно холодной и светлой. У теплокровных животных белое тело глаза — маслянистое и жирное, чтобы не замерзала влага внутри⁹. Вот почему глаз — самая нечувствительная к холоду часть тела. Ведь никто не чувствует холода под веками. Что же касается холоднокровных животных, то у них глаза покрыты жесткой оболочкой, которая и обеспечивает их защиту.

25 Вообще же неразумно полагать, будто зрение видит благодаря какому-то исходящему из глаз [лучу], который распространяется вплоть до звезд, или что, дойдя до определенной точки, этот луч сливается [с внешним светом], как утверждают некоторые¹⁰. Правильнее было бы сказать, что слияние происходит у самого начала глаза. Впрочем, и это лишено смысла, ибо что подразумевается под слиянием света со светом? Как оно может произойти? Ведь что
 30 438b угодно не может сливаться с чем угодно. Да и как внутренний свет сольется с внешним, если между ними находится мембрана? В другом сочинении¹¹ мы уже говорили о невозможности видеть без света. И что бы ни располагалось между видимым предметом и глазом — свет или
 5 воздух — видеть нам позволяет передаваемое через него движение. Поэтому разумно предположить, что внутренняя часть [глаза] состоит из воды, поскольку вода прозрачна.

Ведь внутри так же невозможно видеть без света, как и вонне. Следовательно, внутри глаза должно быть прозрачное. И если это не воздух, то по необходимости вода. Очевидно, что душа, а точнее воспринимающая часть души, находится не у поверхности глаза, а внутри. Поэтому внутренность глаза должна быть прозрачной и способной к восприятию света. Это подтверждают и случаи из жизни. Так, некоторым людям, которые в сражении получили удар по голове, отсекавший их глазные проходы (πόροι)¹², казалось, будто наступила тьма, словно бы угас некий светильник. [Такое ощущение возникало], потому что прозрачное, то есть зрачок (κόρη), оказывалось у них разрушено подобно светочу.

Если дело обстоит так, как мы говорим, то ясно, что каждый из органов чувств нужно соотносить и связывать с одним из элементов следующим образом. Видящую часть глаза нужно считать состоящей из воды, воспринимающее звуки — из воздуха, обоняние — из огня (чем обоняние является в действительности, тем обоняющий орган — в возможности, ведь если ощущение приводится в действие осязаемым, то сначала оно должно существовать в возможности; запах же есть некое дымное испарение, а дымное испарение — из огня; это объясняет, почему орган обоняния расположен так близко к головному мозгу — потому что материя холодного есть теплое в возможности; подобным же образом возникает и глаз: он образуется из мозга — самой влажной и холодной из частей тела); осязание [нужно считать] состоящим из земли, а вкус есть некая разновидность осязания¹³. У того и другого, то есть у вкуса и осязания, орган ощущения находится возле сердца. Ведь сердце противоположно мозгу и является самой горячей из телесных частей. Вот что следовало сказать об осязающих частях тела.

3. О соответствующих каждому органу чувств осязаемых предметах — цвете, звуке, запахе, вкусе и осязании — было в общих чертах сказано в сочинении «О ду-

10 ше»: там говорилось о том, в чем состоит их деятельность и как они действуют на каждый из органов ощущения¹⁴. Теперь следует рассмотреть, что представляет собой каждый из них в отдельности: что есть цвет, звук, запах, вкус и относящееся к осязанию. И в первую очередь следует сказать о цвете.

О каждом осязаемом предмете говорится в двух смыслах: как о существующем в действительности и в
15 возможности. Каким образом цвет или звук в действительности являются тем же самым и не тем же самым, что и ощущение, то есть зрение и слух в действительности, мы говорили в «О душе»¹⁵. Теперь же скажем, чем должен быть каждый из них, чтобы производить ощущение и соответствующую деятельность.

Как мы уже говорили в упомянутом сочинении, свет есть цвет прозрачного привходящим образом, потому что
20 когда в прозрачном находится нечто огненное, то присутствие последнего есть свет, а отсутствие — тьма. Называемое нами прозрачным не есть нечто свойственное исключительно воздуху, воде или какому-то другому из так называемых прозрачных тел, но это некая общая природа и способность, которая не существует отдельно, но находится в перечисленных телах, а также и во всех остальных —
25 в большей или меньшей степени.

И так же как у тел должен быть внешний предел, так и у этой способности. Поэтому если природа света заключена в неограниченно прозрачном, то в телах прозрачное, очевидно, будет иметь предел, и этот предел будет цветом, о чем можно заключить из происходящего. В самом деле,
30 цвет или находится на границе или сам есть граница. Недаром пифагорейцы называли поверхность окраской. Цвет находится на границе тела, но при этом сам не есть граница¹⁶, поэтому ту же самую природу, которая окрашивается
439b снаружи, следует считать окрашивающейся и изнутри. Вода и воздух тоже выглядят окрашенными, потому что [их] сияние напоминает цвет. Но поскольку это сияние разлито там в неограниченном [пространстве], то ни воздух, ни мо-

ре не имеют одинакового цвета, если смотреть на них с близкого расстояния или издалека. В телах же впечатление от цвета остается определенным, если только окружающие предметы не заставляют его измениться. Поэтому очевидно, что и там, и здесь способным к восприятию цвета является одно и то же¹⁷. Выходит, в той мере, в какой прозрачное присуще телам (а оно присуще всем в большей или меньшей степени), оно делает их причастными цвету. Поскольку же цвет — на границе, то он будет на границе прозрачного. Так что цвет есть предел прозрачного в ограниченном теле. При этом и самим прозрачным телам, таким как вода или нечто подобное, и тем, чья поверхность, по видимому, обладает собственным цветом, цвет присущ одинаковым образом. То, что приводит к появлению света в воздухе, может присутствовать в прозрачном, а может и отсутствовать. Поэтому так же как в воздухе — свет и тьма, так в телах — белое и черное.

Теперь следует различить остальные цвета и сказать, сколькими способами они возникают. Они могут возникать, когда расположенные друг подле друга [частицы] белого и черного окажутся настолько малы, что оба цвета будут невидимы, а возникающее из них — видимо. И поскольку это возникающее не может выглядеть ни белым, ни черным, но при этом должно иметь какой-то цвет, а ни того, ни другого у него быть не может, то его цвет по необходимости будет смешанным, то есть цветом другого вида. Отсюда можно заключить о существовании множества цветов помимо белого и черного в зависимости от соотношения между ними¹⁸. Например, [частицы] черного и белого могут располагаться рядом друг с другом в соотношении три к двум или три к четырем или иметь какое-то другое численное соотношение (или вообще не иметь рационального соотношения, а отличаться друг от друга несоизмеримым избытком и недостатком), и тогда получающиеся цвета будут подобны гармоническим интервалам. Цвета, имеющие числовое выражение, как и интервалы в музыке, будут казаться самыми приятными, как например,

440a пурпурный, красный и еще небольшое количество подобных цветов, немногочисленность которых объясняется той же причиной, что и немногочисленность гармонических интервалов. К цветам же, не имеющим числового выражения, будут относиться все остальные. Впрочем, не исключено, что числовое выражение имеют все цвета, просто одни [располагаются друг подле друга] упорядоченно, а другие — беспорядочно, поэтому когда одни и те же цвета выглядят нечистыми, они становятся таковыми из-за отсутствия числового выражения¹⁹.

5 Это один способ возникновения цветов. Другой же состоит в том, что цвета просвечивают сквозь друг друга, как иногда художники, желая изобразить нечто находящееся в воде или воздухе, наносят один цвет на другой, более яркий; или как солнце само по себе кажется белым, а
10 сквозь мглу и дым — красным. В этом случае тоже возникнет множество цветов, причем способ их возникновения будет тем же самым, что и в предыдущем случае, поскольку между цветом, находящимся сверху, и
15 расположенным в глубине будет существовать пропорция, а в других случаях пропорции не будет.

Говорить же подобно древним, что цвета представляют собой истечения, и истечение составляет причину их видимости, нелепо, поскольку в этом случае придется целиком свести ощущение к соприкосновению, и тогда лучше будет прямо сказать, что ощущение возникает оттого,
20 что среда ощущения приводится в движение чувственно воспринимаемым предметом, то есть через соприкосновение, а не благодаря истечениям²⁰. Для цветов, расположенных рядом друг с другом, [сторонникам теории истечений] придется допустить существование неощутимого отрезка времени, так же как они допускают существование невидимой величины, чтобы приходящие от обоих цветов движения оставались незаметными и казались одним, поскольку достигали бы нас одновременно. Для цветов же,
25 просвечивающих сквозь друг друга, в этом нет необходимости, ибо независимо от того, будет ли нанесенный свер-

ху цвет неподвижен или приведен в движение цветом, лежащим внизу, он произведет неодинаковое движение и в результате будет выглядеть иначе — ни белым и ни черным. Поэтому если невидимая величина невозможна, но все становится видимым с некоторого расстояния, то и в тогда можно будет говорить о смешении цветов, какое мы только что описали. Впрочем, и в первом случае ничто не мешает воспринимать общий цвет с некоторого расстояния. А то, что никакой невидимой величины не существует, мы обсудим позже²¹.

30

Впрочем, тела смешиваются не только так, как представляют себе некоторые — когда недоступные чувствами мельчайшие частицы тел оказываются рядом друг с другом, — но также целиком и полностью, как было показано в наших общих рассуждениях о смешении²². Первым способом смешивается только то, что может быть разложено на наименьшие единства: например люди, лошади или семена. Так, у людей наименьшее единство — человек, а у лошадей — лошадь. Поэтому путем составления их друг с другом получается смешанное из обоих множество. Ведь один человек, говорим мы, не может быть смешан с одной лошастью. А то, что не может быть разложено на наименьшие единства, не может быть смешано таким образом, но образует полное смешение, и именно такого рода вещам смешение присуще более всего. Как это может происходить, было показано ранее в сочинении о смешении. Но ясно, что при смешении тел должны смешиваться и цвета, так что главная причина существования множества цветов состоит именно в этом, а не в наложении одного цвета на другой и не в их соседстве друг с другом. Ведь при смешении тел их цвет выглядит единым не только издалека, но и вблизи, и отовсюду. При этом разные цвета будут возникать из-за того, что смешиваемые части будут смешиваться друг с другом в разных пропорциях, причем одни пропорции будут выражаться в числах, а другие — сводиться к простому избытку. Равным образом и все сказанное о находящихся рядом друг с другом или наложенных друг на

440b

5

10

15

20

друга цветах может быть также отнесено к цветам смешанным. А вот по какой причине существует не бесконечное, но вполне определенное количество видов цвета, так же как и определенное количество видов вкуса и звука, мы скажем позже²³.

4. Итак, мы выяснили, что такое цвет и почему существует множество красок. О звуке и голосе говорилось раньше в сочинении «О душе»²⁴, а о запахе и вкусе скажем сейчас. Запах и вкус представляют собой практически одно и то же претерпевание²⁵, хотя и не в одних и тех же [средах]. Более ясен для нас род вкусовых, нежели обонятельных, ощущений. Причина этого в том, что наше обоняние уступает обонянию всех остальных животных и является самым слабым из наших чувств, осязание же, наоборот, превосходит по отчетливости осязание прочих живых существ, а вкус — это своего рода осязание²⁶.

Вода, скорее, безвкусна по природе, однако она должна или содержать в себе разновидности вкусов, неосязаемые из-за малости, как говорит Эмпедокл, или быть материей [вкуса], напоминающей смесь всевозможных вкусовых семян (*πανσπερμίων*), так чтобы все виды вкусов возникали из воды: одни из одной, а другие — из другой ее части. Или же, если вода не содержит в себе никаких различий, причиной [вкуса] должно быть действующее начало, предположительно, тепло или солнце²⁷. Из этих трех предположений легче всего понять ложность того, которое было выдвинуто Эмпедоклом. Мы видим, что когда сорванные плоды выносят на солнце и обжаривают на огне, их вкус меняется под воздействием тепла; следовательно, вкус плодов становится другим не из-за воды, а потому что меняется нечто в самом плоде. Выжатые из плодов и оставленные на некоторое время соки²⁸ из сладких делаются кислыми, горькими и приобретают всевозможные другие вкусовые оттенки, а после варки могут поменять вкус на какой угодно другой. Равным образом невозможно, и чтобы вода была материей смеси всевозможных вкусовых се-

мян, поскольку мы наблюдаем, как из одной и той же воды, усваиваемой наподобие пищи, происходят разные вкусы. Остается, следовательно, чтобы вода меняла вкус благодаря претерпеваемому воздействию. Однако способность, называемую нами вкусом, она, очевидно, приобретает не под действием тепла. Ведь вода уступает по плотности всем жидкостям и даже маслу, которое, хоть и разливается сильнее воды, однако делает это благодаря своей вязкости, вода же более разрежена, почему удержать ее в руках труднее чем масло. Так вот, поскольку вода, взятая в чистом виде, не становится плотнее при нагревании, тогда как все обладающие вкусом жидкости имеют большую плотность, то ясно, что причина [появления вкуса в воде] будет иной, тепло же будет причиной вспомогательной.

Все содержащиеся в плодах вкусы, очевидно, содержатся и в земле. Вот почему большинство древних естествоиспытателей утверждало, что вода такова, какова земля, через которую она протекает²⁹. Особенно хорошо это видно на примере соленых вод, ведь соли — разновидность земли. Воды, просачивающиеся через горький пепел, горьковаты на вкус. Многие источники обладают горьким, острым и каким угодно другим вкусом. И все же в большинстве своем род вкусов образуется в растениях. Ведь влажному, как и всему прочему, свойственно изменяться под воздействием противоположного, а противоположным по отношению к нему является сухое. Конечно, влажное может меняться и под действием огня, поскольку у того сухая природа. Однако, как было сказано в сочинении об элементах, отличительным свойством огня является тепло, сухость же — отличительное свойство земли³⁰, так что поскольку эти элементы суть огонь и вода, они от природы ни на что не воздействуют и ничего не претерпевают, подобно любому другому телу, а поскольку в каждом заключена противоположность, то благодаря ей они и воздействуют, и испытывают всяческие изменения. Поэтому так же как люди, растворяющие во влаге краски и соки, приводят воду в то или иное состояние, так и природа поступает с

сухим и землистым: проталкивая и процеживая сквозь него влагу при помощи тепла, она наделяет ее определенным качеством. Это и есть вкус — претерпевание, возникающее во влажном под воздействием упомянутого сухого и способное изменить орган вкуса из возможности в действительность. Ведь вкус приводит способность ощущения к тому, чем она уже была в возможности, поскольку ощущение похоже на исследование, а не на обучение³¹.

О том, что вкус представляет собой претерпевание или отсутствие не какого угодно, но только содержащегося в пище сухого³², можно заключить из того, что ни сухое без влажного, ни влажное без сухого не содержатся в пище: пищу живых существ составляет смесь того и другого, а не каждое из них по отдельности. Из чувственно воспринимаемых качеств употребляемой животными пищи рост и упадок вызываются качествами осязаемыми. Пища вызывает и то, и другое, поскольку является теплой и холодной, а тепло и холод способствуют росту и упадку. Питает же пища, поскольку имеет вкус, потому что все питается сладким или в чистом виде, или в смешанном. Более подробно эти вопросы правильно будет рассмотреть в трактате «О возникновении [животных]»³³, теперь же коснемся их лишь по мере необходимости. Теплота вызывает рост и преобразует пищу, извлекая из нее легкое [и сладкое] и оставляя то, что вследствие тяжести является соленым и горьким. Иными словами, тепло, заключенное в природе животных и растений, оказывает на них такое же воздействие, какое внешнее тепло оказывает на окружающие тела; вот почему животные и растения питаются сладким. Остальные вкусы примешиваются к пище подобно тому, как мы добавляем к ней соленое и горькое — в качестве приправы. Это делается, чтобы уменьшить чрезмерную питательность и легкость сладкого.

Как из смешения белого и черного происходят цвета, так из сладкого и горького происходят вкусы. При этом каждый вкус образуется либо благодаря пропорциональному смешению сладкого и горького, либо благодаря пре-

избытку и недостатку, то есть либо выражается определенным числом смеси и производимых сладким и горьким 15
воздействий, либо остается неопределенным³⁴. Смеси вку-
сов, доставляющих удовольствие, имеют при этом число-
вое выражение. Маслянистый вкус представляет собой
разновидность сладкого; соленое и горькое практически
тождественны; а кислое, пряное, терпкое и острое находят- 20
ся посередине. Видов вкуса почти столько же, сколько и
видов цвета — семь, если считать серое разновидностью
черного, что представляется разумным. Тогда остается:
желтое как разновидность белого (так же как масляни-
стое — разновидность сладкого), а еще красное, фиолето-
вое, зеленое и синее как промежуточные между белым и
черным; остальные же цвета смешаны из этих³⁵. И так же 25
как черное есть отсутствие белого в прозрачном, так соле-
ное и горькое суть отсутствие сладкого в питательной вла-
ге. Вот почему пепел сгоревших вещей горек, ведь из него
выпарено все годящееся в пищу.

Демокрит и большинство естествоиспытателей, гово-
рящих об ощущении, поступают крайне неразумно, полага- 30
гая, что все ощущаемое постигается на ощупь³⁶. Потому
что если это так, то и каждое из остальных чувств окажет-
ся своего рода осязанием. Однако нетрудно видеть, что это
невозможно. Далее: свойства, общие для всех ощущений,
они рассматривают как относящиеся к отдельным чувст-
вам, несмотря на то, что величина и фигура, шероховатое и 5
гладкое, а также острое и тупое в телах являются общими
если и не для всех чувств, то по крайней мере — для зре-
ния и осязания. Именно поэтому относительно этих
свойств чувства могут ошибаться, относительно же
свойств, воспринимаемых каждым чувством по отдельно-
сти — нет: например, зрение не ошибается относительно
цвета, а слух — относительно звуков. Другие, наоборот, 10
сводят частные свойства к общим, как это делает Демок-
рит, утверждающий, что белое и черное суть гладкое и ше-
роховатое, а вкусы сводятся к фигурам. Однако если и су-
ществует чувство, способное распознавать общие

442b

5

10

15 свойства, то этим чувством будет, скорее всего, зрение. Потому что будь это вкус, то он отчетливо воспринимал бы и все остальные общие свойства и лучше всего различал бы фигуры, поскольку распознавать мельчайшее в каждом роде свойственно самому тонкому из чувств. Далее: все чувственно воспринимаемое содержит противоположность, например, у цвета белое противоположно черному, а у вкуса сладкое — горькому. Но фигура, по-видимому, не противоположна фигуре: в самом деле, какому из многоугольников могло бы быть противоположно круглое? Наконец, поскольку фигур бесконечно много, то и вкусов будет бесконечное количество, иначе почему вот эта фигура будет вызывать вкусовое ощущение, а та — нет? На этом мы заканчиваем наше рассуждение о чувстве вкуса и об ощущаемом на вкус, поскольку остальные свойства (πάθη) вкусов будет уместно рассмотреть в «Физиологии растений»³⁷.

30 5. Точно так же следует рассуждать и о запахах, поскольку действие, производимое сухим во влажном, обладающая вкусом влага производит в [средах] иного рода — одинаково в воздухе и в воде³⁸. (И хотя мы говорили, что общим свойством воды и воздуха является прозрачное, 443a однако запах зависит не от прозрачности этих сред, а от их способности счищать и смывать обладающее вкусом сухое). В самом деле, обоняние может осуществляться не только в воздухе, но и в воде, что ясно видно по рыбам и панцирным животным, которые, очевидно, тоже способны обонять, несмотря на отсутствие в воде воздуха (попав в 5 воду, воздух тотчас подымается на поверхность) и отсутствие у них дыхания. Поэтому если принять, что воздух и вода оба влажные, то запахом будет присутствующая во влаге природа обладающего вкусом сухого, и то же самое будет обоняемым. В том, что это претерпевание [запах] 10 происходит от обладающего вкусом [вещества], можно убедиться на примере пахнущих и не пахнущих вещей. Элементы — огонь, воздух, вода и земля — лишены запа-

ха, поскольку ни сухие, ни влажные среди них не имеют вкуса, если только не образуют вместе чего-то смешанного. Вот почему у моря есть запах (ведь у него есть и вкус, и сухость)³⁹, а соли пахнут сильнее щелока, о чем свидетельствует выпариваемое из них масло, щелок же больше сродни земле. Камень лишен запаха, поскольку безвкусен, а древесина пахнет, поскольку имеет вкус, причем влажная древесина пахнет меньше. Из металлов золото не имеет запаха, поскольку безвкусно, а медь и железо пахнут. Однако если выжечь из них всю влагу, то их шлаки будут пахнуть слабее. Серебро же и олово пахнут сильнее золота, но слабее меди и железа, поскольку тоже содержат влагу.

Некоторые думают, что запах представляет собой дымное испарение, образованное совместно землей и воздухом⁴⁰. Поэтому и Гераклит говорит, что если бы все вещи стали дымом, их распознали бы носы⁴¹. К такому пониманию запаха склоняются все: одни считают его чем-то вроде пара, другие — испарением, третьи — и тем, и другим. Но пар — разновидность влаги, а дымное испарение, как уже говорилось, образовано совместно землей и воздухом, почему из пара образуется вода, а из дыма — разновидность земли. Поэтому ни то, ни другое не могут быть запахом, ведь пар — [только] из воды, а дым — испарение, не способное образоваться в воде, хотя, как уже говорилось, обитающие в воде животные тоже ощущают запахи. Кроме того, об испарении говорится в том же смысле, что и об истечениях. Поэтому если неправильна теория истечений, то — и теория испарений.

Итак, ясно, что присутствующая в воде и воздухе влага (поскольку воздух тоже влажен по природе) способна усваивать обладающую вкусом сухость и претерпевать с ее стороны воздействие. И если сухое, как бы размытое в жидкостях и воздухе, производит и там, и там одинаковое действие, то запахи, очевидно, должны соответствовать вкусам. Во всяком случае, некоторым из них это действительно свойственно, поскольку есть запахи пряные⁴², сладкие, терпкие, кислые и маслянистые; гниlostные же запа-

15 хи можно было бы соотнести со вкусом горечи, ибо подобно тому как несъедобно горькое, так трудно вдохнуть и запах гниения. Отсюда ясно, что то, что в воде является вкусом, в воздухе и воде является запахом. Вот почему на холоде и морозе вкус притупляется и запах исчезает: мороз и холод уничтожают тепло, представляющее собой преобладающую и движущую причину [вкуса и запаха].

Существуют две разновидности запахов. Утверждающие, будто разновидностей запахов нет, неправы⁴³ — они есть, однако необходимо разобраться, в каком смысле они существуют, а в каком — нет. Одни запахи, как мы говорили, сопутствуют вкусам, поэтому приятными и неприятными им свойственно быть привходящим образом. Поскольку эти запахи вызываются пищей, то когда мы голодны, они бывают приятны, а когда сыты и ничего не хотим, то неприятны; неприятны они и для людей, которым не нравится источающая их пища. Таковы, как мы сказали, запахи, которым свойственно быть приятными и неприятными привходящим образом и которые поэтому воспринимаются сообща всеми животными. Другие запахи приятны сами по себе, например, запахи цветов. Они не делают еду ни более, ни менее привлекательной и не усиливают чувство голода, а скорее наоборот. Правду сказал Страттид, высмеивая Еврипида: «когда варишь чечевичную похлебку, не добавляй в нее благовоний»⁴⁴. Те же, кто сегодня подмешивают подобные вещества в напитки, добиваются удовольствия благодаря привычке, [заставляя себя привыкать к питью до тех пор,] пока из двух ощущений не возникнет как бы одно приятное чувство. И если указанная разновидность обоняемого присуща исключительно человеку, то запахи, которые сопутствуют вкусам, ощущаются и другими животными, как об этом было сказано выше. Последние подразделяются на виды соответственно видам вкуса, потому что им свойственно быть приятными привходящим образом; первая же разновидность запахов не делится на виды, потому что их природа является приятной или отталкивающей сама по себе.

20

25

30

444a

5

Причиной того, почему эта разновидность запахов воспринимается исключительно человеком, является устройство нашего головного мозга. Поскольку мозг по природе холоден, а кровь в окружающих его сосудах тонкая и чистая и при этом легко охлаждается (вот почему источаемое пищей испарение, охлаждаясь в этой области, вызывает болезненные выделения), то людям эта разновидность запахов служит на пользу здоровью, и никакого другого действия она, по-видимому, не оказывает. В самом деле, доставляющая удовольствие пища, как сухая, так и влажная, зачастую является вредной, благоухание же, исходящее от приятного запаха, который является таковым сам по себе, считается неизменно полезным людям, в каком бы состоянии они не находились. Вот почему обоняние происходит при вдохе, хотя и не у всех животных, а только у людей и некоторых теплокровных, а именно у четвероногих и тех, кто больше причастен воздушной природе: когда запахи, легкие благодаря заключенному в них теплу, поднимаются к головному мозгу, то прилегающие к мозгу части становятся здоровее, так как запахи обладают естественной способностью нагревать. Природа предназначила дыхание для двух целей: главным образом — для поддержания жизни в грудной клетке и, попутно, — для запаха, поскольку у дышащего запах как бы мимоходом проникает в ноздри.

Эта разновидность запахов свойственна исключительно природе человека, потому что из всех животных человек обладает самым влажным и большим относительно размеров тела головным мозгом. Человек, можно сказать, единственное животное способное ощущать и наслаждаться запахами цветов и тому подобного, поскольку теплота и производимое этими запахами движение соразмерны избытку влаги и холода в области его головного мозга. Остальных животных, имеющих легкие, природа наделила способностью обонять запахи иного рода и тоже делать это при вдохе, чтобы не создавать для этого двух специальных органов. Ведь поскольку животные дышат, одного органа оказывается достаточно, чтобы сообщить им

10

15

20

25

30

444b

5

возможность ощущать одну разновидность запахов, так же как людям — две. Но и лишенные дыхания животные воспринимают пахнущие предметы. Так, рыбы и весь род насекомых ясно различают издалека питательный вид запахов, даже находясь на большом расстоянии от своей пищи, как, например, пчелы или род маленьких муравьев, которых иногда называют тлей, а из морских животных — багрянки. Да и многие другие животные отчетливо воспринимают свою пищу по запаху, хотя чем именно они это делают, не вполне ясно. Поэтому может возникнуть следующее затруднение: если у дышащих животных обоняние осуществляется только одним способом (что, по-видимому, свойственно всем обладающим дыханием), а ни одно из упомянутых животных не дышит, но при этом обоняет, то разве не должно оно воспринимать запах каким-то другим чувством помимо пяти? Однако это невозможно, поскольку пахнущее воспринимается обонянием⁴⁵, и упомянутые животные ощущают именно его, хотя, возможно, и не тем же самым способом. Так, если у дышащих животных вдыхаемый воздух открывает нечто наподобие затворяющего клапана (поэтому когда они не дышат, то не ощущают запаха), то у лишенных дыхания животных этого клапана нет. Так же обстоит дело и с глазами: одни животные имеют веки и, когда держат их закрытыми, то не могут видеть, другие же, с жесткими глазами, лишены век, и им не нужно ничего открывать, чтобы сразу увидеть все доступное зрению.

Равным образом ни одно животное [кроме человека] не испытывает отвращения к запаху веществ, зловонных самих по себе, если только какой-то из этих запахов не является вредоносным. От вредоносных запахов животные погибают, так же как и люди, которые испытывают головную боль и нередко умирают от угольного дыма. Вот и остальные животные гибнут под влиянием серы и смолистых веществ, почему и избегают их из-за оказываемого этими веществами воздействия. Наоборот, хотя многие растения пахнут дурно, животные не обращают внимания на сам по себе зловонный запах, если только он не влияет на вкус и съедобность их пищи.

Поскольку чувств нечетное количество, а нечетное число имеет середину, то чувство обоняния кажется средним между чувствами, находящимися в непосредственном контакте с предметом, к каковым относятся осязание и вкус, и теми, которые воспринимают предмет через среду, как зрение и слух. Поэтому и пахнущее является, с одной стороны, свойством (πάθος) пищи (которая относится к роду осязаемого), а с другой — слышимого и видимого, поскольку животные способны обонять и в воде, и воздухе⁴⁶. Таким образом запах является чем-то общим для обоих [ощущений], принадлежа, с одной стороны, осязаемому, а с другой — слышимому и прозрачному. Поэтому мы правильно сравнили присутствие сухого во влажном и жидком с окрашиванием и смыванием. В каком смысле следует различать виды запахов, а в каком — нет, сказано достаточно.

Утверждение пифагорейцев, что некоторые животные питаются запахами, неверно. Во-первых, мы видим, что пища должна быть сложной, поскольку питающиеся ею тела не просты — недаром от пищи остаются излишки либо в самих телах, либо снаружи, как у растений⁴⁷. Вода же, взятая в чистом виде, без каких-либо примесей, не может служить пищей, поскольку собирающееся войти в состав тела должно быть чем-то плотным. И еще менее вероятно, чтобы плотным был воздух. Во-вторых, у всех животных есть место, куда пища поступает и откуда тело ее извлекает и усваивает. Орган же, воспринимающий запах, находится в голове, и поскольку запах проникает в тело вместе с газообразным испарением, то он попадает в область, где расположены органы дыхания. Отсюда ясно, что запах, поскольку он воспринимается обонянием, не может служить пищей. А в том, что он служит здоровью, можно убедиться как из опыта, так и на основании сказанного. Выходит, чем вкус является для пищи и питающихся, тем запах — для здоровья. Вот что следовало сказать о каждом из органов чувств в отдельности.

5 6. Кто-то может спросить: если всякое тело делится до
бесконечности, то подвержены ли бесконечному делению
также и чувственно воспринимаемые свойства (*παθητά*),
такие как цвет, вкус, запах, звук, тяжелое, холодное, теп-
лое, легкое, твердое и мягкое? Или это невозможно? Каж-
дое из перечисленных свойств вызывает определенное
10 ощущение (ведь они зовутся чувственно воспринимаемы-
ми в силу своей способности приводить ощущение в дви-
жение), а значит и ощущение должно делиться до беско-
нечности, и любая величина должна быть чувственно
воспринимаемой, поскольку невозможно видеть что-то
белое, что не обладало бы величиной. В противном случае
существовало бы тело, не имеющее ни цвета, ни тяжести, ни
любого другого подобного свойства. Такое тело было бы
совершенно не доступно чувствам, так как именно перечис-
ленные свойства являются чувственно воспринимаемыми.
Отсюда следовало бы, что ощущаемое слагается из неошу-
тимых частей, хотя должно было бы слагаться из ощути-
15 мых, поскольку состоять из математических величин оно не
может. Кроме того, чем мы различали бы и познавали эти
части? Умом? Но они не являются чем-то умопостигаемым,
да и ум не может мыслить внешние предметы без связи с
ощущением. Наконец, если бы дело обстояло таким обра-
зом, то это явно свидетельствовало бы в пользу допускаю-
щих неделимые величины, поскольку только в этом случае
20 затруднение бы решалось. Однако неделимые величины
невозможны, о чем говорилось в сочинении о движении⁴⁸.

Одновременно с решением этих затруднений
выяснится и то, почему существует конечное число видов
цвета, вкуса, звука и других чувственно воспринимаемых
свойств. Вещи, заключенные между пределами, по необ-
ходимости ограничены. Но противоположности суть пре-
25 делы, а все чувственно воспринимаемое содержит проти-
воположность, например, цвет — черное и белое, вкус —
сладкое и горькое, да и для всех остальных свойств проти-
воположности служат пределами. При этом если непре-
рывное делится на бесконечное число неравных и конеч-

ное число равных частей, то не являющееся само по себе непрерывным делится на конечное число видов (εἶδη). 30
 Свойства (λάθη) правильно будет назвать видами, но поскольку в них всегда присутствует непрерывность, то следует признать их существование в возможности отличающимся от существования в действительности⁴⁹. Это 446а
 объясняет, почему зрение не различает десяти тысячную долю просяного зернышка, даже когда наш взгляд направлен прямо на нее; и почему интервал величиной в четверть тона не доступен для слуха, хотя мы слышим всю мелодию по причине ее непрерывности. Тем не менее интервал, находящийся внутри предельно [малого интервала], неуловим для нас⁵⁰. Точно так же обстоит дело и с мельчайшими частями всех остальных чувственно воспринимаемых качеств: в возможности они видимы, а в действительности — нет, пока не станут существовать отдельно. Так, в двухфуттовом отрезке отрезок длиной в один фут существует в возможности, а будучи отделен от него — в действительности. Но даже отделившись, эти мельчайшие частицы опять 10
 естественным образом растворятся в окружающих частях подобно вылитой в море капле сока⁵¹. А поскольку и мельчайшая частица ощущения сама по себе не является ни осязаемой, ни отдельной (ведь она присутствует в более отчетливом восприятии как возможность), то и соответствующую ей обособленную чувственно воспринимаемую величину нельзя будет ощутить в действительности. Тем не 15
 менее эта величина будет чувственно воспринимаемой, поскольку она уже является таковой в возможности, а благодаря соединению [с другими мельчайшими величинами] будет таковой и в действительности⁵². Итак, мы сказали, почему некоторые величины и свойства ускользают от нас, и в каком смысле они являются осязаемыми, а в каком — нет. Но как только в теле будет столько [неосязаемых величин], что они смогут стать осязаемыми в действительности, 20
 причем не только в составе целого, но и отдельно от него, то число таких осязаемых величин окажется по необходимости ограниченным, как и число цветов, вкусов и звуков.

Кто-то может спросить: когда чувственно воспринимаемые свойства воспринимаются в действительности, доходят ли они или вызываемые ими движения (каким бы способом ни происходило ощущение) сначала до середины [расстояния между ощущаемым предметом и органом ощущения], как это, по-видимому, происходит с запахом и звуком? Ведь первым ощущает запах тот, кто находится ближе к нему, да и звук достигает нас позже удара. Не происходит ли то же самое с видимым и со светом, как утверждает Эмпедокл, по словам которого, свет от солнца прежде чем попасть к нам в глаза или достичь земли, доходит сначала до середины этого расстояния?⁵³ Может показаться, что дело обстоит именно таким образом, ведь если движущееся движется от чего-то к чему-то, то по необходимости будет и некое время, за которое оно перейдет от одного к другому. А поскольку любой отрезок времени делим, то в какой-то момент луч света будет еще не виден, все еще двигаясь между [предметом и глазом]. И даже если признать, что человек одновременно слышит и уже услышал, чувствует и уже почувствовал, то есть что у ощущений нет возникновения и они существуют, не возникая⁵⁴, все равно не будут ли цвет и свет вести себя подобно звуку, который достигает слуха спустя некоторое время после удара, о чем свидетельствует перестановка букв [в словах], показывающая, что между нами и источником звука происходит движение — ведь слушатели не понимают сказанного оттого, что движущийся воздух изменил свою форму? Во всяком случае, ясно, что видящее видит, а видимое усматривается не потому, что они находятся к каком-то отношении друг к другу, как [например] равные вещи⁵⁵. Иначе им не нужно было бы располагаться в определенном месте, так же как равным вещам все равно, располагаются ли они близко или далеко друг от друга.

Естественно, что так происходит со звуком и запахом, поскольку они ведут себя подобно воздуху и воде, движение которых делится на части, несмотря на то, что оба непрерывны. Поэтому бывает, что кто-то слышит один и тот

же звук или обоняет один и тот же запах раньше другого, а бывает, что и нет. Впрочем, некоторые и здесь усматривают затруднение⁵⁶. По их словам, невозможно, чтобы один человек слышал, видел или обонял то же самое, что и другой: множество отдельных наблюдателей не могут слышать или обонять одно и то же, поскольку в этом случае единый предмет отделился бы от самого себя. На это можно ответить так: одним и тем же, единым по числу, для всех воспринимающих является первая причина движения — например, колокол, кадилница или огонь; частные же ощущения отличаются одно от другого по числу, оставаясь одним и тем же по виду. Вот почему множество людей могут видеть, обонять и слышать одновременно. Это было бы невозможно, будь чувственно воспринимаемые свойства телами, а не претерпеванием и особого рода движением, возникающими, впрочем, не без помощи тела.

Однако со светом дело обстоит иначе, поскольку свет не есть некое движение, но существует благодаря присутствию чего-то в чем-то. Вообще говоря, при качественном изменении происходит не то же самое, что при перемещении в пространстве. Пространственные перемещения, как и положено, доходят сначала до середины (звук кажется движением чего-то перемещающегося), испытывающее же качественное изменение ведет себя иначе: оно может измениться сразу целиком, а не сначала наполовину: например, вода замерзает сразу вся. Впрочем, если нагревающееся или замерзающее тело будет большим, то одна его часть будет испытывать воздействие со стороны примыкающей части, тогда как первая будет меняться под воздействием самой причины качественного превращения, так что большие тела не обязательно будут меняться сразу целиком. Если бы мы находились в воде и обладали способностью воспринимать вкус издалека, прежде чем прикоснуться к самому обладающему вкусом предмету, то наше чувство вкуса напоминало бы обоняние. Естественно, что у сред, находящихся между ощущаемым предметом и органом ощущения, одновременное превращение испытыва-

20

25

30

447a

5

10 ют не все части. Исключение, по указанной выше причине, составляет только свет и, по той же самой причине, зрение, поскольку свет дает возможность видеть.

7. С ощущением связано еще одно затруднение: можно или нет в один и тот же неделимый момент времени воспринимать сразу две вещи, если [допустить, что] более сильное движение всегда вытесняет более слабое? Ведь когда людям случается сильно задуматься или испытать страх или услышать громкий звук, они не замечают находящегося у них перед глазами. Поэтому будем исходить из этого предположения, а также из того, что каждая вещь лучше воспринимается в простом несмешанном состоянии.

15 Вкус несмешанного вина определить легче, чем смешанного, так же как и вкус меда, и цвет, и звук верхней струны лиры, если та звучит отдельно и не в составе октавы, поскольку в противном случае чувственно воспринимаемые свойства ослабили бы друг друга, что они и делают, когда из них возникает нечто одно⁵⁷. Итак, если более сильное движение вытесняет более слабое, то когда они протекают

20 вместе, более сильное тоже должно восприниматься хуже, чем если бы оно воспринималось отдельно. В самом деле, раз все простое воспринимается лучше, то более слабое движение в смешении с более сильным будет наносить ущерб последнему. Поэтому если оба движения будут равны [по силе], но различны [по роду]⁵⁸, то ни одно из них не будет ощущаться, поскольку они взаимно устранят друг друга, а простое движение в этом случае воспринять не получится. В результате ощущения либо не будет вовсе, либо из обоих движений возникнет некое новое ощущение, что, по-видимому, и происходит при смешении чувственно

25 воспринимаемых свойств, в чем бы они ни смешивались. Тогда, если из одних чувственно воспринимаемых свойств может возникнуть нечто единое, а из других — нет, поскольку эти последние относятся к разным ощущениям (а смешиваться может только то, пределы чего противоположны, поэтому из белого и высокого не может возникнуть

30
447b

ничего единого, разве только по совпадению, а не так, как возникает созвучие высокого и низкого звуков), то и воспринять эти свойства вместе невозможно. Если вызванные ими движения будут равны, то они взаимно устранят друга, поскольку единого движения из них не получится, если же — неравны, то ощущаться будет более сильное⁵⁹.

Далее: душе легче воспринять одним ощущением одновременно два чувственно воспринимаемых свойства, если они относятся к одному и тому же ощущению, как например высокий и низкий звук (ибо движение одного ощущения более одновременно с самим собой нежели движение двух, например, слуха и зрения); но воспринять одним ощущением два чувственно воспринимаемых свойства невозможно, если они не будут смешаны друг с другом (ибо смесь стремится стать чем-то единым, единое же воспринимается одним ощущением, а одно ощущение осуществляется одновременно с самим собой); следовательно, именно смешанные свойства будут по необходимости восприниматься одновременно, поскольку их будет воспринимать одно ощущение в действительности. В самом деле, единое по числу воспринимается одним ощущением в действительности, а единое по виду — одним в возможности. Если же ощущение едино в действительности, то оно будет считать воспринимаемые свойства одним, а значит эти свойства по необходимости будут смешаны. Выходит, если они не будут смешаны, им будут соответствовать два ощущения в действительности. Однако в неделимый момент времени одна возможность может соответствовать только одной действительности, поскольку за один раз одна возможность производит только одно движение и применение, возможность же у насодна. Следовательно, воспринять одним чувством одновременно два чувственно воспринимаемых свойства невозможно.

А раз невозможно одновременно воспринять два свойства, относящихся к одному и тому же ощущению, то еще менее вероятно воспринять вместе свойства, относящиеся к разным ощущениям, например, белое и сладкое.

5

10

15

20

25

Ведь душа, очевидно, определяет единое по числу благодаря одновременности восприятия, а единое по виду — благодаря различающей способности ощущения и тому, как оно осуществляется⁶⁰. Я имею в виду, что одно и то же ощущение различает белое и черное, поскольку они различны по виду, так же как другое ощущение, тождественное себе, но отличное от первого, различает сладкое и горькое. При этом каждую из противоположностей оба ощущения различают по-разному, но соответствующую себе — одинаково: как вкус различает сладкое, так зрение — белое, и как зрение — черное, так вкус — горькое.

Далее: если движения, вызываемые противоположными свойствами, противоположны, а противоположности не могут сосуществовать в один и тот же неделимый момент времени, то и относящиеся к одному ощущению противоположности, например, сладкое и горькое, не могут быть восприняты одновременно. Точно так же нельзя воспринять и свойства, не являющиеся противоположными, потому что одни цвета ближе к белому, а другие — к черному, и то же самое можно сказать относительно прочих свойств, например, одни вкусы ближе к сладкому, а другие — к горькому. Не могут быть одновременно восприняты и смешанные свойства (поскольку они представляют собой соотношения противоположностей, например, октаву или квинту), если только не воспринимать их как нечто одно, ибо только в этом случае между пределами установится единое соотношение, иначе же — нет: иначе отношение большего количества к меньшему или нечетного к четному будет сосуществовать с отношением меньшего количества к большему или четного к нечетному⁶¹. Выходит, если так называемые «соответствующие», но относящиеся к разным родам, свойства отличаются друг от друга сильнее тех, которые относятся к одному и тому же роду (я называю соответствующими, например, сладкое и белое, хотя они и различны по роду, причем сладкое отличается по виду от черного сильнее чем от белого), то их тем более невозможно воспринять одновременно по сравнению со

30

448a

5

10

15

свойствами, относящимися к одному роду. Так что если это невозможно в случае последних, то — и первых.

20

Правильно или нет утверждение некоторых [математиков,] занимающихся гармоническими созвучиями, будто достигающие нас звуки не одновременны, но только кажутся таковыми оттого, что мы не замечаем временного промежутка между ними, поскольку он неощутимо мал? На основании этого можно было бы, пожалуй, утверждать, что и сейчас нам только кажется, будто мы одновременно видим и слышим, поскольку временные промежутки [между восприятиями] ускользают от нас. Или же это неправда, и никакой промежуток времени не может быть неощутимым и ускользнуть от нас, но всякое время можно ощутить? В самом деле, когда кто-то воспринимает себя или другую вещь в течение непрерывного времени, то он не может не замечать своего существования, однако если в непрерывном содержится нечто совершенно неощутимое, то ясно, что в этот момент воспринимающий не будет замечать, что он существует, видит и ощущает.

25

30

448b

Далее: если бы некая величина времени или вещи была совершенно неощутима из-за своей малости, то ни сама воспринимаемая вещь, ни время, в течение которого она воспринимается, не могли бы существовать иначе, чем если бы мы видели некую часть вещи в течение некоей части времени. [Возьмем линию AB , поделенную надвое точкой C , и будем считать, что эта линия обозначает некую вещь, а также отрезок времени, в течение которого эта вещь воспринимается.] Если наблюдатель видит всю линию целиком и ощущает ее на протяжении одного и того же непрерывного времени таким образом, что его восприятие занимает только некую часть этого времени, то отнимем [от AB] отрезок CB , в течение которого наблюдатель не воспринимает ничего. Тогда на протяжении какой-то части времени он будет воспринимать какую-то часть вещи, как если бы мы сказали, что некто видел всю землю, поскольку видел только ее часть, или что он путешествовал в течение года, поскольку делал это на протяжении части года. Од-

5

10

нако, согласно нашему предположению, за время *CB* наблюдатель не воспринимал ничего, следовательно, когда говорят, что наблюдатель воспринимает всю вещь в течение всего времени, то имеют в виду, что он воспринимает [какую-то ее часть] на протяжении какой-то части времени *AB*. Но то же самое рассуждение применимо и к линии *AC*,
15 потому что мы всегда будем воспринимать только часть вещи на протяжении части времени, воспринять же вещь целиком будет невозможно⁶². Таким образом все без исключения величины являются чувственно воспринимаемыми, хотя и не обнаруживают своего подлинного размера. Можно смотреть издали на диск солнца или на предмет величиной в четыре локтя и не видеть, каковы они на самом деле. Иногда вещь, на которую смотрят, может даже выглядеть неделимой, хотя и не является таковой, причину чего мы объяснили выше⁶³. Итак, что никакое время не может быть неощутимым, ясно из сказанного.

Теперь рассмотрим ранее сформулированное затруднение: можно или нет воспринимать несколько предметов
20 одновременно? Под «одновременно» я подразумеваю: «в один неделимый момент времени по отношению друг к другу». Не так ли обстоит дело, что их можно воспринимать одновременно, но разными частями души? И понимать под «неделимым моментом» время, непрерывное как целое? Возьмем для начала одно ощущение, например,
25 зрение. Если оно воспринимает разные цвета разными частями, то разве не будет у него нескольких одинаковых по виду частей? Ведь воспринимаемое зрением относится к одному и тому же роду. Если же кто-то скажет, что поскольку у нас два глаза, ничто не мешает и душе иметь две зрительные способности, то [на это можно возразить, что] глаза образуют нечто единое и у них одно действие. Что
30 же касается души, то если из обеих ее способностей возникает нечто единое, то оно-то и будет воспринимающим, а если способности будут существовать раздельно, то эти два случая не будут иметь между собой ничего общего. Более того: будут существовать несколько одинаковых

ощущений, как если бы мы сказали, что существует несколько знаний [об одном и том же предмете], потому что как без соответствующей способности нет действия, так без действия нет и ощущения.

Но если в один неделимый момент времени душа не может воспринять однородные свойства, то ясно, что она не может воспринять и все остальные, поскольку воспринимать одновременно несколько однородных свойств легче чем различающихся по роду. Если же одной своей частью душа воспринимает сладкое, а другой — белое, то из этих восприятий будет возникать или нечто единое или не единое. Однако должно возникать единое, поскольку воспринимающая часть души одна. Что же это за единое, которое она воспринимает? Ведь из неоднородных свойств единства не получится. Необходимо, следовательно, чтобы та часть души, которая воспринимает все, была единой, как уже говорилось выше⁶⁴, но чтобы при этом различные свойства ощущались разными частями души. Можно предположить, что поскольку воспринимающая и сладкое, и белое часть души неделима в действительности, она есть нечто единое, когда же она оказывается разделенной в действительности, то — разное. И разве о душе нельзя сказать того же, что о вещах: что одна и та же единая по числу вещь является одновременно и сладкой, и белой, и обладает многими другими свойствами, которые, хотя и не обособлены друг от друга, но различны по бытию? Точно так же и в душе: та ее часть, которая воспринимает все, тождественна и едина по числу, но различна по бытию как для свойств, отличающихся по роду, так и по виду. Поэтому душа может ощущать одновременно [разные свойства] одной и той же единой частью, которая является разной по определению⁶⁵.

Ясно, что все чувственно воспринимаемое является величиной и что неделимого чувственно воспринимаемого не существует, потому что расстояние, с которого его невозможно заметить, бесконечно, а с которого можно — конечно⁶⁶. То же самое можно сказать и об обоняемом,

449a

5

10

15

20

- 25 слышимом и вообще обо всех свойствах, которые воспринимаются не посредством соприкосновения. Для них существует некая последняя точка расстояния, из которой предмет все еще невидим, и некоторая первая, из которой он уже видим. Но точка, после которой предмет уже невозможно воспринять, и перед которой он по необходимости воспринимается, должна быть неделимой. Тогда, если существует неделимое чувственно воспринимаемое, то
- 30 будучи помещено в эту точку — последнюю, когда оно еще не воспринимается, и первую, когда уже воспринимается — оно окажется одновременно и видимым, и невидимым, что невозможно.

449b Вот что следовало сказать об органах чувств и чувственно воспринимаемых свойствах, а также о том, как они устроены в общем и по отдельности. Из оставшихся же предметов следует прежде всего рассмотреть память и припоминание.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ τῶν μετεχόντων ζῶης — под «живым» или букв. «причастным жизни» Аристотель понимает здесь исключительно животных (ζῷα), несмотря на то, что в других произведениях, в частности, в трактате «О душе» он признает живыми и обладающими душой, в том числе, и растения. См.: De anima I, 5, 410b 23; II, 2, 413a 26–413b 2: καὶ τὰ φύματα πάντα δοκεῖ ζῆν... κτλ. Но поскольку трактат посвящен ощущению, а ощущение свойственно исключительно животным, то растения здесь просто не берутся в расчет.

² De anima II, 2, 413b 2; II, 5, 416b 32–418a19.

³ De anima II, 2, 413b 4–9; II, 3, 414b 3–12. Осязание есть первое и простейшее из ощущений, присущее всем животным без исключения. Оно непосредственно связано с общей для всех живых существ питательной способностью души, поскольку поглощаемая ими пища является сухой и влажной, теплой и холодной, а все эти качества воспринимаются посредством осязания.

⁴ Из остальных четырех ощущений самым близким к осязанию является вкус. В «О душе» Аристотель зачастую отождествляет их, называя вкус разновидностью осязания. См.: *De anima* II, 3, 414b 12 10: «ощущаемое на вкус относится к осязаемым предметам» ($\chi\rho\mu\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\iota \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\lambda\tau\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), 421a 20: «вкус есть своего рода осязание» ($\gamma\epsilon\upsilon\delta\iota\nu \acute{\alpha}\phi\eta\nu \tau\iota\nu\alpha$); 422a 8–15: «воспринимаемое на вкус есть нечто осязаемое» ($\tau\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \gamma\epsilon\upsilon\sigma\tau\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\alpha}\lambda\tau\acute{o}\nu \tau\iota$) и т.д. Отождествление вкуса с осязанием Аристотель объясняет тем, что, во-первых, ощущать что-либо на вкус означает осязать это языком, а во-вторых, вкусовые ощущения, как и осязательные, возникают при непосредственном контакте органа с чувственно воспринимаемым телом, без помощи посторонней среды. Подробнее об этом см. главу 4 данного трактата.

⁵ *Timaeus* 45d: «Когда же ночь скроет родственный ему [внутреннему огню] огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и наводит сон». Пер.: *Аверинцев С.С.* 1994. С. 448.

⁶ *Emped.* Fr. 84 DK. Перевод Г. Якубаниса в кн.: *Якубанис Г.* 1994. С. 78–79.

⁷ *Emped.* Fr. 89 DK: «Знай, из всего, что родилось, тончайшие токи исходят». *Якубанис Г.* 1994. С. 79.

⁸ Если посмотреть в глаза другому человеку, то можно увидеть в них собственное отражение. Это явление, хорошо известное в античности (см.: *Plato. Alcibiades I*, 132e7 – 133a3), по-видимому, навело Демокрита на мысль, что мы видим предмет постольку, поскольку в наших глазах возникает его уменьшенное изображение ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$). Возражая Демокриту, Аристотель замечает, что так же как отраженный от поверхности зеркала образ находится не в самом зеркале, а в том, кто в него смотрит, так и возникающее в глазах отражение предмета находится не в самих глазах, а в том, кто в них заглядывает. Поэтому увидеть отраженный в глазах человека или другого живого существа предмет может только сторонний наблюдатель, самому же обладателю глаз отраженный образ недоступен. Аристотель объясняет ошибку Демокрита недостаточным знанием законов отражения, в частности, непониманием того, что отражающая поверхность не удерживает образ, а отклоняет его назад. См. *Democr.* Fr. 135A, 165A, 123B DK.

⁹ Согласно Аристотелю, из воды состоит не весь глаз, а только его внутренняя часть, так называемая $\kappa\omicron\rho\eta$ (зрачок) или $\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\nu$ (чернота), соответствующая тому, что мы сейчас называем радужкой. Описывая глаза людей в «Истории животных», Аристотель говорит, что так назы-

ваемая «чернота» ($\tau\acute{o}$ μέλαν) у них различна: «у одних она черная, у других голубая, у третьих — каряя, а у некоторых — такая же, как у коз [зеленовато-желтая]» (*Historia animalium* I, 10, 492a). Каким образом заполняющая глаз прозрачная влага, которая по определению является бесцветной, может тем не менее выглядеть окрашенной в тот или иной цвет, Аристотель поясняет в «О рождении животных»: «Одни глаза содержат больше влаги, другие меньше, чем это нужно для изменения, третьи ровно столько, сколько нужно. Содержащие много влаги выглядят черными, поскольку сквозь большое количество воды плохо видно; содержащие мало влаги — голубые, цвета морской воды, которая тоже кажется голубой, когда сквозь нее хорошо видно, и блеклой, когда видно хуже, и которая на неограниченной глубине выглядит черной или фиолетовой. Глаза же, содержащие среднее количество влаги, отличаются от первых двух всего лишь большей или меньшей степенью» (*De gener. anim.* V, 1, 779b 21–6). См. Об этом также: *Johansen T.K.* 1997. P. 95-99.

¹⁰ Имеется в виду Платон и его теория зрения, изложенная в «Тимее» 45b–56c и 67c–68e. См. также: Менон 76cd и Теэтет 156c-e.

¹¹ *De anima* II, 7, 418b.

¹² В этом месте трактата Аристотель, очевидно, приписывает глазным «проходам» или «порами» важную роль в процессе зрения, поскольку, по его словам, в результате их «отсечения» глаз перестает видеть. Тем не менее, в других своих трактатах философ подвергает критике теорию пор (которой придерживались Эмпедокл и Платон), утверждая, что она основывается на неправильном понимании механизма ощущения (*De gener. et corrupt.* 326b 8–29). Это явное противоречие заставило исследователей задаться вопросом о природе глазных «пор» в *De Sensu*. Что они собой представляют? Где расположены? Какова их функция? Как замечает Т.К. Йохансен (*Johansen T.K.*, 1997), правильные ответы на эти вопросы способны пролить свет не только на представление Аристотеля о зрении, но и на его теорию ощущений в целом. Ч. Кан (*Kahn C.H.* 1979) и Г. Ллойд (*Lloyd G.E.R.* 1978), ссылаясь на «Историю животных» (*Hist. anim.* 495a 11), полагают, что под «глазными порами» Аристотель может подразумевать оптические нервы, простирающиеся от задней части глаза к мозгу. В отличие от них, Дж. Р. Т. Росс (*Ross G.R.T.* 1905) полагает, что «поры», упомянутые в *De sensu*, представляют собой каналы, связывающие поверхность глаза с его внутренней частью и позволяющие внешнему свету проникать в глубину органа зрения. Т.К. Йохансен, подвергая критике оба предположения, предлагает понимать под «порами» некие каналы, соединяющие прозрачную внутреннюю часть глаза (κόρη) с сердцем, поскольку, по его словам, именно сердце, а не мозг, выступает у Аристотеля

субъектом ощущения (*Johansen T.K.* 1997. P. 89–91, 93). Важно также отметить, что в отличие от более древних теорий чувственного восприятия, Аристотель понимает под «порами» не пустые проходы, по которым частицы вещества способны проникать в органы чувств или выходить из них наружу. В рамках своего «качественного» или «формального» подхода к теории восприятия он трактует «поры» как продолжение той специфической для каждого ощущения среды (воды, воздуха, земли и огня), которая способна приобретать форму ощущаемого предмета и доставлять эту форму от предмета к субъекту ощущения. Указанная среда не только находится в пространстве между ощущаемым предметом и органом ощущения, но входит в состав самого органа ощущения, после чего уходит дальше вглубь тела, заполняя собой «проходы-поры», которые связывают орган ощущения с расположенным в сердце общим чувствилищем. В случае зрения такой средой являются прозрачные тела (воздух, вода), поэтому и глаз, и глазные поры состоят из некоего прозрачного воднистого вещества, которое по жилам или нервам простирается от задней части глаза к сердцу. См. *Johansen T.K.* 1997. P. 73.

¹³ В трактате «О душе» Аристотель высказывает предположение, что органы чувств состоят всего из двух элементов: воды и воздуха. Огонь же, по его словам, либо не входит в состав ни одного органа, либо является общим для всех, так как ни один орган не может ощущать без тепла. Что же касается земли, то она либо не входит в состав органов чувств, либо примешана к органу осязания. См.: *De anima* III, 1, 425.

¹⁴ *De anima* II, 7-11, 418a 26 – 424a 15.

¹⁵ *De anima* II, 5, 416b 35 – 417a 2; 418a 3-5. Начиная строить собственную теорию ощущений, Аристотель в первую очередь вспоминает о древнем правиле, согласно которому «подобное познается подобным», однако отказывается его принять по следующим соображениям. Во-первых, считает он, подобное не может взаимодействовать с подобным, поскольку подвергающаяся воздействию вещь в ходе взаимодействия всегда переходит из одной противоположности в другую, а этого не может произойти, если вещь, воздействующая на нее, будет подобна ей во всех отношениях (подробнее об этом см. *De gener. et corr.* I, 7, 323b). Во-вторых, если орган ощущения во всем подобен ощущаемому предмету, то почему он не ощущает сам себя? Избежать обоих затруднений можно, если предположить, что ощущаемое и ощущающее хотя и являются подобными и даже в определенном смысле тождественными друг другу, тем не менее до начала взаимодействия находятся в разных состояниях, так что ощущающее в возможности является тем же, чем ощущаемый предмет — в действительности. Поэтому пока орган чувств испытывает воз-

действие ощущаемого предмета, он ему не подобен, испытав же воздействие, уподобляется и становится тождественной ему. См. также: О душе III, 2, 425b 26: «Действие (энергия) воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково». Имеется в виду, что ощущаемый предмет и соответствующее ощущение нумерически составляют одну и ту же вещь, но определения сущности («отчет о бытии») у них разные. См.: *Alexander*. In de sensu 42, 2–5.

¹⁶ Как поясняет Александр Афродисийский, несмотря на то, что цвет и граница тела нумерически представляют собой одно и то же, у них тем не менее разные определения. Если граница есть внешний предел тела, поскольку оно тело, то цвет есть внешний предел тела, поскольку оно прозрачное. Но телесность и прозрачность — не одно и то же. Например, можно быть прозрачным в большей или меньшей степени, но нельзя быть более или менее телом. Поэтому у цвета и границы разные способы бытия и разные определения. См.: *Alexander*. In de sensu 48,4–11; 49,13–23.

¹⁷ τὸ αὐτὸ ... δεκτικὸν τῆς χροᾶς ἐστίν — речь идет о прозрачном, которое и в случае неограниченных прозрачных сред, таких как вода и воздух, и в случае твердых тел представляет собой единственную природу, способную к восприятию цвета. Согласно Александру Афродисийскому, поскольку воздух и вода не имеют собственной границы, они лишены и собственного цвета, поэтому присутствующая в них природа прозрачного окрашивается исключительно снаружи, заимствуя цвет у окружающих предметов и наполняясь от этого чем-то вроде сияния (αὐγῆ), которое выглядит по-разному в зависимости от местоположения наблюдателя. Наоборот, природа прозрачного, находящаяся в ограниченных телах, окрашивается изнутри, в результате чего те приобретают вполне определенный собственный цвет. Первый способ окрашивания Александр называет «позиционным» (κατὰ σῆμα), говоря, что он представляет собой «мнимое» или кажущееся окрашивание вещи; а второй — «страдательным» (παθητικῶς), поскольку он предполагает реальное качественное изменение вещи. См.: *Alexander*. In de sensu 42, 27–43,1; 47, 1–4; 50, 1–25.

¹⁸ Излагаемая здесь Аристотелем теория аддитивного смешения цветов принадлежит Демокриту. Она предполагает не столько появление у предмета новой окраски, сколько возникновение у наблюдателя нового цветового ощущения в результате сложения воздействий, оказываемых на глаз одновременно несколькими цветовыми раздражителями. По сообщению Теофраста, Демокрит полагал, что существуют четыре основных цвета — черный, белый, красный и зеленый, которым соответствуют четыре вида воздействующих на глаз атомов. Ощущение белого порождается в глазу атомами круглой формы, черного — неровными и угловатыми,

ощущение красного вызывают атомы большого размера, схожие с атомами теплоты, а зеленого — атомы теплоты вперемешку с пустотой (*Democr.* Fr. 125, 135). Все остальные цвета получаются в результате смешения четырех основных. Например, когда на глаз одновременно воздействуют атомы белого, черного и красного цветов, то мы видим пурпурный цвет (πορφύρεον), а если — красного и белого, то — золотистый (χρυσοειδής). Аддитивная теория происхождения цвета, очевидно, является прямым следствием атомистического учения, поскольку оно отрицает возможность полного смешения тел, так чтобы составляющие их атомы вместе порождали атомы нового вида. Согласно Демокриту, мельчайшие частицы тел могут всего лишь оказаться в смеси рядом друг с другом и произвести совместное воздействие на орган зрения, породив в нем ощущение нового цвета. И хотя Аристотель допускает аддитивное смешение в качестве одного из способов возникновения цветов, сам он тем не менее отдает предпочтение субтрактивной теории цвета, предполагающей полное смешение друг с другом веществ, окрашенных в разные цвета. См. об этом *ниже*: *De sensu* 3, 440b 13–23.

¹⁹ Как поясняет Александр, даже если соотношение черного и белого во всех без исключения цветах будет иметь числовое выражение, все равно одни цвета будут казаться приятными, а другие неприятными для глаз, в зависимости от того, будет ли соответствующая им пропорция одинаковой во всем объеме смеси или же варьироваться от одной части смеси к другой, так что в одном месте черного, например, будет в два раза больше чем белого, в другом — в три раза и т.д. Цвета, возникающие в результате равномерного или «упорядоченного» (τεταγμένας) распределения элементов, выглядят красивыми и чистыми; тогда как цвета, смешанные неупорядоченно (ἀτάκτος), выглядят «нечистыми» и неприятными, несмотря на то, что пропорция между черным и белым у них одинаковая. См.: *Alexander.* In *de sensu* 54,22–55,3.

²⁰ ἀπορροίας εἶναι τὰς χροίας — Аристотель имеет в виду теории истечений Демокрита и, возможно, Эмпедокла, согласно которым ощущение цвета рождается в нас оттого, что мельчайшие частицы вещества (атомы), постоянно отделяющиеся от поверхностей тел, оказывают определенное воздействие на орган зрения. См.: *Democr.* Fr. 135A 11; 135A, 209–210; 263–270; 165A, 123B DK. *Emped.* Fr. 86A, 88A, 92A, 84B, 89B, 101B DK.

²¹ Аристотель полагает, что когда сторонники теории истечений (Демокрит и, возможно, Эмпедокл) пытаются объяснить аддитивное смешение цветов, то они сталкиваются с непреодолимыми трудностями. Во-первых, они вынуждены допускать существование невидимой вели-

чины, так чтобы воздействие, производимое на глаз каждым атомом по отдельности оставалось для нас незамеченным, и ощущение цвета рождалось бы только в результате сложения воздействий, приходящих от нескольких атомов сразу. Однако для Аристотеля существование величины, остающейся невидимой со сколь угодно близкого расстояния, кажется такой же как нелепостью как существование неощутимого (т.е. умопостигаемого) тела: подробнее об этом он будет говорить ниже, *De sensu* 6, 445b 3–446a20. Во-вторых, помимо невидимой величины сторонникам теории истечений придется допустить и существование неощутимого отрезка времени, поскольку аддитивная теория смешения цветов предполагает, что время, протекшее с момента воздействия на глаз атомов одного вида, до момента сложения воздействий, приходящих от разных атомов, ускользает от внимания наблюдателя. О невозможности существования неощутимого отрезка времени Аристотель будет говорить ниже: *De sensu* 7, 448a 19–b17.

²² *De gener. et corrupt.* I, 10.

²³ См. ниже: *De sensu* 6, 445b 20–29; 446a 16–20.

²⁴ *De anima* II, 8, 419b 4 — 421a 7. Различие между звуком (ψόφος) и голосом (φωνή) состоит в том, что последний есть разновидность первого. По определению Аристотеля, «голос есть звук, издаваемый одушевленным существом» (II, 8, 420 b5), причем не любой частью тела, а гортанью. Через гортань животные втягивают воздух, который потом, ударяясь о ее стенки, производит особый звук, называемый «голосом».

²⁵ πάθος — как замечает Александр, в данном случае речь идет не о претерпевании, которому подвергается орган чувства под воздействием осязаемого предмета, но о самом чувственно воспринимаемом качестве, представляющем собой не что иное как изменение состояния (πάθος) внешней среды, например, воздуха — в случае запаха, и воды — в случае вкуса. См.: *Alexander. In de sensu* 66, 22–26.

²⁶ В *De anima* II, 9, 421a 10–21 Аристотель пишет не о тождестве, но об аналогии и сходстве между обонянием и вкусом: «по-видимому, обоняние аналогично вкусовому ощущению, и виды вкуса подобны видам запаха». Тем не менее наше ощущение вкуса философ считает более совершенным по сравнению с обонянием, поскольку обоняние всегда связано у нас с чувством удовольствия и неудовольствия, что свидетельствует о несовершенстве нашего органа ощущения, не позволяющего нам беспристрастно различать тончайшие оттенки запахов. С другой стороны, вкус есть «своего рода осязание» (γεῦσιν ἄφῆν τινα 421a 20), по тонкости которого человек далеко превосходит остальных животных. См.: *De anima* II, 10, 422a 8–15.

²⁷ Аристотель перечисляет здесь три теории происхождения вкуса. (1) Первая, приписываемая им Эмпедоклу (Fr. A 94 DK), утверждает, что вода актуально содержит в себе все обладающие вкусом вещества, которые, впрочем, остаются неощутимыми для нас по причине малого размера частиц. (2) Вторая теория, принадлежащая Демокриту и его сторонникам (*Alexander*. In *de sensu* 68, 25), рассматривает воду как «материю» всевозможных вкусов, обладающую вкусом только потенциально. Согласно этой теории, вода содержит не сами вкусовые вещества (в атомистическом учении, отрицающем реальность чувственно воспринимаемых качеств, таких веществ попросту не может быть), но обычные атомы воды, которые способны вызывать у нас ощущение того или иного вкуса, а значит представляют собой вкусы в возможности или «семена» вкусов. Александр поясняет различие между теориями Эмпедокла и Демокрита следующим образом (68, 20-28): «Все вкусы возникают из воды как из материи в том смысле, что они возникают из тех же атомов, из которых состоит и вода, но не так, что какой угодно вкус возникает из какой угодно воды, поскольку не всякая часть воды содержит в себе тела, порождающие все вкусы. Говоря об этом, Аристотель, скорее всего, вспоминает учение сторонников Демокрита, полагавших атомы элементами всех вещей. То, что это учение отличается от учения Эмпедокла, очевидно. Согласно Эмпедоклу, вкусы содержатся в воде актуально (*ἐνεργεῖα*), а согласно этому учению, они возникают (*γίνονται*) [из воды] в зависимости от способности ее частей к их порождению». Ср.: *Лурье С.Я.* 1970. С. 334. (3) Третья теория, объясняющая происхождение вкуса действием тепла на однородную и лишнюю внутренних различий воду, принадлежит самому Аристотелю.

²⁸ Слово *χυμός*, которое Аристотель использует для обозначения объективно существующего вкусового качества, можно перевести еще как «сок». Ср., например, у Гиппократ (Epid. 6,6,3): *φυτῶν χυμοί* — «соки растений» и у Платона (Tim. 60a): *ὑδάτων εἶδη ... χυμοὶ λεγόμενοι* — «виды вод ... получившие имя соков», и у самого Аристотеля (Hist. Anim., 554a 13): *τοὺς χυμοὺς τούτων* [sc. *τῶν καρπῶν*] — «соки этих плодов». Действительно, греч. *χυμός* происходит от глагола *χέω* — лить, источать, становится жидким, плавиться, растворяться. Таким образом термин *χυμός* изначально предполагает связь между вкусом и влагой, о чем Аристотель будет подробно говорить ниже. См. об этом *Johansen T.K.*, 1997. P. 188.

²⁹ Возможно, имеется в виду Эмпедокл (Fr. A 70 DK), учивший, что «вкусовые различия плодов зависят от разнообразия почв и объясняются тем, что растения по-разному всасывают подобочастные вещества из питающей почвы, как в случае с виноградом; ведь не различие лоз делает вино добрым, а различия почвы». Перевод: *Лебедев А.В.* 1989. С. 392.

Александр Афродисийский приписывает это учение также Анаксагору и Метродору. См.: *Alexander. In meteor.* 67, 21–22.

³⁰ Под сочинением об элементах (*ἐν τοῖς περὶ στοιχείων*) имеется в виду книга II трактата «О возникновении и уничтожении», где Аристотель характеризует каждый из четырех элементов двумя свойствами: земля суха и холодна, огонь — сух и горяч, воздух — влажен и горяч, вода — влажна и холодна. Элементы, обладающие противоположными свойствами, способны воздействовать друг на друга. Поэтому, вода, будучи влажной и холодной, способна меняться как под воздействием сухой земли, так и под воздействием горячего огня. Однако, как замечает Аристотель в *De gener. et corrupt.* II, 3, 331a 3–6, из пары присущих каждому элементу свойств выделяется одно отличительное. Например, огонь отличается скорее жаром, нежели сухостью, земля скорее суха чем холодна, воздух скорее влажен чем холоден, а вода скорее холодна чем влажна. Поэтому если вкус есть изменение состояния (*πάθος*) воды, поскольку она влажная, то причиной его появления будет не огонь, а земля. Вот почему вода, протекающая через разные земли, приобретает разный вкус, и вот почему в растениях, впитывающих воду из земли, образуются всевозможные соки (= вкусы).

³¹ *κατὰ τὸ θεωρεῖν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι* — ощущение представляет собой уже отчасти осуществленную возможность или «первую энтелехию», о которой Аристотель говорит в *De anima* II, 1, 412a 23–28 и II, 5, 417a 12–25; 417b 19. Философ различает два смысла существующего в действительности (энтелехию) и, соответственно, два смысла существующего в возможности или потенциального. Потенциальным в первом смысле он называет некий предмет, поскольку тот относится к определенному роду вещей и при выполнении определенных условий может приобрести соответствующую форму. Например, человек относится к роду знающих и, если его обучать, он может стать знатоком в той или иной области. Потенциальным же во втором смысле предмет называется тогда, когда он уже обладает определенной формой, но еще не действует в соответствии с нею, скажем, обладающий знаниями человек не применяет их на практике, то есть не исследует и не обучает. До взаимодействия с чувственно воспринимаемым предметом любое ощущение, будь то зрение, слух, осязание или вкус, является потенциальными именно во втором смысле. Поэтому когда чувства актуализируются и начинают действительно видеть, слышать и обонять, то их деятельность напоминает, скорее, деятельность исследователя, нежели учащегося, поскольку они совершают именно то, к чему предназначены природой, а не усваивают какую-то новую, совершенно чуждую им форму.

³² οἱ χυμοὶ ἢ πάθος εἰσὶν ἢ στέρησις — Аристотель имеет в виду, что вкус, как и любое другое ощущение, может воспринимать не только соответствующее ей чувственно воспринимаемое качество, но и его противоположность, состоящую либо в полном отсутствии (στέρησις) данного качества, либо в его крайней слабости. Ср.: De anima II, 9, 421b 4–8; 10, 422a 29–31: «Точно так же и предмет вкуса составляет и то, что ощущается на вкус, и то, что лишено вкусовых свойств. Последнее вызывает либо незначительное, либо дурное вкусовое ощущение или действует разрушительно на орган вкуса» (пер. Попов П.С. 1976. С. 417).

³³ De gener. anim. 762a 12–13; 776a 28–29.

³⁴ Сложный фрагмент, который к тому же по-разному передается разными издателями. Так, у Хетта (*Hett W.S.* 1936) и Росса (*Ross G.R.T.* 1906) фраза выглядит : καὶ κατὰ λόγον δὴ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον ἕκαστοί εἰσιν ...κτλ., тогда как Дэвид Росс (*Ross W.D.* 1955) меняет δὴ на δ' ἢ, в результате чего получается несколько иной смысл. Мы в нашем переводе отказываемся от более раннего варианта чтения, принятого Хеттом и Г.Р.Т. Россом, в пользу чтения Дэвида Росса.

³⁵ Аристотель устанавливает следующее соответствие между цветами и вкусами (см. *Ross W.D.* 1955. P.207):

<i>Цвета</i>	<i>Вкусы</i>
Белый (λευκόν)	Сладкий (γλυκύ)
Желтый (ξανθόν)	Маслянистый (λιπαρόν)
Зеленый (πράσινον)	Пряный (δριμύ)
Синий (κυανοῦν)	Терпкий (αὐστηρόν)
Красный (ἄλουργόν)	Кислый (στρυφόν)
Фиолетовый (φοινικοῦν)	Острый (ὀξύ)
Серый (φαιόν)	Соленый (ἄλμυρόν)
Черный (μέλαν)	Горький (πικρόν)

³⁶ Аристотель имеет в виду, что Демокрит и другие сторонники теории истечений сводят любое восприятие к непосредственному соприкосновению органа ощущения с мельчайшими частицами ощущаемого предмета, постоянно «стекающими» с его поверхности. Прямым следствием этой теории является отсутствие разницы между т.н. «общими свойствами» (κοινὰ αἰσθητά) — величиной, фигурой, покоем, движением, числом и т.п. — и свойствами, воспринимаемыми каждым чувством по

отдельности (*ἴδια αἰσθητά*). В частности, Демокрит считал общие свойства более фундаментальными, чем цвет, звук, вкус и запах, сводя последние к фигурам и расположению атомов. Он утверждал, например, что ощущение белого рождается в результате воздействия на глаз круглых и гладких атомов, а черного — шероховатых и изогнутых, что сладкий вкус вызывается круглыми атомами среднего размера, а кислый — крупными и многоугольными (*Democr.* 135A, 127A). Аристотель выдвигает против этой теории несколько возражений: (1) Если бы такие общие свойства как фигура и размер действительно воспринимались осязанием, то тогда отличие, например, треугольника от квадрата или шара от тетраэдра лучше всего ощущалось бы на вкус, поскольку вкус — самая тонкая разновидность осязания, однако ясно, что это не так, и что лучше всего фигуры различает зрение. (2) Общие свойства не могут быть тождественны свойствам, воспринимаемым каждым чувством по отдельности, поскольку относительно первых чувства могут ошибаться (например, когда отдаленная вещь кажется нам меньше, чем на самом деле), а относительно вторых — нет. (3) Общие свойства не содержат противоположностей: фигура не противоположна фигуре и величина — величине, тогда как у цвета, вкуса, и запаха есть противоположности. (4) Если особая форма атомов вызывает особый вкус, то почему фигур — бесконечное количество, а вкусов — конечное число (семь, как было показано выше)?

³⁷ *Φυσιολογία περὶ τῶν φυτῶν* — этот трактат Аристотеля до нас не дошел.

³⁸ ὅπερ γὰρ ποιεῖ ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρὸν, τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει τὸ ἔχουμον ὑγρὸν ἐν ἄερί καὶ ὕδατι ὁμοίως — если вкус, согласно определению Аристотеля, представляет собой претерпевание, производимое сухим веществом во влаге самого предмета (например, когда соль растворяется в воде, сообщая ей таким образом свойство солёности), то запах — это претерпевание, которое наделенная вкусом влага предмета производит в окружающих средах — воздухе и воде. А поскольку и воздух, и вода оба влажные, то они обладают способностью «счищать» (*πλυντικός*) и «смыть» (*ῥυπτικός*) в себя то сухое вещество, которое сделало входящую в состав предмета влагу *ἔχουμον ὑγρὸν*. В результате запах оказывается чем-то вроде дальнейшего размывания и растворения в воде или воздухе уже растворенной во влаге сухости: например, когда содержащаяся в морской воде соль «смывается» окружающим воздухом, наполняя его характерным запахом моря. Таким образом, запах есть производная вкуса (*ἀπ' ἐχουμου ἐστὶ τὸ πάθος*), о чем Аристотель будет неоднократно говорить в дальнейшем.

Тем не менее, у ряда исследователей приведенная интерпретация вызывает обоснованные сомнения, поскольку двумя строчками ниже

Аристотель скажет, что к появлению запаха приводит размывание в воде и воздухе «обладающего вкусом сухого» (ἐγγύμιου ξηρότητος), а не «обладающего вкусом влажного» (ἐγγύμιον ὑγρόν). Еще ниже, в De sensu 4, 443b 3–5 источником приводящего к появлению запаха воздействия на воздух и воду признается «обладающее вкусом сухое». Наконец, в De anima II, 9, 422a 6–8 прямо утверждается, что «запах вызывается сухим (τοῦ ξηροῦ), как вкус — влажным». Подобного рода неувязки заставляют предположить, что место испорчено, и что во фразе τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει τὸ ἐγγύμιον ὑγρόν ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ὁμοίως вместо слов ἐγγύμιον ὑγρόν должны стоять ἐγγύμιον ξηρόν. Другое решение, предложенное Т.К. Йохансенем, заключается в том, чтобы принять чтение одного из манускриптов (L) и вообще выбросить из текста слова τὸ ἐγγύμιον ὑγρόν, в результате чего предложение будет выглядеть следующим образом: ὅπερ γὰρ ποιεῖ ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρόν τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ὁμοίως («претерпевание, производимое сухим во влажном, производится им и в средах иного рода — одинаково в воздухе и воде»). См.: Johansen T.K. 1997. P. 237. Однако как убедительно поясняет Александр Афродисийский, в исправлении текста нет никакой нужды, поскольку ἐγγύμιον ὑγρόν и ἐγγύμιον ξηρόν суть одно и то же. «Сказав сначала, что запахи в воздухе и воде производит обладающая вкусом влага, теперь он говорит о той же самой влаге как об обладающей вкусом сухости, доказав ранее, что вкус образуется из обоих — из присущей воде влажности и присущей земле сухости. Само по себе сухое [вещество] еще не обладает вкусом, и только смешавшись с водой и растворившись в ней, производит под воздействием тепла различные вкусы. Запахи же вызываются не безвкусным, но обладающим вкусом сухим, то есть таким, которое уже смешалось с водой». См.: Alexander. In de sensu 89, 14–20.

Правда, если принять объяснение Александра, то тогда различие между вкусом и запахом совершенно исчезает, поскольку оба чувственно воспринимаемые качества оказываются, в конечном итоге, результатом действия сухого вещества на влажную среду — не важно, воду или воздух. На наш взгляд, решение проблемы следует искать в словах ἐν ἄλλῳ γένει («в [средах] иного рода»). Уже античные комментаторы задавались вопросом, почему Аристотель называет воздух и воду «иным родом». «Иным» по сравнению с чем? С упомянутым только что «влажным»? Но как это возможно, если и воздух, и вода — тоже влажные по природе? Чтобы обойти это затруднение, некоторые манускрипты (SWA¹) заменяют в начале предложения τῷ ὑγρῷ на τῷ ξηρῷ и τὸ ξηρόν на τὸ ὑγρόν, так чтобы получалось: ὅπερ γὰρ ποιεῖ ἐν τῷ ξηρῷ τὸ ὑγρόν, τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει... «то, что в сухом производит влажное, то в [средах] иного рода...». Приняв предложенное исправление, мы получим, что влажные воздух и

вода являются [средами] «инога рода» по сравнению с сухим, что выглядит вполне естественным. Тем не менее большинство современных издательств Parva naturalia не принимают это исправление, поскольку оно противоречит определению вкуса по Аристотелю. См. об этом: *Ross W. D.* 1955. P. 212–213. Александр Афродисийский решает указанное затруднение следующим образом: по его мнению, Аристотель называет воду и воздух средами «инога рода», имея в виду не присущую им влажность, а некую общую для обоих природу, которую по аналогии с «прозрачностью» (διαφανής) можно было бы назвать «проницаемостью для запаха» (διόσμων): «Запах возникает в воздухе и воде не потому, что они влажные, прозрачные или способные к восприятию вкуса. Он возникает потому, что они причастны некоей иной природе, способной к восприятию запахов, которую по аналогии [с прозрачностью] можно было бы назвать проницаемостью для запаха. Поскольку вода и воздух прозрачны, они способны к восприятию цвета, а поскольку в воде содержится телесная влага, подвергающаяся воздействию со стороны сухости, вода воспринимает вкусы. Запахи же воспринимаются водой в силу иной, общей [для нее и воздуха] способности, которую Аристотель называет “иным родом”». См.: *Alexander.* In de sensu 88,19 – 89,5.

Можно также предположить, что вода и воздух названы «иным родом» не по отношению к влаге как таковой, но лишь по отношению к той влаге, которая входит в состав обладающего вкусом предмета, поскольку сами они не принадлежат предмету, но представляют собой окружающие его среды. Запах тогда можно было бы рассматривать как вкус предмета, распространяющийся через окружающую среду, в полном соответствии со словами Аристотеля, называющего вкус и запах одним и тем же претерпеванием. Действительно, и в том, и в другом случае мы имеем дело с изменением, производимым сухим во влажном: только в случае вкуса влажное входит в состав обладающего вкусом предмета, а в случае запаха — принадлежит окружающим этот предмет средам. Ср. также сказанное ниже (443b 13–14): ὄψερ ἐν τῷ ὕδατι ὁ χυμός, τοῦτ' ἐν τῷ ἀέρι καὶ ὕδατι ἡ ὀσμὴ (« что является вкусом в воде [входящей в состав предмета], в воздухе и воде [как средах] является запахом»).

³⁹ Море представляет собой смесь, по крайней мере, двух элементов: воды и земли. Земля, присутствующая в морской воде в виде соли, сообщает ей вкус, а вместе с ним — и запах.

⁴⁰ κατνώδης ἀναθυμίασις — дым или сухое испарение, по Аристотелю, следует отличать от влажного испарения (ἢ ὑγρὰ ἀναθυμίασις) или пара (ἀτμίς). См.: *Meteor.* II, 4, 359b 28–32. Несмотря на то, что выше Аристотель сам называл запах «неким дымным испарением» (*De sensu* 2, 438b 24), здесь он полностью отвергает это объяснение, указывая, что

дымное испарение не может образоваться в воде, хотя запахи, очевидно, распространяются и в воде тоже. Изменилось и определение самого дымного испарения: если выше Аристотель утверждал, что оно происходит из огня, то здесь объявляет его состоящим из воздуха и земли. Д. Росс объясняет это и другие подобного рода противоречия тем, что в трактате нашли отражение как более ранние, так и более поздние взгляды Аристотеля на природу органов чувств. См.: *Ross W.D.* 1955. P. 193-194.

⁴¹ *Heraclitus* 7 DK.

⁴² δρῦς — в русских переводах Аристотеля это слово обычно передается как «кислый» и «едкий». См.: *Попов П.С.* 1976. С. 415. Однако, согласно словам самого Аристотеля, δρῦς это запах тимьяна, или чабреца, одним из разновидностей которого является лимонный чабрец. Запах этого растения обычно описывается как «ярко выраженный пряный аромат с лимонными нотками».

⁴³ Аристотель имеет в виду Платона, отрицающего в «Тимее» существование запахов разного вида (Tim. 66d): «что касается того рода воздействий, которые относятся к ноздрям, то здесь нет определенных разновидностей». Пер.: *Аверинцев С.С.* 1994. С. 472.

⁴⁴ Страттид (Στράτις) — представитель староаттической комедии V–IV вв. до н.э.

⁴⁵ τοῦ γὰρ ὀσφραντοῦ ὀσφρησις — согласно Аристотелю, «способность ощущения в возможности такова, каково ощущаемое в действительности» (De anima II, 5, 418a 3-5), а поскольку действительность по природе раньше возможности (что означает, что любая возможность получает свое определение через ту действительность, возможностью которой она является), то ясно, что способность ощущения будет всегда определяться через соответствующий ей предмет ощущения. Как пишет Аристотель в De anima II, 4, 415a 14-23: «Тому, кто хочет исследовать способности души, необходимо выяснить, что такое каждая из них... Но если нужно уразуметь, что такое каждая из них, например: что такое мыслительная способность, способность ощущения и растительная способность, то до этого необходимо еще уразуметь, что такое мыслить и ощущать: ведь по смыслу все виды деятельности и действия предшествуют возможностям. Если это так и если до этих видов деятельности необходимо также исследовать предметы [воздействующие на способности души], то по этой причине необходимо сначала определить эти предметы, каковы пища, ощущаемое и постигаемое умом» (*Попов П.С.* 1976. С. 401). Иными словами, мы должны считать обонянием любое чувство, предметом которого является запах, а не наоборот — называть запахом такое свойства вещи, которое воспринимается обонянием. Поэтому если вод-

ные животные и насекомые ощущают именно запах, то чувство, позволяющее им это делать, может быть только обонянием. См. об этом также: De anima II, 9, 421b 19-23.

⁴⁶ В трактате «О душе» Аристотель неоднократно относит обоняние к дистанционным чувствам, воспринимающим свой предмет не путем прямого контакта с ним, а — через среду. См., например, De anima II, 9, 421b: «обоняние осуществляется через среду, такую как воздух и вода», или De anima II, 7, 419a 27-b1: «То же самое рассуждение приложимо к звуку и запаху. Ведь от непосредственного соприкосновения с органом чувства ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств. ...Для звуков среда — воздух, а для запаха среда не имеет названия: имеется во всяком случае некое свойство, общее воздуху и воде; как прозрачное для цвета, так и это свойство есть среда для того, что обладает запахом». Пер.: *Понов П.С.* 1976. С.410. И в начале De sensu 1, 436b 19 Аристотель утверждает, что «обоняние, слух и зрение осуществляются через внешние среды». С другой стороны, когда философ определяет запах как воздействие обладающей вкусом сухости (ἔχουρον ξηρόν) на воздух и воду, он, очевидно, говорит не о том, каким способом запах распространяется, но о том, как он образуется. Будь воздух и вода всего лишь средами, передающими воздействие от пахнущего предмета к органу обоняния, то сам запах свелся бы в таком случае исключительно к обладающей вкусом сухости. Однако последняя есть не что иное как присущий предмету вкус, так что исключив из состава запаха воздух и воду, мы устраним то единственное различие, которое позволяет считать его иным качеством по сравнению со вкусом. Выходит, запах одновременно и передается через среды, и возникает в них, так что правильно было бы назвать пахнущим и предмет, и окружающий его воздух. Ограниченный рамками предмета, запах совпадает со вкусом, когда же вкус предмета каким-то образом переходит на окружающие его воздух и воду, то он становится запахом в собственном смысле слова. Таким образом, обоняние действительно занимает середину между контактными и дистанционными чувствами: в той мере, в какой предмет обоняния совпадает со вкусом, оно может быть отнесено к осязанию, а поскольку запах возникает и передается через среды, обоняние можно поставить в один ряд со зрением и слухом.

⁴⁷ Излишки пищи являются либо твердыми, либо жидкими, что свидетельствует о сложном составе пищи. В случае растений такими излишками, по предположению Александра Афродисийского, может быть «стекающая с них влага или землистая пепельного вида субстанция, находящаяся у их корней; происходящее вонне превращение их листья в землистую субстанцию тоже представляет собой излишек, сюда же относится и их кора, да и созревание плодов происходит вне их, а не внутри,

как у животных...» (*Alexander*. In de sensu 107, 13 — 17). Фома Аквинский, комментируя эти слова Аристотеля, замечает, что в отличие от животных, в телах которых есть специально предназначенные для хранения излишков пищи места, растения тотчас выбрасывают все лишнее наружу, например, в виде смолы и т.п. См.: *Aquinas*. In de sensu, 13. Пер.: *White K., Macierowski E.M.* 2005. P. 115.

⁴⁸ Под сочинением о движении подразумеваются последние четыре книги «Физики» (с V по VIII), а точнее: *Phys.* VI, 1, 2, где Аристотель доказывает, что всякое тело непрерывно, и, как таковое, делится до бесконечности. Но поскольку тела обладают еще и чувственно воспринимаемыми качествами, то возникает вопрос (апория), делятся ли эти качества вместе с телами до бесконечности или существуют какие-то мельчайшие цвет, звук, вкус, запах, меньше которых уже ничего невозможно ощущать? Аристотель последовательно рассматривает обе возможности. 1) Допустим сначала, что чувственно воспринимаемые качества, как и сами тела, делятся до бесконечности. Тогда, поскольку каждое из них является причиной того или иного ощущения, последние тоже будут делиться до бесконечности. Это означает, что мы можем видеть, слышать, осязать и т.д. сколь угодно малые частицы вещества, которые таким образом будут обладать цветом, запахом, вкусом и другими чувственно воспринимаемыми качествами. Ведь невозможно слышать звук или видеть цвет, которые не принадлежат никакому телу. 2) Теперь допустим, что чувственно воспринимаемые качества не делятся до бесконечности. Тогда нужно будет или допустить существование тел, лишенных подобных качеств, или считать, что тела делятся не до бесконечности, а до некоторых неделимых величин (атомов). Второй вариант Аристотель сразу же отбрасывает, ссылаясь на уже имеющееся опровержение атомистической теории. Что же касается первого варианта, то он тоже приводит к целому ряду нелепостей. Если существуют тела, лишенные чувственно воспринимаемых качеств, то это означает, что ощущаемое складывается из недоступного ощущению, и что цвет, звук, запах и вкус порождаются чем-то вроде математических величин. Однако это невозможно. Кроме того, неосязаемые тела совершенно непознаваемы, поскольку не могут восприниматься ни чувством (как лишенные чувственно воспринимаемых качеств), ни умом (как тела).

⁴⁹ Чувственно воспринимаемые свойства (*πάθη*), взятые сами по себе, как виды, ограничены по числу, поскольку род, видами которого они являются, «сам по себе не является чем-то непрерывным» и имеет свои пределы противоположности. Тем не менее, поскольку любое чувственно воспринимаемое свойство принадлежит телу и зависит от него в своем бытии, то акцидентально оно оказывается непрерывным и, как следствие, начинает делиться до бесконечности. Ср. аристотелевское оп-

ределение непрерывного как «бесконечно делимого» (Phys. III, 1, 200b 20) или как «делимого на части, всегда снова делимые» (Phys. VI, 1, 231b 16). Однако любое непрерывное тело делится до бесконечности только в возможности, что означает, что входящие в его состав части не будут существовать как нечто самостоятельное и отдельное до тех пор, пока тело действительно не будет поделено. Отсюда следует, что и чувственно воспринимаемые свойства этих частей не будут существовать в действительности до начала деления, обладая, как и их подлежащие, еще только бытием в возможности.

⁵⁰ τὸ δὲ διάστημα τὸ τοῦ μεταξὺ πρὸς τοὺς ἐσχάτους λαμβάνει — букв. интервал между серединой минимального музыкального интервала, каковым в греческой музыке считался полутон, и звуками, образующими его пределы. Ср. немецкий перевод этого места: “Das Intervall in der Mitte zwischen Zwei Tönen mit extrem geringem Intervall hören wir nicht”. *Dönt E.* 1997. S. 74. См. также пояснения к этому месту Д. Росса: «Аристотель хочет сказать, что хотя мы и различаем ноты полутона, мы (то есть средний человек) не смогли бы различить ноты, образующие интервал меньшего размера». *Ross W.D.* 1955. P. 221.

⁵¹ ἀκαταίσιος χυμός — букв. «мельчайшая капля вкуса». См. *выше*, примеч. 28.

⁵² Существующим в возможности некое чувственно воспринимаемое свойство может называться по двум причинам: 1) потому что телесная величина, которой оно принадлежит, входит в состав другого тела и, будучи частью этого целого, не существует отдельно от него в качестве самостоятельного объекта восприятия; и 2) потому что размеры этой величины настолько малы, что даже после ее отделения от целого тела ее чувственно воспринимаемое свойство все равно остается незаметным. В первом случае свойство становится чувственно воспринимаемым в действительности, когда соответствующая ему величина обособляется от тела, во втором — когда множество мельчайших величин, не способных каждая по отдельности стать предметом чувственного восприятия (поскольку вызывает слишком незначительное изменение в органе ощущения), собираются друг с другом в некий конгломерат. О двух смыслах существования в возможности, которые различает здесь Аристотель, см. комментарий Александра: *Alexander.* In de sensu 121, 11–17.

⁵³ *Emped.* A 57 DK. Ср. также: *Aristoteles.* De Anima II, 7, 418a 20–26: «Поэтому неправы ни Эмпедокл, ни всякий другой, кто утверждал, что свет движется и иногда оказывается между землей и тем, что ее окружает, но что это движение нами не воспринимается; на самом же деле это мнение идет вразрез с очевидностью доводов и наблюдаемыми явлениями.

Ибо на малом расстоянии это движение еще могло бы остаться незамеченным, но, чтобы оно оставалось незамеченным от востока до запада, - это уж слишком». Пер.: *Понов П.С.* 1976. С. 409.

⁵⁴ Аристотель имеет в виду, что ощущение принадлежит к такого рода действиям (ἐνέργεια), которые имеют цель в самих себе, то есть представляет собой энтелехию. Если, например, строительство дома, похудание или обучение направлены на внешнюю по отношению к себе цель и, пока не достигнут ее, не могут быть названы завершенными, то действия, относящиеся к роду энтелехий, достигают цели прямо в процессе своего осуществления. Вот почему о видящем человеке можно сказать, что он уже увидел, о думающем, что он уже подумал, о счастливом, что он уже достиг счастья и т.д. См.: *Metaph. IX, 6, 1048b 19–35.*

⁵⁵ οὐ γὰρ δὴ τῷ πως ἔχειν τὸ μὲν ὀρᾶ τὸ δ' ὀρᾶται — Аристотель возражает здесь против попытки понять ощущение как изменение по категории отношения, то есть как такое изменение вещи, которое происходит с ней из-за перемены ее окружения. Например, можно сказать, что Сократ стал ниже ростом, подойдя к высокому человеку и, наоборот, вырос, приблизившись к ребенку. Понятно, что с самим Сократом при этом ничего не произошло, он остался прежним, не испытав никакого реального превращения. Изменились вещи, окружающие Сократа, в результате чего по отношению к ним изменился и сам Сократ. «Относительное» или, как его еще называют, «кембриджское» изменение стало предметом дебатов в современной научной литературе по Аристотелю в связи с вопросом о роли среды в процессе чувственно восприятия. См.: *Burnyeat M.* 1995. P. 411; *Johansen T.K.* 1997. P. 137–138.

⁵⁶ В псевдоаристотелевском трактате «О Мелиссе, Горгии и Ксенофане» это затруднение приписывается Горгию. См.: *De Xen.* 980b 9–4.

⁵⁷ τοῦτο δὲ ποιεῖ ἐξ ὧν ἐν τι γίνεται — взаимно ослаблять свое воздействие на тот или иной орган чувств могут только те чувственно воспринимаемые свойства, которые способны вступать в смешение друг с другом, и из которых, по словам Аристотеля, «возникает нечто одно», то есть некое новое единое ощущение. Подобное уточнение необходимо, поскольку, как станет ясно из дальнейшего, не все чувственно воспринимаемые свойства могут смешиваться со всеми. Так, звуки могут смешиваться со звуками, цвет — с цветом, вкус — со вкусом и т.д., но нельзя смешать белое со сладким или горячее с громким.

⁵⁸ ἐὰν ἄρα ἴσαι ὅσιν ἕτεραι οὔσαι — как поясняет Александр Афродисийский, речь идет о движениях, вызываемых разными чувственно воспринимаемыми предметами, скажем, звуком и цветом, вкусом и запахом и т.п. См.: *Alexander.* In de sensu 138, 1-3.

⁵⁹ В поисках ответа на исходный вопрос, можно ли одновременно воспринимать две вещи, Аристотель предлагает рассмотреть проблему отдельно для свойств, воспринимаемых одним и тем же чувством (т.н. «однородных»), и тех, что воспринимаются разными чувствами (т.н. «неоднородных»). В обоих случаях он выделяет две возможности: а) когда свойства вызывают разные по силе движения и б) когда они вызывают движения, равные по силе. Таким образом исходный вопрос распадается на четыре более частных: (1) можно ли одновременно воспринимать два однородных свойства, если вызываемые ими движения, оказывающие воздействие на тот или иной орган чувств, не одинаковы по силе? (2) Можно ли одновременно воспринять два однородных свойства, если вызываемые ими движения равны? (3) Возможно ли одновременное восприятие неоднородных свойств, если вызываемые ими движения неодинаковы? И (4) возможно ли одновременное восприятие двух неоднородных свойств, если вызываемые ими движения равны? Аристотель последовательно отвечает на все четыре вопроса, исходя из сформулированных им в начале главы предположений, согласно которым а) более сильное движение всегда подавляет более слабое и б) каждая вещь лучше воспринимается в простом и несмешанном состоянии. Ответы, к которым он приходит, выглядят следующим образом. В первом случае более сильное движение, вызываемое одним свойством, вытесняет более слабое движение, вызываемое другим, но и само ослабевает за счет смешения с первым. В результате ощущение остается простым и несмешанным, так как соответствует одному исходному свойству. Во втором случае свойства взаимно ослабляют друг друга, в котором первые два присутствуют в виде составных частей. В третьем случае движение, вызванное одним свойством, полностью устранил движение, вызванное другим, в результате чего ощущаться будет более сильное. В четвертом случае движения, вызываемые разными свойствами, полностью нейтрализуют друг друга, так что никакого ощущения не появится. Полученные результаты позволяют сделать следующий вывод: никакие два чувственно воспринимаемых свойства не могут быть восприняты одновременно: они либо вытеснят друг друга, так что останется какое-то одно, либо взаимно нейтрализуются, либо образуют новое смешанное свойство, которое будет восприниматься одним ощущением как единый предмет.

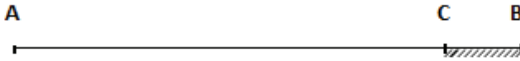
⁶⁰ τῆ κρινοῦσῃ αἰσθήσει καὶ τῷ τρόπῳ — букв. «благодаря различающему ощущению и способу осуществления». Александр Афродисийский поясняет эти слова Аристотеля следующим образом: «Все, что ощущение различает в один и тот же неделимый момент времени, оно считает одним... Что же касается единого и тождественного по виду, а также по

роду, то о нем, по словам Аристотеля, душа судит с помощью различающего ощущения и способа восприятия. Различающее ощущение позволяет ей судить о вещах, тождественных по роду, а способ восприятия — о тождественных по виду. В самом деле, предметы, различаемые одним и тем же ощущением, относятся к одному роду, например, однородными являются предметы, различаемые зрением, так же как и предметы, различаемые слухом и т.д. Так что тождественное по роду определяется различающим ощущением. Что же касается тождественных по виду, то душа отличает их от однородных им свойств благодаря способу восприятия, потому что хотя они воспринимаются одним и тем же ощущением, способ их восприятия неодинаков. Каждое ощущение судит об относящихся к нему противоположностях: зрение — о черном и белом, вкус — о сладком и горьком, и так далее. То, что белое и черное относятся к одному роду, душа понимает потому, что воспринимает их одним чувством, а то, что они отличаются друг от друга по виду, душа понимает, поскольку воспринимает их разными способами и благодаря различным претерпеваниям». См.: *Alexander*. In de sensu 141,16 – 142,6.

⁶¹ Подобно тому, как невозможно одновременно воспринимать противоположные свойства, скажем, черное и белое, так невозможно одновременно воспринимать и свойства, сводящиеся к противоположностям. Однако, как старается показать Аристотель, все без исключения свойства, которые мы воспринимаем каким-то одним чувством, так или иначе сводятся к противоположностям, поскольку: (1) либо являются их разновидностями (так, например, желтый цвет есть разновидность белого, а серый — черного, или маслянистый вкус — разновидность сладкого, а соленый — горького, о чем Аристотель пишет выше [442a 17–23]); (2) либо получаются в результате смешения противоположностей и представляют собой различные количественные соотношения между черным и белым цветом, сладким и горьким вкусом, высоким и низким тоном (439b 19 – 440a 6; 442a 12–17). Отсюда следует, что одновременно воспринять два цвета, звука или вкуса невозможно, если только они не образуют вместе какое-то единое новое свойство, скажем, синий и желтый цвета объединятся вместе в зеленый. Если же эти два цвета останутся порознь, то, глядя на них, мы будем видеть две смеси с разным соотношением противоположностей в них: в одной черного будет больше чем белого, а в другой — меньше. Таким образом наше восприятие вновь сведется к восприятию противоположностей, и поскольку они не могут существовать одновременно, то воспринять их в один и тот же неделимый момент времени будет невозможно.

⁶² Аристотель доказывает невозможность существования неощутимых интервалов времени и пространственных величин путем *reductio ad*

infinitum. Если восприятие некоей вещи АВ равнозначно восприятию какой-то ее части АС, поскольку другая ее часть СВ ускользает от нас вследствие своей малости, то ясно, что то же самое можно сказать и о самой АС. Она тоже воспринимается целиком лишь постольку, поскольку мы воспринимаем какую-то часть ее (скажем, AD), тогда как другая часть (DC) остается неощутимой.



Продолжая этот процесс до бесконечности, мы получим, что ни одна часть вещи не будет доступна нашему восприятию. Поскольку же это невозможно, то тем самым доказывается и невозможность существования неощутимых пространственных величин. Тот же самый ход рассуждения применим и ко временным интервалам.

⁶³ ἡ δ' αἰτία εἴρηται... περὶ τούτου — речь идет о причине того, почему чувственно воспринимаемые вещи не всегда обнаруживают свою подлинную величину. Об этом Аристотель говорил в *De sensu* 6, 445b 29–446a7.

⁶⁴ Возможно, имеется в виду *De anima* III, 2, 426b 17–23, где Аристотель говорит об общем чувстве: «невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то, и другое должно быть ясным чему-то единому».

⁶⁵ Комментарий к этому месту Александра Афродисийского (*Alexander. In de sensu*, 166,15 – 167,9): «Ощущающая душа, будучи тождественной и единой по числу в отношении подлежащего, как энтелехия одной-единственной вещи, воспринимает все чувственно воспринимаемое, но при этом различается по определению, способности и бытию (τὸ τί ἦν εἶναι διαφέρειν), поскольку обладает разными способностями в соответствии с различием чувственно воспринимаемого. Причем, ее способности различаются как по роду, так и по виду, так же как и сами чувственно воспринимаемые свойства — по отношению друг к другу. Так разные цвета отличаются по виду, а цвета и звуки — по роду. Таким образом душу можно было бы назвать единой, поскольку, взятая в качестве подлежащего, она ощущает все и зачастую воспринимает, то есть различает, несколько вещей одновременно, хотя по определению и бытию делает это не одной и той же частью. В соответствии с одним определением и одной способностью она воспринимает цвет, а в соответствии с другим определением и способностью — звук или вкус, потому что различное по определению и способности воспринимает разные качества. Аристотель

имеет в виду не то, что одна и та же часть души, в зависимости от отношения к разным чувственно воспринимаемым качествам, становится то слышащей, то видящей и т.д., как считают стоики, по словам которых, руководящее начало души, находясь в том или ином состоянии, становится то одним, то другим. Будь это так, душа не могла бы воспринимать несколько вещей одновременно. Аристотель же утверждает, что ощущающая часть души, будучи единой по подлежащему, обладает множеством отличающихся друг от друга способностей, благодаря которым может действовать одновременно».

⁶⁶ Иными словами, чувственно воспринимаемую величину можно заметить не с любого, сколь угодно большого расстояния, а — с вполне определенного.

*Перевод и примечания
Месяц С.В.*

Аристотель

ПРОБЛЕМЫ

КНИГА XXX

ПРОБЛЕМЫ, КАСАЮЩИЕСЯ РАССУДКА, УМА И МУДРОСТИ^{*}

1. [953a10] По какой причине все исключительные люди, идет ли речь о философии, государственных делах, поэзии или искусстве, — всегда, очевидно, принадлежат к меланхолическому складу, причем некоторые до такой степени, что они подвержены немощам, вызываемым черной желчью, как, например, гласят те из героических преданий, в которых повествуется о Геракле? В самом деле, похоже, что он тоже принадлежал к этой природе, чем и объясняется то, что это его имея в виду древние называли хворь эпилептиков «священной болезнью». На это же указывает его исступление против собственных детей и язвы, открывшиеся у него в канун исчезновения на Эте, ибо подобное приключается по причине черной желчи и со многими другими. И с лаконцем Лисандром, перед кончиной его, произошло, что у него появились такие язвы, и то же самое с Аяксом и Беллерофонтом, из которых один пришел в совершеннейшее исступление, а другой принялся искать уединения, по поводу чего Гомер сочинил нижеследующее:

Став напоследок и сам небожителям всем ненавистен,
Он по Алейскому полю скитался кругом, одинокий,
Сердце глодая себе, убегая следов человека.

Очевидно, что и многие другие из героев страдали от подобных же напастей, а из тех, кто был в позднейшие времена, — Эмпедокл, Платон, Сократ и множество других знаменитых людей, а

^{*} Перевод выполнен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 14–03–00558а.

также большинство тех, кто подвизался на поэтическом поприще. Дело в том, что многие лица такого склада подвержены недугам, происходящим из данного вида смещения в теле, у других же очевидна склонность самой их природы к подобным недомоганиям: одним словом, все они таковы по природному своему складу. Необходимо уяснить причину этого, выбрав прежде всего подходящий пример. И действительно, вино, будучи принято в больших количествах, превращает людей в таких, какими мы описали носителей черной желчи [меланхоликов], причем по мере его употребления пьющий подает <признаки> множества складов души [характеров], таких как гневливый нрав, человеколюбивый, сострадательный, дерзкий [отважный], тогда как ни мед, ни молоко, ни вода, ни что-либо еще им подобное не имеет такого воздействия. Вино же *воспроизводит* в употребляющих его всевозможные типы (*παντοδαπὸς ἀπεργάζει*), в чем легко убедиться, если понаблюдать, как оно <по мере увеличения объема выпитого> меняет пьющих [953b]: застав их в состоянии трезвости остывшими и молчаливыми и будучи выпито в чуть большем количестве, оно делает их болтливими, когда выпито еще больше, они становятся красноречивыми и дерзкими, ежели они продолжают, то осмелевают к действию, стоит выпить еще — и они делаются необузданными, а затем и безумными; наконец, непомерное количество выпитого лишает их сил и превращает в дураков наподобие тех, кто с детства подвержен припадкам [эпилепсии], или же в тех, кто подвержен болезням черной желчи в самой высокой степени. И вот подобно тому, как нрав [нравственный склад, характер] отдельного человека меняется по мере того, как он пьет и употребляет вино в определенных количествах, так и есть люди, соответствующие тому или иному характеру. Дело в том, что временное состояние одного человека, когда он выпил, это состояние, в котором другой пребывает по природе: один болтлив, другой беспокоен [взволнован], третий легко пускается в слезы — ведь на некоторых вино действует и таким образом, почему и сочинил Гомер такие слова:

Плавает, скажут, в слезах, потому что вином нагрюзился.

Иной раз люди становятся и склонными к состраданию, и жестокими, и молчаливыми, а некоторые погружаются в совер-

шенное безмолвие, в особенности те из меланхоликов, кто лишился рассудка. Кроме того, вино внушает влюбчивость, знаком чего служит то обстоятельство, что выпивший человек даже норовит целовать тех, кого в трезвом виде никто не поцеловал бы из-за их внешности или почтенного возраста. Таким образом, вино придает человеку исключительность, но лишь на краткое время, а природа — навсегда, покуда человек жив. И действительно, одни смелы, другие молчаливы, третьи сострадательны, четвертые трусливы по своей природе. Поэтому ясно, что и вино и природа создают нравственный склад того или иного вида по одной и той же причине: ведь все совершается, управляясь теплом. И <виноградный> сок, и смесь черной желчи наполнены ветром, отчего врачи и относят заболевания, связанные со скоплением ветра, равно как и ипохондрические, на счет черной желчи. Усиление ветра свойственно вызывать и вину. Именно поэтому вино и смесь <черной желчи> считаются тождественными по своей природе. На ветреную природу вина указывает пена: ведь масло, даже будучи горячим, не дает пены, вино же дает в изобилии, причем красное больше, чем белое, так как оно содержит больше жара и плотности. Вот почему вино пробуждает в людях любовное желание, и верно говорят, что Дионис и Афродита связаны между собой, а меланхолики в большинстве своем похотливы — ведь и соитие совершается при участии ветра, свидетельством чему служит детородный член с его способностью к быстрому возрастанию от малых размеров посредством надувания. Далее, у мальчиков, еще прежде чем они обретут способность испускать семя, может возникать некоторое удовольствие, если они, будучи уже на пороге взросления, трут себе детородные части по причине невоздержности. Очевидно, что это случается по той причине, что ветер проходит через протоки, по которым позднее побежит жидкость. [954a] Столь же очевидно и то, что излияние семени при соитии и его извержение происходят под действием давления ветра, почему и среди видов еды и питья возбуждающими желание справедливо считаются те, которые наполняют ветром область вблизи детородных частей. Вот почему в наибольшей мере именно темное вино делает людей подобными меланхоликам, то есть наполненными ветром. То, что они таковы, ясно из некоторых признаков: в самом деле, большинство мелан-

холиков отличаются сухостью сложения, и у них выступают жилы. Причина этого в избытке не крови, но ветра. Почему сухи и темно-кожи не все вообще меланхолики, но лишь те, в ком смешение жидкостей особенно нездорового свойства, — другой вопрос; мы же вернемся к тому, о чем намеревались рассуждать с самого начала, — о том, что в природе человека черная желчь изначально существует как смешанная жидкость: она представляет собой смесь горячего и холодного, двух начал, из которых состоит природа. Вот почему черная желчь может становиться как весьма горячей, так и очень холодной: оставаясь одним и тем же, она естественным образом способна испытывать оба этих состояния, подобно тому как вода, которая холодна, будучи достаточно разогрета, то есть доведена до кипения, оказывается горячее самого пламени, и точно так же камень или кусок железа, будучи раскалены, делаются горячее угольев, хотя по природе они холодны. Нагляднее об этом изложено в книге «Об огне». Итак, если черная желчь, которая по природе холодна и не склонна выходить на поверхность, когда она находится в описанном выше состоянии, начинает преобладать в теле, она производит параличи, оцепенение, безволие и страхи; но будучи перегрета, она становится причиной радостного подъема с песнями, припадков безумия, открытия язв и прочего в таком роде. Таким образом, у большинства людей <черная желчь>, порождаемая повседневным питанием, никак не меняет их нравственный склад, но лишь вызывает у них ту или иную черножелчную болезнь. Но те, в ком это смешение присутствует по природе, весьма склонны к всевозможным переменам нрава <характера>, каждый в зависимости от особенностей присущего ему смешения. Так, к примеру, те, у кого эта смесь обильна и холодна, склонны к оцепенению и отуплению; обладатели обильной и горячей смеси подвержены припадкам безумия, одарены природными способностями, предрасположены к любовным увлечениям и легко поддаются велению своих страстей и желаний; иные также и необыкновенно говорливы. Многие же, по причине того, что означенный жар слишком приближается к вместилищу рассудка, бывают охвачены недугами безумия и иступления, чем и объясняется такое явление как Сивиллы, Бакиды и все, кто исполняется вдохновением, когда это происходит с ними не из-за болез-

ни, но в силу природного смещения. Так, Марак сиракузянин делался еще лучшим поэтом, когда приходил в иступление. А те, в ком избыточный жар в своем стремлении вверх останавливается на среднем уровне, хотя и становятся меланхоликами, [954b], но они более разумны и менее склонны к чудачествам, причем во многих отношениях они превосходят прочих — одни в образованности, другие в искусствах, третьи в управлении государством. При столкновении с опасностью черножелчный склад также служит причиной большого разнообразия: многие из его носителей под влиянием страха бывают непостоянны, и различия в их поведении связаны с тем, в каком состоянии находится тело в отношении черножелчной смеси. Дело в том, что непостоянство свойственно и самой смеси, наподобие того как смесь эта вызывает непостоянство в тех, кто страдает от вызванных ею недугов, — ведь как и вода, она бывает иногда горяча, а иногда холодна. Вот почему известие о чем-либо вызывающем тревогу, если оно приходит в момент, когда смесь скорее холодна, показывает такого человека трусом, ибо смесь уже дала готовый путь для вторжения страха, а страх и сам производит охлаждающее воздействие, о чем свидетельствует дрожь, нападающая на сильно напуганных. Если же, однако, смесь скорее горяча, страх лишь низводит ее до умеренного тепла и побуждает человека сохранять присутствие духа без лишнего волнения. Так же обстоит дело и с унынием, случающимся в повседневной жизни, — ведь мы часто испытываем скорбь, не будучи способны назвать ее причину, а в других случаях мы чувствуем беспричинную радость: такого рода чувства, называемые еще поверхностными, в какой-то мере присущи каждому, поскольку вызывающая их сила примешана к <природе> каждого из нас; однако те, кто совершенно наполнен этими чувствами, приобретают их как постоянную часть своей природы. Действительно, подобно тому как люди отличаются друг от друга внешностью не потому что у них есть лица, но потому что у них есть лица определенного рода — одни красивые, другие безобразные, третьи ничем не примечательные (те, которые заурядны по природе), — точно так же и те лица, кому черножелчная смесь присуща в небольшой степени, вполне заурядны, однако те, в ком она присутствует в изобилии, сильно отличаются от большинства людей. Если присущая им

смесь весьма насыщена, они будут меланхоликами в самой высокой степени; если, однако, насыщенность чуть меньше, они становятся людьми исключительными. Если они небрежно относятся к своему здоровью, их преследует склонность к свойственным черной желчи болезням, хотя поражаемая часть тела бывает разной у разных людей. У одних проявляются симптомы эпилепсии, у других паралича, третьи подвержены тяжкому унынию и страхам, четвертые бывают слишком самоуверенны, как это приключилось с Ахелаем, царем македонским. Причиной столь сильного воздействия служит смесь — то, каким образом она причастна к холоду и жару. Если она сверх меры холодна, она порождает беспричинное уныние, отчего особенно часто самоубийства через повешение случаются среди молодых, но бывает, что и среди людей старшего возраста. Точно так же многие люди налагают на себя руки после выпитого, а иные меланхолики, случись им выпить, пребывают в унынии, ибо жар вина гасит их природный жар. [955a] Жар в том месте, где обитают наши мысли и образуются надежды, внушает нам радость, и именно по этой причине все люди охотно пьют, пока не наступит опьянение, ибо обильное возлияние любому человеку придает уверенности, точно так же как юность придает ее детям: действительно, если старости свойственна безнадежность, то юность полна надежды. Есть и такие, пусть их и немного, кто впадает в уныние прямо по мере того как пьет, по той же причине, которая других ввергает в уныние после выпитого. Люди, на которых находит уныние, когда сходит на нет их внутренний жар, склонны к самоубийству. Дело в том, что старость заглушает жар, а у молодых жар, угасающий сам по себе, есть свойство их природы. Большинство из тех, в ком жар угасает внезапно, накладывают на себя руки ко всеобщему изумлению, ибо прежде они не подавали ни малейших признаков такого намерения. Когда смесь, производимая черной желчью, оказывается слишком холодна, то, как мы уже говорили, она порождает уныние всяческого рода, а когда слишком горяча — чрезмерный подъем чувств. Вот почему молодые веселы, а старики унылы, ибо первые горячи, а вторые холодны, ведь старость есть охлаждение. Внезапное угасание жара возможно в силу внешних причин, подобно тому как нагретые в огне предметы остужаются искусственным воздействием — например,

когда воду льют на горячие угли. Поэтому иной раз после выпивки люди убивают себя: ведь жар от вина вривносится извне, и когда он угасает, возникает состояние, ведущее к самоубийству. Точно так же и после соития большинство людей испытывают уныние, однако те, кто вместе с семенем извергают большое количество излишков, становятся даже более радостными, ибо они избавились от того, что было в них лишнего, от ветра и чрезмерного жара. Впрочем, большинство все-таки чаще всего склонно к унынию, поскольку после соития они охлаждаются, потеряв нечто ценное; это находит себе подтверждение в том, что объем выпущенного семени невелик.

Если сжато повторить все сказанное, поскольку воздействие черной желчи непостоянно, непостоянны и меланхолики. Черная желчь способна становиться слишком холодной и слишком горячей, и поскольку она влияет на нравственный склад человека (ибо жар и холод влияют на него сильнее, чем что-либо еще в нас), то, подобно вину, примешивающемуся в более или менее выраженном виде к телу, она придает нам особые черты характера. И вино, и черная желчь полны ветра. Но коль скоро смешение, влекущее непостоянство, может быть удачным и отличаться, если можно так выразиться, хорошим качеством, и коль скоро чрезмерно жаркое расположение при необходимости может вместе с тем быть и чрезмерно холодным (либо наоборот, в зависимости от характера наличествующего в нем преизбытка), то и все меланхолики по этой причине суть по этой причине люди исключительные, и не в силу болезни, но по своей природе.

2. [955b] Почему мы утверждаем, что для одних наук у нас есть дарование, а для других его нет? Мы ведь говорим, что у нас есть к ним дарование, про те науки, в которых мы изобретательны. Ибо изобретательность есть результат дарования.

3. Почему человек — самое разумное живое существо?
(1) Возможно, потому что у него (по сравнению с другими живыми существами) самая маленькая голова по отношению к его телу.
(2) Или потому, что он (в некоторых местах) непропорционально

мал. Собственно поэтому он и малоголовый, и даже среди самих людей такие разумнее большеголовых.

4. Почему нам кажется путь длиннее, когда мы идем по нему, не зная, сколь он долог, чем когда мы знаем, даже при всех прочих равных обстоятельствах? Потому, вероятно, что знание его длины — это знание его числа. Потому что неограниченное и неисчислимое — одно и то же, а неограниченное (представляется нам) всегда бóльшим, чем ограниченное. Как тогда, когда известно, какой длины путь, он необходимым образом должен быть ограничен, так с другой стороны, когда путь неизвестен, душа ложным образом заключает, что в таком случае должно быть наоборот, так что он кажется неограниченным, потому что определенная величина ограничена и ограниченное — это определенная величина. Так что когда нам что-то не представляется ограниченным, оно кажется неограниченным, потому что даже то, чему естественным образом полагается ограничение, в том случае, когда оно не ограничено, есть неограниченное, так что даже будто бы ничем не ограниченное неизбежно кажется в некотором смысле неограниченным.

5. Почему мы более разумны, когда мы старше, однако учимся быстрее, когда мы моложе? Вероятно потому, что Бог дал нам в нас самих два инструмента, при помощи которых мы можем пользоваться внешними инструментами: для тела руки и для души разум. Ведь и разум принадлежит к тем вещам, которые от природы находятся в нашем распоряжении в качестве инструментов. Все прочие формы знания и практического умения принадлежат, напротив, к тем вещам, которые создаются нами, тогда как разум — к созданным природой. И как рукой наилучшим образом мы можем пользоваться не сразу после рождения, но только тогда, когда природа ее полностью развила — потому что в преклонном возрасте рука может выполнять свою задачу наилучшим образом, — так и разум среди от природы данных нам в распоряжение вещей таким же образом устанавливается наилучшим образом не тотчас, но с возрастом, и именно тогда развит сильнее и полнее всего, если

только он по какой-то причине не приведен в упадок, как и все другие данные нам от природы (инструменты). Однако разум устанавливается позже способности пользоваться руками по той причине, что и инструменты разума попадают к нам позже, чем инструменты руки. Потому что внешний инструмент разума есть знание — ибо разум использует его, как флейтист свои флейты, — тогда как для рук множество вещей, данных уже самой природой, представляют собой инструменты. Но природа во всяком случае первичнее знания, таким же образом и созданные ею вещи. А когда инструменты появляются раньше, то это только естественно, что и способности их использовать образуются в нас раньше. Дело в том, что посредством их использования мы приобретаем твердую способность, и при этом (внутренний) инструмент для каждой вещи [956a] всякий раз равным образом относится к этой вещи. И наоборот: как внутренние инструменты относятся друг ко другу, так же относятся и внешние инструменты к ним. По этой причине разум у нас сильнее, когда мы старше. А учимся мы быстрее, когда мы моложе, потому что тогда мы еще совсем ничего не знаем. Когда же у нас есть знание, тогда мы уже не можем воспринимать так много, как мы хорошо помним людей, которых мы встретили ранним утром, однако затем, по мере того как продолжается день, уже не так хорошо помним о них, потому что мы тем временем встретили уже и много других людей.

6. Почему следует повиноваться человеку больше, чем какому-либо другому живому существу? (1) Возможно, потому, что, как Платон ответил Неоклу, только один человек из всех живых существ способен считать. (2) Или потому, что он единственное живое существо, верящее в богов. (3) Или потому, что он из всех живых существ наиболее способный к подражанию. Потому что по этой же причине он способен к обучению

7. Почему мы не радуемся при созерцании или даже просто ожидании, что внутренние углы треугольника равны двум прямым углам, как и при прочих явлениях такого рода, пусть мы и радуем-

ся созерцанию как таковому? Оно было бы, однако, столь же радостно и в том случае, даже если внутренние углы были бы равны трем или даже больше прямым углам. Однако тому, что мы победили в Олимпии и в морском сражении при Саламине, мы радуемся, и когда мы вспоминаем о событиях такого рода, и когда мы их только ждем, однако мы не радуемся противоположному исходу такого рода событий. Вероятно, потому, что мы радуемся такого рода событиям ввиду того, что они состоялись или происходят, а в том, что касается законов природы — как истинных вещей, — нам приносит радость лишь созерцание того, как обстоит дело в действительности, тогда как действия приносят радость по причине своих результатов. Так как действия (в своих результатах) разнородны, то и их результаты отчасти прискорбны, отчасти радостны. Но мы и избегаем, и ищем что бы то ни было всякий раз в зависимости от радости и скорби.

8. Почему врачи лечат (больных) до тех пор, пока те не станут здоровы? Потому что врач уменьшает сначала (болезнь), потом сушит (тело), восстанавливает здоровье и на этом останавливается. (1) Может быть, невозможно, чтобы затем произошло еще что-то иное. (2) Или, если это возможно, то это дело какой-то другой науки и то, что происходит из здоровья, не будет чем-то иным. Если здоровье восстановлено из крайностей и различных средних состояний, то очевидно, что (человек) болен, если он слишком сух, или слишком влажен, или находится в каком-либо подобном состоянии. Врач приводит это холодное состояние сначала в более удаленное от крайности, а в конце концов в состояние в той или иной степени теплое и в той или иной степени сухое или влажное, постепенно переходя от крайностей или различных средних состояний до тех пор, пока он не доведет до состояния здоровья. И из этого происходит не что иное, как среднее состояние. Так что тот, кто обладает способностью для этого, может вызвать как здоровье, так и болезнь. Потому что как возникло состояние здоровья, так оно может и снова ослабнуть и исчезнуть. Впрочем, профессиональное умение не имеет отношения к разрушению, потому что здесь речь идет всегда о лучшем. Поэтому ни какое-либо другое

профессиональное умение, ни это <умение врача> не может сделать из здоровья что-либо иное, [956b] ибо из здоровья не могло бы произойти ничего другого, кроме как его противоположности, если речь идет об одной и той же науке. Так и в случае дома нельзя было бы сделать из него ничего, кроме его противоположности; так же и во всех прочих областях знания — кроме как сделать что-либо из одной части, как например, сапожное ремесло превращает прорезную туфлю в сандалию, потому что эти оба предмета могут быть сделаны друг из друга двояким образом: или путем составления, или путем разрушения.

9. Почему думают, что философ превосходит оратора? Видимо, потому, что философ занимается самими истинными формами вещей, тогда как оратор — отдельными вещами, воплощающими эти формы. Например, тот (задается вопросом): что такое несправедливость, тогда как этот (утверждает): тот или иной несправедлив. Тот (спрашивает): в чем состоит тирания, тогда как этот говорит о том, каков тот или иной тиран.

10. Почему у театральных артистов, как правило, плохой характер? Потому, вероятно, что им на долю менее всего выпали разум и мудрость, так как они наибольшую часть своей жизни проводят, занимаясь необходимыми для добывания пропитания искусствами, и так как они наибольшую часть своей жизни проводят в неумеренности, но отчасти и в нужде, однако и то, и другое порождает плохое поведение.

11. Почему люди в самом начале установили награды для телесных состязаний и не установили никакой награды для мудрости? (а) Вероятно, потому, что, говоря по справедливости, в случае принадлежащего области духа необходимы судьи, которые бы были не хуже или даже лучше состязающихся. Если бы лучшие должны были состязаться в мудрости и была бы установлена награда для этого, то было бы затруднительно найти судей для тако-

го состязания, тогда как в гимнастических состязаниях любой может быть судьей, лишь бы только он смотрел своими глазами. (b) Далее: тот, кто в самом начале установил эти состязания, не желал привить грекам состязание, которое могло бы послужить причиной ожесточенных споров и раздоров. Так, когда кто-то или выбывает из какого-либо спортивного соревнования, или бывает к нему допущен, люди не относятся к этому особенно плохо и не ссорятся с судьями; тогда как они питают сильную злобу по отношению к тем, кто судит о том, разумнее ли они или хуже, и жалуются на них. А все это ведет к ссорам и дразгам. (c) Кроме того: награда должна быть более стоящей, чем состязание. В гимнастических соревнованиях награда больше заслуживает того, чтобы к ней стремиться, и более ценна, чем соревнование. Но как бы могла найтись награда, которая была бы более ценна, чем сама мудрость?

12. Почему человек думает преимущественно иначе, чем он поступает? (1) Потому, вероятно, что противоположности принадлежат одной и той же области знания. (2) Или потому что мышление направлено на множество предметов, тогда как стремление — только на один. Человек живет преимущественно в размышлении, а звери — в стремлении, влечении и вожделении.

13. Почему некоторые умные люди проводят всю жизнь в приобретении того, что они не используют? (1) Возможно, потому что они так поступают по привычке. (2) Или по причине приятного ощущения, которое заключает в себе ожидание.

14. Дело в том, что восприятие и мышление деятельны, когда душа находится в покое. Это называется знанием ($\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), потому что останавливает душу ($\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota\nu$). Дело в том, что когда душа находится в движении и носится туда-сюда, [957a] невозможно ни восприятие, ни постижение какой-либо мысли. Поэтому как дети, так и пьяные и сумасшедшие неразумны, потому что по причине избытка присущего им тепла в них слишком много очень сильного

движения. Когда это, однако, прекращается, они становятся разумнее. В самом деле, когда мышление не рассеяно, его легче привести в состояние покоя (ἐφίσταται). А когда мышление неподвижно (ἰσταμένως), человеку снятся сны, и в той же мере, в какой оно неподвижно, ибо сильнее всего движется душа во сне. Дело в том, что когда тепло от прочих частей тела согнуто вовнутрь, тогда всецело царит очень сильное движение, и это не так, как полагает большинство людей, что душа тогда покойна и в себе и что это происходит преимущественно тогда, когда у человека нет сновидений. Намного вернее как раз противоположное: потому что когда душа пребывает в самом сильном движении и даже ни малейшего момента не находится в покое, тогда она не может предаться ни одной мысли. В самом сильном движении находится она понятным образом тогда, когда она приятнее всего спит, потому что тогда тепло накапливается внутри сильнее всего и более всего. О том, однако, что душа, когда она находится в движении, не может задаться никакой мыслью не только в состоянии бодрствования, но и во сне, свидетельствует следующее: менее всего сновидений видит человек, когда спит после приема пищи. Но именно тогда это и соответствует действительности, что более всего душа приходит в движение от поступления пищи. Сновидение наступает тогда, когда нами овладевает сон, в то время как мы предаемся размышлению и созерцанию. Поэтому во снах видим мы прежде всего то, чем мы как раз заняты, или то, что намереемся или желаем совершить, — ведь именно этому особенно часто посвящены наши размышления и представления. И те, кто лучше, видят при этом и сны лучше, потому что они и в бодром состоянии направляют свои мысли на лучшие предметы; те, однако, у кого состояние мыслей или тела хуже, видят и сны хуже. Дело в том, что состояние тела также может оказывать влияние на образование сновидений, поскольку у больного плохи и мыслительные представления, а кроме того, вследствие царящего в теле смятения и душа не может прийти в покой. Меланхолики потому вскакивают во сне, что душа по причине присутствия в ней повышенного тепла находится в превосходящем мере движении, и так как это движение слишком сильно, они не могут уснуть.

Перевод Россуца А.А.

Петров В.В.

КОГНИТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ПОЗДНЕМ АНТИЧНОМ И РАННЕМ ХРИСТИАНСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ

В статье рассматриваются три уровня познавательных способностей, отвечающих трем онтологическим уровням реальности (умопостигаемому, чувственному, и промежуточному, к которому относятся математические объекты) и трем уровням когнитивной активности (уму, рассуждению / слову и ощущению / мнению). Применительно к поздней античности анализируются учения Прокла и Аммония. Показано, что в христианском неоплатонизме Пс.-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника эти представления претерпевают трансформацию по форме (эти уровни познания атрибутируются Богу, ангелу и человеку, соответственно), но в своем существе они остаются неизменными. Обсуждается когнитивная триада разумной души как образ божественной Троицы у Иоанна Скотта.

Ключевые слова: познавательные способности, онтологические уровни, умопостигаемое, чувственное, когнитивная активность, Прокл, Аммоний, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, когнитивная триада, разумная душа, Перифюссон, Иоанн Скотт.

Античные философия и наука традиционно выделяли три уровня познавательных способностей, отвечающих трем уровням реальности. Иначе знает Бог, иначе — ангел, иначе — человек. В то же время, типы познания отвечают трем уровням человеческой души, — уму, рассуждению / слову и ощущению / мнению, — деятельность которых имеет свою специфику. Ум (ангел), который поднялся к простоте над множественностью отдельных помыслов, постигает не разрозненно и в частностях, но единовидно, в свернутом виде, схватывает все посредством простых и не-

расчлененных интуиций. Напротив, рассуждение (душа или человек в его дискурсивной деятельности) познает посредством *последовательного* перехода от уже познанного к еще неизвестному. Чувство имеет дело с индивидами и изменчивыми формами. Указанное учение разделяли философы (Плотин, Прокл, Аммоний, сын Гермия), и богословы (Пс.-Дионисий, Иоанн Скифопольский, Максим Исповедник).

Обыкновенно учения античности и средних веков изучают по отдельности, мы же ставим целью показать непрерывность соответствующей традиции.

I

Видные представители философской традиции — Прокл и Аммоний — рассматривали специфику познавательных способностей души в контексте рассуждений о диалектике и её методах. Согласно *Проклу* (412–485), для трех уровней реальности, — умопостигаемого, чувственного, и промежуточного (к которому относятся объекты геометрии), — существуют три вида когнитивной активности: ум, рассуждение и мнение. Ум схватывает в «единовидном постижении», нерасчленённо, в непосредственной прикосновенности к сущему¹. Для рассуждения, напротив, характерна постепенность, а потому оно (и соответствующие ему науки) стоят ниже ума и его деятельности:

Поэтапность усмотрений [геометрии], оперирование объектами [рассмотрения] по отдельности и *приготовление* одних ее начал посредством других низводит ее в более скромный разряд по

¹ *Proclus*. In *Eucl. I*, 1 (3, 14 – 4, 8 Friedlein): «Платон... разделял знания о сущем в соответствии с первыми, средними и окончательными сущностями, причем в неделимом он усматривал *природу умную* [т.е. ум. — *В.П.*], разделяющую умопостигаемые предметы без нарушения их всеобщности и простоты и превосходящую все прочие познания своей невещественностью, чистотой, единовидным постижением и прикосновенностью к сущему; а с делимыми, причастными к последней природе, то есть со всей [областью] чувственно воспринимаемого, он соотносил *мнение*, удел которого — смутная истина; со средними же — а это и есть математические формы, которые ниже неделимой природы, но выше делимой — он соотносил *рассуждение*», здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина.

сравнению с природой неделимой и целиком утвержденной в себе самой².

Прокл пишет о соотношении ума и рассуждения применительно к специфике их познавательной активности. Природа рассуждения промежуточна, для него характерны поэтапность рассмотрения, развертывание и разворачивание свернутых схватываний ума. В то же время, рассуждение собирает разделенные усмотрения обратно и возводит к умному единству:

Рассуждение уступает уму и высшему знанию, но оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно *последовательно воспроизводит* и тем самым *разворачивает* неизмеримость ума и развертывает свернутость умного схватывания, оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму. Поэтому как знания существуют отдельно одно от другого, так и познаваемые различаются по природе, причем умопостигаемое все превосходит единовидностью существования, а чувственно воспринимаемое во всем уступает первым сущностям³.

Излагаемые Проклом представления восходят, как минимум, к Плотину, который писал, что в области умопостигаемого «всё присутствует [разом], так что там нет [рассуждений] *от одного к другому* или *перехода* от иного к иному»⁴.

Согласно Проклу, рассуждение в своем действии использует диалектику. Последняя есть венец наук, поставленная над всеми, ибо она — чистейшая часть философии. В зависимости от характера научного знания развертываются те или иные методы диалектики — анализ, определение, дизреза и доказательство. Диалектика обнаруживает родовые и видовые различия, учит методам синтеза и анализа. Анализ противопоставлен синтезу: синтез выводит из начал то, что за началами следует, а анализ восходит к первому и началам. Ум свыше предоставляет рассуждению начала, приводит его к совершенству. После завершения свойственных рассуждению диалектических операций, «невещественность и чистота» математической науки возводится обратно к простоте и не-

² Ibid. I, 1 (3, 1–14 Friedlein, рус. пер. С. 43).

³ Ibid. I, 1 (4, 8 – 18 Friedlein, рус. пер. С. 45).

⁴ Plotinus. Enn. IV, 4, 1, 14–15.

вещественности ума, т.е. к нерасчлененным усмотрениям познаваемых вещей⁵.

Методы диалектики определяются Проклом следующим образом: «деление» отвечает за установление видов, «определение» — за определения сущности, «демонстрация» используется при *переходах* от начал к разыскиваемому, «анализ» — при *возвращениях* от разыскиваемого к началам⁶.

⁵ *Proclus*. In *Eucl.* I, 14 (42, 9 – 43, 21): «Платон назвал в “Государстве” (534e) диалектику венцом наук... Как ум утверждён над рассуждением, и предоставляет ему сверху начала, и придает рассуждению свое совершенство, таким же точно образом и диалектика, будучи чистейшей частью философии, в своей простоте стоит непосредственно над всеми науками, и охватывает всю их развернутость, и от себя уделяет наукам их разнообразные способности — приводящие к совершенству, различающие и мыслительные, — я разумею аналитическую, диэретическую, определительную и доказательную. Будучи наделена ими и доведена до совершенства, математика одно отыскивает посредством анализа, другое — посредством синтеза; и одно излагает посредством диэрезы, другое — посредством определения, а в ряде случаев схватывает искомое посредством доказательства. При этом она согласует эти методы с тем, что подлежит ее рассмотрению, а пользуется тем или иным методом для созерцания промежуточных рациональных построений; именно в силу этого анализ, определение, диэреза и доказательство принадлежат ей и развертываются в соответствии с характером математического знания. Естественно поэтому, что диалектика — венец математических наук, поскольку она доводит до совершенства всю ее мыслительную способность, делает неопровержимой соответственную ей точность, а также сохраняет в устойчивом состоянии свойственную ей неизменность, возводит ее невещественность и чистоту к простоте и невещественности ума, определяет первые начала математических наук посредством рациональных построений, обнаруживает родовые и видовые различия в том, что подлежит рассмотрению математики, и научает синтезу, выводящему из начал то, что за началами следует, а также анализу, восходящему к первому и к началам».

⁶ *Ibid.* II, 8 (69, 13-19): «[Евклид] применяет все диалектические методы: диэретический — при установлении видов, определительный — при определении сущности, доказательный — при переходе от начал к разыскиваемому, аналитический — при восхождении от разыскиваемого к началам».

Младший современник Прокла *Аммоний* (435/45–517/26) выделяет умопостигающую, рассуждающую и мнящую способность. Ум постигает посредством простых интуиций. Рассудочная деятельность относится к математическим объектам, т.е. к области реальности, промежуточной между умопостигаемыми и чувственными. Рассуждение продвигается поэтапно, *от одного к другому*, с помощью умозаклучений и доказательств:

Из трех существующих у души познавательных сил — умопостигающей, рассуждающей, мнящей — умозаклучать не может ни первая, ни третья, но только средняя.

Ибо первая, стремясь к себе через исходящее от ума просвещение, познает то, что познает, посредством *простых интуиций*. А третья получает от средней только выводы. Поэтому и мнением (δόξα) она именуется от «получения» (τὸ δέχεσθαι). А средняя есть та, что познает *поэтапно от одного к другому*. Вот почему она называется рассуждением (διάνοια) — от «прохождения» (τὸ διανύειν) или «изложения» (διεξιέναι). Эта умозаклучающая способность познает и *доказывает* у нас вещи посредством *умозаклучений*. [За ней] следует мнение, получающее от неё [лишь] выводы доказательств.

Например, путем умозаклучений и доказательств рассуждение находит и познает, что душа бессмертна. Минувя разные доказательные посылки, через которые это доказывается, мнение получает только этот вывод — «душа бессмертна» — и мнит без [потребности в] доказательствах. А рассуждение заботится об умозаклучениях и доказательствах. Поэтому у нас рассуждение является умозаклучающей способностью.

Опять же, среди вещей одни умопостигаемы, другие чувственны, а другие — между теми и другими. Я имею в виду, что умозаклучают не относительно умопостигаемых, и не относительно чувственных, но только относительно средних [между ними].

Относительно умопостигаемых не умозаклучают, поскольку теолог не может доказать умопостигаемое посредством умозаклучений, но пользуется *аналогией*, и справедливо⁷. Ведь умозаклучения доказывают от причин к причиненному, и от более общего к

⁷ *Доброхотов* (2000). С. 105; *Вдовина* (2006). С. 78-100.

более частному. А умопостигаемые суть первые и наиболее общие среди всех прочих сущих. А потому справедливо, что относительно первых не [строят] умозаключений. Ведь их нельзя определить через саму причину, поскольку определения состоят из родов и отличительных признаков. А выше первого нет ничего.

Умозаключения не строятся и относительно чувственных. Ведь я познаю, что молоко белое не с помощью умозаключений, но это непосредственно познает [само] чувство.

[Таким образом], нет умозаключений ни в отношении первых, ни в отношении последних, но [только] относительно средних, которые именуются рассудочными, поскольку они познаются через умозаключения *постепенно и поэтапно*, например математические объекты. Ведь они познаются посредством умозаключений. Ибо [объекты математики], конечно, известны не посредством чувства. Ведь геометры называют знание теорем посредством отвлечения. Ведь геометр рассуждает о самом по себе общем виде треугольника или квадрата, отвлекшись от того, деревянный он или медный, или же просто материя и всё, что равно доступно чувству. Таким образом, то, что у нас отвечает за умозаключения, не есть ни умопостигающее, ни мнящее, но рассуждающее⁸.

Изложенные выше теории в трансформированном виде вошли в системы христианских платоников. Однако то, что Прокл и Аммоний обсуждают применительно к различным познавательным уровням души, Пс.-Дионисий и Иоанн Скифопольский (младшие современники Аммония) прилагают к познавательной активности ангелов и людей, которых соотносят с «умами» и «душами». Еще позднее учение о трех уровнях познания обнаруживается у Максима Исповедника⁹.

II

Рассмотрим представления Пс.-Дионисия и Иоанна Скифопольского о когнитивных способностях ангелов и людей, начав с еще более высокого когнитивного уровня, свойственного самому Богу.

⁸ *Amm.* In an. pr. 24, 31 – 25, 30.

⁹ Cf. *Max. Conf. Amb. Ioh V* (10, PG 91, 1112D–1116D): «Каковы и сколько у души движений».

БОЖЕСТВЕННОЕ ЗНАНИЕ

Согласно Пс.-Дионисию и его комментаторам, характерной особенностью божественного познания является то, что Бог знает все заранее, изнутри и целиком еще до возникновения вещей в изменчивом бытии:

Пс.-Дионисий:

Божественный Ум содержит все в знании, которое за пределами всему. Как Причина всего, он заранее имеет в Себе разумение всех вещей. Прежде, чем возникли ангелы, он знает ангелов и выводит их в бытие. Он знает все прочее изнутри и... от самого начала, и ведет их к бытию¹⁰.

Схолия:

[...Знание <творений> Бог имеет... не от изучения того, что они такое суть. Это ведь <Дионисий> разъяснил, сказав: «Не от сущих ведь, изучая сущее», и: «не по виду прикидывая о каждом», — но, будучи Создателем таковых, Он предумеет знание Своих дел, зная, каковы они, а также и то, ради чего Он будет приводить их в становление]¹¹.

Бог знает сущих не через изучение сущих и не в опыте:

Пс.-Дионисий:

Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет знание божественный Ум, но из Себя и в Себе. Как Причина Он предумеет и предсодержит знание, знание и сущность всего, не по отдельности судя о каждом, но зная и содержа все, как единая Причина, охватывающая их¹².

Иоанн Скифопольский:

...Бог как Причина имеет в Себе знание всего, не из опыта (τῆ τεύρα) его приобрета, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим...¹³.

¹⁰ *Areop.* DN VII, 2 (196, 12–16 Suchla; PG 4, 869 A).

¹¹ *Schol. in DN VII, 2* (PG 4, 348 4 BC). Здесь и далее квадратные скобки в тексте цитаты отмечают текст схолий, отсутствующий в сирийском переводе Фоки бар Сергия. Отсутствие схолии в сирийском переводе означает, что схолия не принадлежит Иоанну Скифопольскому (хотя из этого правила существует целый ряд исключений).

¹² *Areop.* DN VII, 2 (196, 17 – 197, 2 Suchla; PG 4, 869AB).

¹³ *Schol. in DN VII, 2* (PG 4, 348 6 D–349A).

Иоанн Скифопольский:

Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т.е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существа, ибо это несвойственно Богу. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведаёт сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (Дан 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т.е. не чувственно, но иным образом ведения... Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому.

[Иное толкование... Божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности. Он прояснил это, сказав «каково оно есть», — поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения]¹⁴.

АНГЕЛЬСКОЕ ЗНАНИЕ

Следующим после божественного является способ познания, свойственный ангелам. Он превышает таковой у душ. Души постигают сущее, изучая его, а у ангелов познание богоподобнее, они постигают не рассеиваясь. В пределе это возможно и для душ, особенно после воскресения.

Иоанн Скифопольский:

Ангелы... постигают (νοοῦσι) сущее образом, неизмеримо превосходящим таковой у душ, поскольку души постигают сущее из самого сущего и прилагаются [к нему] посредством форм-видов (τοῖς εἶδεσιν ἐπιβάλλουσιν)¹⁵, т.е. в большей мере мыслят от одного к другому и [при этом] всё обходят по кругу.

Ведь ангелы по внутренне присущей им боговидности постигают множество творения единенно и не разделяются, рас-

¹⁴ Schol. in MT V (PG 4, 429 3 B – 431A).

¹⁵ И νοοῦσι, и ἐπιβάλλουσιν здесь суть pres. ind. act., 3 pl. Само по себе слово ἐπιβάλλουσιν может быть понято как pres. part. act., neut., pl (как в рус. пер. под ред. Прохорова), но в контексте фразы это не имеет смысла.

сеиваясь в пестроте сущих (имеются в виду чувственные), как разумные души. Этого в какой-то мере устаиваются и души в подражание ангелам, когда, *свивая воедино* помысел о многом, они совокупно имеют все в себе неслиянно различенным.

Тем не менее, души обладают мышлением как привнесенным извне, тогда как ангелы, будучи боговидными, мыслят из самих себя и в самих себе...¹⁶.

А то, что мы сказали о душах, что они мыслят как ангелы, *свивая многое воедино*, то в наибольшей степени они будут иметь это *при воскресении*, когда, снова оказавшись в своих телах, воспримут совершенное знание сущего.

[В полной мере это будет *при воскресении* праведников, согласно сказанному: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес 4, 17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор 13, 12), т.е. научимся ясному знанию сущего]¹⁷.

Чем более человеческое познание причастно уму и менее — чувству, тем более ангельским оно является.

Пс.-Дионисий:

Ангелы знают происходящее на земле, не с помощью чувств познавая сущее... а согласно свойственной их боговидному уму силе и природе¹⁸.

Иоанн Скифопольский:

Ангелы знают о происходящем на земле, не посредством *приложения* чувства к чувственному, как мы, но *приложением* высшей способности уразумевают...

[Заметь, что не с помощью чувств ангелы имеют знание чувственного, ибо они пользуются не нашими органами чувств, а способностью и природой ума]¹⁹.

¹⁶ Cf. Schol. in EH I, 4 (PG 4, 120 8 B): [«Люди ведь извне, т.е. из рассмотрения того, что свойственно твари, из учительных слов и другого подобного получают истинное знание. А ангелы изнутри просвещаются относительно самой умственной силы и узнают божественную волю, т.е. формируются для богоподражания и познания сущего»].

¹⁷ Schol. in DN VII, 2 (195, 8 Suchla, PG 3, 868 B).

¹⁸ *Areop.* DN VII, 2 (197, 14-16 Suchla, PG 3, 869 C).

¹⁹ Schol. in DN (PG 4, 349 BC). Cf. *Joannes Scythopolitanus*, Schol. in MT V (PG 4, 429 3 B – 431A): «Ангелы же знают его [сущее] разумом (γῶστικῶς), нематериально, а не как мы — чувственно».

Пс.-Дионисий:

По чувствам [человек] — это наименьший в сравнении с иными способностями бессловесных животных, но превосходит всех избыточествующей силой своего ума, преимуществом искусства слова...²⁰.

Иоанн Скифопольский:

Бессловесным свойственны ведь только чувства, которыми они и руководствуются, будучи неразумными. А у нас чувства играют малую роль, ибо мы руководствуемся не ими, но умом, почему и после смерти еще существуем, будучи разумной душой. А у ангелов ни в малейшей степени нет чувств, зато свойственное нам — грубый оттиск [того, что у них]...

[Ангелы не пользуются свойственными нам чувствами, но намного превосходят нас избыточествующей умственной силой, — как и человек высотой ума и рассудком главенствует над бессловесным естеством]²¹.

ДУША И ЕЕ ЗНАНИЕ

Как Прокл и Аммоний, Иоанн Скифопольский говорит о нерасчлененной интуиции ума — ἀθρόα τοῦ νοῦ ἐπιβολή, а Пс.-Дионисий связывает деятельность рассуждения с поэтапностью и перемещением от одного к другому²²:

Пс.-Дионисий:

Душа движется, — насколько... озаряется божественными знаниями, — не умопостигающе и единовидно, но рассудочно и поэтапно, как бы смешанными и связанными с переходом [от одного к другому] действиями (μεταβατικαῖς ἐνεργείας)²³.

Через божественную Премудрость и души наделены разумностью, поэтапно и по кругу шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многоликой пестроты они не достигают до единовидных умов, но посредством сворачивания многого во-

²⁰ *Areop.* CH XV, 3.

²¹ *Schol.* in CH XV, 3 (PG 4, 105 6 CD).

²² Выше уже указывалось похожее место у Плотина. См. *Plotinus.* Enn. IV, 4, 1, 14–15. Иоанн Скифопольский, часто цитирующий Плотина, возможно, демонстрирует здесь прямое влияние последнего.

²³ *Areop.* DN IV, 9 (153, 17–154, 1 Suchla, PG 3, 705 B). Ср. *Proclus.* In Eucl. II, 8 (69, 13–19): «[Евклид применяет] доказательный метод при переходе (ἐν τοῖς μεταβάσεσι) от начал к разыскиваемому».

едино, они удостаиваются равноангельских разумений, насколько душам свойственно и доступно²⁴.

Схолия:

Поэтанно и по кругу значит, что человеческая душа увенчивается божественным знанием не посредством *нерасчлененной интуиции* ума, но получает истинное понимание сущего из того, что разделено на части, а потому не достигает ангельского боговидения, [но] собирает окрест единой Причины помысел о *созерцаемом в нестроте* и [затем] удостаивается равноангельских разумений²⁵.

III

Рассмотренные представления претерпевают существенную трансформацию у Максима Исповедника, но тем не менее остаются узнаваемыми. Максим тоже говорит о трех когнитивных уровнях — уме, рассудке и чувственном ощущении:

Святые учат о трех всеобщих, сводимых воедино движениях души: одно соответствует уму, другое — рассудку / слову (λόγῳ), третье — чувству. *Первое движение* просто и неизъяснимо (ἀνερπίτευτον). Непознаваемо²⁶ совершая его окрест Бога, душа никак не может узнать Его [отправляясь] от какого-либо сущего по причине Божиего превосходства. *Другое движение* определяет Непознаваемого как Причину. Совершая его естественным образом, душа через деятельность научного познания (ἐπιστήμην) прилагает к себе все соответствующие этому познанию естественные и формообразующие логосы Того, Кого она познала только как Причину. *Третье движение* — сложное. Соприкасаясь посредством него с тем, что вовне, душа как из неких символов воспроизводит у себя логосы видимых вещей²⁷.

Таким образом, ум имеет дело с Богом, постигая Его в *docta ignorantia*, а рассуждение / слово обращено к тварным сущим, познавая его в научном познании. Из разумного устройства мира оно

²⁴ *Areop.* DN VII, 2 (195, 12-16, 868BC).

²⁵ *Schol. in DN* (PG 4, 348 A).

²⁶ Здесь ἀγνώστως может быть переведено и как «в неведении» (в этом случае Максим следует концепции «ученого неведения» Пс.-Дионисия), и как «непознаваемым образом».

²⁷ *Max. Conf. Amb. Ioh V* (10, PG 91, 1112D – 1113A).

находит, что существует Бог, как Причина благого мироустройства. Низший когнитивный уровень — ощущение, имеющее дело с множеством отдельных чувственно воспринимаемых форм.

Познание сущего как такового — вторично для Максима. Главное — усмотреть в каждом тварном объекте его логос — божественный смысл, цель и предназначение. Понятые и усвоенные смыслы должно принести в дар Творцу, восходя к нему и воспевая его:

Если же святые и подвигались когда-либо к узреваниям сущего, то делали это не ради того, чтобы... в первую очередь созерцать и познавать само это сущее, а для того, чтобы многообразно воспевать Бога, сущего и открывающегося через всех и во всех...²⁸.

Таким образом, со стороны познающего субъекта путь познания становится процессом последовательной сублимации чувственно воспринятого в умопостигаемое, а умопостигаемого — в премысленное:

Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму посредством рассудка. Рассудок, содержащий логосы существующего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом. А успокоившийся ум, совершенно освобожденный от движения в отношении всего сущего и даже от самой естественной своей деятельности, они приблизили к Богу, и в нем [уме] всецело сведенные к Богу, удостоились через Духа смешаться с Богом как целые с целым²⁹.

За каждой когнитивной способностью закреплена своя функция:

Святые научили: уму — двигаться мыслью (διανοεῖσθαι) окрест одного лишь Бога и Его добродетелей и непознаваемо воспри-

²⁸ Ibid., 1113D – 1116A. Относительно «узрений сущего» (τά τῶν ὄντων θεάματα) ср.: *Max. Conf. Cap. I, 70*: «обладая логосами в качестве способов узревания (τρόπος θεωρημάτων)». Ср. относительно познания Бога как Причины: *Max. Conf. Amb. Ioh. V (10, PG 91, 1116C)*: «Напрягая зрительную силу души вместе с данным нам здесь от природы рассуждением... святые научились равномерно, следуя за соответствующим логосом природы, обращаться к Причине естества».

²⁹ Ibid., 1113AB.

нимать (*ἀγνώστως ἐπιβάλλειν*) неизреченную славу Его блаженства; *рассуждению / слову* — становится толкователем и воспевателем помысленного и правильно рассуждать о единящих с ним тропосах; *чувству* же, облагороженному рассудком и воспроизводящему в воображении различные силы и действия вселенной, — по возможности возвещать душе логосы всего сущего³⁰.

При этом особенностью представлений Максима является раздваивание каждой из когнитивных способностей:

От Бога мы получили душу, обладающую умом, рассуждением / словом и чувством, причем и чувством вот этим ощущающим, вдобавок к умному³¹, как и словом произносимым, вдобавок к внутреннему (*τῷ ἐνδιαθέτῳ*), и умом претерпевающим (*τόν παθητικόν*), вдобавок к умопостигаемому, каковой [претерпевающий ум] еще называют воображением (*φαντασίαν*) живого существа, поскольку и остальные животные с его помощью узнают друг друга, нас и места, в которых побывали; и по словам мудрецов, именно в этом чувстве возникают подобные образы, ибо оно является орудием души, постигающим являющееся ему³².

Подобное двоение каждой способности может отчасти объясняться влиянием Диадоха Фотикийского, хотя представление о претерпевающем уме как о воображении-памяти имеет иной источник.

Характерно, что триада *νοῦς – διάνοια – αἴσθησις* трансформирована Максимом в триаду *νοῦς – λόγος – αἴσθησις*. Переход от «рассуждения» к «слову» приводит к тому, что промежуточная способность ассоциируется уже не только с дискурсивным мышлением, но и с речевой практикой. Отсюда, логос ассоциируется с внутренним и произносимым словом³³, он воспекает помысленное и т.д. Итак, ум кружит окрест Бога³⁴. Рассуждение «диэретическими метода-

³⁰ Ibid., 1116CD.

³¹ Иоанн Скотт отсюда вывел наличие чувства внутреннего и чувства внешнего, тем более, что дальше применительно к слову сказано о внутреннем и произнесенном.

³² *Max. Conf. Amb. Ioh V (10, PG 91, 1116A)*.

³³ Cf. *Nemesius. De natura hominis XIV*.

³⁴ Cf. *Max. Conf. Quaest. Th. XXV, 73-80*: «мысль Слова становится ясным ведением породившего Его Ума, поскольку Слово являет сущест-

ми» и в «научном познании» исследует логосы тварного, постигая, что они — от Бога. Бога оно знает только как Причину. Ощущение доставляет чувственные данные, очищая их от многообразия внешних («символических») форм до логосов. Путь гносиса и «любомудрия» — это путь воссоединений, путь к Богу³⁵. Вначале должно научиться различать под пестротой чувственных форм духовные сущих — духовный смысл вещей³⁶. Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁷, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога³⁸. Это и когнитивный процесс: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от видимых форм до логосов, а в мышлении множество логосов сводится в единое ведение³⁹. В процессе перехода с одного когнитивного уровня на другой сам субъект созерцания не остается неизменным, но претерпевает личностную трансформацию, представляющую собой «психическую сублимацию»: святые возводят свое чувство к рассуждению, а рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу⁴⁰.

вующий в нем по сущности Ум, к Которому и возводит [человеческий] ум, устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в мышлении от различия и множественной количественности сущих и соединенный с боговидной Единицей в тождестве и простоте усердного и вечного движения окрест Бога». Cf. *Areop.* DN VII, 2 (195, 12 Suchla; PG 3, 868BC): «И души наделены разумным началом и им свойственно двигаться — поступательно и по кругу — окрест истины сущих...».

³⁵ Cf. *Nemesius.* De natura hominis XIV.

³⁶ *Max.* Myst. 4, 10-19: «логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи». Cf. *Max. Conf.* Amb. Ioh. V (10, 1112D – 1113B).

³⁷ *Ibid.*, 1160B: «если мы хотим благотворно судить о тех, кто умно рассматривает логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

³⁸ *Ibid.*, 1113D – 1116A.

³⁹ *Ibid.* X (15, 1216AB): «виды и формы чувства через посредство силы рассудка естественно преобразуются во всевозможные понятия, а множество [заклоченных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление, согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

⁴⁰ *Max. Conf.* Amb. Ioh. V (10, 1113AB): «чувство... возвели через посредство рассуждения к уму; рассуждение... соединили с умом... принес-

Однако исследование логосов сущего полезно только до определенной поры. В эпистемологическом плане логосы суть «тропы узреваемого». Как таковые они делают возможным лишь частичное постижение Премудрости⁴¹. Знание их не помогает постичь Бога, но ведет лишь к обнаружению того, что Бог существует⁴². При духовном восхождении к Богу с какого-то момента нужно отказаться и от домостроительных логосов (логосов творения, промысла и суда), которые тоже становятся излишне пестрым множеством. Как до этого созерцателя рассеивало многообразие чувственных форм, так теперь обузой становится само наличие знания о тварном, само наличие мышления, предполагающего субъект-объектное разделение, ассоциирующегося с Двоицей, т.е. сферой материального⁴³. Поднявшись в Бога, в Логос, содержащий все ло-

ли Богу... ум, и в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге».

⁴¹ *Max. Conf. Cap. I, 70*: «Весь мир определяется своими логосами... обладая ими в качестве *способов узревания*, которые присущи ему по природе и делают возможным частичное постижение Премудрости Божией во всех... А когда проявление совершенного прекращает частичное, то все гадательное и тусклое преходит, Истина предстает лицом к лицу, и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался, как младенец (1 Кор 13:10-13)».

⁴² *Ibid. I, 9*: «Что касается Бога, то посредством этих логосов сущих обретается вера только в то, что Он существует. Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо *вера есть истинное ведение*, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть *ипостась вещей, превышающих ум и разум*». Cf. *Areop. DN VII, 4* (198, 21–199, 12 Suchla): «Логос представляет собой простую и поистине сущую *истину*, окрест которой, как чистое и незаблудное *знание* всяческих, существует *божественная вера*, постоянное утверждение верующих, в непреложном тождестве утверждающее их в истине, а истину в них. Так что верующие имеют *простое ведение истины*».

⁴³ *Max. Conf. Cap. II, 8*: «Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, происшедшее] вследствие преступления [заповеди], соединяется [с Ним], тот прежде всего отделяет себя от страстей, затем — от страстных помыслов, далее — от естества и логосов, присущих этому естеству, а потом уже — от умозрений и от ведения, связанного с ними. Наконец, уходя и от пестроты логосов Промысла, он неведомым образом достигает логоса Еди-

госы, святой получает знание всех логосов тварного⁴⁴. Более того, святому уму становятся доступны «логосы, относящиеся к Богу»:

Богословской же благодати [ум] удостаивается... когда оказывается в Боге и, насколько это доступно человеческому уму, рассматривает через дух логос, относящийся к Нему (τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον)⁴⁵.

Впрочем, зримыми становятся не те логосы, что открывают божественную сущность, но логосы того, что находится окрест Бога. Тварный ум воспринимает в Боге то, что обращено к творению, т.е. Его домостроительные свойства:

Когда [ум] оказывается в Боге, то он, воспламеняемый любовным томлением, прежде всего взыскует логосов, которые относятся к сущности Бога⁴⁶, но не обретает утешения в том, что

нищ»; Ibid. I, 82: «тот, кто в какой-либо мере сопричастует мышлению, еще не выходит за пределы двойственности (τῆς δuality); тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единиче (ἐν τῇ μονάδι) и отстраняет от себя способность мыслить».

⁴⁴ Ibid. II, 4: «Удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей». А также *Max. Myst.* V, 199–207: «в этом Слове, как в Создателе и Творце сущего, все логосы сущего единообразно суть и существуют сообразно одной и непостижимой простоте... [Соединившись с Богом], душа сама будет в простом прикосновении знать логосы и причины сущих, благодаря которым она до своего обручения с Логосом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов. И посредством них он теперь бережно и гармонично возводится к Содержителю и Творцу всякого логоса и всякой причины».

⁴⁵ *Max. Conf. Car.* II, 26.

⁴⁶ τὸν περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγον. Я изменяю перевод А.И. Сидорова: «взыскует логосы, которые окрест сущности Его». Применительно к тому, «что окрест сущности», следовало бы ожидать после *περὶ* аккузатива, как это обычно у Максима. Генетив в *περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ* означает логосы, «относящиеся к сущности» (ср. Там же: «то, что относится к Вечности»). Такое понимание поддерживается дальнейшим рассуждением. Обоженный ум взыскует логосов, относящихся к сущности, но не обретает их, и вынужден довольствоваться логосами, относящимися к тому, что окрест Бога. Последние и есть «то, что окрест».

есть Сам Бог (ἐκ τῶν κατ' αὐτόν)⁴⁷, ибо это невозможно и непосильно для всякого возникшего естества. Поэтому ум утешается тем, что окрест Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), — я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности, Беспредельности и Безграничности, а также тем, что относится к Благодати, Премудрости и Силе [Его], созидающей сущих, промышляющей о них и судящей их⁴⁸.

Собираясь богословствовать, не взыскуй логосов Самого Бога (τοὺς κατ' αὐτὸν λόγους), ибо их не обретает ни человеческий ум, ни кто-либо из тех, что после Бога. Но рассматривай, по возможности, то, что окрест Его (τοὺς περὶ αὐτόν), например, то, что относится к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благодати, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промышляют о них и судят их. Ибо среди людей тот является великим богословом, кто хотя бы в малой степени раскрывает эти логосы⁴⁹.

Таким образом, объектом ума по прежнему являются лишь светлейшие отражения Бога, которые, впрочем (как указывает Максим в другом месте), выполняют анагогическую функцию:

...восхищение ума божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так озаряет его. Тогда, двигаясь окрест логосов, которые относятся к Богу (περὶ τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους), ум воспринимает относящиеся к Нему чистые и явные отобразы Его⁵⁰.

А логосы Самого Бога бесконечно удалены от всякого тварного естества. Они недостижимы для тварных существ. Их нельзя

⁴⁷ *Max. Conf. Amb. Ioh. XXIX* (34, 96, PG 91, 1288AB): «Из того, что по сущности, то есть из самой сущности (ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τοὔτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς), никогда не познается, что такое Бог. Ведь понятие о том, что Он такое (ἢ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно (ἀμήχανος καὶ ἄβατος) никакой твари, как видимой, так и невидимой».

⁴⁸ *Max. Conf. Car. I*, 100.

⁴⁹ *Ibid.* II, 27.

⁵⁰ *Ibid.* II, 6. Cf. *Ibid.* I, 98: «Созерцаая зримые [вещи], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, на что эти логосы указывают, либо же взыскует Саму Причину [их]».

мыслить, поскольку они превышают мышление, запредельны ему. Они остаются неведомы человеку, поскольку между ними и природой сущих нет связи, в силу которой та могла бы их воспринять. Тем не менее, эти относящиеся к божеству логосы парадоксальным образом присутствуют внутри сущих, созидавая их и удерживая в бытии. Они же составляют сердцевину доступных человеку логосов Промысла и Суда⁵¹. В конечном итоге, вопрос о познании логосов снимается сам собой, поскольку на этом этапе всякая интеллектуальная активность прекращается и человек становится Богом по благодати, его душа и тело преобразуются, тропос существования человека изменяется из человеческого в сверхестественный и божественный⁵². Совершается переход от ведения всех сущих к обретению божественных благ⁵³.

Дополнительное развитие рассматриваемые теории получают в *Перифьюсеон* Иоанна Скотта Эриугены, который усвоил и переработал учения Ареоагитик и Максима Исповедника. Соответствующий раздел составляет часть второй книги трактата и дает наглядное представление о когнитивной психологии Иоанна Скотта. Последняя представляет собой замечательный философско-

⁵¹ *Max. Conf. Quaest. Th. XXXV*, 20–24, 29–32, 42–44, 48.

⁵² *Max. Conf. Cap. II*, 88: «[душа] становится богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их естественные свойства».

⁵³ *Max. Conf. Amb. Ioh. V* (10, 1153BC): «не задерживаясь [ведающий] пройдет мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места... и сверхестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения...»; *Ibid. X* (1113D): «[святые] неразрывно связали себя с единым Богом... что есть исполнение и конец всякой добродетели и ведения»; *Max. Conf. Cap. II*, 90 «Царствие Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца».

богословский сплав онтологии, антропологии, эпистемологии, экзегезы и пр. Эриугена строит свою теорию на основе учения Августина, как оно выражено в *Исповеди* и *О Троице*, но соединяет его с представлениями, усвоенными из чтения Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита.

Из посылки, что человеческая природа является образом божественной, он заключает, что в ней также должна наблюдаться троичность. Таким образом, им выделяются две триады: онтологическая — «сущность — сила — действие», и психологическая — «ум — рассуждение — внутреннее чувство». При этом сущность / ум соответствует Богу Отцу, сила / рассуждение — Богу Сыну, а действие / внутреннее чувство — Духу Святому. Таким образом, божественная Троица находит свое отражение в онтологической структуре тварных сущностей, а также в иерархии познавательных способностей человека. При этом онтологическая и психологическая триады различаются лишь именами, совпадая по сути.

Дальнейшее изложение Иоанна Скотта посвящено анализу когнитивных способностей человеческой души, — ума, рассуждения и внутреннего чувства, — которые, по мнению автора, собственно и составляют образ Божий в человеческой природе. Иоанн Скотт рассматривает детали процесса получения, обработки, упорядочения душой того, что она воспринимает с помощью всех трех когнитивных способностей.

Иоанн Скотт неоднократно упоминает о «субъективном» характере восприятия одной и той же реальности на разных уровнях психологической иерархии. Косвенным образом это приводит его к своеобразному решению проблемы универсалий: то, что рассуждение через ум воспринимает единым и простым, для внутреннего чувства видится множественным и различным, распадаясь на различные роды, виды и индивиды. Таким образом, эпистемологический и онтологический планы в его рассуждении взаимопроникают.

Этот метод дает еще один результат. Иоанн Скотт дает замечательную интерпретацию «логосам» Максима Исповедника, понятию, относительно понимания которого отсутствует согласие и у современных ученых. Эриугена считает, что одни и те же реальности — логосы сущего — на уровне ума созерцаются как соделанные в Боге, на уровне рассуждения понимаются как первоначаль-

ные причины, на уровне чувства воспринимаются как сущности, составляющие сердцевину каждой чувственной вещи. Это рассуждение сопровождается подробным рассмотрением когнитивных особенностей души — ума, рассуждения, внутреннего чувства (574A – 578A).

Помимо основных способностей, образующих образ божественной Троицы в человеческой природе, Иоанн Скотт исследует особенности низших психологических уровней: «внешнего чувства», питающего и растительного начал души, которые не принадлежат образу Божию в человеке. Земное тело, по мысли автора, также находится вне образа Божиего.

Иоанн Скотт выделяет два основных действия человеческой троицы. Первое действоваение рассуждающей природы состоит в том, что она исследует тварные вещи и располагает познанное в рассуждении. Второе действоваение троицы заключается в сотворении собственного земного тела и управлении им. Дело в том, что, несмотря на сущностное отличие подобия от прообраза, троица человеческой природы, какой её представляет Иоанн Скотт, демонстрирует еще одно любопытное свойство. Как и божественная Троица, она является творящей. Эриугена развивает уникальное учение о том, что человеческая троица сама творит свои чувства, орудия чувств, и даже всё свое смертное тело. Процесс этот воистину ментальный или идеальный: душа склеивает воедино бестелесные качества, полагая для них подлежащим «количество». Чувственное тело есть как бы оплотнение идеальных качеств, собранных душой от чувственных вещей, и снабженных жизненным движением. При этом оно создано не раз и навсегда, но ежеминутно творится душой в течении всей земной жизни человека⁵⁴.

⁵⁴ Ср. Гегель. Феном. (V, A, с). С. 165: «Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действоваение; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием*... Это *бытие*, [т.е.] *тело* определенной индивидуальности, есть первоначальность ее, не результат ее действоваания. Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действоваания, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной

Последующее рассуждение Иоанна Скотта посвящено подробному рассмотрению свойств двух тел души — духовного и земного.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Amm.* In an. pr. — Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium. Ed. M. Wallies [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.6]. Berlin: Reimer, 1899.
- Areop.* DN — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* CH — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* EH — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Areop.* MT — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De mystica theologia (*vide* Corpus Dionysiacum).
- Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsgb. von B.R. Suchla. Berlin – New York: De Gruyter, 1990.
- Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelecti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsgb. von G. Heil und A.M. Ritter. Berlin – New York: De Gruyter, 1991.
- Ioh. Scot.* Periph. — *Иоанн Скотт*. Перифюсеон. Кн. I [441A – 446A; 462D – 463C; 474B – 500C] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Философия природы в античности и в средние века*. М.: Прогресс-Традиция, 2000; Кн. I [446A – 474B; 500C – 524B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2000*. М.: Наука, 2002; Кн. II [523D – 545B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2003*. М.: Наука, 2002; Кн. II [545B–562B] / Пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова // *Историко-философский ежегодник 2004*. М.: Наука, 2005.
- Ioh. Scot.* Nom. — *Иоанн Скотт Эриугена*. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна / Введен., пер. с лат. и примеч. В.В. Петрова. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1995.

сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Комментарий см.: *Кожев.* (2003). С. 608.

- Max. Conf. Amb. Ioh.* — Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem // PG 91, 1061A – 1417C.
- Max. Conf. Cap.* — *Maximi Confessoris Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia* // PG 90, 1084 – 1176.
- Max. Conf. Car.* — Massimo Confessore. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresas-Gastaldo. Rome: Editrice Studium, 1963.
- Max. Myst.* — S. Massimo Confessore. La mistagogia / Ed. R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931.
- Max. Conf. Quaest. Th.* — Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium / Eds. C. Laga, C. Steel. 2 vols. Turnhout: Brepols, 1980; 1990 (Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22).
- Nemesius — Nemesius.* De natura hominis / Ed. B. Einarson // Thesaurus Linguae Graecae Database.
- PG* — Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.
- Plotinus. Enn.* — Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.
- Proclus.* In Eucl. — Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii / Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873: 3-436.
- Schol. in DN — S. Maximi in librum De divinis nominibus scholia // PG 4, 185A – 416B.
- Schol. in EH — S. Maximi Commentaria in librum De ecclesiastica hierarchia // PG 4, 116A – 184C.
- Schol. in MT — S. Maximi Scholia in librum De mystica theologia // PG 4, 416D – 432C.
- Гегель. Феном.* — *Гегель Г.Ф. Феноменология духа* / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992.
- О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Р.В. Яшунского) / Под науч. ред. В.В. Петрова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Исследования*
- Carriuns* (1965) — *Carriuns, M.* Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène // Recherches de Théologie ancienne et médiévale 32 (1965).
- Вдовина* (2006) — *Вдовина Г.В.* Франсиско Суарес об *analogia entis*: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в. // Пункта 1-2 / 6 (2006).
- Доброхотов* (2000) — *Доброхотов А.Л.* Аналогия сущего // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000. Т. 1.
- Кожев* (2003) — *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.

PETROFF V.

COGNITIVE PSYCHOLOGY IN LATE ANCIENT
AND EARLY CHRISTIAN NEO-PLATONISM

The article treats the three levels of cognitive faculties that correspond to the three ontological levels (the intelligible, the sensible, and the mediate level to which mathematical objects belong) and also to the three cognitive levels (intellectual intuition, discursive reasoning, opinion based on sense perception). The teachings of ancient philosophers Proclus and Ammonius are under consideration. It is shown that in the Christian Neoplatonism of pseudo-Dionysius the Areopagite, John of Scythopolis, and Maximus the Confessor this theories undergo formal transformation (the above mentioned cognitive levels are attributed to God, angel, and man, respectively), but stay the same in its essence. John Scottus doctrine of the cognitive triad of rational soul as an image of the divine Trinity is discussed. The Russian translation of *Periphyseon* II, 562C – 590D is published in the appendix.

Key words: cognitive faculties, ontological levels, the intelligible, the sensible, cognition, Proclus, Ammonius, ps.-Dionysius the Areopagite, John of Scythopolis, Maximus the Confessor, cognitive triad, rational soul, *Periphyseon*, John Scottus.

Петров В.В.

ГНОЗИС У МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В статье обсуждается гносеологическое учение Максима Исповедника. Показано, что согласно Максиму богопознание названо одной из причин творения человека и даже целей Боговоплощения. Рассматриваются два вида гнозиса у Максима: гнозис относительный (дискурсивное мышление) и гнозис действительный (богопознание), которые отвечают двум онтологическим состояниям человека — человеку, как образу Божию, и человеку, стяжавшему подобие Божие. Действительное знание или ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. Оно приобретает через личный опыт и переживается на личном опыте. Как источник представлений Максима рассмотрено учение Диадокха Фотикийского. Анализируется концепция незнания и три его разновидности: онтологическое неведение тварью сущности Бога, неведение (слепота) текущего мира явлений; отвлечение от Бога и предпочтение Ему чувственных вещей. Обсуждается роль и функции гнозиса применительно к иерархии трех естественных «способностей» души: разуму, вожделинию и пылкости. Показано, что восхождение святых к Богу рассматривается Максимом как путь гнозиса.

Ключевые слова: знание, Максим Исповедник, Диадокх Фотикийский, гносеология, дискурсивное мышление, онтология, сверхчувственное переживание, сверхумное переживание, незнание, естественные способности души.

Концепция «гнозиса» в системе взглядов христианского платоника и одного из величайших христианских богословов Максима Исповедника (ок. 580–662) имеет сложное происхождение и структуру. Гнозис, о котором идет речь у Максима, имеет несколько источников:

- — александрийский гнозис, христианизированный Климентом Александрийским (ок. 150 – ок. 215);

- — концепция гнозиса у сирийского богослова Евагрия Понтийского (346-399), изложенная, в частности, в «Гностических главах» (*Chapitres de connaissance qui sont dits pour l'instruction et pour le progrès des moines*)..., а также в работах «Умозритель (Γνωστικός), или к тому, кто удостоился ведения» и «Умозрительные главы» (Κεφάλαια γνωστικά);

- — учение о гнозисе у Диадоча Фотикийского (400–474) в «Ста гностических главах» (*Capita centum de perfectione spirituali*, PG 65, 1167-1212, latine)

- — теургический неоплатонизм Ямвлиха и Прокла, воспринятый Максимом через Ареопагитский корпус.

Гнозис (γνῶσις) и цель творения человека. «Гнозис» и «познание» является одним из важнейших понятий в богословской системе Максима Исповедника. В своих сочинениях Максим действует его применительно ко всем аспектам своего учения, многократно говоря о роли знания применительно к антропологии, психологии, сотериологии, эсхатологии, космологии и пр.

Богопознание постулируется Максимом как одна из причин творения человека и даже как одна из целей Боговоплощения.

Предпосылки для такого подхода Максим мог найти у авторитетных для него каппадокийских отцов. Например, рассуждая о причине творения человеческой природы (τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπότητος αἰτίας), Максим отчасти следует Григорию Богослову, цитируя два фрагмента из Слов 39 и 39 Григория¹. В Слове 38 Григорий называл причиной создания человека разделённость умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благодати было ведомо твари. Поскольку Бог желал явить полноту Своей благодати, Он сотворил человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В Слове 39 Григорий повторяет, что человек создан, поскольку надлежало быть поклонникам Бога не только среди ангелов; дабы всё исполнилось славы Божией. Таким образом, для Григория причина творения человека лежит в

¹ В *ТИ II* [7], 2 (PG 91, 1093C — 1096A) применительно к вопросу о цели творения человека цитируется Григорий Богослов, *Слово 38*, 11 (PG 36, 321C — 324A, рус. пер. с. 527) и *Слово 39*, 13 (PG 36, 348D, рус. пер. с. 538–539).

разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир.

Максим тоже считает, что задачей человека было соединить всеобщие разделения². Но если Григорий предпочитает говорить о «причине» творения человека, то Максим рассуждает еще и о «цели» его прихода в бытие. Люди сотворены, чтобы в конечном счете воссоединиться через Сына с Богом Отцом³, стать тождественными Богу в обожении через благодать. Не углубляясь в эту исключительно важную для понимания богословия Максима тему, отметим, что у соединения человека с Богом есть и «гностическое» измерение:

Еще до веков было предзамыслено (προεξενοήθη) соединение предела и беспредельности... Творца и твари, покоя и движения — то соединение, которое сделалось явленным во Христе в конце времен... чтобы те, что по природе движутся, остановились бы (σῆ) ... окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте (τῆ λείρα) восприняли действительный гнозис (κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν) Того, в Ком они удостоились остановиться, — гнозис неизменный и самотождественный, предоставляющий им наслаждение Познаваемым (τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ γνωσθέντος)⁴.

Гностическое имеет здесь и мистериальные коннотации, поскольку «наслаждение» и «вкушение» неизбежно отсылают к таинству евахаристии, сообщающему причастие к вкушаемому.

Действительный гнозис, о котором здесь говорится, есть высший, сверхъестественный вид знания, достигаемый на этапе достижения святым обожения.

² Этому посвящено специальное рассуждение Максима, см. *ТИ* XXXVI [41], 103, (PG 91, 1304D – 1313B).

³ В *ТИ* II (7), 2 (PG 91, 1097C) Максим пишет, что Бог Отец предвечно замыслил, чтобы люди были в Нем (ἐν αὐτῷ εἶναι). Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К этому соединению люди были предвечно предопределены и, собственно, для этого и возникли (ἐπὶ τοῦτο γεγενῆσθαι). Способ, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Ср. также *ТИ* XXXVI и источники этой главы, говорящие о примирении человека с Богом Отцом через Иисуса Христа: 2 Кор 5:17-20, и Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* XI, 1–5.

⁴ *Вопросоответы* LX, 49–62.

Гнозис относительный и гнозис действительный. Чем подобного рода гнозис отличается от обычного, известного нам из повседневной жизни? Согласно Максиму, гнозис может быть двух типов. Первый, более низкий род гнозиса является относительным (γνώσις συνητική); человек руководствуется им в земной жизни. Относительный гнозис, т. е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного, однако, играет существенную роль на первом этапе восхождения к Истине. Максим пишет, что согласно божественному замыслу человеческий гнозис, равный ангельскому, должен был соединить вместе всё умопостигаемое и чувственное. Подобный гнозис сделался бы гностическим знанием (γνωστικὴ ἐπιστήμη) всех логосов сущего, благодаря чему произошло бы излияние потока истинной Премудрости, сообщающего достойным людям понятие (ἔννοια) о Боге⁵.

В учении Максима, нельзя вычленить гносеологию в особую область. Она неразрывно связана с антропологией и онтологией. Два вида гнозиса отвечают двум онтологическим состояниям человека. В терминах Максима — это 1) человек, как имеющий в себе «образ» Божий, и 2) человек, стяжавший «подобие» Божие. «По образу» созданы все люди. Это данность, которая затемняется в грехопадении, и которая сохранялась бы, живи человек в согласии с естеством. Напротив, «подобие» — удел избранных. Это то, что дается, когда человек осознанно и путем собственных усилий приходит к Богу. Подобие Божие надприродно, превышает естество и есть ответный благодатный дар Бога. С точки зрения гносеологии подобие достигается на этапе действительного (κατ' ἐνέργειαν) гнозиса, который есть и богопознание⁶.

⁵ *ТИ XXXVI* [41], 103 (PG 91, 1308A): «соединив умопостигаемое с чувственным через равенство ангелам в **гнозисе** (διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους κατὰ τὴν γνώσιν ἰσότητα), человек сделал бы все творение единым, так что для него оно не делилось бы на гнозис и не-гнозис (κατὰ τὴν γνώσιν καὶ τὴν ἀγνωσίαν), ибо его **гностическое знание** (γνωστικῆς ἐπιστήμης) логосов в сущих совершенно сравнялось бы с таковым у ангелов».

⁶ *ТИ XXXVI* [41], 103 (PG 91, 1308 A10–B4). Ср. МАКСИМ, *О любви* III, 25: «человек создан по образу и подобию Божию. *По образу* — как сущий [образ] Сущего и как присносуший [образ] Присносущего... *По подобию* — как благой, [подобие] Благого и, как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе.

Этот высший тип гнозиса приобретается через личный опыт (διὰ πείρας) или, лучше, переживается на личном опыте (πείρα):

Писание знает двоякий гнозис божественного (διττὴν τὴν τῶν θεῶν γνῶσιν): один, относительный (σχετικὴν), как пребывающий в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήμασιν); он не обладает действительным и обретаемым через опыт ощущением Познаваемого (τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας αἴσθησιν) — этим гнозисом мы и управляемся в настоящей жизни. Другой же гнозис — подлинно истинный (κυρίως ἀληθινὴν), действительный и [обретаемый] лишь опытным путем (ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν) помимо рассуждения и мышления (δίχα λόγου καὶ νοημάτων) — представляет по благодати посредством причастия цельное ощущение Познаваемого (ὄλην τοῦ γνωσθέντος κατὰ χάριν μετέξει παρεχομένην τὴν αἴσθησιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо (ἀπαύστως ἐνεργουμένην)⁷.

Действительный гнозис превышает и чувственный, и рассудочный методы познания. Максим именует его ощущением, но это не ощущение посредством пяти органов чувств, направленное на окружающий человека видимый космос и находящееся ниже рассуждения и ума. Действительное ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. На уровне восприятий тварных вещей также можно различить два вида ощущения и гнозиса:

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство как способность (καθ' ἕξιν), таковым оно является, когда мы спим (κοιτωμένων ἡμῶν ἐστι), оно не воспринимает (ἀντιλαμβανόμενῃ) никаких объектов (τῶν ὑλοκειμένων), — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие (πρὸς ἐνέργειαν). А есть чувство как действие (κατ' ἐνέργειαν) и посредством него мы воспринимаем (ἀντιλαμβάνομεθα) чувственные вещи.

Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]». Ср. Диадок Фотикийский, *Сто гностических глав* 9 (рус. пер. с. 11): «дар единого Духа Святого есть премудрость и ведение... Апостол свидетельствует, что *иному дается премудрость, а иному ведение* (1 Кор.12:8). Ведение на опыте (πείρα) сочетает (συνάπτει) душу с Богом...»

⁷ МАКСИМ, *Вопросоответы* LX, 63–76.

Также есть и два (διττή) вида гнозиса. Один — научный (ἐπιστημονική), который лишь в способности (καθ' ἑξιν μόνην) собирает/прочитывает (ἀναλεγόμενη) логосы сущего; он бесполезен, поскольку не стремится к действительности Заповедей (τὴν τῶν ἐντολῶν ἐνέργειαν). Другой гнозис — практическое знание в действительности (κατ' ἐνέργειαν πρακτική), который подлинно печется о постижении сущего через опыт (διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων τὴν κατάληψιν)⁸.

Все это рассуждение, основанное не противопоставлением потенциального и актуального применительно к чувству и знанию является парафразом аристелевской De anima II, 1 (ср. Немесий, О природе человека).

Итак, научный гнозис, не актуализирующий божественные предписания, является механическим, относительным, а потому бесполезным для благобытия и спасения человека. Лишь действительный гнозис, формирующийся в личном опыте познающего, становящийся экзистенциальным переживанием, приводит человека к благодатному тождеству с божественной Целью.

Еще одним источником Максима здесь является Диадок Фотикийский. В Ста гностических главах (κεφάλαια γνωστικά ρ') Диадок называет сверхчувственное ощущение «чувством ума» (ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις), «мыслительным чувством» (τὴν νοεράν αἴσθησιν), «нематериальным чувством» (τῆς ἀύλου αἰσθήσεως)⁹. Оно ассоции-

⁸ МАКСИМ, *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* I, 22.

⁹ ДИАДОК, *Сто гностических глав*: «...любовь самую душу через добродетели сочетает (συνάπτει) с Богом, постигая Невидимого умным чувством (αἰσθήσει νοερά)» (SC 5, р. 85, 13-15, рус. пер.: гл. I, с. 8); «Как телесные чувства (αἰ τοῦ σώματος αἰσθήσεις) силой влекут нас к тому, что видится нам прекрасным, так к невидимым благам обыкновенно руководит нас чувство умное (ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις)...» (SC 5, р. 96, 10-12, рус. пер.: гл. XXIV, с. 18-19); «Никто, слыша об умном чувстве (αἴθησιν νοός), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом (ὁρατῶς ὀφθῆναι)... Пока мы вселены в сие тленное тело... мы не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных» (SC 5, р. 105, 8-20, рус. пер.: гл. XXXVI, с. 26); «Я же из божественных Писаний и из самого чувства ума (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως) постиг...» (SC 5, р. 134, 10-11, рус. пер.: гл. LXXXVI, с. 50).

руется с переживанием «на опыте»¹⁰, с «полной достоверностью»¹¹, со «вкусом» или «вкушением» божественного¹². Говорит Диадокх и о том, что «естественное чувство» души исходно было единым, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное.

¹⁰ ДИАДОХ, *Там же*, IX (SC 5, p. 88, 17-18, рус. пер. с. 11): «Гнозис на опыте (πειρά) сочетает человека с Богом...»; XXIII (SC 5, p. 96, 7-8, рус. пер. с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (θερμοτέρᾳ προσοχῇ) [в отношении божественного], мы на еще большем опыте (μετὰ πλείονος πείρας) получим в Боге то, чего жаждали»; XXIV (SC 5, p. 96, 15-17, рус. пер. с. 18-19): «мы неуклонно достигнем на опыте нематериального чувства (τῆς ἀύλου οὖν εἰς πείραν αἰσθήσεως), если трудами утончим [нашу] материю (ὑλὴν)»; XLIV (SC 5, p. 110, 19 – 111, 2, рус. пер. с. 30-31): «Добровольное воздержание от множества наслаждений присуще великой способности различения и великому гнозису (γνωστικώτερον). Мы не способны добровольно презреть предлагающие наслаждения, если не вкусом (γευσόμεθα) божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ)»; LXXII (SC 5, p. 131, 12-20, рус. пер. с. 48): «Богослов, душа которого проникнута и воспламенена самими логосами Божиими, достигает, после некоторого периода, просторов бесстрастия ... А гностик (γνωστικός), укрепляемый действительным опытом (ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας), становится выше страстей. И богослов, если сделается смиреннейшим, вкушает гностического опыта (γεύεται τῆς πείρας τῆς γνωστικῆς), как гностик, если имеет различающую часть души непогрешающей, вкушает в некоей мере созерцательной добродетели».

¹¹ ДИАДОХ, *Там же*, VII (SC 5, p. 87, 10, рус. пер. с. 10): «Духовное слово (πνευματικὸς λόγος) вносит убеждение (πληροφορεῖ) в умное чувство (τὴν νοεράν αἴσθησιν)»; XL (SC 5, p. 108, 10, рус. пер. с. 28-29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (ἐν πάσῃ ἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας)»; XLIV (SC 5, p. 111, 1-2, рус. пер. с. 30-31).

¹² ДИАДОХ, *Там же*, XXX (SC 5, p. 100, 15 – 101, 1, рус. пер. с. 22): «Чувство ума (αἴθησις νοῦς) есть точный вкус (γεῦσις) различаемого [им]. Как телесным нашим чувством вкуса... различаем хорошее от дурного..., так и ум наш... может богато ощущать божественное утешение...»; XXXVI (SC 5, p. 105, 10–1, рус. пер. с. 26): «душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение»; XLIV (SC 5, p. 111, 1–2, рус. пер. с. 30-31); LXIII (SC 5, p. 123, 9-10, рус. пер. с. 41): «Причастный (μετασχών) святому гнозису и вкушающий (γευσάμενος) сладость Божию...».

Есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявлениях движений души соразделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание.

Ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность гнозиса (τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν)¹³.

Диадох понимает последнего рода αἴσθησις как переживаемое на личном опыте ощущение вселения Бога в очищенную душу, удостоверенность в благих отношениях с Богом. Αἴσθησις почти становится синонимом понятия πληροφορία («полная уверенность»), с которым оно часто соплагается. Таким образом, слова «во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным» описывают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»¹⁴.

¹³ ДИАДОХ, *Там же*, XXV (SC 5, p. 96, 19 – 97, 3, рус. пер. с. 19): «Самое действие (ἐνέργεια) нашего святого **гнозиса** [т. е. Откровения. — В. П.] научает нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделывается одним и простым»; XXIX (SC 5, p. 99, 23 – 100, 3, рус. пер. с. 21–22): «как я сказал, есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявлениях движений души соразделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание. Поэтому оно то влечется страстною частью души... то соуслаждается разумному мысленному ее движению... Если Божество действительно не озарит сокровенностей нашего сердца, то мы не сможем нераздельным чувством, то есть всецелым расположением души вкусить небесного блага»; гл. LXXXVIII (с. 62): «Ибо ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность **гнозиса** (τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν), имеет некую потребность, хотя бы и не хотел, в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, особенно у тех, которые достигают тонкости рассуждения».

¹⁴ É. des PLACES, “Introduction”, *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. 2-eme éd., Introd., texte critique, trad. et notes de Édouard des PLACES. SC 5 (Paris, 1955), p. 37-38.

Для Максима достижение сверхчувственного ощущения означает возвышение до уровня, который превышает рассудочную активность, предполагающую субъект–объектное разделение. Соединившись с Богом Словом так, что Тот находится «уже не вне её», душа оказывается среди содержащихся в Нем логосов. Их более не нужно разыскивать: «она будет знать логосы и причины в силу непосредственного контакта» (κατὰ ἀλλήν προσβολήν)¹⁵. И поскольку в человека вселяется Бог, достижение такого рода гнозиса есть в то же время и обожение человека. Одновременно благодатное соединение с Богом изменяет характер и глубину постижения человеком тварного мира. Даруемый по благодати гнозис открывает человеку знание сущностей и логосов приведения их в бытие¹⁶.

Однажды Максим говорит, что Христос восстанавливает в человеке «изначальный» гнозис, которым тот обладал до грехопа-

¹⁵ МАКСИМ, *Мистагогия* V, 196–207: «когда душа становится единовидной (ἐνοειδῆ), соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается первым, единственным и единым Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения (ὁ λόγος), в [своем] примышлении (κατ' ἐπίνοιαν) разделяющего (διαρῶν) её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и *существуют* (εἰσὶ καὶ ὑφ'εστῆκασιν), в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущих. Всматриваясь в Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет *в непосредственном касании знать* (κατὰ ἀλλήν προσβολήν εἴσεται) логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством **диэретических методов**. И посредством их (δι' αὐτῶν) она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

¹⁶ МАКСИМ, *Вопросоответы* XL, 127–130: «в будущем Бог почит сущих **ГНОЗИСОМ** по благодати относительно того, что такое они сами и другие по сущности (κατ' οὐσίαν ὑλάρχουσι), открыв им также логосы их возникновения, — логосы, единовидно предсуществующие в Нем (μονοειδῶς προύπτασ); *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «Подобно тому, как расположение (θέσις) прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным (ἀδιαίρετος), так и удостоившийся возникнуть в Боге (ὁ ἀξιωθεὶς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι) будет знать (εἴσεται) в простом и нераздельном **ГНОЗИСЕ** (καθ' ἀλλήν τινα ἀδιαίρετον γνῶσιν) все предсуществующие (προὑφ'εστῶτασ) в Нем логосы тварных вещей».

дения¹⁷, и это ставит вопрос о том, каким образом «знал» Бога первый человек, Адам. Бальтазар указывает на фразу Максима о том, что до грехопадения первому человеку «ничто не мешало знать Бога»¹⁸, интерпретируя сказанное в том смысле, что был период, когда человек «знал» Бога. Но в тексте у этих Максимовых слов есть продолжение: «и ничто [ему] не мешало сродниться с Богом через имеющее возникнуть движение к Нему». Следовательно, «знание» и «движение к Богу» были заданы Адаму в виде потенции, а, как известно, он не сумел её актуализировать. Таким образом, можно предположить, что применительно к первому человеку у Максима речь идет о возможности перехода от несовершенного гнозиса, соответствующего падшему состоянию, к гнозису изначальному, не испорченному падением. Но это еще не благодатное действительное ощущение, к которому нужно стремиться и которое представляет собой принципиально иной, более высокий тип познания. Главное, что при действительном гнозисе изменится качество знания тварью Творца:

...[души] на опыте [воспримут] действительный гнозис (τῆ πεῖρα τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν) Того, в Ком они удостоились пребывать, — гнозис неизменный и тождественный, дарующий им наслаждение Познаваемым (τὴν τοῦ γνωσθέντος ἀπόλαυσιν)¹⁹.

¹⁷ МАКСИМ, *Вопросоответы* XL, 135–140: «пусть Иисус восстановит наш **гнозис**, «вытекший» через грех (τὴν ἀπορρεῖσαν ἡμῶν διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀλοκαταστήση γνῶσιν). И пусть Он превратит этот **гнозис** в обожение (μεταβάλλη πρὸς τὴν θέωσιν), изгоняющее ум из становления сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности (ἀτρεψίαν)... **гнозис** [нашей] природы (τὴν γνῶσιν τῆς φύσεως)».

¹⁸ БАЛЬТАЗАР, *АО* 2/16 (1998), р. 123. Ср. *ТИ* XL [45], 117 (PG 91, 1353D): «Первый человек не имел между (μεταξύ) Богом и собой ничего препятствующего знанию (εἶδησιν) и мешающего его сродству (συγγένειαν) [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

¹⁹ МАКСИМ, *Вопросоответы* LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к таковым у Диадокха. См. комментарий А.И. Сидорова к этому месту: *АО* 1/23 (2000), с. 44–47.

Человеческий гнозис на самодостаточен. Он существует лишь постольку, поскольку есть сотворивший его подлинный Гнозис и Само-Гнозис, т.е. Бог.

Один Бог, как Виновник сущих, есть природный Гнозис сущих (τῶν ὄντων ὑλάρχει κατὰ φύσιν γνῶσις); более того, Он есть Само-Гнозис (αὐτογνῶσις), как обладающий по природе гнозисом Самого Себя (φύσει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν ἔχων), и [этот гнозис Его] превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум (λόγον), вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом гнозиса (γνώσεως δημιουργός), таким образом определяемого, и недоступен для всякого иного [гнозиса], постигаемого умом или изреченного в слове (λεχθῆναι ἢ νοηθῆναι)²⁰.

Неведение (ἄγνοια). В системе Максима незнание, как противоположность гнозиса, играет важную роль. Он пишет, как минимум, о трех типах неведения. Существует онтологическое неведение тварью сущности Бога — тварь не знает, кто такой Бог и каков Он (τινὰ καὶ ὁλοῖον, 1305 A2–3). Этот тип незнания обусловлен различием божественной и тварной природ, поэтому неустраним²¹.

²⁰ МАКСИМ, *Вопросоответы* LVI, 145–152.

²¹ МАКСИМ, *Вопросоответы* LVI, 148–152 (см. предшеств. примеч.); *ТИ* V [10], 22 (PG 91, 1129A): «Слово, подающее нам понятие (ἔννοιαν) только о том, что Оно есть (ὅτι μόνον ἐστίν), и совершенно никакого о том, что именно Оно есть (ὅτι ποτὲ δέ ἐστιν)»; *ТИ* V [10], 23 (1133C): «вызывающая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (ὅτι ἔστι), не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности (τὸ τίποτε εἶναι τοῦτο κατ' οὐσίαν)»; *ТИ* XII [17], 76 (1224A): «Итак, никакая совокупность (τὸ σύνολον) всего, что говорится о Боге или о том, что существует около Бога (περὶ Θεὸν εἶναι), никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему (κατὰ τὸ τί ποτε εἶναι) это говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение (θέσιν) — безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо (περὶ τι)». Равным образом для твари в её настоящем состоянии непознаваемы и тварные сущности, ср. *Вопросоответы* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого **ГНОЗИСОМ** того, что оно есть по сущности (τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστίν)... Исключение, конечно, представляет

Это «неукоризненное» незнание. Еще один тип неведения — позитивен и спасителен. Это неведение чувственного, слепота по отношению к текучему миру явлений²². Но есть и негативное неведение — отвращение твари от Бога и предпочтение Ему чувственных вещей²³. Для Максима такое неведение является виновником обособления твари от Творца, её отделённости от Него по существованию. Изначально перед человеком лежали два пути. Путь гнозиса, тождественный пути к Богу, и путь неведения, равнозначный движению от Бога в небытие²⁴. В силу грехопадения

Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и познает Самого Себя относительно того, что Он есть по сущности, и предузнал существование (τὴν ὑπαρξίν) всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; *ТИ XII* [17], 76 (1224D): «точное постижение (κατάληψις) даже и самых последних из творений превосходит силу нашего **рассуждающего действия** (λογικῆς ἐνεργείας)».

²² МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 410–422: «Будем же домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога... ибо через **действительный гнозис** (διὰ τῆς κατ' ἐνεργείαν γνώσεως), при неколебимом пребывании в нас любви, мы получим от Него вечную и неизреченную радость и утверждение души. Удостоившись этого, мы будем иметь в отношении к миру сему спасительное **неведение** (ἄγνοιαν)... [отвернувшись] от явленности чувственных вещей, окрест которой и возникают страсти...»

²³ МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 303–313: «Зло есть **неведение** (ἄγνοια) благой Причины сущих. Это неведение, калеча [ум] человеческий (τὸν ἀνθρώπινον) и явственно отверзая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного **гнозиса** (θείας γνώσεως) и наполнило исполненным страсти **гнозисом** чувственных вещей... Человек, как уже погрешивший в отношении умопостигаемой красоты божественного велеления, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил её».

²⁴ Ср. МАКСИМ, *Толкование на молитву Господню* 122–124 (рус. пер. с. 187): «разум (λόγος) есть единение разделенного, а неразумие (ἄλογία) — разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания (πράξεως), чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом **гностически** (γνωστικῶς) через отрешение от сущих». Ср. Дионисий Ареопагит, *О божественных именах IV*, 6 (PG 3, 701B): «неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся» (ἡ ἄγνοια διαρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν). Схолия к этому месту поясняет (PG 4, 252B): «Ибо неведение отделяет от Бога» (διαρεῖ γὰρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡ ἄγνοια).

неведение Бога вследствие сосредоточенности на чувственном стало всеобщим, укоренилось во всей человеческой природе. Но после Боговоплощения такое незнание уже может быть излечено на индивидуальном уровне (на уровне «тропоса существования»), может быть заменено подлинным гнозисом — гнозисом Бога²⁵.

Гнозис и иерархия душевных способностей. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «способностях» (τῶν οἰκείων δυνάμεων) души: разумном (λόγος), вожделеющем (ἐπιθυμία) и пылком (θυμός) началах. Знание связывается с высшим душевным началом — разумным: «цель разумного действия (λογικῆς ἐνεργείας) души — истинный гнозис (ἀληθῆς γνῶσις), вожделеющего — любовь (ἢ ἀγάπη), пылкого — примирение (ἢ εἰρήνη)²⁶. Как полагает Максим, вследствие грехопадения человек начал злоупотреблять упомянутыми способностями, так что их действие сделалось направленным против своей

²⁵ МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 227–272: «Пренебрегнув движением действия (ἐνεργείας) [своих] естественных способностей к Цели, первый человек захворал **неведением** (ἄγνοιαν) собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и **не ведая** (ἀγνοήσας) Бога, он накрепко связал [свою] целую мыслительную силу (νοερὰν δύναμιν) с целым чувством и ввел сложный и пагубный, возбуждающий к страсти **гнозис** чувственных [вещей]... Насколько человек радел о **гнозисе** видимых [вещей] сообразно только чувству (κατὰ μόνην τὴν αἴσθησιν), настолько он укреплял в себе неведение Бога (ἄγνοιαν)... Отсюда единая природа разделилась (κατεμερίσθη) на тысячи частиц (τιμήματα), и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга»; *Там же*, 422–433: «Будем взирать... на [просиявшую] в добродетелях и **духовном гнозисе** (γνώσει πνευματικῇ) славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с Богом, пробуждающее ум от всякого **неведения** (ἀγνοίας) и падения. Ибо как, *не ведая* (ἀγνοήσαντες) Бога, мы соделали богом сладостно познанную чувством (τὴν ἀπολαυστικῶς τῇ αἰσθήσει γνωσθεῖσαν κτίσιν) тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и, получая доступный для мысли действительный **гнозис** (τὴν ἐφικτὴν τῇ νοήσει κατ' ἐνεργείαν γνῶσιν) Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия и приснобытия (τὸ εἶναι καὶ εὖ εἶναι καὶ ἀεὶ εἶναι), не будем знать никакого опыта всякого чувства (πᾶσαν πάσης αἰσθήσεως ἀγνοήσομεν πείραν)».

²⁶ МАКСИМ, *Ep.* 31 (PG 91, 625AB).

же природы. Соответственно, возникли три «величайших и главных порока»: неведение Бога (ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια), себялюбие (φιλαυτία) и тирания над сродным (ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς). Неведение человеком Бога связывается с неправильным использованием когнитивных способностей, когда приоритет отдан познанию чувственного мира. При этом гнозис не рассматривается Максимом в отрыве от двух других психологических способностей. Любовь становится тем высшим началом, которое соединяет человека с Богом, позволяя достичь богопознания и обожения²⁷.

Неудивительно, что Максим вслед за Диадокхом Фотикийским призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» направленности в сторону логоса и естества. Для падшего человеческого естества это стало возможным после того, как Бог, соединив его с Собой по ипостаси, вновь сделал «способности» души незапятнанными (ἀχράντους), тем самым возобновив (ἀνακαλίστη) способность любви²⁸. Теперь человек вновь способен направлять все свои душевные способности к единой Цели:

Разумом (λόγῳ), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске к наединейшему Богу; возделением (ἐπιθυμία), чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении (πόθῳ) к одному только Богу; пылким же началом (τῷ θυμῷ), отделенным от тирании, бороться (ἀγωνίζεσθαι) за единого Бога. И из этих творится божественная и блаженная любовь (а они через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая (ἀφοραίνουσαν) его [самого] Богом²⁹.

Трансформация психических установок человека приводит к его экзистенциальному преображению — он становится богом в своем существовании (не по природе, но по данной ему божественной благодати).

²⁷ О любви, как средстве достижения единения с Богом или Первоединым, см. еп. Афанасий (Евтич), «Пролегомены к исихастской гносеологии», БТ 40 (2005), сс. 94-100 [74-121], John M. Rist, "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigiliae Christianae* 20/4 (1966), 235-243; Anne Sheppard, "Proclus' Attitude to Theurgy", *The Classical Quarterly, New Series* 32/1 (1982), 215 [212-224].

²⁸ МАКСИМ, *Послание к Иоанну Кувикуларию о любви* (PG 91, 397C, рус. пер. с. 148).

²⁹ Там же.

Образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) Божии. Выше уже говорилось о различии, которое Максим проводит между божественными образом и подобием в человеке. Эта пара, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре природа — ипостась (или логос природы — тропос существования). Образ Божий связан с «сущностью» или «природой» человека, какой её замыслил Бог³⁰. Прототипом для образа является сам Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов³¹. Образ Божий запечатленный в человеке — это логос человека, и это есть общая человеческая природа, какой она изначально замыслена.

В отличие от «образа» подобие Божие достигается на уровне индивида, реализуется в отдельной человеческой ипостаси³². Если образ актуализируется в естестве человека уже при творении, то подобие Богу присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от обращенности его намерения (γνώμη) и произволения (προαίρεσις). Еще одно различие: в образе явлена сущность человека (логос его природы), а подобие открывается в образе жизни, на уровне тропоса существования. Таким образом, можно сказать, что для антропологии Максима характерно различие сущности и существования.

Различение образа и подобия Божиих в человеке ко времени Максима было хорошо известно. Уже Ориген фиксировал некоторую слабость в сотворенном человеке, полагая, что божественный образ усматривается только в уме, если последний сможет очиститься аскезой от привязанности к телу. Но непосредственное влияние на Максима оказал Диадок Фотикийский. В своих Гностических главах Диадок предлагает толкование, напоминающее ори-

³⁰ МАКСИМ, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC).

³¹ МАКСИМ, *Диспут с Пирром* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *Вопросоответы* LIII, 93–95 (PG 90, 501B): «Одному [т. е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т. е. подобию] — исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».

³² Ср. МАКСИМ, *Opuscula* 1, схолия 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность — это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, — это ипостась».

геновское. Для него подобие выше образа, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена³³.

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку изначально и что подобие приобретается индивидуально, в процессе духовного подвига. Применительно к важной для учения Максима триаде бытие — благобытие — приснобытие первый и третий элементы (бытие и бессмертие) соотносятся с «образом», второй — с «подобием». Бог обладает благобытием по природе, человек же — по причастности к Нему³⁴. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

Восхождение святых к Богу как путь гнозиса. Путь восхождения человека к Богу — это путь нравственного совершенствования. Но, как уже сказано, для Максима это еще путь гносиса. Чтобы познать Бога, требуется вначале исследовать чувственный мир (но не по изменчивым внешним формам, а по содержащимся внутри каждой вещи духовным логосам). Тотальность бытия устроена так, что две её половины — умопостигаемое и чувствен-

³³ ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди пребываем по образу Божию; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу (ἐλευθερίαν) свою поработили Богу»; гл. 89 (с. 62–63): «Два блага подает нам святая благодать чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Одно подает оно тотчас, а именно — в самой воде обновляет все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами — это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением (πρωέσθεως) возделаем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцветивая в душе... придает ей черты подобия Божия...».

³⁴ МАКСИМ, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC): «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благость и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благость и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию».

ное — не самодостаточно и нуждаются друг в друге. Максим говорит об этом так:

Для тех, кто способен видеть, — весь умопостигаемый мир (ὁ νοητὸς κόσμος) представляется таинственно отпечатленным (τυλούμενος) во всем чувственном мире посредством символических образов (τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι). А весь чувственный мир гностически для ума (γνωστικῶς κατὰ νοῦν) представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] посредством логосов (τοῖς λόγοις). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих отпечатлений (τοῖς τύποις). Дело же их одно и, как говорил дивный созерцатель великого — Иезекииль, высказываясь, я полагаю, о двух мирах, они словно колесо в колесе (Иез 1:16)³⁵.

Применительно к ведению можно выделить три познавательных способности. Низшая из них — чувство, воспринимающее внешние формы вещей. Над чувством находится «рассуждение», или «рассудок» (λόγος), который отвечает за логические умозаключения. Высшее место в психологической и эпистемологической иерархии занимает «ум» (νοῦς), который познает истину невербально, «созерцая» её. Исповедник подробно описывает, как святые сначала возводят пятичастное чувство к рассуждению, а затем рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу:

Чувство... они возвели (ἀναβίβασαντες) через средство рассуждения (διὰ μέσου τοῦ λόγου) к уму; рассуждение... соединили с умом (ἐνώσαντες)... Принесли Богу... ум, и в нем (καθ' ὃν) всецело собравшись (συναχθέντες) к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге (ἅλοι ὅλω Θεῷ ἐκκραθῆναι)³⁶.

Таким образом, путь к Богу — это ещё и путь гнозиса: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от внешних (видимых, чувственных) форм до логосов, а в уме это множество логосов сводится в единый гнозис³⁷. Этот путь Максим именует

³⁵ МАКСИМ, *Μυσταγογία* II, 37-44 (PG 91, 669BC).

³⁶ МАКСИМ, *ΤΙ* V [10], 8 (PG 91, 1113AB).

³⁷ МАКСИМ, *ΤΙ* X [15], 74 (1216AB): «виды и формы, воспринимаемые чувством (τῆς αἰσθήσεως τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα), посредством способности рассудка (διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως) естественно

«любомудрием» (φιλοσοφία). Путь к Богу лежит через познание чувственного мира (ср. Рим 1:20). Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁸, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога³⁹.

Максим пишет, что если бы при познании мира душа хорошо пользовалась своими пятью чувствами (собирала бы с их помощью духовные логосы, перенося к себе все видимое), то она сотворила бы в своем разуме духовный мир, четьрьмя стихиями которого были бы четыре главные добродетели⁴⁰.

Соединение святых с Богом есть исполнение и конец двоякого процесса: на первом этапе путь к Богу — это добродетельное делание, и лишь на втором — гнозис⁴¹. Но в итоге и гнозис будет превзойден: святой должен окончательно освободиться от дей-

преобразуются во всевозможные понятия (λόγους), а множество [заключенных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] способности рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление (νόησιν), согласно которому составляется так называемый нераздельный и... единый **ГНОЗИС**».

³⁸ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 39 (PG 91, 1160B): «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает (νοητῶς διασκοποῦντες) логосы чувственных вещей, то увидим их право шествующими прямым путем к **ГНОЗИСУ**, относящемуся к Богу и [вещей] божественных».

³⁹ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113D – 1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (τὰ τῶν ὄντων θεάματα), то не для того, чтобы созерцать их ради них самих, или чтобы **ПОЗНАВАТЬ** (γινῶναι) их как таковые, вещественно, как мы; а чтобы многообразно **ВОСПЕТЬ** (ὑμνήσωσι) чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию (δοξολογίας)».

⁴⁰ МАКСИМ, *ТИ XVI* (21), 80 (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая (ἀναλεγομένη) посредством собственных своих способностей всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе (μεταβιβάζσαι πρὸς ἑαυτήν) все видимое, в коем сокрыт Бог... то и она своим произволением (κατὰ προαίρεσιν) **СОТВОРИЛА БЫ В РАЗУМЕ** (ἔδημιούργησε ἐν τῇ διανοίᾳ) **ПРЕКРАСНЕЙШИЙ ДУХОВНЫЙ МИР**, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...».

⁴¹ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113D): «[святые] неразрывно связали (ἀνέδησαν) себя с единым Богом... что есть полнота и конец (πλήρωσις καὶ τέλος) всякой добродетели и **ГНОЗИСА**».

вий чувства, рассудка и ума, чтобы достичь наслаждения божественным⁴².

Характерно, что описывая этот путь, Максим рассуждает не в терминах гносеологии, но представляет процесс как онтологический. Он рассуждает о переходе тела в душу, души в ум, а ума в Бога. Здесь можно усмотреть некоторое сходство с оригеновским типом мышления. У Оригена процесс космического развития представляет собой историю вселенской ректификации, когда все разумные существа, несмотря на все падения и заблуждения, один за другим приходят к Богу, что на материальном уровне сопровождается изменением их тел в тонкие и световидные. Также и у Максима переход от тела к уму не означает фактического упразднения тела в физическом плане, оно лишь облагораживается⁴³. Восхождение к Богу не является онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Изменения происходят «по существованию» субъекта, сопровождаясь, впрочем, психосоматическими изменениями (преображением тела, меняющимся состоянием сознания), которые и означают для святого преобразование мира «в духе» (его собственном духе и Духе Святом).

Итак, в системе Максима путь гнозиса и путь к Богу едины. При этом познавательная активность не рассматривается как обособленный процесс абстрактного теоретизирования, не связанный с прочими аспектами существования индивида. Напротив, для продвижения по пути богопознания оказывается необходимым задействовать все телесные, душевные и интеллектуальные силы личности. Энергия страстей, перенаправленных от порока к благу, дает святому возможность сосредоточивать и удерживать внимание на высшей Цели. Чувство, отвлекающееся от многообразия

⁴² МАКСИМ, *ТИ V* [10], 35 (1153BC): «не задерживаясь [ведающий] отрешенно пройдет (*ἀσχετός παρελεύσεται*) мимо всего чувственного и умопостигаемого, и всякого времени и века, и места..., и сверхъестественно (*ὑπερφύως*) обнажив себя от всяческого действия (*ἐνεργείας*) сообразно чувству, рассудку и уму, неизреченно и незнаемо (*ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως*) сподобится превышающего слово и ум (*ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν*) божественного **наслаждения** (*τερπνότητος*)...»

⁴³ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113B): «вследствие этого... любомудрия (*ὕπὸ ταύτης φιλοσοφίας*), от которого (*καθ' ἣν*) и природа тела по необходимости облагораживается (*εὐγενίζεται*), святые... пришли к Богу».

текучих материальных форм, позволяет рассуждению прозревать в их сердцевине духовные логосы. Логосы, единовидно отраженные в уме, последний приносит в дар их же творцу — Богу. Венцом процесса восхождения является взаимопроникновение Бога Слова, высшего Логоса, и святого человека. Последний в своей любви к Богу отказывается от своей самости и тем самым выступает за пределы своей конечности. Ему открывается знание всего тварного, так что во всем творении для него более не существует неведомого. Там, где теперь находится душа боговидца, любой из тварных логосов наличен «в простом касании» и знаем ею. Высшая из способностей, любовь, соединяет тварного с божественным, так что и сам святой по нисшедшей на него благодати становится — не по сущности, но в существовании — богом.

СОКРАЩЕНИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям. В ряде случаев в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в списке (см. *ниже*), принадлежат автору настоящей статьи. Для сочинений, имеющихся в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae (disc E)*, номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

PG — *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.*

SC — *Sources chrétiennes.*

АО — *Альфа и Омега.*

БИ — Дионисий АРЕОПАГИТ, *О божественных именах*, в кн.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г.М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).

БС — *Богословский сборник* (вып. I–XII, М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; вып. XIII, М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет).

БТ — *Богословские труды* (М: Издательский совет РПЦ).

Вопросоответы — *Вопросоответы к Фалассию*, пер. и примеч. А.И. СИДОРОВА (см. *ниже*).

- ИФЕ* — *Историко-философский ежегодник 2003* (М.: Наука, 2004).
- ТИ* — *Максим Исповедник. Трудности к Иоанну* (PG 91, 1061–1418). Римская цифра — номер данной *Трудности к Иоанну*, в квадратных скобках — номер *Трудности* по сквозной нумерации (включающей *Трудности к Фоме*), арабская цифра — номер раздела *Трудностей к Иоанну* по рубрикации И. САКАЛИСА. Греческий текст см. *Maximi Confessori Ambigua ad Iohannem*. Греч. текст: ed. Fr. ÖENLER (перепечатано в PG 91, 1061A – 1417C).
- ТМИ* — *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I: Богословские и аскетические трактаты*, перевод, вступит. статья и коммент. А.И. СИДОРОВА (М.: Мартис, 1993).
- Ер.* — *Maximi Confessoris Epistulae XLV*. Греч. текст: ed. F. COMBEFIS (перепечатано в PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).
- Opuscula* — *Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica*. Греч. текст: ed. F. COMBEFIS (перепечатано PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques et polémiques*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel Ponsoye (Les Éditions du Cerf, 1998).

О ТРУДНОСТЯХ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

- Трудности к Фоме I – V* (PG 91, 1032A–1060D), см.: *Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория*, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р.В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm> (октябрь, 2015).
- ТИ I–XXXI* [6–36], 1–98 (PG 91, 1061A–1289D), пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р.В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/Ioann4.mht> (октябрь, 2015).
- ТИ V* [10], 18–20; 32–35; 54–57 (PG 91, 1124D–1125C; 1149C–1153C; 1176B–1181A), пер. И.В. ПРОЛЫГИНОЙ, *АО* 2/40 (2004), с. 86–93.
- ТИ V* [10], 23 и 44–47 (PG 91, 1133A–1137C и 1168AD); *ТИ XVII* [22], 81 (1256C–1257C); *ТИ LX* [65], 154 (1389C–1392D), пер. А.Р. ФОКИНА, *БС XIII* (2005), с. 151–162.

ТИ XXVIII [33–37 и 39], 95–99 и 101 (PG 91, 1285C–1297B и 1301BC), пер. И.В. ПРОЛЫГИНОЙ, *АО* 4/38 (2003), с. 38–46.

ТИ XXXVI (41), 103 (PG 91, 1304D–1312B) — *К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория*, пер. С.В. МЕСЯЦ, *ИФЕ*, с. 122–127.

ПРОЧИЕ СОЧИНЕНИЯ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

Вопросоответы I–LV, пер. и коммент. С.Л. ЕПИФАНОВИЧА, А.И. СИДОРОВА, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросыоответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).

Вопросоответы LVI–LVIII, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62.

Вопросоответы LIX, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71.

Вопросоответы LX, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50.

Вопросоответы LXI, *БТ* 38 (2003), с. 74–86.

Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия — см. выше, *ТМИ*.

Главы о любви — см. выше, *ТМИ*.

Диспут с Пирром, в кн.: *Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, под ред. Д.А. ПОСПЕЛОВА, пер. Д.Е. АФИНОГЕНОВА (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).

Мистагогия — см. выше, *ТМИ*.

Послание к Иоанну Кувикуларию о любви — см. выше, *ТМИ*.

Толкование на молитву Господню — см. выше, *ТМИ*.

СОЧИНЕНИЯ

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слова I–XLV*, в кн.: *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репр.: Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав* — ДИАДОХ, еп. Фотики Эпирской, *Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного*, в кн.: *Добротолубие в русском переводе, дополненное*, т. 3, 2-е изд. (1М., 1900, репринт: Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1992), с. 8–74; критическое изд. см.: *DIADOQUE DE PHOTICÉ*,

Oeuvres spirituelles. 2-eme éd., Intr., texte critique, trad. et notes de Édouard DES PLACES (Paris, 1955).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г.М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).

ФОН БАЛЬТАЗАР, Ханс Урс, *Вселенская литургия* (фрагменты), пер. М. ПЕРШИНА и др., *АО* 3/14 (1997); 2/16 (1998); 1/19 (1999); 1/23 (2000); 3/25 (2000); 2/36 (2003); 4/38 (2003).

PETROFF V.

GNOSIS IN MAXIMUS THE CONFESSOR

The paper discusses the epistemological doctrine of Maximus the Confessor. It is shown that Maximus sees the knowledge of God as one of the reasons for the creation of man, and even one of the goals of the Incarnation. Two types of gnosis in Maximus are considered: the relative gnosis (discursive thinking) and the actual gnosis (the knowledge of God), which correspond to the two ontological states of man — man as the image of God and man, who has acquired the likeness of God. Actual knowledge or *sensation* is supersensible and hyper-noetic experience of God's presence, a sense of union with God. It is acquired through personal *experience*. The corresponding doctrine of Diadochos of Photiki is observed as Maximus' plausible source. The concept of ignorance is analyzed, and its three types: the creature's ontological ignorance of the nature of God, the ignorance (blindness) in relation to the world of floating phenomena; the turning away from God for the sake of sensible objects. The role and functions of gnosis in relation to the hierarchy of three natural faculties of the soul is discussed, namely reason, lust and ardor. It is shown that the ascent of the saints of God is seen by Maximus as the way of gnosis.

Key words: knowledge, Maximus the Confessor, Diadochos of Photiki, epistemology, discursive thinking, supersensible perception, hyper-noetic perception, ignorance, natural faculties of the soul.

Вдовина Г.В.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ПОНЯТИЯ В СХОЛАСТИКЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НАЧАЛА НОВОГО ВРЕМЕНИ

CONCEPTUS FORMALIS И CONCEPTUS OBJECTIVUS

В статье рассматривается интенциональная структура понятий, как она представлена в ноэтических учениях схоластики XVI–XVII вв. Речь идет о базовой дистинкции формального / объектного понятий, позволяющей различать, с одной стороны, понятие как реальную форму интеллекта, и, с другой стороны, ирреальное содержание. Такое различие вполне гомологично различию ноэсиса / ноэмы у Гуссерля, но работает в совершенно ином контексте.

Ключевые слова: формальное понятие, объектное понятие, Суарес, Гуссерль, схоластика раннего нового времени.

Тот факт, что наши интеллектуальные акты обладают неотъемлемой способностью быть направленными на тот или иной объект, был замечен очень давно. Сама эта направленность хорошо нам известна под именем интенциональности, которое она получила, видимо, в начале XIV в.¹, хотя сам факт такой направленности был осознан еще Августином. Много столетий спустя, в схоластике XIV в. и позже, интенциональная структура когнитивных актов выразилась в дистинкции формального и объективного по-

¹ В трактате Гервея Наталиса «О вторых интенциях» (см. *ниже*). Это замечание касается именно абстрактного существительного; прилагательное «интенциональный» было известно гораздо раньше, но исходно имело несколько иное значение: например, интенциональной формой (*species intentionalis*) назывались тончайшие образы, испускаемые предметами и через непрерывное умножение достигающие глаза: считалось, что благодаря им возможно зрительное восприятие через дистанцию.

нятий. Термин *conceptus formalis* служил обозначением реальной стороны понятия, то есть понятия как реальной акциденции интеллекта; а термин *conceptus obiectivus*, или *obiectalis* («объективное», или «объектное» понятие²), описывал его предметное содержание.

В европейской средневековой философии эта тема начала активно разрабатываться в первой половине XIII в. под стимулирующим воздействием переводов Авиценны и Аверроэса, хотя подступы к ней нетрудно обнаружить и у логиков XII в. Сам термин *intentio* применительно к актам познающей души, применявшийся в этом значении еще Августином (в трактате «О Троице», гл. XI), был введен в широкий философский обиход латинскими переводами Авиценны. Правда, у арабского философа он относился не к интеллекту, а обозначал содержания внутреннего чувства, не прошедшие через чувства внешние: например, такие характеристики предметов, как вредоносность или полезность. В течение XIII в. термин *intentio* был, однако, успешно применен к обозначению интеллектуальных актов и их результатов — понятий (*intentio intellecta*), а образованное от него прилагательное *intentionalis* и, наконец, абстрактное существительное *intentionalitas* ознаменовали окончательное оформление интенциональной проблематики в схоластической философии.

Вполне зрелые и развернутые концепции интенциональности сложились уже в первой половине XIV в.: у Гервея Наталиса, Петра Авреола, Гиральда Одониса и других авторов. Следы этих схоластических представлений присутствуют у Декарта в виде концепции объективной реальности (*realitas obiectiva*), которой обладают идеи. В XVI–XVIII вв. проблематика, связанная с интенциональностью понятий, продолжает жить в ренессансной схоластике (Каэтан и его современники) и философских курсах раннего нового времени: у иезуитов (Родриго де Арриага, Луис де Лосада и т.д.), францисканцев-скотистов (Бартоломео Мистри и Бонаventura Беллутто), доминиканских философов (Иоанн св. Фомы). Вне схоластической философии XVII–XVIII вв. не интересовалась этим учением (за исключением Лейбница) и постепенно забыла о нем; такая судьба

² «Объективное» здесь — перевод лат. термина *obiectivus*, «объектное» — термина *obiectalis*. Первый термин употреблялся гораздо чаще, хотя некоторые авторы, напр., Каэтан, предпочитали именно *obiectalis*.

постигла многие вопросы, занимавшие схоластику того времени. Тема интенциональности возвращается в большую философию только со второй половины XIX в., у Brentano и его учеников: А. Майнонга, К. Твардовского, Э. Гуссерля, отчасти у Н. Гартмана, сознававших свою зависимость от схоластических предшественников в этом вопросе³. Наиболее известное из этих новых учений — учение Гуссерля о двух сторонах интенциональных переживаний, ноэсисе и ноэме, — восходит через Brentano к старой схоластической дистинкции формального и объективного понятий. В последние десятилетия средневековые истоки учения об интенциональности становятся предметом углубленного исследования⁴.

Однако объективное генетическое родство между новоевропейскими концепциями интенциональности и средневековыми доктринами не означает, что речь идет о прямом заимствовании или прямом ученичестве. Зная о существовании сходных представлений в схоластике, Гуссерль судил о них слишком обобщенно и упрощенно, а потому во многом просто неверно. Например, в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» он пишет, поясняя, почему схоластический вариант различения «интенционального» и «действительного» объектов представляется ему ложным:

³ См., напр., работу К. Твардовского «Теория суждений», напечатанную на польском языке в следующем издании: *Filozofianauki*, R.IV, Nr.4(16),1996, S.155-173, и опубликованную в Интернете на русском языке в переводе Б.Т. Домбровского. Здесь в § 8 Твардовский обращается к схоластическому учению об интенциональной структуре понятий для обоснования собственной позиции, которую он противопоставляет школе Вундта.

⁴ Из работ, непосредственно рассматривающих эту проблематику, укажем следующие: *Kobusch Theo*. Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache. Leiden: E.J. Brill, 1987; *Boulnois Olivier*. Etre et représentation. Paris: Presses Universitaires de France, 1999; *Hoffmann Tobias*. Creatura intellecta. Die Ideen und possibilitäten bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, B. 60 (Aschendorf Verlag GmbH & Co. KG, Munster 2000); *Perler Dominik*. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2002; *Forlivesi Marco*. La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri, trad. di O. Boulnois, in “Les Études philosophiques”, 2002, n. 1, pp. 3-30.

Весьма соблазнительно говорить так: в переживании дана интенция вместе с ее интенциональным объектом, который как таковой неотделим от нее, то есть *реально* присутствует в ней [...] Однако, если мы попробуем разделять *таким путем* действительный объект... и интенциональный объект и реально вкладывать последний как «имманентный» объект восприятия в переживание, то мы окажемся в затруднительном положении, когда противостоять друг другу будут *две* реальности, между тем как наличествует и возможна лишь *одна*⁵.

Мы увидим, однако, что в схоластике — более того, у ведущих схоластических философов — существовали такие учения об интенциональной структуре понятий, которым подобное истолкование не соответствует ни в каком смысле. Быть может, со стороны Гуссерля эта необъективность объяснима и в чем-то даже плодотворна. Но тем важнее разобраться в том, как же обстояло дело в действительности.

Когда мы подступаем к теме различения формального и объективного понятий, то испытываем к ней двойной интерес. Во-первых, интерес исторический: как вообще возникло и сформировалось представление об интенциональной структуре интеллектуальных актов? Во-вторых, интерес теоретический: как работает эта дистинкция в совершенно другой исходной перспективе, нежели у Гуссерля? Могла ли она и там служить инструментом проблематизации реальности? Каковы возможности ее применения именно в естественной установке, при безусловном принятии реальности внешнего мира?

ФОРМИРОВАНИЕ ДИСТИНКЦИИ ФОРМАЛЬНОГО / ОБЪЕКТИВНОГО ПОНЯТИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКЕ

Схоластические концепции интенциональности восходят к нескольким источникам. Прежде всего, это трактат Аристотеля «Об истолковании», особенно его первая глава. Здесь Аристотель

⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999 (пер. А.В. Михайлова). С. 201-202.

устанавливает соотношение между словами устной и письменной речи, понятиями в нашем уме и вещами внешнего мира, которое теперь принято называть семантическим треугольником. Будущее различие формального и объективного понятий происходит внутри второй стороны этого треугольника — представлений в душе. Далее, это аристотелевское учение наложилось на христианский догмат о сотворении мира Богом-Словом. Отсюда — августиновская концепция *verbum mentis*, «слова ума», то есть понятия, рождаемого интеллектом по аналогии с рождением Слова в интеллекте Бога Отца. Еще одним источником послужило учение о божественных идеях как предсуществующих формах всех вещей в божественном Уме. Соответственно, вызревание дистинкции шло по трем основным линиям. Во-первых, средневековые схоласты разрабатывали учение о *verbum mentis* в человеческом и в божественном интеллекте. Во-вторых, они развивали тему интенций и интенционального (или репрезентативного) бытия, противопоставляя его реальному бытию вещей самих по себе⁶. В-третьих, они вели дискуссии о бытийном статусе божественных идей (*rationes rerum*) и через них опять же выходили на проблему интенционального бытия.

Для раннего периода формирования интересующей нас дистинкции характерно отсутствие устойчивой терминологии. Понятия в уме, или интеллектуальные постижения, называются *verbum mentis* (словом ума), а также словом сердца (*verbum cordis*), внутренним словом (*verbum interius*), порождением ума (*proles mentis*), ментальным словом (*verbum mentale*), *notitia* (представлением, понятием) и т.д. Все они сходны в том, что обозначают понятия в уме как нечто зачатое и рожденное самим интеллектом, то есть акцентируют активность интеллекта в процессе их возникновения. Представление о том, что понятие в душе (*notitia*) рождается от двух родителей — познающего и познаваемого — восходит к св. Августину⁷. Эту же мысль св. Бонавентура формулирует следую-

⁶ Интенциональное бытие называлось также объектным, объективным, ментальным, интеллигибельным, познанным бытием (*esse obiectale, obiectivum, mentale, intelligibile, cognitum*).

⁷ *Augustinus. De Trinitate. Lib. IX, cap. ultimo: «A cognoscente et cognito paritur notitia».*

щим образом: «Всякая речь означает *понятие ума*, и это внутреннее понятие есть слово ума и его порождение»⁸.

Весь спектр имен, обозначающих ко второй половине XIII в. представления в душе, присутствует у Фомы Аквинского. В комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского Фома говорит о двух видах слов: *verbum mentis* (слово ума) и *verbum vocale* (звучащем слове)⁹. В трактате «Об истине»¹⁰ различаются: *verbum vocis* (звучащее слово) и два вида слов в душе: *verbum interius* и *verbum cordis* (внутреннее слово и слово сердца). Эта градация имен прилагается к Богу как творцу мира. *Verbum vocis* Бога — это творения: «слова», свидетельствующие о Боге как о причине. Применительно к Богу термин употребляется только метафорически. *Verbum interius* — идеи тварных вещей, пребывающие в Боге: это «слово» тоже сказывается о Боге метафорически. Наконец, *verbum cordis* есть

...то, что актуально созерцается интеллектом. Слово сердца в собственном смысле говорится о Боге, потому что совершенно удалено от материальности и телесности и от любой недостаточности и... сказывается о Боге как знание о знающем и мышление о мыслящем.

Итак, здесь *verbum mentis* означает акт божественного интеллекта, в котором различаются слово сердца и внутреннее слово. Образом этой божественной картины служит мышление человека, мастера, изготавливающего вещь в соответствии со своим замыслом. Поскольку в термине *verbum mentis* акцентируется именно сторона интеллектуальной активности, с течением времени (не позже XVI в.) он стал обозначать не целостное интеллектуальное постижение, а только его субъектную сторону, то есть формальное понятие.

Другой термин для обозначения интеллектуальных постижений — *notitia*. Он широко употребляется у Фомы в Quodlibet VII.

⁸ *St. Bonaventura. De reductione artium ad theologiam*, 16: «...omnis sermo significat *mentis conceptum*, et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles...».

⁹ *Super Sent.*, lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4: Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis.

¹⁰ De veritate, q. 4 a. 1.

Говоря несколько упрощенно, Фома различает четыре значения термина *notitia*¹¹, из которых нас интересует значение *акт познания*. Он может рассматриваться либо по отношению к познающему, либо по отношению к познаваемому. По отношению к познающему *notitia* пребывает в интеллекте как акциденция в субъекте; по отношению к познаваемому — обращена вовне и означает такую соотношенность с чем-то иным, которая имеет чисто концептуальный характер. Здесь будущая дистинкция отчетливо намечена, хотя и не оформлена терминологически.

В трактате «О потенции» Фома подробно развивает учение о *verbum interius* (внутреннем слове). Внутреннее слово предстает в нем как весьма своеобразное ментальное образование, не сводимое ни к внешней вещи как таковой, ни к интеллектуальной способности как таковой. Оно рождается самим интеллектом, но служит подобием *внешней* вещи, выступая началом познания вещи, тем *quo*, орудием, посредством которого умная душа приходит к знанию о ней. Фома пишет:

К природе умного постижения принадлежит то, что в нем есть мыслящий и мыслимое. Но мыслимое само по себе — это не та вещь, понятие которой имеется в интеллекте: ведь порою вещь мыслима лишь в потенции или пребывает вне мыслящего — например, когда человек мыслит материальные вещи: камень, животное и прочее в том же роде. Между тем мыслимому надлежит пребывать в мыслящем и составлять с ним одно. Но и сам интеллект, как таковой, тоже не является подобием мыслимой вещи, которым он оформляется для совершения акта постижения: ведь интеллект способен мыслить только в зависимости от того, что подобие вещи актуализует его... Следовательно, мыслимое подобие вещи присутствует в постижении не как его завершение, а как его начало, подобно тому как тепло есть начало согревания. В самом деле, первичным и самим по себе мыслимым будет то, что интеллект зачинает в самом себе по поводу мыслимой вещи... И это зачатое интеллектом называется внутренним словом, то есть тем, что обозначается звучащим словом. Ибо звучащее слово обозначает не сам ин-

¹¹ Quodlibet VII, q. 1 a. 4 co. Respondeo. Dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu...

теллект и не саму умопостигаемую форму или акт умного постижения, но интеллектуальное понятие, посредством которого обозначается вещь¹².

Более отчетливо два аспекта интеллектуального постижения обозначены в том, что Фома говорит в «Сумме против язычников» об интенции. *Intentio* — многозначный термин, но нас интересует то его значение, которое здесь берет Фома: *intentio* как понятие, взятое в его мысленной направленности, то есть *intentio intellecta*. Мысленная интенция, по определению Фомы, опять-таки есть

...то, что интеллект создает в самом себе относительно мыслимой вещи. Это и не сама мыслимая вещь, и не сама субстанция интеллекта, но некоторое подобие, зачатое в интеллекте в связи с помысленной вещью, обозначенной внешним словом¹³.

В связи с таким понятием интенции у Фомы в «Сумме теологии» вводится также понятие интенционального бытия (*esse intentionale*), которое противопоставляется естественному бытию (*esse naturale*). Этот вопрос Фома рассматривает в том месте, где речь идет о познании ангелами друг друга:

Следует сказать, что один ангел познает другого посредством образа, существующего в его интеллекте. Образ отличается от ангела, чьим подобием он является, не как нематериальное бытие от материального, а как интенциональное бытие от природного. Ибо сам ангел есть субстанциальная форма, самостоятельно существующая в своем природном бытии, тогда как его образ, присутствующий в интеллекте другого ангела, не таков, но обладает в нем всего лишь умопостигаемым бытием¹⁴.

У Дунса Скота тот же вопрос об интенциональном бытии разбирается в связи с проблемой онтологического статуса божественных идей. Скот говорит, что в божественном интеллекте вещи обладают до сотворения уменьшенным бытием, *esse diminutum*, или бытием в качестве познаваемого (*esse cognitum, esse obiectivum*). Это утверждение Скота толковалось по-разному и вызвало длительную полемику. Как понимать это уменьшенное бытие: как просто при-

¹² De potentia, q. 9 a. 5 co. Resp.

¹³ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 11 n. 6.

¹⁴ Summa Theologiae, I^a q. 56 a. 2 ad 3.

существование представлений о вещах в божественном уме, которые не имеют собственного бытия, или как хотя и очень слабое, но все же независимое собственное бытие вещей, отличное от бытия самого божественного интеллекта? Мы вернемся к этому вопросу позднее; пока же отметим, что уже к началу XIV в. вопрос о бытии в качестве познанного, или об интенциональном бытии, оказался в самом центре теологической и онтологической проблематики.

Как видим, тема интенциональной направленности и двойственности понятий нащупывалась в теологическом контексте. Следующий шаг в разработке этой темы сделан в начале XIV в. Гервеем Наталисом (он же Гервей (Эрве) из Неделлека). В трактате «О вторых интенциях», написанном между 1307 и 1316 гг., тема интенционального бытия разбирается в связи с проблемой универсалий. Гервей пишет:

Универсалии не обладают бытием во внешней реальности, но только бытием в душе, то есть интенциональным бытием¹⁵.

В этом трактате впервые появляется и сам термин «интенциональность». Но что любопытно: в этом своем первичном введении он означает не столько соотношенность интеллекта с мыслимой вещью, сколько соотношенность с интеллектом самой вещи, взятой в качестве мыслимой.

Следует знать, — подчеркивает Гервей, — что интенциональность ...означает не направленность интеллекта, то есть мыслительный акт, а отношение самой мыслимой вещи к интеллекту... Эта интенциональность... не обладает никакой реальностью в вещах, существующих в самой действительности. Напротив, акт постижения, как таковой, и его отношение к мыслимой вещи есть реальное сущее, потому что акт постижения и знание реально соотносятся с постигаемым. Следовательно, указанная интенциональность не является ни актом постижения, ни его отношением к постигаемому. Следовательно, остается сказать, что она есть отношение постигаемой

¹⁵ *Hervaeus Natalis*. Tractatus de secundis intentionibus (Tractatus magistri Hervei Doctoris perspicacissimi de secundis intentionibus. Paris: Georgius Mitelhuss, 1489): «... universalia non habent esse in re extra sed solum esse in anima — quod est esse intentionale». Ibid., Qu. 1, art. 3, resp., fol. b.iii r.

вещи к интеллекту или к акту постижения. Но такое отношение имеет место только сообразно разуму и означает чисто концептуальное бытие¹⁶.

Таким образом, здесь, во-первых, проводится различие между бытием самого акта интеллекта и бытием вещи, взятой как содержание этого акта. Во-вторых, в связи с этим различием Гервей вводит оригинальный мотив обратного (с нашей точки зрения) интенционального отношения. В-третьих, очень важный и богатый последствиями факт состоял в том, что в таком повороте Гервей высветил не психологическую, а именно формальную соотношенность между мыслимой вещью и актом интеллекта. Фактически он уже выходит на тот уровень рассмотрения, необходимость которого так долго пришлось доказывать Гуссерлю в его борьбе против психологизма.

У того же Гервея из Неделлека — опять-таки в теологическом контексте — четко разделены и терминологически оформлены два способа бытия в Боге: формальный и объектный («объективный»). В Комментариях к «Сентенциям», прочитанных в 1302-1303 гг., Гервей пишет:

Нечто пребывает в Боге двояко: формально и объективно. Формально — так, как Его знание и справедливость, и так же относительно прочего, что пребывает в Нем... То же, что Бог мыслит, пребывает в Его интеллекте объективно.

То, что пребывает в Боге формально, не может реально отличаться от самого Бога, ибо в противном случае вносило бы в Него неприемлемую множественность;

...а то, что пребывает в Боге таким образом [т.е. объективно], вполне может быть иным и отличным от Бога¹⁷.

Об объектном (объективном) способе бытия говорят в это же время и другие авторы, например, Дуранд из Сен-Пурсена в Ком-

¹⁶ Qu. 1, art. 2, resp. (fol. a.viii r).

¹⁷ *Hervaeus Natalis*. In quatuor libris Sententiarum Commentaria. Parisiis M. DC. XLVII. Lib. I, d. 33, d. 4: «Aliquid est in Deo dupliciter, scilicet formaliter et obiective. Formaliter, sicut cognitio sua et iustitia, et sic de aliis quae sunt in eo... Quicquid Deus intelligit, est in eius intellectu obiective... Illud quod est in Deo isto modo, bene potest esse diversum et distinctum a Deo».

ментарии на Сентеции. Дуранд прямо ассоциирует эти два способа бытия с интеллектуальным постижением, используя в качестве переключателя уже знакомое нам понятие *verbum mentis*. *Verbum*, или, что то же самое, *conceptum mentis*, подчеркивает Дуранд, *est aliquid existens subiective in intellectu* — «есть нечто существующее в интеллекте субъектно», то есть нечто реальное, а именно, реальный акт интеллекта¹⁸. То же, что выступает предметом познания или мышления, пребывает в актах интеллекта *obiective, ut cognitum et amatum* — «объектно, как познаваемое и любимое», обладая, соответственно, объектным бытием. Таким образом, Дуранд достаточно четко различает реальный акт интеллекта, имеющий субъектом (= субстратом) интеллект, и то, что служит познаваемым или мыслимым содержанием этого акта и пребывает в интеллекте чисто объектно. Осталось лишь до конца оформить терминологически эту дистинкцию. На сегодняшний день считается, что пара *conceptus formalis / conceptus obiectalis* впервые засвидетельствована у Петра Авреола в Комментарий на «Сентенции» (1316–1318), при обсуждении все того же вопроса о *verbum mentis*: «...dicimus quod conceptus obiectalis est et nascitur in conceptu formali, qui est actus intellectus»¹⁹.

После Авреола эта пара терминов становится стандартной и получает широкое распространение. В первой половине XV в. она фигурирует, например, у Иоанна Капреола (ок. 1380–1444), крупнейшего комментатора Фомы. Капреол различает понятие «в смысле постижения, которое производит интеллект», и объектное (*obiectalis*) понятие, «которое есть не что иное, как умопостижаемое, противостоящее интеллекту»²⁰. На протяжении XV в. велись исследования психологических аспектов интеллектуального постижения и разных типов интеллектуальных актов. Шел также

¹⁸ Тема *verbum mentis* раскрывается Дурандом в Комментарий к Сентенциям: *Durandus*. In I Sententiarum. Dist. 27, q. 2.

¹⁹ *Aureolus*. Scriptum. Dist. 27, q. 2, nn. 765-767. См. *Forlivesi M.* La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Matri / Les Études philosophiques, 2002. № 1. P. 3-30.

²⁰ *Ioannes Capreolus*. Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis in libros Sententiarum. In I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, sol.

процесс упорядочивания терминологии²¹. Результаты работы, выполненной в эти полтора столетия, вполне проявились у Каэтана²² в начале XVI в.

В комментарии Каэтана на трактат Фомы «О сущем и сущности» указанная дистинкция предстает во вполне зрелом виде: как различение формального понятия (*conceptus formalis*) и объектного понятия (*conceptus obiectalis*). Каэтан определяет их так:

Формальное понятие есть некий образ (*idolum*), который формируется пассивным интеллектом в самом себе и представляет в качестве объекта мыслимую вещь. Философы называют его интенцией, или концептом, а теологи — словом ума (*verbum mentis*). Объектное же понятие есть вещь, представленная формальным понятием как завершение акта постижения. Например, формальное понятие льва есть тот образ львиной сущности, который пассивный интеллект создает тогда, когда хочет ее помыслить; объектное же понятие льва есть сама представленная и помысленная львиная природа²³.

Итак, можно считать, что к началу XVI в. дистинкция вызрела вполне. В конце XVI в. Франсиско Суарес в «Метафизических рассуждениях» уже говорит как о ней как о *vulgaris* — общепринятой.

Этот краткий исторический обзор позволяет сделать следующие предварительные выводы.

1. Между Гуссерлем и схоластическими авторами пролегал кардинальное различие в контексте. В самом деле, Гуссерль разрабатывает учение о ноэсисе и ноэме в рамках исследования, нацеленного на поиски аподиктической основы научного знания; схоластика — в контексте богословских и богословско-онтологических проблем: сотворения мира, способа бытия божественных идей, затем — деятельности человеческой души как образа божественной активности. Лишь постепенно отсюда развивается собственно гносеологический интерес.

²¹ Об этом см. книгу: *Broadie Alexander. Notion and Object: Aspects of Late Medieval Epistemology.* Oxford: Clarendon Press, 1989.

²² Каэтан (Томмазо де Вио, 1469 — 1534) — кардинал Римско-католической Церкви, доминиканец, комментатор Фомы Аквинского.

²³ Цитаты приведены по изданию: *Thomae de Vio Caietani, Commentarium super Opusculum 'De ente et essentia'* Thomae Aquinatis. Romae, Ex Pontificia Officina Typographica, 1907, cap. I, quaest. 2.

2. Вплоть до конца XVI в. различие формального и объективного понятий никогда не разрабатывалось специально в рамках какой-либо цельной концепции. Оно всегда производится попутно, как средство решения каких-то других задач, то есть используется чисто инструментально. Нет ничего подобного «Идеям» Гуссерля, где различие ноэсиса и ноэмы, как фундаментальная структурная характеристика интенционального переживания, ставится в центр исследования.

3. Хотя к началу XVI в. само различие формального и объективного понятий стало практически общепринятым²⁴, оно ни тогда, ни после, на всем протяжении XVI в., не имело единообразного нормативного толкования²⁵. Когда дело доходило до конкретного развертывания исходной дистинкции, обнаруживалось множество разнообразных нюансов в концепциях. Все они суммированы в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса, опубликованных в 1597 г. Поскольку именно Суарес подвел итог этим дискуссиям, и поскольку именно его трактовка определила, в принятии или в отталкивании, жизнь этой дистинкции в XVII в., в дальнейшем описании я буду опираться главным образом на Суареса и на Каэтана как на источник Суареса.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФОРМАЛЬНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО ПОНЯТИЙ

В «Метафизических рассуждениях» Суарес дает общее определение формальному и объективному понятиям, разъясняя, почему они обозначаются именно этими терминами:

²⁴ Исключение составляет оккамистская школа, где объективное понятие отвергалось как ненужная фикция, и непосредственным коррелятом интеллектуальных актов мыслились индивидуальные вещи внешнего мира.

²⁵ Более того, споры по отдельным аспектам этого учения шли и в XVII в. Например, дискутировался вопрос о том, являются ли идеи тварных вещей в Боге формальными или же объективными понятиями божественного интеллекта. Как это бывает почти всегда в отношении схоластических дискуссий, то, что нам представляется теперь смешным спором о словах, на деле скрывает за собой узлы кардинальных философских проблем, распутывать которые — задача сегодняшней истории схоластики.

Формальным понятием [*conceptus formalis*] называется сам акт, или (что то же самое) слово [*verbum*], в котором интеллект схватывает некоторую вещь или общую природу. Оно называется концептом, потому что есть как бы порождение [*proles*] ума; а формальным оно именуется потому, что либо является последней формой ума, либо формально представляет уму познанную вещь, либо потому, что поистине служит внутренним и формальным завершением умного постижения, чем и отличается от объективного понятия. Объективным понятием называется та вещь или природа, которая собственным и непосредственным образом познается или представляется формальным понятием²⁶.

Здесь в свернутом виде заключены все концепции и вся проблематика. Рассмотрим подробнее характеристики формального понятия в том порядке, в каком они перечислены у Суареса.

Во-первых, формальное понятие есть форма, не каким-либо образом проникшая в интеллект извне, в виде истечений или реально воспринятая иным, еще более тонким, духовным способом, а порожденная самим интеллектом. Отсюда — старое название *proles mentis*.

Во-вторых, формальное понятие есть реальная форма интеллекта, обладающая субъектным бытием в интеллекте. Субъектным бытием, по определению Суареса, обладает то, что реально пребывает в некоторой субстанции и оформляет ее, как свойственно акциденции оформлять субстанцию. Именно так и мыслится формальное понятие: как реальная акциденция интеллекта, форма, которой актуализируется и оформляется интеллектуальная способность. Поэтому формальное понятие всегда представляет собой некоторую единичную, индивидуальную реальность. Оно может умножаться по числу в разных субъектах или в одном субъекте в разное время, но не испытывает никаких реальных воздействий со стороны своего содержания, а значит, не подвергается никаким ограничениям, стяжениям или расширениям. Формальное понятие служит началом и орудием умного схватывания. Казтан и Суарес говорят о нем как о средстве (*quo*), а не о цели (*quod*) умного постижения.

Здесь сразу возникает вопрос: чем *conceptus formalis* отличается от смежных схоластических понятий: самой интеллектуаль-

²⁶ Suárez Francisco. Disputationes Metaphysicae (в дальнейшем DM), II. 1. 1. Первое издание: Salamanca 1597.

ной способности, ее навыков, *habitus*'ов, от умопостигаемой интенциональной формы — *species intelligibilis*? Это различие ясно показано у Суареса на примере идей в божественном интеллекте, которые существуют в нем по типу формального понятия: идея

...не есть сам интеллект, поскольку он существует или представляется нам как чистая потенция и, как таковой, не является репрезентативной формой... и не какой-либо навык из тех, которые называются навыками, склоняющими к суждению, и которые тоже находятся на стороне потенции, как, например, искусство в человеческом интеллекте: ведь и такой навык не является формально репрезентирующей формой, но лишь склоняет к суждению. Не является [формальное понятие] и умопостигаемой интенциональной формой [*species intelligibilis*] в человеческом интеллекте, потому что *species* не репрезентирует формально, но служит лишь семенем объекта, в качестве производящей причины содействующим формальной репрезентации, которая совершается через акт, или *verbum*...²⁷.

При этом формальное понятие, говорит Суарес,

...следует понимать как формальный принцип. В самом деле, объект, взятый именно как познанный, в собственном смысле называется не началом познания, а скорее его концом и завершением; началом же, или формальным принципом познания, служит формальное понятие как таковое²⁸.

Отсюда понятно, что главным отличительным свойством формального понятия (от которого оно, собственно, и получило свое название) считается то его свойство, что оно формально представляет нечто интеллекту. А это означает две вещи. Во-первых, хотя формальное понятие и является началом, а не завершением постижения (завершение — это сама вещь как познанная), эта его инструментальность — не промежуточная, как у *species*, а конечная: это не смутный несовершенный набросок (не семечко, как говорит Суарес), а полная и законченная форма. Во-вторых, в отличие от *species*, вспомогательной интенциональной формы, которая в процессе схватывания вещи делает свое дело неосознанно для нас, репрезентация посредством формального понятия есть то, что

²⁷ DM XXV. 5. 27

²⁸ Ibid.

совершается уже на уровне сознания: посредством формального понятия мы не только осознаем нечто, но и осознаем себя осознающими это нечто.

В-третьих, назначение формального понятия — нечто представлять. Поэтому оно описывается как некий образ (*idolum, imago*), идея, репрезентативный образ, репрезентативное подобие (*similitudo repraesentativa*). Эта формальная репрезентация обладает определенными свойствами. Прежде всего, нужно отметить чисто интенциональный характер репрезентирования. Суарес говорит об этом так:

Истинная репрезентация, которая... совершается в познании, чисто интенциональна и состоит только в том, что вещь постигается или мыслится такой, какова она есть. Мы можем объяснить репрезентацию таким образом, что в познании мы образуем внутри себя сами схваченные в понятии вещи, и благодаря этим понятиям можем как бы обрисовать или высветить сами вещи, как они есть. Эта репрезентация называется совершающейся формально посредством самого акта постижения, или посредством слова ума (*verbum mentis*), не потому, что в этом акте заключается некое формальное соответствие... а потому, что сам акт является формой, которая, оформляя интеллект, интенциональным, то есть интеллигибельным, образом представляет ему объект. Это и значит формально репрезентировать объект²⁹.

Далее, способом образования репрезентативного образа служит *формальная абстракция*: абстрагирование сходства, существующего между многими вещами, скажем, одного вида, и представление этого сходства как некоторого единства. То, что при этом представляется, есть не соотношение между похожими вещами, а та форма, которая лежит в основании их сходства. Этот момент поясняет старый пример с образом Сократа в глазу и отражением Сократа в зеркале, который приводится у Фомы и воспроизводится Каэтаном. Каэтан пишет в комментарии на трактат Фомы «О сущности и сущем»:

Формальное понятие живого существа репрезентирует основание [*fundamentum*] родового сходства, и формальное понятие

²⁹ DM XXX. 11. 33.

человека репрезентирует основание видового сходства; и вообще любой образ [*imago*], общий многим вещам, репрезентирует в представлении основание сходства между этими многими вещами. Это явствует из примера... с образом [*species*] в глазу, причиной которого послужил образ Сократа в зеркале: он представляет не сходство между образом в зеркале и Сократом, которое есть отношение, а *основание* этого сходства, то есть те качества и очертания, которые обнаруживаются в том и другом³⁰.

Именно Каэтан, собственно, и был автором учения о формальной абстракции, существенно важного для схоластики XVI–XVII вв. На каэтановское учение опирался Суарес, утверждая, что человеческий интеллект не способен представить в едином формальном понятии многое именно как многое (вряд ли это доступно и ангельскому интеллекту), но только многое как некоторым образом единое, посредством слияния многого в одно.

С другой стороны, здесь опять возникает вопрос. Когда Гуссерль говорит об интенциональности в «Идеях к чистой феноменологии», он особо подчеркивает, что интенциональность не тождественна прямой когитативной направленности взгляда, что есть интенциональность прямая и фоновая³¹. Когда мы прямо направляем мысленный взгляд на какую-нибудь вещь или свойство вещи, то помимо того, что попадает в центр нашего внимания, одновременно замечаем краем глаза что-то еще, и это что-то тоже входит в полный ноэсис. А как обстоит дело в схоластике: может ли формальное понятие, представляя что-либо ясно и отчетливо, в то же время смутно представлять что-то еще? Старший современник Суареса и его собрат по ордену иезуитов, Педру да Фонсека, с которым Суарес спорит в «Метафизических рассуждениях», считал: да, может. Фонсека различал вполне четкое, вполне смутное и среднее представление; из них среднее представление и есть именно то, о котором мы говорим: представление с «ореолом»³². Например, в понятии субстанции мы можем четко схватывать суб-

³⁰ Op. cit.; q. 2, p. 28.

³¹ Гуссерль Э., op. cit., с. 183.

³² Petri Fonsecae commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros. Tomus 1. Köln: S. L. Zetzner, 1615 (ND: Hildesheim: G. Olms, 1964). In lib. 4, cap. 2, q. 2, s. 1

станцию как таковую, а дополнительно и смутно — схватывать к тому же акциденцию качества как свойство субстанции. Суарес, напротив, был убежден, что это невозможно. Формальное понятие всегда представляет только что-то одно, и всегда четко по отношению к собственному формальному содержанию данного понятия. Даже если мы образуем предельно общее понятие — понятие сущего как такового, — то по отношению к собственным формальным характеристикам сущего как такового оно будет вполне четким. Иначе говоря, нельзя смешивать степень универсальности содержания, которая есть характеристика объективного понятия, и смутность акта формального представления этого содержания: такая смутность маркирует не содержание понятия, а дефектность, неполноценность самого интеллектуального акта.

Но тогда встает следующий вопрос: означает ли это, что формальное понятие есть абсолютно простая реальность, или же оно обладает внутренней *формальной* структурой?

Что касается Суареса, у него нет прямых рассуждений о структуре формального понятия, хотя имеются косвенные указания на его внутреннюю неоднородность. Мы лучше возьмем текст Каэтана, где о структурности формального понятия сказано прямо:

Формальное понятие вида составляется, как из двух частей, из формального понятия рода и формального понятия видового отличительного признака. Например, формальное понятие человека есть некий агрегат из формального понятия живого существа и формального понятия разумного... Таким образом, «человек» составляется из «живого существа» и «разумного» как некое третье постижение из двух, — иначе говоря, как третье понятие из двух понятий, а не как вещь из двух вещей³³.

Понятно, что речь идет о чисто мысленных различиях. Но такие различия зависят от того, с какой стороны берется понятие. Вот и здесь структурность формального понятия у Каэтана не абсолютна, а зависит от того способа, каким мы его рассматриваем. Одним способом формальное понятие может быть взято

...сообразно его субъектному бытию, то есть сообразно тому, что оно есть. Другим способом — сообразно его репрезента-

³³ Op. cit., q. 5, cap. 3, p. 72.

тивному бытию. Ментальное понятие вида сообразно тому, что оно есть, не составлено из ментальных понятий рода и видового отличия согласно тому, что они есть: ведь все они представляют собой простые качества и не могут разделяться на несколько составных частей. В самом деле, не следует думать, что когда интеллект образует понятие определения человека, то есть понятие «разумного живого существа», он образует несколько понятий. Нет, он образует одно понятие, которое есть некое простое качество, отчетливо представляющее единичные сущие, подобно тому как и во внешней реальности определяемая вещь обладает реальностями рода и видового отличия без их реального соединения³⁴.

Итак, если формальное понятие берется как некая реальность, присутствующая в интеллекте по способу акциденции, оно будет простым цельным качеством.

Напротив, ментальное понятие вида, взятое формально, в его репрезентативном бытии, состоит из ментальных понятий рода и видового отличия. как образ, репрезентирующий целое из образов его частей. В самом деле, понятие человека репрезентирует в уме агрегат из двух совершенств — чувственного и мысленного; тогда как понятие живого существа формально репрезентирует в уме одно лишь чувственное совершенство, а понятие разумного — одно лишь мысленное совершенство³⁵.

Теперь обратимся к другой, объектной стороне понятия. Каэтан пользовался термином «объектное понятие» (*conceptus obiectalis*), хотя «объективное» у него тоже проскальзывает. Суарес однозначно предпочитает говорить об объективном понятии; это название в XVI–XVII вв. возобладало. Каэтан определяет объектное понятие как «вещь, представленную формальным понятием и завершающую в нем акт постижения»³⁶. Суарес называет его как бы материей, на которую направлено жало ума. Объективное по-

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. Эта тема структурности формальных (и объективных, см. ниже) понятий послужит в XVII в. источником дискуссии между иезуитами и францисканцами-скотистами по вопросу о *praecisio formalis et obiectiva*. Речь шла о том, чтобы установить, что именно в наших понятиях идет от внешней реальности, а что вкладывается в них самим интеллектом.

³⁶ Op. cit., q. 2, p. 26.

нятие — это понятие не в собственном смысле, а по внешнему именованию от формального понятия.

Объективное понятие отличается от формального рядом признаков³⁷. Во-первых, объективное понятие не всегда есть реальная вещь, потому что объектом акта постижения могут быть также отрицания, лишения, чисто мысленные отношения и всякого рода вымышленные и невозможные сущие, вроде козлоолений, химер и т.п.: короче говоря, все то, что называлось *ens rationis* — сущим в разуме. Во-вторых, объективное понятие обладает не субъектным, а только объектным бытием в интеллекте, то есть присутствует в интеллекте только как его ирреальное содержание (об этом подробнее чуть позже). В-третьих, объективное понятие не всегда индивидуально, поэтому содержанием умопостижения могут быть и общие понятия. В-четвертых, объективное понятие подвергается стяжению или расширению, может быть более или менее отчетливым.

В поисках ответа на вопрос о формальной структуре объективного понятия опять же удобнее обратиться к Каэтану. Структурность объективного (объектного) понятия, как и формального, тоже зависит от точки зрения, поскольку объектное понятие тоже может рассматриваться в двух аспектах: «с точки зрения реальности» (*quoad rem*) и «с точки зрения формального значения» (*quoad significatum formale*)³⁸. Например, «человек», взятый как нечто существующее в реальности, есть простая целостность; если же рассматривать содержание этого объективного понятия с точки зрения его формальных составляющих, то оно будет составным из «живого существа» и «разумного» (род и отличительный признак).

И, наконец, об отношении между именем и понятием: последняя сторона аристотелевского семантического треугольника. Вопрос отчетливо решается Каэтаном:

Формальное понятие льва есть тот образ львиной природы, который образуется пассивным интеллектом, когда он хочет помыслить льва, а объектное понятие льва есть сама представленная и помысленная львиная природа. Не следует думать, что когда говорят, что имя обозначает понятие, оно обозначает лишь одно из двух [то есть либо формальное, либо объектив-

³⁷ DM II. 1. 1.

³⁸ Op. cit., q. 5, c. 3, p. 73.

ное понятие]. В самом деле, имя льва обозначает оба понятия, но различным образом: оно есть знак формального понятия как средства постижения, или *quo*, и знак объектного понятия как завершения постижения, или *quod*. То же самое можно сказать о понятии сущего и его значений³⁹.

Таким образом, 1) формальное и объективное понятия — две стороны единого акта интеллектуального схватывания, а не два разных по виду и по числу понятия; 2) эти стороны различаются как *quo* и *quod*, то есть как средство и цель; 3) имя — знак, связанный с одним и тем же означаемым, но двумя разными отношениями.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Итак, формальное и объективное понятия определены. Но, помимо них, схоластика имеет дело еще и с третьим элементом: нередуцированной внешней реальностью. В поставленности перед нею сразу возникает вопрос об онтологическом статусе объективных понятий. В каком смысле говорится, что они суть познаваемые вещи? Каково отношение между понятиями и вещами немысленной реальности самими по себе, до всякого их интеллектуального постижения? Это вопросы запрещены у Гуссерля, где внешний мир редуцирован, и мы имеем дело только с тем, что внутри сознания. Напротив, в схолистике это самое важное: то, ради чего и разрабатывалась сама концепция. Вот почему дистинкция формального и объективного понятий напрямик выводит нас к кардинальным вопросам онтологии.

Первый вопрос касается *объективного (объектного) бытия*. Суарес дает следующее определение объективного бытия, то есть бытия вещей, как они представлены в своих объективных понятиях:

Говорится, что объективным бытием обладает то, что познается, или актуально противостоит уму в качестве объекта... Быть объективно — значит быть только в качестве познаваемого... [Именем] *esse cognitum* [бытия в качестве познанного] может называться то бытие, которое познается, поскольку в собственном смысле находится в интеллекте как его объект⁴⁰.

³⁹ Op. cit., q. 2, p. 27.

⁴⁰ DM XXIII. 4. 11.

Для того, чтобы можно было говорить о бытии в качестве объекта, его нужно отличать от просто бытия. Такое различие было проведено довольно рано; у Фомы оно уже присутствует (мы ссылались на пример интенционального и природного бытия ангельских духовных субстанций). Каким же образом соотносятся между собой *esse* и *esse cognitum*? Прежде чем ответить, приведем еще один факт из области истории, в котором высветился, однако, теоретический смысл этого различия.

Во времена Суареса было уже давней традицией считать, что Генрих Гентский во второй половине XIII в. и Дунс Скот в его конце, в связи с учением об идеях тварных вещей в божественном уме, одинаково учили, что эти идеи обладают объективным бытием, которое представляет собой некоторую разновидность реального бытия, вечного и несотворенного. Это бытие будто бы подobaет идеям творений независимо от Бога и от бытия самого божественного интеллекта. Речь идет о том, что у Генриха Гентского называется «бытием сущности» (*esse essentiae*), а у Скота — «уменьшенным бытием» (*esse diminutum*). Томистская школа объединяла Генриха и Дунса и обвиняла их в том, что фактически из их учения следует несотворенность тварных сущностей, а значит, отрицание абсолютности творения. В конце XVI в. Суаресу пришлось напоминать, что Генриха и Дунса нельзя объединять в этом вопросе. Ведь уже сам Дунс Скот критиковал Генриха за это учение, а его собственный тезис об *esse diminutum* был превратно истолкован томистами⁴¹. Суарес пишет:

Томисты сурово порицают Скота за то утверждение, что творения обладают неким вечным бытием, которое представляет собой умаленное бытие, оно же объективное бытие, или бытие сущности (*esse essentiae*) вещей, взятых в качестве познанных. Таково... суждение Каэтана и других, более современных то-

⁴¹ По правде говоря, учение об *esse diminutum* было неверно истолковано не только томистами, но и последователями самого Скота. Еще в XIV в. провансалец Франциск Майроннский писал о вечном и независимом, хотя и весьма слабом, бытии идей в Боге; а в XVII в. тот же тезис будет отстаивать ирландский скотист Джон Панч, всячески (порой весьма эмоционально) порицаемый за это своим итальянским собратом Бартоломео Мастри.

мистов... которые полагают, что это *esse cognitum*... есть некое реальное бытие, отличное от бытия Бога, и справедливо отвергают его как абсолютно ложное и противное началам веры. Но они напрасно приписывают его Скоту: ведь сам Скот прямо заявляет, что это *esse cognitum*, как бы подобающее творениям оттого, что их знает Бог, не означает в них никакого реального внутреннего бытия. Оно недостаточно и для того, чтобы служить основой реального отношения, и способно служить основой только концептуального отношения⁴².

Вспомним, что, по убеждению Гуссерля, стандартным схоластическим учением было учение о реальности объективного бытия. Как видим, это утверждение, взятое во всей его универсальности, неверно. «Реалистские» концепции объективного бытия в самом деле существовали в схоластике — и в средневековой, и в более поздней, — но далеко не были ни единственными, ни господствовавшими. Напротив, по теологическим мотивам они встречали решительный отпор со стороны большинства схоластических авторов. Абсолютно преобладало понимание объективного бытия как бытия чисто интенционального.

Каковы же наиболее существенные характеристики объективного бытия? Во-первых, оно не прибавляет к внешней вещи ничего реального, но только *внешнее именование*. Множество раз этот пункт подчеркивает Суарес:

Объективное бытие... не присоединяет к вещи ничего, кроме внешнего именования от акта, реально присутствующего в интеллекте.

Или:

Для природы быть абстрагированной, или помысленной универсально, не добавляет к ней ничего, кроме бытия, подобающего ей в силу внешнего именования, которое называется объективным бытием⁴³.

Или:

Быть видимым или быть познанным не означает никакого реального бытия, присоединенного к вещам... но формально...

⁴² DM XXXI. 2. 1.

⁴³ DM VI. 6. 10.

состоит в именовании, идущем от акта видения или познания, на основании которого интеллект создает [букв. «фабрикует»] чисто концептуальное отношение (между актом и его объектом)⁴⁴.

Или:

Вещь как познанная или как представленная, когда она поистине познается или представляется, не имеет никакого другого, объективного, бытия, помимо того бытия, что заключено в ней самой. Она называется актуальным объектом для такого познания лишь в силу внешнего именованя от познания, которое завершается в ней, подобно тому, как зримая вещь в ее объективном бытии по отношению к зрению, если взять ее в потенции или в первичном акте, не выражает в себе ничего, кроме самого бытия цветной или светоносной, каким она обладает сама по себе⁴⁵.

Итак, объективное бытие ничего не присоединяет к реальному бытию вещи, но есть бытие только по именованию, основанием для которого служит реальное бытие познавательного акта. Но если это так, отсюда логично следуют второе и третье свойство объективного бытия: оно, во-вторых, принадлежит вещи лишь до тех пор, пока она актуально, в данный момент, мыслится интеллектом; и в нем, в-третьих, не различаются реальные сущие и сущие в разуме: «Объективным бытием в интеллекте могут обладать не только подлинные, но и вымышленные сущие»⁴⁶.

Второй вопрос касается темы *внешнего именованя (denominatio extrinseca)*. Структура и следствия внешних именованя, которые прилагаются к вещи от объективного бытия, подробно разбираются у Каэтана. Первым делом вещь принимает объективное бытие от действия активного интеллекта, производящего умопостигаемую интенциональную форму вещи (ее *species intelligibilis*). Это действие направлено в две стороны: внутрь интеллекта, где оно производит некую новую вещь, то есть интеллигибельную форму; и вовне, где оно проявляется лишь как внешнее именованя, благодаря которому вещь из *потенциально* умопостигаемой становится *актуально* умопостигаемой. При этом она, однако, ут-

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ DM VIII. 1. 4.

⁴⁶ DM VI. 7. 2.

рочивает конкретные индивидуальные характеристики, которыми обладала до внешнего именованя. Далее, от действия пассивного интеллекта, образующего объективное понятие вещи, она принимает внешнее именование актуально постигнутой:

Вещь становится актуально постигнутой не оттого, что она что-либо принимает или теряет вследствие действия пассивного интеллекта, а оттого, что пассивный интеллект образует в себе ее понятие. Так что само образование понятия и делает внешнюю вещь актуально постигнутой⁴⁷.

Здесь тоже двойная направленность действия — теперь уже пассивного интеллекта: во-первых, внутрь души, где реально производится понятие; во-вторых, вовне души, где вещь вследствие порождения понятия принимает внешнее именование актуально постигнутой.

Итак, на обоих этапах постижения не происходит никаких реальных изменений во внешней вещи и никакие внешние, реальные предметные элементы не принимаются внутрь души. Объект представлен в душе как чистая ирреальность. Вернемся еще раз к тому, что пишет Гуссерль в «Идеях»: в схоластических представлениях об интенциональности и связанной с нею дистинкции господствовало понимание ментальных объектов как реальных составляющих интенционального переживания. Думается, здесь произошло вот что: Гуссерль, видимо, толковал ментальные объекты в схоластике по модели декартовских идей. В самом деле, когда Декарт говорит в третьем «Размышлении о первой философии» об объективной реальности идей (тема явно схоластического происхождения), он говорит о ней так, как будто это ослабленная разновидность настоящего бытия, которое может быть большим или меньшим, в зависимости от степени онтологической полноты того, что представлено в идее:

Вряд ли подлежит сомнению, что идеи, являющие мне субстанции, представляют собой нечто большее или, так сказать, содержат в себе больше объективной реальности, нежели то, что являет мне только модусы, или акциденции; и, опять-таки, все те представления, посредством которых я мыслю некоего высшего Бога... несомненно, содержат в себе больше объек-

⁴⁷ Op. cit., q. VII, p. 103.

тивной реальности, нежели те, с помощью которых мы уясняем себе конечные субстанции.

Но это воззрение Декарта далеко от схоластики, где объективная реальность означает только тот факт, что в некотором интеллектуальном акте представляется некоторое содержание. Присутствие содержания не может быть большим или меньшим. Здесь дело в том, что в схоластике различаются содержание, представленное в объективном понятии, и объективное бытие этого содержания (различение, которое мы отмечали еще у Гервея Наталиса в начале XIV в.). Это два разных аспекта объективного понятия, связанные не реальным отношением, а лишь внешним именованием, и поэтому степень бытийной полноты содержания не оказывает никакого влияния на его объективное бытие, которое вообще не имеет степеней: просто оно или есть, или нет. Таким образом, гуссерлевское толкование схоластического объективного бытия понятийных содержаний как бытия *реального* неверно в обоих возможных смыслах: и в смысле бытия, независимого от бытия самого интеллекта, и в смысле реального субъектного бытия в интеллекте.

Третий вопрос касается различения *реальных сущих и сущих в разуме*, а также *понятия рефлексии*. Для начала вернемся к тому, что в объективном бытии как таковом не различаются реальное сущее и сущее в разуме (*ens rationis*). Коль скоро внешняя реальность не редуцирована, опять-таки нельзя обойти вопрос о том, *где же и как мы их тогда различаем?* Иными словами, перед нами стоит следующая проблема: *каким образом устанавливается отношение объективных понятий к внемысленной реальности?*

На первый вопрос — *где проходит различие между реальным сущим и сущим в разуме* — Суарес отвечает, что различие состоит в отношении *esse cognitum* к просто *esse*. До сих пор мы говорили о реальных сущих, когда подчеркивали, что акт постижения никак реально не сказывается на собственном внемысленном бытии вещей, а только прилагает к ним внешнее именование: быть актуально постигаемыми интеллектом. Но совсем иначе обстоит дело в отношении сущих в разуме. Особенно показательны в этом смысле так называемые невозможные объекты — предметы с двойственной, неопределенной сущностью: козлоолени, кентавры и прочие подобные ментальные образования. Для них быть предметом постиже-

ния — единственный способ быть, то есть бытие в качестве объекта постижения исчерпывает собою их всецелое бытие. Суарес пишет:

Сущее в разуме обычно определяется как то, что обладает только объективным бытием в интеллекте, или как то, что разум мыслит как сущее, хотя оно само по себе не обладает сущест­венностью. Поэтому справедливо говорит Аверроэс... что сущее в разуме способно обладать только объективным бытием в интеллекте⁴⁸.

Но «быть только объективно в интеллекте — значит не быть, а быть мыслимым или измышляемым»⁴⁹. А это значит, что сущие в разуме только тогда и существуют, когда актуально мыслятся.

На второй вопрос — *как различать реальные и фиктивные сущие* — Суарес отвечает: посредством рефлексии.

Мы уже знаем, что объективное понятие — это понятие в собственном смысле: свое имя оно получает от формального понятия, то есть от того акта, которым интеллект нечто постигает. Но, строго говоря, в действительности интеллект совершает не один акт, а два: прямой и рефлексивный. Поэтому и то бытие, которое приписывается схваченному в объективном понятии предмету как познанному, тоже двойственно. В прямом акте постижения предмет схватывается как форма, которая оформляет пассивный интеллект и обретает в нем *формальное бытие*. Но *объективное бытие* — бытие в качестве познанного объекта — предмет обретает только в рефлексивном акте, которым «интеллект познает себя познающим — или, вернее, которым он познает, что вещь познана»⁵⁰. Гуссерль поясняет этот момент рефлексивности так: луч внимания может быть направлен на предмет как таковой, а может поворачиваться и фиксироваться на собственном акте сознания. Здесь происходит то же самое. Суть дела заключается, однако, в том, что хотя познанная вещь обладает объективным бытием только в интеллекте, та форма, от которой она именуется (и которая оформляет пассивный интеллект в акте прямого постижения), пребывает не только в уме, но и во внемысленной реальности. Наличие внемыс-

⁴⁸ DM LIV. 1. 6.

⁴⁹ DM LIV. 1. 10.

⁵⁰ DM LIV. 2. 13.

ленной формы представляет собой необходимое условие образования любых объективных понятий, в том числе понятий сущих в разуме, потому что иначе наш интеллект мыслить не умеет: всё, что он мыслит, он мыслит по соотношению с тем сущим, которое он находит во внемысленной реальности. Следовательно, образование сущих в разуме происходит в два этапа. На первом этапе, в акте прямого постижения, интеллект схватывает некую реальную форму сущего. Она служит основанием для порождения интеллект — на втором этапе, в рефлексивном акте — *ens rationis*, сущего в разуме, которое имитирует эту реальную форму и соотносится с нею. И в этом же рефлексивном акте интеллект сознает себя порождающим фиктивное сущее, а значит, сознает и тот факт, что отношение между реальной формой, формально пребывающей в нем в результате прямого акта постижения, и сущим в разуме, которое он порождает благодаря собственной творческой активности, включает в себя отрицание⁵¹. Например, чтобы образовать понятие темноты, то есть понятие *ens rationis*, означающее лишенность света, интеллект должен сначала непосредственно познать свет, чтобы затем, в рефлексивном акте, соотносить с ним порожденное им понятие темноты по способу отрицания света. Таким образом, различие между реальными сущими и сущими в разуме обнаруживается в том, каким образом объективные понятия, взятые с точки зрения бытия как познанного, соотносятся с лежащими в их основе внемысленными формами. В реальных сущих это отношение позитивно, в сущих в разуме — негативно.

Но рефлексия не останавливается на том, чтобы просто отличить реальные сущие от ирреальных. В самом деле, пишет Суарес,

...после того как интеллект постигнет по образу сущего то, что в действительности не есть сущее, он может повторить рефлексивное движение и рассмотреть, каково то отношение, которое здесь измышляется, каково его завершение, и т.п.⁵².

Итог таков: рефлексия позволяет установить, каким образом содержание объективного понятия соотносится с внемысленной реальностью. Но мы уже говорили о том, что схоластика различает

⁵¹ DM LIV. 2. 16.

⁵² Ibid.

содержание объективного понятия и тот факт, что это содержание обладает объективным бытием в интеллекте. Так вот, со стороны объективного бытия требуется проводить свое различие, которое тоже совершается посредством рефлексии. Для этого вернемся опять к вопросу о внешнем именовании, которое получают вещи в качестве объектов мышления и познания. Мы должны различать именование, которое идет только от объективного понятия, и такое именование, которое укоренено в самой вещи.

Строго говоря, неверно, что именование, данное от прямого акта интеллекта, обладает только объективным бытием в интеллекте: скорее оно обладает формальным бытием в интеллекте, нежели объективным. Отсюда следует необходимость различать эквивокацию, когда мы говорим об *esse cognitum* или о прочих подобных именовании интеллекта. В самом деле, *esse cognitum* — познанным бытием — может называться то бытие, которое познается, потому что в собственном смысле находится в интеллекте как его объект; а может называться и то бытие, которое признается за вещь потому, что оно действительно познается, а не потому, что оно в прямом познании присутствует в интеллекте как объект. Вернее будет сказать, что оно формально присутствует в интеллекте от акта, которым познается вещь, а объективно присутствует в рефлексивном познании, в котором интеллект познает себя познающим — или, вернее, в котором он познает вещь как познannую. А кроме того, хотя по отношению к такому познанию это бытие объективно присутствует в интеллекте, оно существует не только объективно: ведь форма, от которой идет именование, присутствует не только в интеллекте, но и в самой реальности. Например, когда интеллект познает вещь как любимую, это бытие в качестве любимой объективно присутствует в интеллекте. Но этим не исчерпывается ее всецелое бытие — так, чтобы по этой причине можно было бы сказать, что оно существует только в интеллекте, как объективное. Ибо в самой реальности этот акт любви направлен на эту вещь и завершается в ней. Это и значит, что эта вещь любима⁵³.

Наконец, еще одна, четвертая проблемная линия, связанная с этой дистинкцией: линия *референции понятий*. Речь идет о том,

⁵³ DM LIV. 2. 13.

что именно соответствует нашим понятиям во внемысленной реальности. У Гуссерля этот вопрос не стоит вообще, поскольку внешний мир редуцирован изначально. Его вопрос — как соотносятся между собой ноэсис и ноэма. Гуссерль подчеркивает адекватный характер этого отношения:

Всякому компоненту, какой вычленяет в предмете ‘объективно’ направленное описание, соответствует реальный компонент восприятия... постольку, поскольку описание твердо держится предмета, *как он сам ‘пребывает’ вот в этом восприятии*⁵⁴.

Это адекватное отношение между ноэсисом и ноэмой представляет собой параллелизм, но не прямолинейный, а сложный: ноэсис — поле конституирующих многообразий: всевозможных модусов данности, модусов полагания (доксических модусов), модусов внимания и т. д.; ноэма же есть поле единств.

В схоластике тоже говорится об адекватном отношении между формальным и объективным понятиями. В формулировке Суареса, объективное понятие есть то, что адекватно и непосредственно противостоит формальному понятию. Объективное понятие представляет собой как бы материю для оформляющей активности интеллекта, а интеллектуальный акт, в свою очередь, принимает единство от противостоящего ему объекта. Но для схоластики эта адекватность не составляет проблемы: ведь речь идет фактически об обозначаемом одним термином одним-единственным понятию, только взятом в двух разных аспектах. Поэтому адекватное отношение между ними устанавливается как бы автоматически, само собой. Проблема, которая действительно занимает схоластику, может быть сформулирована следующим образом. Очевидно, что всякому акту постижения противостоит нечто постигаемое, что присутствует в самой внемысленной реальности или, в крайнем случае, мыслится по соотношению с чем-то присутствующим в самой реальности. Но что именно соответствует в этой внемысленной реальности понятийным структурам нашего интеллекта? Можно ли считать, что интеллектуальные структуры точно отображают бытийные, или же отношение между ними имеет более опосредованный характер?

⁵⁴ Гуссерль Э. *Op. cit.*, с. 218.

На этот вопрос имелись два очень разных ответа: ответ школы Дунса Скота и ответ школы Фомы. Дунс Скот ввел представление о так называемых формальностях, или реальностях, или формальных совершенствах — формальных элементах реальных немысленных форм, соответствующих отдельным понятиям. Речь идет вот о чем. Допустим, мы мыслим человеческую душу, и мыслим ее, схватывая в понятии форму по имени «душа». Но в этой форме мы можем, далее, помыслить по отдельности способность к питанию и размножению, именуемую растительной душой, способность к ощущению, то есть животную душу, и способность мыслить, то есть разумную душу. Это не реальные составные части душевной субстанции, но и не чисто концептуальные различия, а элементы формы, каждый из которых может быть помыслен в отдельном интеллектуальном акте в процессе формального членения вплоть до того предела, далее которого понятия уже не разложимы. Эти элементы и есть формальности, а различие между ними Скот называет формальным различием. Суть в том, что такие элементы вычлняются не только в интеллекте, но и со стороны самой вещи. Это как бы отдельные кванты реальности, отображаемые отдельными квантами мышления — формальными понятиями. В таком подходе понятийные структуры интеллекта точно отображают структуру немысленного бытия, но только не эмпирическую, а формальную структуру. Между интеллектом и внешним миром устанавливается отношение однозначного соответствия: одно понятие — один элемент немысленной реальности.

В XVII в. эту позицию удачно суммировал последователь школы Дунса Скота Бартоломео Мазстри (1602 — 1673), которого называли «князем скотистов». Вот что он пишет в своем фундаментальном «Курсе философии», в разделе «Логика» (пример хорош тем, что относится к эпохе Суареса, то есть ко времени зрелости нашей проблематики):

В нашей школе принято проводить различение на основании формальной природы вещей. Его называют различием из природы вещи, чтобы отличить от чисто мысленного различия, которое есть дело интеллекта; а формальным его называют для того, чтобы отличить от реального различия... проходящего между вещью и вещью. То среднее различие, о котором мы говорим, проходит между двумя формальностями, которые ...

обнаруживаются в одной и той же физической вещи и объемлются реальным тождеством. Поэтому они по-другому называются также реальностями — словом, производным от *res* — «вещь», взятым в уменьшительном смысле. Ибо они суть не разные вещи в собственном смысле... но скорее присутствующие в одной вещи разные реальности, или нечтости [*aliquitates*], которые именно поэтому мыслятся в разных понятиях и выражаются в разных дефинициях. Но они присутствуют в вещи помимо деятельности интеллекта, ибо не от бытия в интеллекте получают формальную сущностную природу, а обладают ею со стороны самой реальности⁵⁵.

Возражения Суареса против позиции Скота и скотистов можно резюмировать в одной фразе: различия со стороны самой реальности имеют место только между двумя вещами. Любые различия, которые меньше различия между вещью и вещью, идут не от внешней реальности, а от интеллекта; реальность же в лучшем случае служит *fundamentum*, основанием для концептуальных различий. Следовательно, вопрос о собственной роли интеллекта, о сдвиге между понятиями и реальностью самой по себе и о том, что же в самой действительности соответствует нашим понятиям, встает в такой перспективе с особенной остротой.

Отвечая на этот вопрос, Суарес обращается к теории формальной абстракции, разработанной Каэтаном и уже затронутой нами выше. Напомним еще раз, что, согласно этой теории, формальное понятие репрезентирует то, в чем сходятся между собой некоторые вещи. То, в чем они сходятся, есть основание (*fundamentum*) их сходства. Например,

...формальным понятием сущего репрезентируется основание того аналогического сходства в бытии, которое существует между всеми реальными сущими. Что в них всех это основание пребывает помимо деятельности интеллекта, очевидно из того, что они обладают сходством и вне души. Репрезентируя это основание, объективное понятие сущего, как было сказано, очевидным образом есть нечто реальное, что обнаруживается во всем⁵⁶.

⁵⁵ *Bartolomeo Mastri da Meldola, Bonaventura Belluto. Cursus Philosophicus*, 1678, cap. 13; pp. 48b-51a.

⁵⁶ *Op. cit.*, q. 2, p. 28.

То же самое говорит Суарес:

Всецелое основание для абстрагирования объективного понятия, обладающего тем или иным единством, есть сходство, или реальное подобие между многими вещами⁵⁷.

Все дело, однако, в том, что на каком бы уровне такое сходство ни вычленялось — на уровне групп вещей или, наоборот, на уровне более дробных вещных характеристик, — репрезентирующая форма не извлекается из реальных сущих в готовом виде, а создается, с опорой на реальность, самим интеллектом. В реальности эта форма не существует как нечто цельное и единое: в каждом сущем она присутствует как природа или свойство, которые принадлежат только ему и никогда не тождественны сходным природе или свойству в другом сущем. Интеллект же собирает эти разбросанные черты в некоторое формальное единство. Суарес поясняет это следующим образом:

Интеллект не предполагает свой объект готовым, но создает его, или, вернее, сообщает ему этот статус цельной абстрактной формы посредством внешнего именованя.

Естественно, что такая форма, представленная в объективном понятии, будет единой только в интеллекте. Соответственно, и любые формальные членения, которые могли бы производиться внутри нее, будут чисто концептуальными членениями. Хотя они и опираются на реальность, отсюда еще не следует с необходимостью, что в реальности должна присутствовать та же самая формальная структура, что и в понятиях интеллекта.

Следовательно, согласно Казтану и Суаресу, понятийные структуры в интеллекте не копируют структуры бытия, не отображают их с буквальной точностью. Суарес прямо оговаривает это пункт, отмечая, что наш способ мыслить вещи и говорить о них не совпадает с тем, каковы они сами по себе: наш интеллект связывает разъединенное и разделяет соединенное в самой реальности, следуя своим собственным закономерностям, не совпадающим с закономерностями в мире внемысленного бытия. При этом вся активность имеет место на стороне формального понятия, тогда как

⁵⁷ DM XXXVII. 1. 3.

объективные понятия — лишь пассивный материал для продуцирования мысленных форм. Если довести эту линию рассуждения до конца, становится понятным намек Суареса на то, что вещи мира — это, по существу, формальные понятия божественного интеллекта. Если бы наш ум обладал достаточной творческой силой, все наши формальные понятия тоже прямо реализовывались бы во внемысленном бытии. Но мы способны осуществлять только некоторые из наших понятий, и только косвенно, через труд и использование наличного природного материала, как это делают ремесленники.

ВЫВОДЫ

На основании всего, о чем шла речь, напрашивается вывод о том, что к концу XVI в. в схоластике сложилась более или менее оформленная концепция, которую можно было бы назвать, в современных терминах, общей теорией объекта.

В сравнении с нозтико-ноэватическим учением Гуссерля сходство обнаруживается только в самых крупных чертах, а именно: 1) в представлении о двойственности интенционального акта; 2) в том, что нозсис / формальное понятие реально пребывает в интеллекте, тогда как нозма / объективное понятие — ирреально; 3) в активности нозсиса и пассивности нозмы; 4) в представлении о рефлексии как о возврате интеллекта к собственному интенциональному акту и опознании предмета как познанного.

Различия, помимо отмеченного ранее исходного различия в перспективе и установке, очень серьезные.

1. Структурность формального и объективного понятий.

У Гуссерля структура нозсиса и нозмы — динамичная и чрезвычайно дробная: полный нозсис и полная нозма у него образуются всей совокупностью модусов пространственной и временной данности, модусов полагания вещи (как существующей, как предположительно существующей и т.д. — то, что Гуссерль называет доксическими модусами) и модусов внимания, или аттенциональных модусов. В схоластике, как мы видели на примере Каэтана, структура формального и объективного понятия статична: она не зависит от способов данности вещи, но определяется формальны-

ми характеристиками вещи «самой по себе». Понятно, что разговор о формах самих по себе имеет смысл только тогда, когда признается это «само по себе», и такие формы оказываются мысленными коррелятами реальных вещей «самих по себе».

2. Тут же мы замечаем второй важный момент, тесно связанный с первым. У Гуссерля, боровшегося против психологизма, ноэсис и ноэма рассматриваются, тем не менее, на психической основе. Конечно, это не эмпирические данности; конечно, они очищены от всех физических составляющих; но сама их формальность — это формальность психической деятельности. На языке схоластики они бы так и назывались: формальными образованиями *cum fundamento in activitate psychica*. Напротив, схоластике удалось выйти на чисто формальный уровень рассмотрения, и для этого ей не было нужды заключать в скобки внемысленную реальность и натуральный процесс постижения, проходящий через ощущения, чувственные образы и интеллигибельные интенциональные формы до собственно понятийного уровня. А поскольку ментальные формы опосредованно коррелируют с внемысленными формами вещей, свое основание, *fundamentum*, они находят не в формах психической деятельности, а *in re* — в реальности как таковой.

3. Но здесь же — и корень проблематизации реальности как данности. Поскольку формы в интеллекте конституируются самим интеллектом, и при этом не являются точными копиями реальности, и при этом концептуальные и реальные структуры смещены, всегда остается зазор между реальностью «самой по себе» и ее репрезентацией в интеллекте. На мой взгляд, тут можно говорить о риске формального конституирования и риске выхода через него к внешней вещи. Соответствие вещи и интеллекта устанавливается не автоматически, а в таком непрерывном процессе формального конституирования, которое в принципе имеет открытый горизонт.

Таким образом, мы получаем, пусть пока в самой общей форме, ответы на вопросы, поставленные в начале: могла ли дистинкция формального и объективного понятий в схоластике служить инструментом проблематизации реальности, и было ли ее применение плодотворным именно в естественной установке.

Закончить мне хотелось бы словами современного испанского философа, Антонио Мильян-Пуэльеса, сказанными по другому

поводу, но применительно к нашей теме предельно четко выявляющими суть расхождений между схоластической и гуссерлианской концепциями интенциональной структуры понятий. У Гуссерля, говорит Мильтян-Пуэльес, ведущей темой является тема абсолютного знания, предмет которого — «несомненно достоверное для Я». У него «страх перед ошибкой преобладает над желанием найти истину в рискованном поиске бытия», и поэтому Гуссерль предпочитает удерживаться «в стерильной зоне достоверности»⁵⁸. Может быть, это суждение неправомерно относить к делу Гуссерля в целом. Но оно резко высвечивает — по контрасту — именно то, что всегда составляло суть устремлений схоластики: рискованный поиск бытия.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гуссерль Э.* «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», кн. I, Дом интеллектуальной книги, М., 1999.
- Твардовский К.* Теория суждений. <http://lib.rin.ru/doc/i/42956p.html> (сентябрь, 2015).
- Augustinus.* De Trinitate. PL 42.
- Bartolomeo Mastri da Meldola & Bonaventura Belluto.* Cursus Philosophicus. 1678.
- Boulnois Olivier.* Etre et représentation. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Broadie Alexander.* Notion and Object: Aspects of Late Medieval Epistemology. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Forlivesi Marco.* La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri, trad. di O. Boulnois, in “Les Études philosophiques”, 2002.
- Hervaeus Natalis.* Tractatus (or Liber) de secundis intentionibus (Tractatus magistri Hervei Doctoris perspicacissimi de secundis intentionibus. Paris: Georgius Mitelhuss, 1489.
- Hoffmann Tobias.* Creatura intellecta. Die Ideen und possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius. Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue

⁵⁸ *Millán-Puelles Antonio.* Teoría del objeto puro. Madrid: Ediciones RIALP, 1990. P. 65.

- Folge, B. 60 (Aschendorf Verlag GmbH & Co. KG, Munster 2000).
- Ioannes Capreolus*. Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis in libros Sententiarum. Ed. C. Paban & Th. Pègues, Tours 1899–1908.
- Kobusch Theo*. Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache. E.J. Brill, Leiden 1987.
- Millan-Puelles Antonio*. Teoría del objeto puro. Madrid: Ediciones RIALP 1990.
- Perler Dominik*. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2002.
- Petri Fonsecae commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros. Tomus 1. Köln: S. L. Zetzner, 1615.
- Thomae de Vio Caietani. Commentarium super Opusculum 'De ente et essentia' Thomae Aquinatis. Romae, Ex Pontificia Officina Typographica, 1907.
- Thomas Aquinas*. Opera omnia. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).

VDOVINA G.

INTENTIONAL STRUCTURE OF THE CONCEPT
IN THE MEDIEVAL AND
EARLY MODERN SCHOLASTICISM

CONCEPTUS FORMALIS AND CONCEPTUS OBIECTIVUS

The article considers an intentional structure of concepts as presented in noetic doctrines of the XVIth and XVIIth centuries scholasticism. It deals with a basic distinction of the formal / objective concept that permits to distinguish a concept as a real form of intellect, from one side, and an unreal content on that concept, from another side. That distinction is homologous to the distinction of noesis / noema in Husserl, though is operating in a quite different context.

Key words: formal concept, objective concept, Suarez, Husserl, early modern scholasticism.

Вдовина Г.В., Мусхелишвили Н.Л.

К КОНЦЕПЦИИ МЫШЛЕНИЯ В СХОЛАСТИКЕ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ *VERBUM MENTIS* И ВНУТРЕННЯЯ РЕЧЬ

В статье рассматривается средневековая и постсредневековая схоластическая концепция, согласно которой мышление осуществляется в форме внутренней речи, *oratio mentalis*. Элементом внутренней речи служит «слово ума», или «ментальное слово»: *verbum mentis*: понятие, восходящее к Августину, но развитое именно в схоластической традиции.

Ключевые слова: мышление, внутренняя речь, слово ума, схоластика.

Среди множества идей, унаследованных средневековой западной философией от античности благодаря Августину и в августиновской переработке, одной из важнейших является идея *verbum mentis* — «слова ума». Согласно этой идее, познающая мысль принимает в уме форму слова, но не того слова, которое вторично по отношению к устной речи и представляет собой внутреннее беззвучное проговаривание звучащих слов, а слова первичного, слова как внутридушевного, внутриментального выражения схваченной истины. Сам Августин так объясняет это в трактате «О Троице»:

Из самого знания, которое мы держим в памяти, рождается слово, которое всецело таково, каково то знание, от которого оно рождается. Ибо понятие, образованное от познаваемой вещи, есть слово, которое мы произносим в сердце, которое не принадлежит ни греческому, ни латинскому, ни какому-либо другому языку...¹.

¹ *Augustinus. De Trinitate. Lib. XV, cap. X [19]: «...ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus*

В средневековой схоластике, в соответствии с замыслом самого Августина, идея *verbum mentis* работала в двух основных регистрах: с одной стороны, как теологическое понятие, с помощью которого тварный ум мог приблизиться к тайне внутритроичного рождения Бога Слова и божественного творения; с другой стороны, как философско-психологическое понятие, которое позволяло понять работу познающего ума, а также отношение, возникающее между ее выражением в интеллектуальных понятиях и высказыванием в устной и письменной речи. Эти два регистра не были независимы друг от друга, но являли тесную аналогию между внутритроичной жизнью Бога и жизнью человеческого ума. Вот как в середине XIII века пишет об этом великий францисканец Бонавентура:

Следует понять, что *говорение* — то же, что *речение*, а *речется* нечто двояко: либо *к себе*, то есть внутри себя, либо *к другому*. Речь *к себе* означает не что иное, как нечто зачинать [=схватывать] умом; ум же зачинает, мысля... И это есть зачатое слово [= понятие, *verbum conceptum*]. В другом смысле говорить *к другому* означает выражать зачатое понятие ума; и такому *говорению* соответствует устное слово.

Отсюда — аналогия с внутритроичной жизнью:

Итак, следует сказать, что как в нас *говорение* понимается двояко, так и в Боге. Ибо *говорение* Бога *к Себе* есть зачинание в мышлении... и такому *говорению* соответствует... вечное Слово. В другом смысле *говорить* означает *выражать себя вовне*, и тогда *говорить* есть то же, что *являть Себя* через творение; и такому *говорению* соответствует тварное и временное слово².

uerbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius...».

² S. Bonaventura. Opera omnia. T. I, Quaracchi 1882. Sententiarum lib. I, d. XXVII, p. II, a. un., q. 1, concl.: «Intelligendum, quod *dicere* idem est quod loqui; *loqui* autem est dupliciter, vel *ad se*, id est apud se, vel *ad alterum*. Loqui *ad se* nihil aliud est quam aliquid mente concipere; mens autem concipit intelligendo... et hoc est verbum conceptum. Alio modo dicere *ad alterum* est conceptum mentis exprimere; et huic *dicere* respondet prolatum. Dicendum ergo, quod sicut in nobis dupliciter accipitur *dicere*, ita in Deo. Nam *dicere* Dei *apud se*, est intelligendo concipere... et huic *dicere* respondet... Verbum aeternum. Alio modo *dicere* est *exterius se exprimere*, et sic idem est *dicere*

В текстах, созданных авторами-схоластами XVII в., этот традиционный элемент схоластического знания подвергается детальной и высокотехничной проработке. Итак, единицей мышления как внутренней речи служит «слово ума», или «ментальное слово»: *verbum mentis*. Основные идеи, выраженные в схоластических концепциях этой эпохи, могут быть сформулированы следующим образом: индивидуальное мышление разворачивается в форме внутренней речи; внутренняя речь есть первичный и базовый феномен, по отношению к которому внешняя речь, устная и письменная, является лишь вторичным выражением; внутренняя речь осуществляется в форме «разговора с самим собой», мысленного общения между «я» и «я», причем эти внутренние коммуникативные акты обладают реальными существенными признаками подлинной речи плюс особенностями, характеризующими именно ментальную речь, в ее отличии от внешнеязыкового выражения. Что представляет собой ментальное слово как элемент внутренней речи? Каковы его базовые функции и механизм его продуцирования?

Прежде чем приступить непосредственно к анализу постсредневековых схоластических текстов, посвященных проблематике внутренней речи и автокоммуникации посредством «ментальных слов», сформулируем основные положения концепции внутренней речи, как они выглядят с сегодняшней точки зрения³.

1) Мышление и понимание осуществляется в форме внутренней речи. Это совершенно самостоятельное и первичное психологическое явление, которое необходимо отличать от редуцированной внешней речи, когда мы, например, проговариваем про себя сообщение, уже подготовленное для произнесения вслух. Напротив, в случае реального акта понимания и мышления то, чему предстоит быть выраженным во внешней речи (устной или письменной), сначала должно быть рождено и проговорено в ментальной речи. Внутренняя речь может индуцироваться извне, благода-

quod se per creaturam *declarare*, et huic *dicere* respondet verbum creatum et verbum temporale».

³Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. № 5 (1997). С. 1-10; Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренних образ // Вопросы психологии. № 3, 1997(а). С. 79-91.

ря полученной информации (вербальной, визуальной, тактильной и так далее), а может порождаться изнутри индивидуального сознания, на основе чувственного и интеллектуального опыта, имеющих знания, мировоззренческих позиций и т.д.

2) Как адресантом (отправителем), так и адресатом сообщения во внутренней речи выступает «я», мыслящая и чувствующая личность. Нам всем знаком этот опыт размышления как внутреннего разговора с самим собой: разговора, который может разворачиваться в самых разных регистрах, от спокойного последовательного перебора моментов, связанных с обдумываемой проблемой или ситуацией, и до ожесточенного внутреннего спора. В автокоммуникации не происходит приращения информации как таковой; что здесь происходит, так это изменение личностного горизонта, в котором осмысляется и присваивается уже наличная информация, а в конечном счете изменяется сама личность. Любой выполненный акт мысли производит пусть микроскопические, но реальные изменения в личности того, кто мыслит. Таким образом, автокоммуникация, о которой мы говорим, есть не просто прием, инструментальный способ обработки внешних данных, которые нужно разместить в сознании, как размещают в книгохранилище единицы хранения, но процесс действительного внутреннего обогащения: говоря языком духовной традиции, это «разговор души с самой собой», изменяющий душу и ее обладателя.

3) Как именно индуцируется и осуществляется внутренняя речь? Как укоренение и развертывание первичного смыслового ростка, так называемого образа-организатора, вокруг которого происходит постепенная кристаллизация порождаемого внутреннего текста. Таким ростком может послужить устное слово, визуальное впечатление, музыкальный ритм; этот первичный образ может восприниматься непосредственно или извлекаться из памяти, быть изначально и полностью осознанным или зарождаться в глубине бессознательного, и т.д. Важно то, что эта исходная точка кристаллизации притягивает к себе и постепенно организует вокруг себя те разрозненные смысловые элементы: смутные ассоциации, догадки, предвосхищения, фрагменты чувственных образов, обрывки фраз, — из которых рождается новый целостный смысл, артикулированный во внутренней речи. Этот процесс смысловой кристаллизации не совершается механически. В его ини-

цировании и осуществлении кардинальная роль принадлежит элементу *фасцинации* — интеллектуальной, эмоциональной, чувственной захваченности, «зачарованности», благодаря которой порожденные смыслы переживаются как лично значимые, «мои», и присваиваются человеком как собственное достояние, как часть самого себя.

4) После того, как некоторое смысловое содержание было усвоено или заново выработано благодаря автокоммуникации во внутренней речи, оно может быть выражено вовне, объективировано в устной и письменной речи, где становится доступным для других людей. Но чтобы другие могли черпать из этого резервуара знаний и смыслов и усваивать их, они вынуждены, в свою очередь, совершать ту же работу по переводу внешней информации во внутреннюю речь, в которой достигается их понимание и усвоение.

Теперь, обращаясь к схоластическим авторам XVII века, мы можем увидеть, что их представления о внутренней речи и ментальном слове как форме, в которой осуществляется мышление, весьма созвучны изложенным выше тезисам. Мы не будем касаться сейчас тех элементов схоластических доктрин, которые непосредственно связаны с теологическим контекстом понятий «слово», «рождение», «образ». Хотя для мыслителей, принадлежавших к схоластической традиции, этот контекст, как мы видели, никогда не утрачивал актуальности, ничто не препятствует нам теперь абстрагироваться от него и рассмотреть идею *verbum mentis* на чисто философском уровне, что вполне отвечает подлинной схоластической тенденции той эпохи к разграничению теологии и философии. Мы будем иметь дело с трактатами «О душе», входящими в философские курсы четырех авторов: это Педро Уртадо де Мендоса (Всеобщая философия, 1624⁴), Франсиско де Овьедо (Целостный философский курс, 1640⁵), Томас Комптон

⁴ *Universa Philosophia*, a P.P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Далее: *Hurtado de Mendoza*. De anima).

⁵ *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam*

Карлтон (Всеобщая философия, 1649⁶) и Луис де Лосада (Философский курс, 1724⁷).

Вся позднесcholasticкая концепция мышления и познания опирается на то фундаментальное утверждение, что мышление осуществляется в форме внутренней речи. В наши дни широко известны и неплохо изучены учения Уильяма Оккама (первая половина XIV в.) и философов оккамистского (в широком смысле) круга о формальном строении и функционировании ментальной речи, выраженные в развернутых теориях суппозиции. Преимущественное внимание к этим позднесcholasticким формализованным концепциям ментального языка объясняется не в последнюю очередь их принципиальной близостью к современным подходам к этой проблематике, культивируемым в рамках аналитической философии. Хуже известны идеи более поздних схоластов (XVI–XVII вв.), у которых изощренные формально-аналитические исследования в оккамистском духе соединяются с реабилитацией старого августиновского понятия «ментального слова», *verbum mentis*: именно оно стоит в центре психолого-семиотических концепций мышления и познания, которые развивались постсредневековыми схоластами.

Если *verbum mentis*, ментальное слово, предстает перед нами как элемент ментальной речи, а она, в свою очередь, есть не что иное, как необходимая форма всякого тварного мышления, отсюда следует, что «нет никакого тварного мышления без слова (*sine verbo*)» (Уртадо де Мендоса)⁸, или: «Следует сказать, что нет никакого тварного познания без слова» (Франсиско де Овьедо)⁹, где под «словом» разумеется именно *verbum mentis*, единица ментальной речи.

distributus. Actore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640. (Далее: *Francisco de Oviedo*. De anima).

⁶ P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649. (Далее: *Compton Carleton*. De anima).

⁷ Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R.P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724. (Далее: *Lossada*. De anima).

⁸ *Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. VI, sect. V, § 160, p. 554: Nulla reperitur intellectio creata sine verbo.

⁹ *Franciscus de Oviedo*. De anima. § VI, n. 40, p. 80: Dicendum est nullam cognitionem creatam reperiri sine verbo.

Утверждая ментальное слово и внутреннюю речь в качестве необходимой формы мышления, схоласты XVII в. цитируют следующий текст Фомы Аквинского из Суммы теологии:

Во всяком, кто мыслит, в силу одного того, что он мыслит, нечто рождается вовнутрь него самого, и это — постижение [зачатие, *conceptio*] мыслимой вещи, производимое силой мышления и происходящее из заключенного в нем знания. Именно оно, это постижение, обозначается звучанием (*vox*) и называется словом сердца, обозначенным звучащим словом (*verbum vocis*)¹⁰.

В этом кратком тексте Фомы предельно сконцентрирована самая суть томистской концепции мышления как внутренней речи. В самом деле, отсюда следует: 1) что мышление тождественно некоторому внутреннему произведению; 2) что производимое есть не что иное, как постижение, понимание, понятие вещи; 3) что оно рождается от собственной силы мышления и от знания (информации, *notitia*), в него вложенного; 4) что это производимое «вовнутрь», остающееся внутри самого познающего человека, постижение имеет форму слова, а именно, внутреннего слова, или слова сердца, и это слово есть формальное «обозначение» постигаемого; 5) что это внутреннее, или ментальное слово, в свою очередь, обозначается словом внешним, устным, произносимым вовне. Опираясь на эти идеи Фомы, восходящие в своих истоках к трактату Августина «О Троице», схоласты постсредневековой эпохи вполне закономерно приходят к тому выводу, что «для совершенного уразумения природы познания необходимо разъяснить природу слова [*verbum mentis*], которое производится познающим» (Франсиско де Овьедо)¹¹.

Как подступиться к природе ментального слова? Удобнее и надежнее всего это сделать с двух сторон: во-первых, со стороны

¹⁰ *Thomas Aquinas*. *Symma theologiae*. I^a q. 27 a. 1 co., цитир. в трактате *Hurtado de Mendoza*. *De anima*. Disp. VI, sect. V, § 160, p. 554: «*Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis*».

¹¹ *Franciscus de Oviedo*. *De anima*. § VI, n. 40, p. 80: «*Ad perfectam notitiam naturae cognitionis oportet explicare naturam verbi, quod producitur a cognoscente...*».

происхождения, продуцирования ментального слова; во-вторых, со стороны его семиотической функции. В самом деле, почему внутренняя речь, выстраиваемая из ментальных слов, служит необходимой формой мышления? Потому, что мысль, *intellectio*, «есть манифестация объекта и порождение умной души» (Луис де Лосада)¹². Стало быть, нам следует рассмотреть, что представляет из себя ментальное слово как выражение, манифестация, репрезентация объекта, и что оно представляет из себя как результат некоего внутреннего порождения. Разобравшись с этими моментами, мы можем надеяться получить ключ к пониманию феномена внутренней речи.

При этом мы не должны отождествлять ментальное слово с единичным понятием. Членение *oratio mentalis* на простые термины, ментальные предложения и ментальные тексты, составленные из предложений, осуществляется в плане объективированной формальной грамматики ментального языка, отнюдь не в плане психологии и семиотики индивидуального мышления, к которому принадлежит *verbum mentis*. На этом последнем уровне ментальное слово может соответствовать как единичному термину, так и целому ментальному (и — вторичным образом — устному) предложению. Главное состоит в том, что оно выражает некий определенный объект, ситуацию, идею: выражает в таком количестве формальных единиц, которое для этого необходимо. Так что с точки зрения формальной грамматики *oratio mentalis* ментальное слово представляет собой довольно рыхлое образование, единство которого обеспечивается единством мысли, а не объективированной структуры.

Две стороны ментального слова соответствуют двум рядам его синонимов в исследуемых текстах:

Это слово называется *зачатием, понятием и порождением* умной души, потому что должно реально порождаться, или продуцироваться, мышлением. Оно также всеми повсеместно именуется *выраженной формой, подобием и образом объекта*: эти имена обозначают функцию представления объекта мышлению (Луис де Лосада)¹³.

¹² *Lossada*, ed. cit., p. 492, n. 61: «...intellectum creatum nunquam posse intelligere sine verbo: quia nequit intelligere sine intellectione, quae sit obiecti manifestatio, et proles mentis».

¹³ *Lossada*, ed. cit., p. 488, n. 52: «Verbum huiusmodi vocatur *conceptio, conceptus, et proles mentis*: quia debet generari seu produci realiter ab intellectu:

Рассмотрим сначала функцию выражения. Мысль, понимание, постижение не может сводиться к голой репрезентативности, к простому наличию в сознании (*mens*) некоторого предметного содержания, безотносительно к тому факту, что эта мысль была произведена собственными усилиями познающего человека. Этот момент подробно разбирается во многих схоластических трактатах XVII в. «О душе» под рубрикой: может ли Бог вложить мысль в камень? Здесь мы встречаемся с одной из ранних форм постановки вопроса об отношении между сознанием и его носителем. Не исключено, что особое оживление в этих дискуссиях было вызвано появлением трудов Декарта, чье имя прямо упоминается в некоторых схоластических текстах¹⁴. Схоласты века Декарта были убеждены в том, что следует проводить четкое различие между объективированным интенциональным содержанием мыслительного акта, абстрагированным от его индивидуальной истории и физического индивидуального порождения (*mera intellectio*), и собственно мыслью:

Хотя чистое ментальное представление [*mera intellectio*] не включает в себя физического акта [порождения], ментальное слово, однако, включает его в свое понятие, и внутренняя речь есть не какая угодно репрезентация объекта, но репрезентация, произведенная познающим (Томас Комптон Карлтон)¹⁵.

Чуть ниже мы рассмотрим внимательнее этот момент продуцирования ментального слова. Теперь же сосредоточимся именно на моменте выражения объекта. Итак, с этой стороны ментальное слово синонимично подобию, образу и так называемой выраженной интенциональной форме (*species expressa*). Подобие (*similitudo*) понимается здесь как «подобие репрезентативное, не подразумевающее сходства в естестве (в таком смысле подобие сообщается также внешней фигуре, например, статуе)». Здесь подобие «есть не что иное, как интенциональная манифестация и яв-

passim etiam ab omnibus appellatur *species expressa, similitudo, et imago obiecti*; quae nomina significant munus repraesentandi obiectum intellectui».

¹⁴ *Compton Carleton*. De anima. Disp. VII, [Introductio], nn. II-III, p. 486.

¹⁵ *Compton Carleton*, ed. cit., n. II, p. 545: «licet mera intellectio non includat actionem physicam, verbum tamen illam in suo conceptu includere, et loquutionem internam non esse repraesentationem obiecti quomodocunque; sed repraesentationem productam a cognoscente».

ленность того, что сосредоточено в объекте». «Образ» добавляет к подобию, помимо чистой репрезентации, момент рождения от объекта: «Мысль (*intellectio*) рождается от объекта посредством напечатленной формы» (Луис де Лосада)¹⁶. Следовательно, для того, чтобы понять, каким образом ментальное слово манифестирует объект, нужно взглянуть в различие между этими двумя фундаментальными понятиями схоластической психологии мышления, двумя интенциональными формами: напечатленной формой (*species impressa*) и выраженной формой (*species expressa*).

Напечатленные формы, *species impressae*, — это, как мы сказали бы сегодня, те элементы информации, те знаки реальности, которые воспринимаются нами извне. Это могут быть зрительные, слуховые, тактильные элементы, а также цельные образы-композицы, составленные из них уже внутри самой чувственной способности, но заключающие в себе лишь потенциальное и смутное знание. Для того, чтобы это виртуальное знание смогло проявиться и развернуться, оно должно пройти через внутреннюю работу постижения и понимания и явить себя в той форме, которую мышление производит в самом себе и из самого себя: в выраженной форме, *species expressa*¹⁷. «Под этим именем, — скажет Луис

¹⁶ *Lossada*, ed. cit., p. 490, n. 57: «At similitudo secundum repraesentationem, non importans conformitatem in natura (hoc nomine venit etiam conformitas in figura externa, quali est in statua), nihil est aliud, quam intensionalis manifestatio, et patefactio eorum, quae in obiecto sunt; neque usquam a D. Thoma tribuitur verbo mentis ex altro titulo, quam manifestationis. Cum igitur intellectio vere sit obiecti manifestatio, nequit non esse similitudo eiusdem in repraesentando, quae propria est verbi. Hinc intellectio creata simul habet rationem imaginis... quia imago ultra similitudinem solum addit originem... intellectio autem oritur ab obiecto media specie impressa».

¹⁷ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 553-554: «Species alia impressa, quam obiectum imprimit in potentia... Alia expressa, quam potentia in se exprimit et format. Existimo eam ita vocari, quia exprimit obiectum: *exprimo* enim opponitur verbo *adumbro*, hoc significat obumbratam, sive umbra tectam figuram; illud vero clarum, et apertam... Ita species impressa est adumbrata imago, quibusdam tecta involucris: adhuc enim per illam solam, non apparet prototypus: at species expressa est imago, lineis, coloribusque propriis repraesentans ad vivum... Itaque quodcumque obiectum specie impressa repraesentatur obscure, sive virtualiter tantum, et remote; id per expressam formaliter et immediate depingitur».

де Лосада, — все разумеют не что иное, как подобие и образ, который извлекается интеллектом, оплодотворенным напечатленной формой»¹⁸. Стало быть, ментальное слово, эта единица внутренней речи, называется выраженной формой именно потому, что оно, во-первых, «репрезентирует [объект] более явно и формально, чем напечатленная форма», а во-вторых, потому, что «выражается, то есть извлекается, силой мышления как таковой» (Луис де Лосада)¹⁹. То, что индивидуальное мышление извлекает из себя, продуцирует, рождает в себе, будучи оплодотворено воспринятой извне формализованной информацией, уже не может быть обезличенно-объективированным, но представляет собой итог собственных мыслительных усилий познающего человека. *Verbum mentis* порождается самим субъектом и отныне принадлежит ему как законная часть его собственного индивидуального сознания. Будучи образом объекта, ментальное слово становится в то же время формальным выражением мышления (*intellectio*) и сознания (*mens*) субъекта.

Отметим тот факт, что философы-схоласты говорят об «оплодотворении» мышления напечатленной формой. Это абсолютно ключевой момент. Схоластические авторы XVII в. полагают, что знание и понимание, в их естественном осуществлении, возможны отнюдь не благодаря сверхъестественной иллюминации, врожденным идеям или мистической силе прозрения, свойственной чистому интеллекту. В своем истоке они имеют чувственную природу, зависят от восприятия напечатленных знаковых форм, вокруг которых развертывает свою работу индивидуальное сознание и мышление. Более того, в определенном смысле чувство тоже рождает некое подобие «слов», ибо не просто принимает внешние воздействия, но активно производит, кристаллизуясь вокруг принятых

¹⁸ *Lossada*, ed. cit., p. 490, n. 57: «Consequenter est etiam species expressa: quia hoc nomine nemo aliud intelligit, quam similitudinem, et imaginem, ab intellectu species impressa foecundato elicitam».

¹⁹ *Lossada*, ed. cit., p. 488, n. 52: «[verbum mentis] nominatim species expressa dicitur, vel quia expressius aut formalius repraesentat, quam species impressa; vel etiam, quia exprimitur, idest, elicitor a virtute intellectiva, quae tali. Также Уртадо: p. 554: Illud verbum est species expressa: species quidem, quia est obiecti similitudo; quia obiectum est in mente non physice: expressa autem, quia non est impressa: tertia autem species non reperitur... Species expressa est imago producta obiecti, ergo est verbum obiecti».

чувственных форм, конкретные интенциональные качества: внутренние чувства или воображаемые образы. Томас Комптон Карлтон так поясняет этот момент:

Я утверждаю, что в чувствах, как внешних, так и внутренних, имеется некое качество, ими произведенное, которое в них предоставляет относительно их объектов то же самое, что предоставляет духовное качество в интеллекте. Но это качество обычно не называют словом и не говорят, что чувство через него речет, так как это особым образом приписывают интеллекту²⁰.

Как видим, английский иезуит прямо говорит об аналогии между интенциональным качеством в чувстве и ментальным словом в мыслительной способности. Чего не хватает этим чувственным «словам» (и по этой причине они не называются словами, а чувственная способность, взятая в ее условной изолированности и абстракции от мышления, не называется «говорящей»), так это ясной и отчетливой символизации. Поэтому, подчеркивает другой автор, Уртадо де Мендоса, чувственные интенциональные качества нуждаются в символически-знаковом выражении посредством все того же ментального слова, а оно, в свою очередь, оплодотворяется содержанием чувственных интенциональных качеств:

Заметим, что и чувство на свой манер образует слова, но несовершенные, ибо они не могут манифестировать... Поэтому необходимо, чтобы [ментальное] слово служило принципом манифестации²¹.

Это возможно именно потому, что ментальное слово есть, как было сказано выше у Комптона Карлтона, не «какое угодно» выражение, но выражение посредством *dictio*, внутренней речи. Теперь мы обратимся ко второму аспекту *verbum mentis* — аспекту его внутреннего продуцирования. Здесь авторы обсуждаемых нами

²⁰ *Compton Carleton*, ed. cit., p. 545: «Dico itaque esse in sensibus tum externis, tum internis qualitatem quondam ab ipsis productam, quae idem in illis quoad sua obiecta praestat quod praestat qualitas spiritualis in intellectu. Communiter tamen haec qualitas non dicitur verbum, nec sensus per eam dicuntur loqui, hoc enim peculiariter tribuitur intellectui».

²¹ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 558: «Alterum observandum, etiam sensus formare suo modo verba, sed imperfecta; quia ea non possunt manifestare... requirit enim verbum esse principium manifestationis».

текстов опять-таки цитируют св. Фому, а именно, «Спорные вопросы об истине», где прямо сказано:

Применительно к нам *говорить* означает не просто *мыслить*, но мыслить, выражая из себя некое постижение. Мы можем мыслить не иначе, как выражая подобное постижение; и поэтому любое мышление в нас, в собственном смысле, есть речь²².

Опираясь на эту мысль Фомы Аквинского, схоласты раннего нового времени последовательно раскрывают существо ментальной речи с точки зрения ее внутреннего продуцирования. Во-первых, внутренняя речь есть проявление, манифестация объекта, осуществляемая в уме: «Любая манифестация ума... есть речь» (Уртадо де Мендоса)²³. Во-вторых, внутренняя речь представляет собой совершенную форму мышления и познания: «Посредством любой совершенной мысли мы речем и высказываем объект; следовательно, любое наше совершенное познание есть слово» (Уртадо де Мендоса)²⁴. В-третьих, ментальное слово во внутренней речи есть такое выражение объекта, которое проистекает из самой познающей души, и таким способом, который сообразен мышлению, физически и интенционально обусловлен индивидуальным мышлением: «Слово означает не что иное, как некую эманацию из мышления по способу манифестирующего» (Уртадо де Мендоса)²⁵.

Именно то обстоятельство, что внутренняя речь не сводится к голой репрезентации объектных содержаний, но эманурует из глубины познающей души, не позволяет схоластическим философам (в отличие, например, от Локка) допускать возможность отделения

²² *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., § 187, p. 558: (цитата из: *Thomas Aquinas. De veritate*, q. 4 a. 2 ad 5): «Ad quintum dicendum, quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere».

²³ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 555: «Omnis manifestatio mentis... est locutio».

²⁴ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., § 187, p. 558: «Per quamcumque intellectionem perfectam loquimur, et dicimus obiectum: ergo omnis nostra cognitio perfecta est verbum».

²⁵ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 555: § 165: «Verbum nihil aliud dicit, quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis».

сознания от его носителя. Или, как было сказано выше, не позволяет им допускать возможность вложения ментального слова в камень или в иной субъект, не породивший это слово из собственной глубины: такого вложения, в котором это слово могло бы оставаться действенным. Различие между голой репрезентацией, которая вполне поддается — хотя бы абсолютной властью Бога — такому отделению и переносу, и подлинным *verbum mentis* заключается в том, что репрезентация объективирована и обезличена, а значит, говоря схоластическим языком эпохи, существует *modo mortuo* (механическим, «мертвым» способом), тогда как ментальное слово и внутренняя речь витальны и по природе, и по функции:

Слово в нашем мышлении витально осуществляет свое формальное действие... а формальное действие — даже властью Бога — не может быть выполнено кем-то другим (Уртадо де Мендоса)²⁶.

Но к кому обращена эта внутренняя речь? Если, мысля, мы говорим, к кому и с кем мы говорим? Очевидно, не с внешним собеседником: ведь «в собственном смысле [ментальное] слово есть термин, внутренне произведенный в процессе речи, или говорения... Оно обнаруживается только в познающей способности» (Уртадо де Мендоса)²⁷. Следовательно, у нас может быть лишь один собеседник: мы сами. Процесс мышления, который с необходимостью осуществляется в форме внутренней речи, с равной необходимостью оказывается процессом автокоммуникации, беседой познающей души с самой собой. Ментальное слово «выражает для нас ту вещь, о которой мы размышляем» (Комптон Карлтон)²⁸;

²⁶ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 558: «Verbum in nostro intellectu vitaliter praestat suum formalem effectum... effectus autem formalis nec divinitus praestari potest per aliud». И еще: p. 557: § 179: Verbum est cognitio: nam omnis formalis, et vitalis representatio obiecti non prius cognita pertinet formaliter ad cognitionem».

²⁷ *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., § 158, p. 554: «Loqui nihil est aliud, quam potentiae intellectivae rem proponere, et indicare, ut patet in locutione vocali quae nihil est praeter manifestationem conceptuum: sed actio intellectiva cum suo termino rem intellectui manifestat: ergo per illam loquitur intellectus».

²⁸ *Compton Carleton*, ed. cit., n. II, p. 545: «Dico itaque, verbum in creatis esse qualitatem, seu speciem expressam ab intellectu productam, per

или, как поясняет Луис де Лосада, ментальные слова суть те понятия, посредством которых мы внутренне говорим к самим себе, то есть являем нечто нашему мышлению... Поэтому Отцы, богословы и философы, помимо звучащего слова, слова внешнего, признают также внутреннее слово, или ментальное слово²⁹.

Тот факт, что ментальные слова выполняют не только экспрессивную, но и коммуникативную функцию в акте общения души с самой собой, заставляет нас пристальнее взглянуться в отношение между внутренней речью и речью внешней. В текстах XVII в. настойчиво проводится мысль о двойственности речи — внутренней и внешней³⁰. При этом внутренняя речь отнюдь не сводится к простому беззвучному («про себя») проговариванию слов, которые мы готовимся произнести вовне:

Внутренним словом называют не только то, которое мы, готовясь произнести устное слово или слова, заранее образуем в уме или воображении, прежде чем произнесем вовне, но и любое постижение, манифестирующее любой объект, в том числе вне связи с устными словами; и его даже в первую очередь, потому что оно обладает силой суждения, внутренне утверждающего или отрицающего (Луис де Лосада)³¹.

Итак, внутренняя речь представляет собой самостоятельное, более того, первичное явление, независимое от речи внешней. Коль скоро внутренняя речь именуется речью не метафорически, а в собственном и даже преимущественном смысле, она, естественно, выполняет все те функции, которые приписывают внешней речи; более

quam repraesentamus obiectum: haec enim nobis exprimit rem illam, de qua cogitamus».

²⁹ *Lossada*, ed. cit., p. 488, n. 52: ментальные слова суть «conceptus illos, quibus interne loquimur nobismet ipsis, idest, aliquid intellectui nostro manifestamus... Unde Patres, Theologi, e Philosophi, prater verbum vocale, lex externum, *verbum* etiam *internum*, seu *verbum mentis* agnoscunt...».

³⁰ *Compton Carleton*, ed. cit., p. 545: «Sermo... duplex est; internus, et externus».

³¹ *Lossada*, ed. cit., p. 488, n. 52: «Vocant autem verbum internum non solum illud, quo verbum vocale seu voces proferendas, antequam proferamus, mente vel imaginatione praeconcepimus, verum etiam quaecumque conceptum cuiuslibet obiecti manifestativum, etiam sine ordine ad voces; praecipue vero illud, qui vim habet iudicii affirmantis interius aut negantis».

того, в силу своей первичности она выполняет их полнее, лучше, совершеннее. Параллелизм этих двух форм речи объясняется тем, что та и другая представляют собой упорядоченную совокупность знаков, но знаков разного рода: слова внешней речи обозначают объекты в силу конвенции, «по установлению», а по отношению к постижениям ума служат лишь индексальными знаками. Напротив, ментальные слова суть естественные знаки вещей: естественные не только в том смысле, что они рождаются вне всяких конвенций, спонтанно, в интенциональной направленности мышления на объекты, но и в том смысле, что они вообще рождаются: производятся витально и как витальные сущности живым мышлением живых людей. И эта внутренняя речь с той же естественностью разворачивается внутри познающей души, между «я» и «я»:

Есть две речи — внутренняя и внешняя; посредством второй мы говорим с другими, посредством первой — с собой. Очевидно, что, как внешние слова исходят из уст, так внутренние слова образуются умной душой... Из этих двух слов главное — ментальное, или слово сердца, по отношению к которому второе служит лишь знаком, индексом (Комптон Карлтон)³².

³² *Compton Carleton*, ed. cit., p. 545: «Sermo... duplex est; internus, et externus: hoc aliis, illo nobis loquimur: ut vero externus verbis ore prolati, ita interibus verbis mente formati constat... Ex his duobus verbis praecipuum est mentale, seu verbum cordis, utpote cuius illud aliud, signum tantum est, et index». Другой пример, из курса Всеобщей философии *Hurtado de Mendoza*, ed. cit., p. 555: § 168: «Omnis repraesentatio... est naturale signum obiecti: nec verba vocalia alia ratione sunt verba, nisi quia sunt signa pro libito manifestativa obiecti: sed illa cognitio habet rationem signi naturalis, manifestativum obiecti, ergo et rationem verbi». И еще пример: *Hurtado de Mendoza*. De anima, disp. VI, sect. V, § 156, p. 554: «Verbum communiter sumunt grammatici pro ea orationis parte quam inflectunt per tempora, et modos: vulgo tamen accipitur pro quaecumque voce pro libito aliquid a nobis conceptum exprimente... Grammatici non saliunt ultra has crepidas. Philosophi autem verba interna odorantur ex vocibus; mentisque conceptus vocant *verba mentis*. Ut enim soni, quibus sensa pandimus, vocantur verba, quia per illa aliis innotescimus, ita et mentis conceptus, quos exprimimus, vocamus verba: quia per illa et nobis loquimur, et obiecta innotescunt; quid enim est rem aliquam producta signo manifestare?».

Теперь попробуем от этих общих соображений перейти к тому, каким образом взаимодействуют между собой внешняя и внутренняя речь в реальном акте коммуникации между людьми. Это не только прояснит отношение между двумя видами речи, но и раскроет перед нами механизм рождения ментальных слов.

В описании структуры речевых актов схоласты, как правило, исходили из того, что их разными, но равно необходимыми моментами служат произнесение артикулированных звучаний, акт обозначения объектов и понимание значений. Речевой акт мыслится в психолого-семиотических концепциях XVII в. как такой акт, в котором происходит сообщение и восприятие мысли, ее передача от одного человека к другому.

При этом мы опять-таки должны помнить о том, что, по убеждению философов-схоластов, голые интенциональные содержания не тождественны мысли. Иначе говоря, существует — повторим это вновь! — различие между понятием как тем, что «физически» имеется в интеллекте, и пониманием понятия, то есть рождением ментального слова. Именно поэтому, как сказано в одном авторитетном тексте начала XVII в., нельзя думать чужой головой: «Понятие, образованное одним человеком... не может мигрировать в ум другого; следовательно, оно не может репрезентировать другому. А если бы оно и было перенесено Богом, оно ничем не послужило бы другому в деле познания, потому что, как никто не может жить чужой жизнью, так никто не может мыслить чужим понятием»³³. Необходимо «свой» характер акта понимания для каждого человека исключает любой механицизм в речевом общении. Недостаточно высказать в артикулированной форме некоторую фразу, саму по себе обладающую определенным пропозициональным значением, чтобы речевой акт состоялся. Фраза должна быть высказана в определенном «понимательном контек-

³³ *Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607. Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4: «Conceptus ab uno formatus, cum sit accidens, nequit migrare in mentem alterius; ergo non potest aliteri repraesentare. Imo tametsi transferretur a Deo, nihilo magis inserviret alteri ad cognitionem, quoniam, ut nemo vivere potest per alterius vitam, ita nec intelligere per alterius conceptum».*

сте», при наличии определенных условий как на стороне говорящего, так и на стороне слушающего, чтобы результатом произнесения данной пропозиции стало понимание одним собеседником мысли другого. Нельзя вложить свою мысль в чужую голову, но можно соблюсти условия, при которых другой человек смог бы произвести в собственном сознании ту мысль, которую я хотел бы в нее вложить. Поэтому общий подход к проблеме речевых актов в философских текстах схоластов XVII в. состоит в том, чтобы, исходя из указанного базового понимания человеческой речи и речевого акта как акта обмена мыслями, определить условия, при которых внешние высказывания могут иметь своим конечным результатом акт понимания.

Рассматривая эту проблему, философы-схоласты различают два вида языкового значения. Первое значение — экстенсивное: тот предметный смысл, который формально выражают словесные знаки внешнего языка. Для того, что передать его от одного собеседника к другому, необходимо и достаточно, чтобы оба говорили на одном языке. Экстенсивное значение слов, связанное с определенным классом обозначаемых предметов, устанавливается исторически и может быть объективировано, например, в словарях или в любых фиксированных текстах, устных или письменных. Второе значение — интенсивное: то значение, которое каждый формальный знак или обладающая смысловой целостностью совокупность знаков приобретает в индивидуальном сознании говорящего или слушающего. Именно поэтому речь одного человека может сообщить другому гораздо больше того, что вкладывает в нее сам говорящий. Возможна и обратная ситуация: говорящий может иметь сколь угодно глубокое и высокое понимание предмета своей речи, но его собеседник способен образовать в своем уме соответствующее понятие лишь такой степени интенсивности, какая доступна ему в силу его собственных мыслительных способностей и собственного опыта. Поэтому интенсивное значение слова, в отличие от экстенсивного, строго говоря, несообщаемо:

Не подлежит сомнению... что актуальное [т.е. интенсивное] значение слова... зависит от слушающего в том смысле, что оно не означает ему больше того, что он актуально воспримет. Поэтому, сколь бы высоким и превосходным ни было умозрение говорящего или учредителя [слова], и как бы он ни пытал-

ся выразить другому свои высокие понятия, эти слова фактически означают не больше того, чем понимает в них тот, для кого они произносятся (Комптон Карлтон)³⁴.

Из этих описаний становится ясным, что содержание ментального слова в сознании говорящего или слушающего никогда не определяется до конца чисто формальным значением внешнего словесного знака, но всегда больше этого обезличенного значения. Насколько больше — зависит от человека, выполняющего работу понимания. Это тем более очевидно в том случае, когда посредством внешней речи пытаются выразить чувственное или интуитивное знание: ведь словесные знаки, вкуче с их формальным значением, суть продукты абстракции. В самом деле, если понимать в интенсивном смысле тот факт, что слово выражает понятие в уме говорящего, то отсюда следует, что

...вещь не только нельзя обозначить более совершенно, чем она постигается, но... нельзя обозначить даже с равной степенью совершенства. Это особенно верно применительно к разъяснению тех вещей, которые говорящий видит или узнаёт интуитивно, ибо посредством своей речи он никогда не может сообщить слушающему интуитивное знание той вещи, которую видит (Мастри и Беллуто)³⁵.

Каким же образом формируется интенсивное значение ментальных слов, которые несовершенным образом, индексально, обозначаются внешними словами?

³⁴ *Compton Carleton. Logica. Disp. XLII, sect. VI, II: «Certum est... actualem vocum sigificationem, seu in actu secundo... hoc sensu dependere ab audiente, quod non plus ipsi significant quam ipse actu percipiat. Unde quantumvis alta et sublimia speculetur vel loquens vel imponens, suosque alteri conceptus verbis exprimere conetur; plura tamen de facto verba illa non significant, quam is cui proferuntur intelligat».*

³⁵ *RR.PP. Bartolomaei Mastrii de Meldola, et Bonaventurae Belluti De Catana Ord. Minor. Convent. Magistr. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Venetiis, 1727. T. I. Logica. Disp. II, sect. 3, n. 27: «Argumentum plus probat, quam velint Adversarii, nedum enim concludit non posse rem perfectius significari, quam concipiatur, sed quod nec etiam aequae perfecte; dictum igitur illud praesertim est in explicatione illarum rerum, quas loquens vidit, ac intuitive novit, quia virtute suae locutionis numquam potest audienti impartiri notitiam intuitiva illius rei, quam vidit».*

Не подлежит сомнению, — разъясняет этот момент Уртадо де Мендоса, — что такое [более совершенное] познание происходит не от знака как знака, ибо знак... в качестве знака не может обозначать вещь совершеннее, чем постигает ее пользующийся знаком. Но это совершенное познание происходит от напечатленной формы [*species impressa*]³⁶.

Итак, различение формального (экстенсивного) и интенсивного значений в ментальном слове вновь привело авторов исследуемых текстов к *species impressa*. В случае речевых актов в роли напечатленной формы выступает принятое извне (услышанное или прочитанное) внешнее слово, которое начинает работать в сознании собеседника как своего рода точка кристаллизации, или то, что называют образом-организатором. Актуализированное внешним словом формальное значение пробуждает ассоциативные связи, включает память и воображение, неизбежно оказывая на сознание *фасцинирующее* воздействие. У Комптона Карлтона читаем:

Когда слово более ясно и совершенно указывает слушающему на некую вещь, чем она была познана говорящим, это формально следует приписывать не слову, а более совершенной *species* или более живому уму, которые обнаруживаются в слушающем³⁷.

В результате вокруг обезличенного формального значения нарастает «плоть» личностного и нередко эмоционально окрашенного знания. Этот процесс кристаллизации, или организации, интенсивного значения вокруг первичного образа-организатора (*species impressa*) и есть процесс извлечения (*elicere*), рождения

³⁶ *Hurtado de Mendoza*. *Universa Philosophia*. Logica. Disp. VIII, sect. 2, § 24: «Certum est... illam cognitionem non oriri a signo, in quantum signum, quia signum... in ratione signi non potest rem perfectius significare, quam eam percipit, qui utitur signo. Illa vero cognitio oritur adeo perfecta ex specie impressa... Itaque formaliter non potest illa res perfectius cognosci per signum, quam a significante cognoscitur; materialiter autem potest. Unde formaliter non possumus significare rem, nisi ut a nobis cognoscitur».

³⁷ *Compton Carleton*. *Logica*. Disp. XLII, sect. VI, X: «Quando vox rem aliquam clarius et perfectius indicat audienti, quam cognita fuit a loquente, non hoc voci formaliter tribuendum esse, sed perfectiori speciei, vel vivaciori ingenio, quod in audiente reperitur».

(*origo*), продуцирования (*producere, productio*), выражения (*exprimere*) ментального слова, процесс его истечения (*emanatio*) из индивидуальной мыслящей души. Совокупность принятого извне сгустка информации (формального значения) и наращенного вокруг него интенсивного значения образует то, что схоласты XVII в. называют *полной мерой значения*. Полной мерой значения не может обладать внешнее слово, фиксированное в своем формальном знаковом содержании первоначальным учредителем и узусом языка; ею обладает только *verbum mentis*.

Подведем итоги. Внутренняя речь предстает перед нами как процесс и результат кристаллизации, или организации, разнородных и разноплановых содержаний мышления и, шире, душевной жизни индивида вокруг тех формальных образов-организаторов, которые приходят в его сознание извне или извлекаются из его собственных памяти и воображения под тем или иным фасцинирующим воздействием. А коль скоро эти содержания (ассоциации, базовые знания, эмоциональные реакции и т.д.) строго индивидуальны, процесс понимания — мышления — внутренней речи никоим образом не может быть механизирован и обезличен (не может протекать *modo mortuo*). Живая мысль (*actus vitalis intelligendi*) рождается лишь в беседе живой души с самой собой.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации // Научно-техническая информация. 1997. № 5. С. 1-10
- Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3. С. 79-91.
- Augustinus. De Trinitate. http://www.augustinus.it/latino/PL_42.htm (сентябрь, 2015) — текст соответствует изданию PL 42.
- Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607.
- Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, auctore R.P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724.

Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Actore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.

P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

RR.PP. Bartolomaei Mastrii de Meldola, et Bonaventurae Belluti De Catana Ord. Minor. Convent. Magistr. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Venetiis, 1727.

S. *Bonaventura*. Opera omnia. Romae: Quaracchi 1882. T. I.

Thomas Aquinas. Summa Theologiae. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).

Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.

VDOVINA G., MUSKHELISHVILI N.

ABOUT THE CONCEPTION OF THOUGHT IN THE EARLY MODERN SCHOLASTICISM

VERBUM MENTIS AND INTERNAL SPEECH

The article considers that medieval and post-medieval scholastic conception, according to which thought is realized in the form of internal speech, *oratio mentalis*. A basic unit of the internal speech is a “word of intellect” (*verbum mentis*). The idea of “word of intellect” goes back to Augustin, but its complete development was achieved only in the scholastic philosophy.

Key words: thought, internal speech, word of intellect, scholasticism.

Вдовина Г.В.

ИОАНН КАПРЕОЛ, КОММЕНТАТОР ФОМЫ АКВИНСКОГО В XV ВЕКЕ, И ЕГО «DEFENSIONES»*

В исследовании сообщаются биографические данные комментатора св. Фомы Иоанна Капреола и сведения об истории его сочинения «Defensiones». Рассматривается вклад Капреола в формирование фундаментальных принципов комментирования трудов Фомы Аквинского. Анализируются некоторые базовые термины, используемые в переведенном фрагменте.

Ключевые слова: Капреол, Фома Аквинский, мышление, институциональная форма, термин.

Иоанн Капреол (латинизированная форма имени Жан Каброль) — первый значительный комментатор творений Фомы Аквинского, сыгравший фундаментально важную роль в последующей интеллектуальной и институциональной истории томизма. О жизни Капреола, небогатой внешними событиями, сохранилось немного сведений. Родился он около 1380 г. в г. Родез на юге Франции (историческая провинция Руэрг, ныне департамент Аверон). В 1408–1409 гг. читал «Сентенции» Петра Ломбардского в Парижском университете, здесь же получил степень магистра, затем некоторое время руководил орденскими учебными занятиями в Тулузе. Преподавательская карьера Капреола, однако, продлилась недолго. Примерно в 1415 г. он вернулся в родной Родез и поселился в келье доминиканской обители. Здесь он проведет последние двадцать лет жизни, полностью отданных комментированию трудов св. Фомы. Имеется свидетельство, согласно которому незадолго до смерти Капреола в обители начался пожар, угрожав-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 14–03–00558а.

ший уничтожить труд всей его жизни; сочинение Капреола было спасено из огня одним из мирских братьев. Умер Иоанн Капреол в 1444 г.; относительно точной даты смерти уверенности нет: это произошло либо 6 апреля, либо, по другим сведениям, 24 сентября. Труды неустанного комментатора св. Фомы заслужили ему в схоластической традиции почетный титул «князя томистов» — *Princeps Thomistarum*.

Единственное известное нам творение Иоанна Капреола — обширнейший труд, впервые опубликованный под названием «*Quaestiones in IV libros Sententiarum, seu libri IV defensionum theologiae Thomae Aquinatis*» («Вопросы на четыре книги Сентенций, или четыре книги защит теологии Фомы Аквинского»), кратко именуемый «*Defensiones*» («Защиты»). Первая книга была написана еще в Париже, в 1409 г.; три остальные — плод трудов Капреола в обители Родеза: книги вторая, третья и четвертая были завершены, соответственно, в 1426, 1428 и 1433 гг. Первое печатное издание «*Defensiones*» (см. Илл. 1 на вкладке) увидело свет в Венеции, в 1483 г. — в год рождения Лютера. Это издание довольно хорошо сохранилось: только в публичных библиотеках известны, как минимум, восемьдесят экземпляров¹. Следующее издание, 1515 г, напротив, чрезвычайно редкое. В литературе² упоминается также издание 1519 г., но Ги де Бедуэль, специально занимавшийся этим вопросом, не обнаружил его следов³. Наконец, последнее старопечатное издание «*Defensiones*» вышло в свет в 1589 г. в Венеции, как и все предыдущие. Все издания публиковались в четырех томах, с легкими вариациями в заглавии. Запланированное в 1686 г. новое издание «*Defensiones*» так и не увидело свет⁴. Кроме полного текста «*Defensiones*», пользовались известностью два

¹ *Bedouelle G.* Les éditions «humanists» de Capreolus / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). Éd. G. Bedouelle, R. Cessario et K. White. Paris : Editions du Cerf, 1997. P. 195–211.

² *Quétif J. et Échard J.* Scriptores ordinis Praedicatorum. Lutetiae Parisiorum: apud J. B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1719. P. 796.

³ *Op. cit.* P. 206, note 22.

⁴ Об этом проекте см. заметку: *Montagnes B.* Une édition de Capreolus projetée en 1686 / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). P. 209–211.

компендиума труда Капреола, составленные Сильвестром Приериусом и Павлом Сонцинатом и вышедшие первыми изданиями, соответственно, в 1497 и 1522 гг.

Новый подъем интереса к труду Капреола отмечается в последней четверти XIX в., в связи с энцикликой папы Льва XIII «*Aeterni Patris*» (1879) и началом эпохи неотомизма. В 1895 г. было инициировано новое издание «*Defensiones theologiae divi Thomae*», которое и осуществили в 1900–1908 гг. два доминиканца из Тулузы — Ceslan Raban и Thomas Pègues. В отличие от предыдущих изданий, оно вышло в свет в семи томах, а из заглавия исчезла привязка к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского.

По справедливому замечанию современных исследователей, труд Капреола служит важным связующим звеном в истории западной теологии; как таковой, он обращен одновременно в прошлое и в будущее⁵.

В первые десятилетия после смерти Фомы кристаллизуются базовые философские тезисы раннего томизма, еще и сегодня маркирующие в сознании читателей томистскую мысль: 1) единственность субстанциальной формы в творениях, 2) чистая потенциальность первоматерии, 3) чисто спиритуальное бытие отделённых субстанций, отсутствие в них так называемой духовной материи, 4) материя как принцип индивидуации, 5) реальное различие между сущностью и существованием⁶. Еще до канонизации Фомы, состоявшейся в 1323 г., чтение его сочинений становится обязательным в доминиканском ордена. С другой стороны, в этот же период осознается проблематичный характер наследия Фомы, в частности, наличие расхождений между комментариями к «Сентенциям» («*Scriptum sententiarum*») и «Суммой теологии». Осознание этих противоречий вызвало появление критических текстов в жанре

⁵ *Capreolus John*. On the virtues. Transl. by Kevin White and Romanus Cessario. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001. P. xxix.

⁶ О ранней томистской школе в Париже и Оксфорде и об этих принципах подробно см. *Frederik Roesch*. Early Thomistic School. О томистской школе в Италии и Германии в период до канонизации Аквината см. тексты Мартина Грабмана: *Grabmann M*. Die italienische Thomisenschule... in: *Mittelalterliche Geistesleben*, I, 332-391; 392-431.

correctorium («исправления»), авторами которых были преимущественно францисканцы, и ответных *correctorium corruptorium* («исправление извратителей») со стороны доминиканцев. Появляются также *concordantiae*, пытавшиеся примирить противоречия в разных текстах Фомы, причем вовсе не очевидно, что авторы конкордансов признавали при этом внутреннее развитие томистской мысли. В целом же вплоть до Капреола сколько-нибудь системный подход к комментированию трудов Аквината отсутствовал. Отмечается, что комментарии часто создавались в ходе полемики между орденами и решали частные, порой конъюнктурные задачи. Этим объясняется тот факт, что они нередко сводились к чистой апологетике. Кроме того, в отсутствие продуманных принципов толкования Фомы ему в ходе этих споров порой приписывали позиции, которые он бы отверг⁷. Среди авторов трудов в защиту Фомы были и крупные имена, особенно в первой половине XIV в. (например, Гервей из Неделлека). Но всю вторую половину столетия наследие св. Фомы подвергалось непрерывным атакам со стороны номиналистов, отражать которые было, по большому счету, было некому. Еще и в начале XV в. в Париже, в те годы, когда Капреол читал курс «Сентенций», из четырех парижских школ — номиналистов, скотистов, альбертистов и томистов — именно томисты были слабейшими. Эта ситуация объясняет название труда Капреола: не просто комментарий, а именно «Сочинение в защиту», «*Defensiones*». Его появление подводит черту под достаточно длительным начальным периодом в становлении томистской мысли после Фомы. Капреолу удалось в своем комментарии суммировать аргументы оппонентов Фомы, прежде всего номиналистов, и предложить системные и аргументированные ответы на них.

Но еще важнее тот аспект труда Капреола, в котором он обращен к будущему. «*Defensiones*» наконец утвердили фундаментальные принципы, на которых строилось комментирование Фомы в эпоху позднего средневековья и раннего нового времени⁸. Именно

⁷ Janz Denis R. Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1983. P. 65.

⁸ Подробно об этом: Grabmann M. Mittelalterliche Geistesleben, I, 376 ff.

Иоанн Капреол положил начало последовательно историческому подходу к текстам Аквината, признав развитие и трансформацию его мысли. Этот общий подход определил и более частные принципы комментирования. Первый принцип — первенство «Суммы теологии» перед «*Scriptum sententiarum*», как наиболее зрелой работы перед работой более раннего этапа. В то же время второй принцип гласит, что нужно принимать во внимание, рассматривает ли Фома тот или иной вопрос *principaliter*, в качестве основной темы, или походя, *incidenter*. В свете этого принципа «Сумма» оказывается иногда менее весомой, чем другие труды. Третий принцип предостерегает против поспешного вывода о противоречиях между разными сочинениями св. Фомы: подчас они кажущиеся. После того, как труд Капреола был опубликован в печатном виде, этим принципам следовали практически все крупные комментаторы мысли св. Фомы: это утверждение выдающегося исследователя средневековой мысли М. Грабмана, недавно вновь подвергнутое анализу применительно к комментаторскому труду Каэтана, крупнейшего комментатора Фомы конца XV – нач. XVI вв., можно считать доказанным⁹. В целом историческое значение «*Defensiones*» кратко и точно суммировано в труде Ж. Кетифа и Ж. Эшара «*Scriptores ordinis Praedictorum*» («Авторы из ордена проповедников»):

Хвала труду Капреола, его *Комментарию на IV книги Сентенций*, не может быть чрезмерной. Ибо в нем он настолько проник в замысел св. Фомы и так высветил его учение, что по праву с тех пор слышет князем томистов и поборником и защитником нашей школы, которую отстаивал в высшей степени живо и убедительно¹⁰.

Цель и задачи своего труда сам Капреол определяет в начале Пролога следующим образом:

⁹ См. *Von Gunten A.F.* Cajétan et Capreolus / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). P. 213–238.

¹⁰ *Quétif J. et Échard J.* Op. cit. P. 796: «Opus Capreoli nunquam satis laudandum, *Scriptum eius est in IV libris sententiarum*, in eo enim adeo S. Thomae sensa attingit, et doctrinam eius sic illustravit, ut merito deinceps audierit Thomistarum princeps, et scholae nostrae assertor et vindex, quam revera adversus Warronem, Scotum, Aureolum, Nominales, caeterosque eius impugnatores acerrime clarissimeque defendit».

Прежде чем перейти к выводам, предпосылаю одно и хочу, чтобы это подразумевалось при чтении всего труда, а именно: я намереваюсь ничего не добавлять от себя, но излагать только мнения, которых, как мне кажется, придерживался св. Фома, и не приводить — разве что изредка — иных доказательств выводов, кроме его слов. А возражения Авреола, Скота, Дуранда... и других выступавших против св. Фомы я намерен приводить в надлежащих местах и опровергать высказываниями св. Фомы¹¹.

Капреол перечисляет имена богословов и философов, которые выступали против Фомы уже после его смерти; таким образом, он намеревается опровергать словами самого Фомы его *будущих* противников. Цель такого хода понятна: не добавлять к сомнительным интерпретациям взглядов Фомы еще одну — свою собственную, тем самым ставя под вопрос и неколебимость позиций самого Аквината, но перед лицом множества последующих возражений и опровержений утвердить чистоту томистского учения самыми надежными устами — устами его создателя.

Этим замыслом объясняется и структура обширного труда Капреола. В целом он принадлежит к жанру *quaestio* («вопроса») — развернутого комментария, но его конкретная структура отличается от структуры *quaestiones* самого Фомы. Текст Капреола (в исходной редакции) делится на четыре книги, согласно четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского. Книги, в свою очередь, делятся на «вопросы», соответствующие одной или нескольким дистрикциям у Петра. Структура каждого вопроса жестко выдерживается на протяжении всего труда, даже если затронутые темы начинают разветвляться. Структура эта такова: за краткой формулировкой основной проблемы и кратко сформулированными аргументами за и против следуют три артикула, составляющие основное содержание каждого вопроса. Первый артикул приводит в

¹¹ *Capreolus Johannes*. Defensiones. Vol. I, 1900. Prologus, q. 1. P. 1: «Sed antequam ad conclusions veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam haberi volo per supposito, et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quae mihi videntur de mente S. Thomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusions adducere praeter verba sua, nisi raro. Obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi... et aliorum sanctum Thomam impugnantium propono locis suis adducere per solvere per dicta S. Thomae».

суммарном виде несколько «выводов» (*conclusiones*), подкрепленных цитатами (часто обширными) из Фомы и кратким доводом, сформулированным самим Капреолом. Во втором артикуле приводятся возражения противников Фомы, сгруппированные соответственно порядку следования «выводов» в первом артикуле, причем эти возражения часто имеют вид приблизительных или точных раскавыченных цитат. Третий артикул содержит ответы на возражения: они даются посредством обильного цитирования св. Фомы. Кроме того, именно в третьем артикуле Капреол, как правило, высказывается и от своего имени, не подменяя собственными словами тезисы Фомы, но дополняя или разъясняя их. В целом прямые цитаты из Фомы могут составлять до одной третьей части всего объема каждого вопроса. При чтении следует иметь в виду то обстоятельство, что в силу такого порядка изложения первоначальные «выводы», возражения на них и ответы на возражения могут оказаться далеко разнесенными в тексте; соответственно, у читателя может возникнуть нужда вернуться к исходному «выводу» или возражению, чтобы не потерять нить мысли¹². Особенности текста объясняются и тот факт, что труд Капреола можно читать как антологию по тем или иным конкретным вопросам, объединяющую фрагменты текстов св. Фомы и последующих авторов.

Для настоящего издания переведен один — второй — «вопрос» из XXVII дистинкции, посвященный *verbum mentis* — «слову ума», и его прообразу — Слову Троицы, точнее, рождению этого Слова как актуально сущей мысли. В тексте этого вопроса утверждается, при всех колоссальных онтологических различиях, прямая аналогия между человеческим мышлением и внутритроичной жизнью, между ноэтикой и тринитарной теологией. Хотим мы того или нет, но путь к сегодняшней философии сознания берет начало в христианской богословской мысли. Она представляет второе Лицо Троицы как изреченную мысль Бога Отца, и она же побуждает понять человеческую мысль как слово, но произнесенное не вовне, а к самому себе: «внутреннее слово» (*verbum interius*), «слово сердца» (*verbum cordis*). Разобраться в собственно

¹² Подробнее о структуре текста «Defensiones» см. *Capreolus John. On the virtues*. P. xxx-xxxii.

теологических моментах переведенного текста Капреола читателю поможет статья, опубликованная в настоящем сборнике: «О понятии *notio* и ноциональных именах в тринитарном богословии латинского средневековья».

Для лучшего понимания текста Капреола приведем в завершение этого краткого предисловия заметки о переводе базовых терминов: *intelligere*, *species* и *terminus*.

Intelligere, *intellectio* в данном переводе последовательно передается через «мыслить», «мышление» (или «мысль»). Это отнюдь не тривиальный выбор. Нейтральным термином для передачи значения «мыслить» принято считать *cogitare* — термин, использовавшийся в качестве такового даже у Декарта, то есть двумя столетиями позже Капреола. Исходно *intelligere* (*interlegere*) означало «раз-мышлять», «понимать». Но исконное значение приставки *inter-* (раз-) в этом слове в схоластике утрачивается (разве что какому-нибудь автору захочется специально сыграть на нем). *Intelligere* в техническом языке схоластики означает просто акт интеллекта, взятый в самом широком смысле, без уточнения конкретных видовых характеристик того или иного акта. Поэтому складывается следующая ситуация: с одной стороны, *intelligere* отчасти сохраняет старое значение «понимать», хотя чем дальше, тем больше делит его с *comprehendere*, которое в новых романских языках и оттянет это значение на себя. С другой стороны, основным как раз становится другое значение: *intellectio* — репрезентация в уме некоторого содержания, а *intelligere*, соответственно, — акт, которым создается и удерживается такая репрезентация, без уточнения, повторим, конкретных видовых характеристик акта, прямой он или рефлексивный, репрезентируется ли им отдельная вещь или целая ситуация, и т.д. Есть много текстов, в которых прямо утверждается синонимичность *cogitationes* и *intellectiones*, *cogitare* и *intelligere* в этом значении, и текст Капреола — один из них¹³.

¹³ Так, уже во введении к артикулу I, то есть в самом начале настоящего перевода, фигурируют оба термина как полные синонимы: *intellectio* и *cogitatio*. Этому не препятствует тот факт, что *cogitatio* здесь появляется в цитате из Ансельма: ведь если бы Капреол усматривал существенное различие между этими терминами, ничто не мешало ему повторить *cogitatio* в авторском тексте, а не отдавать предпочтение *intellectio*.

Существует также более или менее устоявшая традиция переводить *intelligere* как «постигать». Есть такие контексты, где это вполне оправдано; кроме того, существует такой вполне прижившийся на русской почве термин, как «умопостигаемый», соответствующий латинскому *intelligibilis*. Но, во-первых, через «постигать» передается и глагол *concipere*, который акцентирует в акте интеллекта два момента: «схватывание» некоторой вещи (со стороны объектного содержания понятия) и факт «зачатия» (*conceptio*) понятий в самом интеллекте (тот момент, что они не вложены извне, а зачаты и рождены собственной познающей душой субъекта). Иначе говоря, термин *concipere* выражает все коннотации «постижения». Во-вторых, не все, что репрезентируется в уме, постигается (например, химера репрезентируется, но не постигается в строгом смысле: она целиком и полностью есть порождение самого интеллекта, поэтому ее можно мыслить, но не «постигать» как независимую сущность). В-третьих, *intelligere* в смысле «производить и удерживать мысленную репрезентацию» совсем не обязательно предполагает понимание того, что репрезентируется. Есть большая сквозная тема в схоластике: что будет, если Бог вложит понятие в камень или бревно? А будет вот что: в камне будет иметься *intellectio*, то есть такая интенциональная форма, которая, пребывая в интеллекте, способна нечто репрезентировать. Но в камне она будет лежать мертвым грузом, потому что камень не может с ней работать: не может ее произвести и осознать, а затем включить в последующую цепь взаимно порождающих репрезентаций. То есть *intellectio* есть, а постижения-познания-понимания нет.

Все перечисленные соображения и привели к тому, что *intelligere* решено было последовательно переводить как «мыслить».

Другой трудный термин — *species*.

Вопрос о переводе термина *species* может быть решен только после разбора того, что такое *species*. Прежде всего: хотя по происхождению латинский термин есть просто перевод греческого «эйдос», к XIII в. он практически соединял в себе два далеко разошедшихся значения и превратился, по сути, в пару омонимов. Первое значение — логическое: вид / род (*species / genus*). Оно нас сейчас не интересует.

Второе значение — то любопытное образование, которое онтологически представляет собой некую акцидентальную форму и

служит в познании посредником и передаточным звеном между внешней вещью и конечным понятием в интеллекте. У *species* в этом значении очень бурная и прихотливая история, которую здесь не место описывать подробно. Можно очень грубо назвать этапы этой истории: сведение платоновских идей внутрь божественного ума у Августина, рецепцию арабской оптики (Альхазен, «*De perspectiva*») и психологии Авиценны, учение Альберта Великого об *esse spirituale*, учения английских перспективистов, Роджера Бэкона о формах внутри души... Суть заключается в следующем: в развитом виде, после Альберта, Бонавентуры и Фомы, *species* — это дематериализованная или просто нематериальная форма вещи, которая служит носителем информации и механизмом, запускающим когнитивные процессы, начиная с границы тела (внешние органы чувств) и заканчивая образованием понятия. До «когнитивной революции» конца XIII – первой четверти XIV в. эту форму чаще всего считают обладающей особым, «третьим» видом бытия: *esse intentionale* (отчасти природным, отчасти ментальным). Таким образом, *species* в этом значении представляет собой нематериальную форму, подобие вещи, которое существует иначе, нежели форма природных вещей вне души, и обеспечивает актуализацию познавательных способностей. Форма, обладающая интенциональным бытием, вполне логично может быть названа именно интенциональной формой. Таким образом, «интенциональная форма» — это не «объяснение» того, что такое *species*, но точный перевод.

Наконец, о передаче *terminus* посредством транслитерации: «термин».

То значение этого слова, которое указывает на логические термины, типично и для схоластических текстов. Но в ноэтическом контексте *terminus* означает нечто другое: завершающий момент акта интеллекта. Поясним. Согласно Капреолу, акт интеллекта имеет троичную структуру. Во-первых, у него есть начало, иницирующий момент: это *species intelligibilis*, то, что мы переводим как «умопостигаемая интенциональная форма». Собственное назначение этой формы в том и состоит, чтобы перевести интеллект из потенциального состояния в актуальное и одновременно выполнить роль «когнитивного определителя» интеллектуального акта: определить его до актуального мышления именно «этого», а

не «того» объекта. Во-вторых, есть собственно действие интеллекта. Капреол обозначает его тем же словом — *actus*, и это создает нежелательное наложение значений: *actus* как интеллектуальный акт, взятый в целом, и *actus* как один из элементов интеллектуального акта. В более поздних текстах этот элемент последовательно обозначается словом *actio* (действие) и тем отличается от *actus* (акта как целого). Наконец, в-третьих, есть завершение акта: то, во что он «упирается». Согласно Капреолу и Фоме в интерпретации Капреола, акт интеллекта не может «упираться» непосредственно в материальную вещь, он должен иметь своим завершением нечто такое, что пребывает внутри интеллекта и имеет ту же нематериальную природу, а для этого интеллектуальное действие должно этот завершающий пункт произвести: собственно, «действие» (*actio*) в том и состоит, что производит этот завершающий элемент. Вот этот элемент и обозначается словом *terminus*. Иными словами, «термин» здесь — это завершающий элемент интеллектуального акта, произведенный действием самого интеллекта. И этот «термин» отождествляется в томистской традиции (а также в некоторых других традициях, которые, разумеется, нельзя изолировать друг от друга) с *verbum mentis* — «словом ума».

Как только «термин» акта интеллекта оказывается отождествленным со «словом» ума, он тут же встраивается одновременно в иную триаду — триаду «слов». В самом деле, Капреол, следуя давней традиции, говорит о трех видах слов в собственном смысле: слове ума (самое подлинное слово, или сама мысль), устном слове (отображающем слово ума) и «образе устного слова» (устном слове, которое произносится «про себя»). Так структура интеллектуального акта сопрягается у Капреола с иерархией «слов», выражая нерасторжимую связь между ними и наглядно демонстрируя основания для того утверждения, что мышление осуществляется именно в форме внутренней речи.

Основными оппонентами Фомы в переведенном фрагменте Капреола выступают францисканский мыслитель Петр Авреол (ок. 1280–1322), кармелит Герард Болонский (1240-е – 1317) и брат Капреола и Фомы по доминиканскому ордену Дуранд из Сен-Пурсена (ок. 1275–1334). Другие авторы учитываются Капреолом в меньшей степени.

* * *

Перевод выполнен по изданию 1900–1908 гг.: «*Johannis Capreoli Tholosani, Ordinis Praedicatorum, Thomistarum principis, Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis, de novo editae cura et studio RR. PP. Ceslari Paban et Thomae Pegues*». Vol. I. P. 241-261.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bedouelle G.* Les editions «humanists» de Capreolus / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). Éd. G. Bedouelle, R. Cessario et K. White. Paris : Editions du Cerf, 1997. P. 195-211.
- Capreolus John.* On the virtues. Transl. by Kevin White and Romanus Cessario. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2001.
- Grabmann M.* Die italienische Thomisenschule... in: *Mittelalterliche Geistesleben*, I, 332-391; 392-431.
- Janz Denis R.* Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1983.
- Montagnes B.* Une édition de Capreolus projetée en 1686 / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). P. 209-211.
- Quéatif J. et Échard J.* *Scriptores ordinis Praedicatorum.* Lutetiae Parisiorum: apud J. B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1719.
- Von Gunten A.F.* Cajétan et Capreolus / Jean Capreolus en son temps (1380–1444). Éd. G. Bedouelle, R. Cessario et K. White. Paris: Editions du Cerf, 1997. P. 195-211.

VDOVINA G.

JOANNES CAPREOLUS AS A XVth CENTURY
COMMENTATOR OF THOMAS AQUINAS,
AND HIS *DEFENSIONES*

The article gives information about John Capreolus, commentator of St. Thomas, and his work “Defensiones”, considering the contribution of Capreolus into the fundamental principles of commenting the works of Aquinas. The article analyzes some basic terms that have been used in the translated part of the Capreolus’ book.

Key words: Capreolus, Thomas Aquinas, thought, intentional form, term.

Иоанн Капреол

В ЗАЩИТУ ТЕОЛОГИИ СВ. ФОМЫ*

ДИСТИНКЦИЯ XXVII

ВОПРОС II

ВЕРНО ЛИ, ЧТО НЕТВАРНОЕ СЛОВО АКТУАЛЬНО ИСХОДИТ КАК МЫСЛЬ

Встает вопрос, исходит ли нетварное Слово как актуальная мысль [*intellectio*]¹.

Утверждают, что да. Ибо Ансельм говорит в «Монологионе», гл. 48², что «слово вещи есть сама мысль [*cogitatio*], созданная по ее подобию, извлеченному из памяти». И Августин в кн. 15 «О Троице», гл. 16³, говорит, что «наша мысль, дошедшая до того, что внутри, и оттуда рожденная, есть наше слово».

В противоположность этому утверждают: понятие вещи не есть актуальная мысль; но слово есть понятие, которое имеется о вещи; следовательно, и т.д.

В этом вопросе два артикула. В первом будут сформулированы выводы. Во втором опровергнуты возражения.

* Перевод выполнен Г.В. Вдовиной по изданию: *Johannes Capreolus. Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. Tomus II*, 1900, при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ). Проект № 14–03–00558а.

¹ *Intellectio* и *cogitatio* часто употребляются в средневековых философских текстах как синонимы и означают «мысль» (результат) или «мышление» (процесс).

² Ансельм Кентерберийский (1033–1109): выдающийся английский богослов, автор самой известной формулировки «онтологического доказательства бытия Божия». «Монологион» (*Monologion*) — сочинение Ансельма, в котором существование Бога доказывается на основании степеней совершенства сущего.

³ Неточная цитата из *De Trinitate*, XV, 16: «*Cogitatio quippe nostra perueniens ad id quod scimus atque inde formata uerbum nostrum uerum est*».

Артикул I Формулируются выводы

Первый вывод

Слово нашего интеллекта есть то понятие,
или интенция, или подобие вещи⁴,
которое производит мыслящий
посредством акта мышления

Этот вывод доказывается так, по мысли св. Фомы: внутреннее слово — то, которое обозначается внешним и устным словом. Но устное слово не обозначает ни акт интеллекта, ни умопостигаемую интенциональную форму⁵ [*species*]. Следовательно, это должно быть нечто, чем завершается акт мышления: понятие вещи. Далее, слово возможностного интеллекта⁶ — то, которое возможностный интеллект высказывает⁷ своим актом. Но своим актом мышления

⁴ Капреол перечисляет три термина: *conceptio*, *intentio*, *similitudo* как синонимы для обозначения понятия. У Фомы это действительно так, с тем уточнением, что *similitudo* («подобие») служит здесь скорее пояснением природы первых двух. *Conceptio* (или *conceptus*) акцентирует в понятии тот момент, что понятие «рождается» (*concipitur*) самим интеллектом, а не принимается в него извне. *Intentio* же, точнее, *intentio intellecta* у Фомы — понятие, взятое со стороны его смысловой наполненности (под смыслом подразумевается то, на что нацелен интеллект в понятии, а именно, сущность выраженной в нем вещи).

⁵ *Species* — форма вещи, но не как она существует в самой немысленной вещи, а как форма в познавательной способности, в данном случае — в интеллекте (*species intelligibilis*). У Фомы она обладает специфическим бытием, которое принимают формы в познающей душе, — т.н. интенциональным бытием. Умопостигаемая интенциональная форма несет в себе информацию о существенных свойствах вещи и, что самое главное, выполняет активирующую функцию по отношению к интеллекту. Таким образом, в акте познания *species* выступает активирующим началом.

⁶ Возможностный интеллект (*intellectus possibilis*): познавательная способность, которая активируется умопостигаемой интенциональной формой как началом акта мышления и принимает в себя «слово» (*verbum*) в конце.

⁷ Употреблен латинский термин «*dicit*», который переводится здесь как «высказывает», «речет», «изрекает». Соответственно, существитель-

он не высказывает ни умопостигаемую интенциональную форму, ибо она служит началом акта, ни сам акт, ибо тогда любой акт интеллекта был бы рефлексивным. Следовательно, он высказывает нечто, чем завершается акт мышления, то есть понятие, которое непосредственно завершает мышление, подобно тому, как тепло завершает нагревание. Так обстоит дело, по мысли св. Фомы, «О потенции Бога»⁸, вопр. 8, арт. 1, где сказано: «Интеллект, мысля, может находиться в отношении к четырем предметам, а именно: к мыслимым вещам, к умопостигаемой интенциональной форме, посредством которой актуализируется интеллект; к своему мышлению и к понятию в интеллекте. Это понятие отличается от первых трех предметов. От мыслимой вещи — тем, что мыслимая вещь иногда пребывает вне интеллекта, тогда как интеллектуальное понятие пребывает только в интеллекте. Далее, понятие интеллекта подчинено мыслимой вещи как цели: ведь интеллект образует в себе понятие вещи именно для того, чтобы познать мыслимую вещь. Отличается понятие и от умопостигаемой интенциональной формы: ведь умопостигаемая форма, которой актуализируется интеллект, рассматривается как начало интеллектуального действия, ибо любой агент действует постольку, поскольку находится в акте. Актуализируется же он посредством некоей формы, которая должна быть началом действия. Отличается понятие и от действия интеллекта, ибо названное понятие рассматривается как термин [*terminus*] действия, и даже как нечто конституированное действием. В самом деле, интеллект своим действием производит дефиницию вещи, то есть утвердительное либо отрицательное предложение. Но это понятие интеллекта в нас в собственном смысле и называется словом: ведь оно есть то, что обозначается внешним словом. Действительно, внешнее слово не обозначает ни сам ин-

ное, обозначающее это действие (*dictio*), переводится как «речение» или (реже) «высказывание». Имеется в виду действие, которое интеллект совершает в акте мышления, то есть продуцирование внутреннего «слова» и образование понятия.

⁸ *Thomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 8 a, 1 co. В цитате имеются незначительные несовпадения с текстом, представленном на сайте Полного собрания сочинений Фомы Аквинского: <http://www.corpusthomicum.org/>.

теллект, ни умопостигаемую интенциональную форму, ни акт интеллекта, но обозначает понятие в интеллекте, посредством которого интеллект соотносится с вещами. Итак, подобное понятие, то есть слово, посредством которого наш интеллект мыслит отличную от себя вещь, происходит от одного, а репрезентирует другое. В самом деле, происходит оно от интеллекта, через его акт, а представляет подобие мыслимой вещи. Когда же интеллект мыслит сам себя, указанное слово, или понятие, оказывается порождением и подобием самого интеллекта, то есть интеллектом, мыслящим самого себя. И происходит это потому, что следствие по своей форме уподобляется причине, а форма интеллекта есть мыслимая вещь. И поэтому слово, происходящее от интеллекта, есть подобие мыслимой вещи, будь она тождественной интеллекту или нет. Но такое слово нашего интеллекта есть нечто внешнее по отношению к бытию самого интеллекта: ведь оно не принадлежит к его сущности, но представляет собой как бы его атрибут. Однако по отношению к самому мышлению интеллекта это слово не будет внешним, так как само мышление не может достигнуть полноты без вышеназванного слова. Итак, если существует некий интеллект, мышление которого тождественно его бытию, то его слово никоим образом не будет внешним ни для бытия самого интеллекта, ни для мышления. Но ведь именно таков божественный интеллект: в самом деле, в Боге бытие и мышление суть одно и то же. Итак, слово интеллекта не должно быть внешним по отношению к его сущности, должно принадлежать к этой сущности».

То же суждение св. Фома формулирует в «Спорных вопросах об истине»⁹, вопр. 4, арт. 1, где говорит: «Существует три вида слова, а именно: слово сердца, произносимое беззвучно, которое есть не что иное, как слово, которое зачинается [*concipitur*] интеллектом и для обозначения которого произносится внешнее слово; далее, образец [*exemplar*] внешнего слова, который называется внутренним словом и имеет образ слова; и слово, выраженное во вне, которое называется устным словом». Во втором артикуле сказанное выше изложено еще выразительнее, а именно: «Слово нашего интеллекта есть то, чем завершается [*terminatur*] операция

⁹ *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de veritate*, q. 4 a, 1 co. У Капреола скорее близкий к тексту пересказ, чем цитата.

нашего интеллекта, то есть само помысленное, которое именуется понятием интеллекта, обозначается ли это понятие простым устным термином [*per vocem incomplexam*], что бывает, когда интеллект образует чтойности вещей, или составным устным термином [*per vocem complexam*], что бывает, когда интеллект соединяет и разделяет». И затем св. Фома добавляет, что «само понятие есть следствие акта мышления», а «слово интеллекта в нас по своей формальной сути обладает двумя характеристиками: оно постижимо, и оно высказано иным».

То же самое св. Фома утверждает в вопр. 3, арт. 2: «Форма в интеллекте обладает бытием двумя способами. Одним способом так, что она служит началом акта мышления — как форма мыслящего, поскольку он мыслит; и эта форма есть подобие им помысленного. Другим способом так, что она служит термином акта мышления, подобно тому, как ремесленник, мысля, придумывает форму дома. А поскольку такая форма придумана в акте мышления и как бы им произведена, она не может быть началом акта мышления и тем первым, через что интеллект мыслит. Скорее она существует как помысленное, через которое мыслящий действует. Но тем, через что совершается мышление, служит прежде названная форма: ведь именно через придуманную форму ремесленник мыслит, что надлежит делать, подобно тому, как в умозрительном интеллекте интенциональная форма [*species*], которой интеллект оформляется для актуального мышления, есть первое, через что, как мы видим, осуществляется мышление. А благодаря тому, что такая интенциональная форма есть актуальное следствие мышления, через нее интеллект уже может действовать, образуя чтойности вещей, а также производя соединения и разделения. Поэтому сама чтойность, образованная в интеллекте, а также соединение и разделение суть нечто, что произведено интеллектом, но через что интеллект приходит к познанию внешней вещи; и, таким образом, она есть то, через что осуществляется мышление». — Так говорит св. Фома.

То же самое он утверждает в «Сумме теологии»¹⁰, ч. 1, вопр. 34, арт. 1, где говорится о четырех видах слова. «Следует знать, — замечает Фома, — что о слове в собственном смысле у нас гово-

¹⁰ *Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Pars I, q. 34 a, 1 co.*

рится тремя способами, а четвертым — в несобственном смысле, или фигурально. Самым явным и общепринятым образом у нас называют словом то, что произносится голосом и исходит изнутри сообразно двум характеристикам, присутствующим во внешнем слове, а именно, самому звучанию и значению. В самом деле, слово обозначает понятие интеллекта, согласно Философу, кн. 1 «Об истолковании» (гл. 1)¹¹. И в сочинении «О душе (кн. 2, текст гл. 90)¹² сказано, что началом слова служит значение или воображение. А звучание, у которого нет значения, не может быть названо словом. Итак, внешнее слово называется так потому, что обозначает внутреннее понятие ума. Стало быть, словом называется, во-первых и прежде всего, внутреннее понятие ума; во-вторых, устное слово, которым обозначается внутреннее понятие; в-третьих, словом называется сам воображаемый образ слова. И эти три модуса слова полагает Дамаскин (кн. 1 «О православной вере, гл. 13). А фигурально словом называется, в-четвертых, то слово, которое обозначается и производится словом. Так, мы обычно говорим: вот тебе мое слово; или: вот слово короля, — указывая тем самым на то, что обозначено словом либо того, кто просто возвещает, либо того, кто повелевает. В Боге же слово называется так в собственном смысле, поскольку 'слово' означает помысленное [=зачатое, *conceptum*] в интеллекте». — Так говорит св. Фома.

Сходным образом эту же трехчастную дистинкцию св. Фома полагает в кн. 1 «Сентенций»¹³, дист. 27, вопр. 2, арт. 1. В самом деле, говорит Фома, «в нас обнаруживается тройное слово, а именно: слово сердца, устное слово и то, которое имеет образ устного слова. Слово в первом смысле, то есть слово сердца, некоторыми называется словом вещи, потому что оно представляет собой непо-

¹¹ *Аристотель*. Об истолковании, 16 а 3-10. Устные слова названы здесь «тем, что в звучании» (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), а понятия — «претерпеваниями в душе» (τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς).

¹² *Аристотель*. О душе, 420 b 30-35. «Комментированные тексты» (textus commentatus) — нумерованная последовательность частей аристотелевского текста, откомментированных Аверроэсом.

¹³ *Thomas Aquinas*. Scriptum super Sententiis: комментарий Фомы на богословскую компиляцию, составленную теологом XII в. Петром Ломбардским (ок. 1095–1160) и служившую долгое время базовым учебным пособием по теологии в европейских университетах средневековья.

средственное подобие вещи. У Дамаскина (кн. 1 «О православной вере», гл. 13) оно именуется «естественным движением ума, или его светом и блеском», а у Августина (кн. 9 «О Троице», гл. 10) — «словом, напечатленным в душе». Слово во втором смысле, то есть слово, заключенное в телесном действии посредством движения языка и других телесных инструментов, называется устным словом и у Дамаскина именуется «посланцем ума», а у Августина — «членораздельно произнесенным словом». Слово же в третьем смысле, то есть пребывающее в воображении, когда некто представляет себе слова, коими может выразить вовне понятие интеллекта, называется «воображаемым устным словом [*verbum speciei*¹⁴ *et vocis*]; у Дамаскина оно именуется словом, «произнесенным в сердце», а у Августина — «членораздельно помысленным словом». Св. Фома говорит также, что «в операциях интеллекта прослеживается определенная градация. Первую ступень образует простое видение интеллекта при познании умопостигаемого; и оно еще не имеет характера слова. Вторую ступень составляет подчинение этого умопостигаемого манифестации либо иного, в соответствии с чем нечто речет к другому; либо самого себя, в соответствии с чем нечто речет к самому себе; и оно впервые принимает характер слова. Отсюда 'слово' означает не что иное, как некое исхождение из интеллекта по способу манифестирующего. А поскольку видение истинного может быть двояким: либо просто видением истинного, либо вдобавок сообразным тому, что истинное простирается на благое и подобающее, и таково совершенное схватывание [*apprehensio*], — постольку слово двояко: есть слово приятной вещи, дышащей любовью, и таково совершенное слово; и есть слово вещи неприятной. Поэтому Августин говорит, что слово именуется напечатленным в душе, хотя бы сама вещь была отталкивающей или неприятной». — Так говорит св. Фома.

Однако следует знать, что в следующем артикуле, как видим, он утверждает, что слово — это умопостигаемая интенциональная форма [*species intelligibilis*], а это выглядит противоречащим ска-

¹⁴ В данном случае под *species* понимаются те образы (или «интенциональные формы») слов, которые заключены в способности воображения и благодаря которым происходит опознание фонетического облика слов.

занному ранее. Но по здравом рассмотрении становится очевидным, что противоречия нет. В самом деле, св. Фома не имеет в виду, что слово есть интенциональная форма [*species*], которая предшествует акту и считается началом акта мышления, но говорит о форме, которая помыслена в интеллекте и подчинена манифестации — либо для себя, либо для другого.

Итак, первый вывод этого артикула гласит: слово нашего интеллекта есть не акт мышления и не интенциональная форма, предшествующая акту, но понятие, которым завершается акт мышления. — Этот вывод Фома излагает в кн. 1 «Суммы против язычников»¹⁵, гл. 54, и в кн. 4, гл. 11.

ВТОРОЙ ВЫВОД

ХОТЯ В НАС ЛЮБОЕ МЫШЛЕНИЕ ЕСТЬ РЕЧЕНИЕ,
НЕ ТАК В БОГЕ. В ЭТОМ СМЫСЛЕ ТО,
ЧТО КАЖДОЕ ЛИЦО МЫСЛИТ,
ЕСТЬ В СОБСТВЕННОМ СМЫСЛЕ РЕЧЕНИЕ ЭТОГО ЛИЦА

К этому выводу св. Фома приходит в «Спорных вопросах об истине», гл. 4, арт. 2, на 5-й довод. «У нас, — замечает он, — изрекать означает не просто мыслить, но мыслить вкупе с речением из себя некоторого понятия [*conceptionem*]. Ведь мыслить мы можем не иначе, как выражая такое понятие; и потому любое мышление в нас, строго говоря, есть речение. Но Бог может мыслить без того, чтобы из Него исходило нечто реальное, ибо в Нем мыслящий, помысленное и мышление суть одно и то же, чего не бывает в нас. И поэтому не всякое мышление в Боге в собственном смысле называется речением». — Так утверждает св. Фома. Он имеет в виду, что речение включает в себя мышление, а вместе с ним и отношения происхождения [*relatio originis*]; и поэтому изрекать подобает лишь Отцу¹⁶.

¹⁵ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles.* В этом выводе Капреол формулирует один из «фирменных» признаков когнитивной теории томизма: отказ от отождествления *verbum mentis* с актом интеллекта. *Verbum mentis* понимается в томизме как особая ментальная единица, *произведенная* актом интеллекта и тем самым *отличная* от самого акта.

¹⁶ Здесь Капреол затрагивает сложный момент тринитарной теологии — учение о внутритроичных отношениях продуцирования (*productio*)

К тому же выводу св. Фома приходит в «Сумме теологии», ч. 1, вопр. 34, арт. 1, на 3-й довод. «Мышление и речение, — замечает он, — различаются. Ибо мышление подразумевает только соотнесенность [*habitudo*] мыслящего с мыслимой вещью, в чем не предполагается никакого момента происхождения. Но речение подразумевает в качестве главного условия обращенность к помысленному слову: ведь изрекать означает не что иное, как произносить слово. А посредством слова, как подразумевает речение, достигается обращенность к мыслимой вещи, которая являет себя мыслящему в произнесенном слове. И, таким образом, в Боге говорящим будет лишь то Лицо, которое произносит слово, ибо в итоге лишь одно из Лиц является мыслимым и мыслящим и, следовательно, изреченным в слове». — Так говорит св. Фома.

ТРЕТИЙ ВЫВОД

В БОГЕ ПРЕБЫВАЕТ СЛОВО, КОТОРОЕ ПРОИЗВОДИТСЯ АКТОМ ИНТЕЛЛЕКТА ОТЦА

Этот вывод следует из предыдущего и утверждается у св. Фомы в «Спорных вопросах о потенции Бога», вопр. 9, арт. 5. «Мышление, — говорит Фома, — по своей формальной сути требует наличия мыслящего и мыслимого. Но то, что является самим по себе мыслимым, не есть та вещь, знание которой имеется благодаря интеллекту: ведь она порой мыслима лишь в потенции и пребывает вне мыслящего. Например, так происходит, когда человек мыслит материальные вещи: животное, или камень, или нечто подобное, — хотя надлежит, чтобы мыслимое пребывало в мыслящем и составляло с ним одно. Не является само по себе мыслимое и подобием мыслимой вещи, через которое интеллект оформ-

в Боге, об актах такого продуцирования и обусловленных ими свойствах. Для этой части тринитарного учения базовым является понятие *potio*: того, что позволяет различить в Боге собственные персональные характеристики каждого из Лиц и, главное, те начала, которые обеспечивают происхождение и взаимное различие Лиц (например, *originatio*, *spiratio* etc.). См. статью «О понятии *potio* и ноциональных именах в тринитарном богословии латинского средневековья и раннего нового времени», опубликованную в настоящем издании (с. 474-515).

ляется к мышлению. Следовательно, это подобие пребывает в мышлении не как его термин, а как его начало, вроде того, как тепло есть начало нагревания. Следовательно, первым и самим по себе мыслимым будет то, что интеллект зачинает в самом себе о мыслимой вещи, будь то определение или иное высказывание, в соответствии с чем полагаются две операции интеллекта, кн. 3 «О душе» (текст гл. 21). То же, что таким образом зачинается и мыслится интеллектом, носит имя внутреннего слова. Именно оно и обозначается устным словом. В самом деле, внешнее устное слово обозначает не мыслимое как таковое, не его умопостигаемую интенциональную форму [*species intelligibilis*] и не сам акт мышления, но понятие интеллекта, через которое это слово обозначает вещь: например, когда я говорю ‘человек’, или ‘человек есть живое существо’. И в этом смысле безразлично, мыслит ли интеллект самого себя или нечто иное. Ибо как при мышлении отличного от себя он образует понятие той вещи, которая обозначается устным словом, так при мышлении самого себя он образует понятие себя, которое тоже может быть выражено устным словом. Итак, если в Боге есть мышление, и, мысля Себя, Он мыслит все прочее, то надлежит полагать в Нем понятие интеллекта, безусловно принадлежащее к сущности мышления. И если бы мы могли понять божественное мышление — что оно такое и каким образом осуществляется — так, как понимаем наше мышление, то понятие божественного слова не превосходило бы наш разум, как не превосходит его понятие человеческого слова. Но мы можем знать, чем не является и как не осуществляется божественное мышление; а благодаря этому можем знать и различие между словом, зачатым в Боге, и словом, зачатым нашим интеллектом.

В самом деле, мы знаем, во-первых, что в Боге имеется лишь одна мысль, а не множество, как у нас. Ибо у нас мысль, коей мы мыслим камень, и мысль, коей мы мыслим растение, различны; но в Боге мысль, коей Бог мыслит Себя и все прочее, одна. И поэтому наш интеллект мыслит много слов; но слово, мыслимое Богом, лишь одно. Во-вторых, наш интеллект обычно мыслит себя и прочее несовершенным образом; божественное же мышление не может быть несовершенным. Поэтому божественное слово совершенно и совершенным образом репрезентирует все, тогда как

наше слово часто несовершенно. В-третьих, в нашем интеллекте одно дело — мыслить, другое — быть; поэтому слово, зачатое в нашем интеллекте, пусть даже оно происходит от интеллекта как мыслящего, соединяется с ним не природно, а только в мышлении. В Боге же мышление есть само его бытие; поэтому слово, происходящее от Бога как мыслящего, исходит из него как из существующего; и поэтому помысленное слово имеет ту же сущность и природу, какую имеет мыслящий интеллект. А так как то, что принимает природу в живых существах, называется рожденным и сыном, божественное слово называется рожденным и Сыном. У нас же слово не может даже метафорически называться рожденным от нашего интеллекта и его сыном. Следовательно, хотя слово нашего интеллекта отличается от интеллекта в двух отношениях, а именно, тем, что оно происходит от интеллекта, и тем, что имеет иную природу, в Боге, где, как было показано, отрицается отличие Слова по природе, остается лишь одно различие: то, что Слово происходит от иного». — Так это формулирует св. Фома.

ЧЕТВЕРТЫЙ ВЫВОД

ХОТЯ СЛОВО В БОГЕ МОЖНО ПОНИМАТЬ СУЩНОСТНО,
ОНО, СТРОГО ГОВОРЯ, ЯВЛЯЕТСЯ ЛИЧНОСТНЫМ,
А НЕ СУЩНОСТНЫМ ИМЕНЕМ

Первая часть вывода очевидна. В самом деле, называть ли слово операцией мышления или самой интенциональной формой, то есть понятием интеллекта, никто не может мыслить без того и другого: ведь формально интеллект мыслит через то и другое. И потому невозможно, чтобы при таком понимании слова кто-либо формально мыслил иначе, нежели через слово своего интеллекта, будь оно операцией интеллекта или причиной операции, выступающей по отношению к ней средством познания. Поэтому, коль скоро Отец мыслит, ему пришлось бы формально мыслить через Сына, если бы в Боге не было иного слова, кроме личностного, то есть Сына, что несуразно. И поэтому надлежит утверждать, что слово в Боге понимается двояко, а именно, сущностно и личностно, как и любовь, которая есть имя собственное для Святого Духа: «Так как слово сердца есть подобие самой мыслимой вещи,

как она помыслена в интеллекте и подчинена манифестации либо для себя, либо для другого, интенциональная форма в Боге может пониматься двояко. Либо она понимается с той стороны, что выражает [*dicit*, речет] то, через что нечто формально мыслится в Боге; и, таким образом, сама сущность, поскольку она мыслится и проявляется сама через себя, будет словом; и, таким образом, слово, интеллект и то, словом чего является слово, будут различаться здесь лишь согласно разуму, подобно тому как в Боге не различаются средство мышления, мыслимое и мыслящее. Либо интенциональная форма в Боге понимается с той стороны, что понятие, или интенциональная форма, именуется нечто реально отличное от того, подобием чего оно является, и, таким образом, слово речется лично и соответствует Сыну, в коем являет себя Отец, — как начало в том, что интеллектуально происходит от начала». — Таково формальное утверждение св. Фомы, кн. 1 «Сентенций», дист. 27, вопр. 2, арт. 2, подвопрос 1. — Отсюда явствует первая часть вывода.

А вторая часть так доказывается св. Фомой в «Спорных вопросах об истине», вопр. 4, арт. 2: «Слово интеллекта в нас имеет два признака, а именно: оно мыслимо, и оно выражено [*expressum*] через иное. Следовательно, если бы слово реклось в Боге сообразно обоим подобиям, то под именем слова подразумевалось бы не только ментальное, но и реальное исхождение. Если же оно реклось бы сходно лишь с одним из подобий, а именно, поскольку оно мыслимо, то имя «слово» в Боге подразумевало бы не реальное, а только ментальное исхождение, как и слово «мыслимое». Но это не соответствовало бы собственному значению слова: ведь по устранении того, что принадлежит к сущности чего-либо, уже нельзя говорить об имени, взятом в собственном смысле. Поэтому слово в Боге, взятое в собственном смысле, речется только лично; если же взять его в широком смысле, то оно могло бы изрекаться также сущностно. Но поскольку имена следует употреблять так, как их употребляет большинство, ибо, согласно Философу, в значении имен надлежит максимально придерживаться общего употребления; и поскольку все святые обычно употребляют имя «слово» в личностном значении, постольку следует признать, что оно высказывается лично». — Так говорит св. Фома.

То же самое он утверждает и в «Сумме теологии», ч. 1, вопр. 34, арт. 1: «Сердечное понятие как таковое по своей сути происходит от иного, а именно, от знания со стороны мыслящего. Поэтому в соответствии с тем, как слово в собственном смысле речется в Боге, оно обозначает нечто происходящее от иного; а в Боге это свойственно личностным именам, ибо Лица в Боге различаются по происхождению. Отсюда надлежит, чтобы имя «слово», в соответствии с тем, как оно высказывается в собственном смысле в Боге, понималось не сущностно, а только личностно». — Так говорит св. Фома.

И если скажут, что слово в собственном смысле не есть нечто личностное, ибо через слово Отец формально мыслит, а через Сына нет, и, следовательно, Сын не есть в собственном смысле слово, — мы ответим, что там, где слово по сущности отлично от рекущего, бóльшая посылка истинна: ведь тогда рекущий интеллект формально может принять нечто от слова. Но там, где рекущий сообщает своему слову ту же сущность, там слово не может быть для самого рекущего формальной причиной мышления, то есть произведения иного: ни через сущность, которую приняло слово, ибо тот, кто речет, обладал ею — по первенству разума — до того, как сообщил ее слову; ни через иную сущность, ибо слово не имеет иной сущности, нежели сущность того, кто речет. И, таким образом, собственной сущности слова не свойственно, чтобы тот, кто его формально речет, мыслил это слово. В действительности то, через что мыслящий мыслит формально, как через интенциональную форму или первый объект, может некоторым образом называться словом, что явствует из первой части вывода. Однако следует знать, что, хотя Отец формально не мыслит через Сына как через интенциональную форму, или средство познания, «тем не менее, остается истинным, что Отец мыслит в Сыне самого Себя и все прочее, поскольку видит, что Сын есть Его подобие и подобие всего прочего: так начало зримо в том, для чего оно служит началом, хотя бы это начало также было зримым в самом себе. В самом деле, я могу видеть человека в его образе, пусть даже вижу его также самого по себе. И точно так же Отец, даже видя Себя и в Себе всё прочее, также может видеть всё в Сыне, включая Себя самого, подобно тому, как может видеть Себя и в творении, по-

скольку творение репрезентирует его, хотя и несовершенно». Таковы слова св. Фомы, кн. 1 «Сентенций», дист. 27, вопр. 2, арт. 2, подвопрос 1, на 4-й довод.

ПЯТЫЙ ВЫВОД

СЛОВО ВЫРАЖАЕТ ОТНОШЕНИЕ К ТВОРЕНИЯМ
НЕ В СИЛУ СВОЕГО ЛИЧНОСТНОГО СВОЙСТВА,
А В СИЛУ СУЩНОСТИ, ЗАКЛЮЧЕННОЙ В ОЗНАЧАЕМОМ,
ТО ЕСТЬ В ЛИЧНОСТИ

Св. Учитель так говорит в «Сумме теологии», ч. 1, опр. 34, арт. 3, на 1-й довод: «В имени *личность* [*persona*] косвенно подразумевается природа, ибо личность есть индивидуальная субстанция разумной природы¹⁷. Таким образом, в имени божественного Лица, с точки зрения отношения, не подразумевается отношение к творениям; однако оно подразумевается в том, что принадлежит природе. Ибо как Сыну свойственно быть Сыном, так ему свойственно быть рожденным Богом, или рожденным Творцом. И, таким образом, в имени Слова подразумевается отношение к творению». — Так говорит св. Фома.

И в «Спорных вопросах об истине», вопр. 4, арт. 5, он говорит: «Это имя, Слово, дается, чтобы обозначить нечто абсолютное вкпе с прилагающимся отношением. В самом деле, Слово есть то же, что рожденная премудрость, как сказано у Августина (кн. 7 «О Троице», гл. 2). Это не препятствует тому, чтобы *Слово* сказывалось личносно: ведь как *Отец* сказывается личносно, так и *рождающий Бог* или *Бог рожденный*. Случается, однако, что нечто абсолютное может находиться в отношении ко многим вещам; в силу этого имя, которое дается, чтобы обозначить нечто абсолютное, а следом некое отношение, может в относительном смысле прилагаться ко многому. В соответствии с этим знание, поскольку оно есть знание, соотносится с познаваемым, а поскольку

¹⁷ Здесь Фома цитирует известное определение личности, данное Боэцием в трактате «О Лице и о двух природах, против Евтихия и Нестория». *Boethius. De persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium. PL 64, col. 1343 D: «Persona est naturae rationalis individua substantia».*

оно есть некая акциденция, или форма, оно соотносится с познающим. Так и это имя, *слово*, соотносится и с рекущим, и с тем, что речется посредством слова. Применительно к последнему оно может сказываться двояко: во-первых, в возвратном значении, и таким способом словом называется изреченное; во-вторых, применительно к вещи, которая обладает изреченной сущностью. А так как Отец, рождая свое Слово, прежде всего высказывает себя, и лишь следом — творения, то Слово прежде всего и как бы само по себе соотносится с Отцом, а уже затем, акцидентально, — с творением, ибо для Слова акцидентально то, что через него высказывается творение». — Так говорит св. Фома.

И там же, в ответе на 4-й довод, он замечает: «В силу того, что это имя, *Слово*, высказывает нечто абсолютное, оно связано отношением причинности с творением; а в силу отношения реального происхождения, которое подразумевается в нем, оно становится личностным и в этом смысле не соотносится с творением». — Так говорит св. Фома.

Следует знать, однако, что в кн. 1 «Сентенций», дист. 27, вопр. 2, арт. 3, он, казалось бы, говорит иначе. А именно, «*Слово* не всегда высказывает отношение к творению, но иногда сказывается вместе с отношением, а иногда безотносительно. Что очевидно из следующего: сказывается ли *Слово* лично или сущностно, оно есть зачатая в уме интенциональная форма [*species concepta*], несущая в себе подобие того, что речется, и рекущего, когда некто себя высказывает. Ясно, однако, что божественная сущность, или Отец, пред-обладала в себе подобием любого творения как образцом. Поэтому то, что обозначается как форма, то есть подобие в Отце или в божественной сущности, будет заключать в себе (если это подобие совершенно) подобие всех вещей. Но хотя нечто является формой, или подобием иного, при обращении к форме не обязательно совершается обращение к тому, формой, или подобием чего она является. В самом деле, обращение к форме, или к подобию, совершается двумя способами: либо согласно тому, что она есть форма вот этой вещи, и тогда обращение к вещи и к форме вещи — одно и то же; либо согласно тому, что она есть некая вещь, и тогда нет нужды одним и тем же обращением обращаться умом и к форме вещи, и к вещи, — например, когда некто

рассматривает статую как каменную фигуру, а не как подобие Сократа или Платона. Итак, я утверждаю, что, хотя Бог сам по себе есть подобие, или форма всех вещей, обращение к нему интеллекта может совершаться двояко: либо абсолютно, то есть согласно тому, что Он есть некая вещь; либо постольку, поскольку Он есть подобие всех вещей. И Бог познаёт Себя и обращается к Себе обоими способами, хотя и не в разных операциях, а в одной. Поэтому, если Слово рассматривать как следующее за божественным умосозерцанием, согласно которому Бог созерцает себя абсолютно, то Слово, будет ли оно сказываться сущностно или личностно, речется в Боге абсолютным образом, безотносительно к творению. Если же Слово следует за созерцанием божественного интеллекта постольку, поскольку Бог обращается к Себе как подобию и образцу всех вещей, то в Слове схватывается отношение к творению, подобное отношению ремесленника к производству ремесла; и тогда Слову в собственном смысле подобает быть искусством. Но если Слово понимается сообразно порядку манифестации для иного, то оно всегда выражает отношение к творению, ибо такая манифестация божественного интеллекта совершается через выведение творений вовне». — Так говорит св. Фома. Но поскольку сказанное представляется лучше сформулированным в «Сумме теологии» и в «Спорных вопросах», я останавливаюсь на формулировках, приведенных выше.

ШЕСТОЙ ВЫВОД

КАК СЛОВО,

В НАДЛЕЖАЩЕМ ЕГО ПОНИМАНИИ, ТАК И ОБРАЗ ЛИЧНОСТНО СКАЗЫВАЕТСЯ В БОГЕ ТОЛЬКО О СЫНЕ

То, что *Образ* сказывается в Боге личностно, св. Учитель доказывает в «Сумме теологии», ч. 1, вопр. 35, арт. 1: «К сущности образа принадлежит подобие. Однако не всякого подобия достаточно для того, чтобы быть образом, но подобия, которое заключается в видовой форме вещи, или, по крайней мере, в каком-либо знаке вида. А знаком вида в телесных вещах более всего является фигура. В самом деле, мы видим, что у животных, различных по виду, разнятся фигуры, но не разнятся цвета. Поэтому, если нанести цвет какой-либо вещи на стену, она не будет называться обра-

зом, коль скоро красочному изображению не придана фигура. Но и одного подобия видовой формы или фигуры недостаточно, чтобы быть образом: требуется истинная характеристика происхождения. Ибо, как говорит Августин, *О различных вопросах* (вопр. 74)¹⁸, одно яйцо не является образом другого, потому что не выражено из него. Для того, чтобы нечто истинно было образом, требуется, чтобы оно происходило от подобного ему по виду или хотя бы по знаку видовой формы. То же, что подразумевает изведение, или происхождение, имеет личностный характер. Поэтому *Образ* есть личностное имя». — Так говорит св. Фома.

Но это подобает только Сыну, как доказывает Фома там же, арт. 2: «Хотя Святой Дух в своем исхождении принимает природу Отца, как и Сын, Он, однако, не называется рожденным. Ибо Сын исходит как слово, сущности которого свойственно видовое подобие иному, от коего оно исходит. Но это не свойственно сущности любви, хотя и подобает той любви, которая есть Дух Святой, ибо Он есть любовь Божья». — Так говорит св. Фома.

И так завершается первый артикул.

АРТИКУЛ II

ОПРОВЕРГАЮТСЯ ВОЗРАЖЕНИЯ

A. — ВОЗРАЖЕНИЯ

§ 1. ПРОТИВ ПЕРВОГО ВЫВОДА

I. Аргументы Авреола. — Что касается второго артикула, остается привести доводы против выводов. (**Первая ссылка:**) И против первого вывода выступает Авреол в первом вопросе (арт. 1) девятой дистинкции первой книги комментария на «Сентенции»¹⁹.

¹⁸ *Augustinus. De diversis quaestionibus LXXXIII. PL 40. Col. 86.*

¹⁹ *Petrus Aureolus. Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima et secunda. Rome 1596.* Петр Авреол (ок. 1280–1322) — один из самых крупных и оригинальных теологов и философов первой половины XIV в. Один из наиболее значимых для Капреола авторов, чьи аргументы он приводит и разбирает особенно подробно.

Первый довод. Не следует полагать никакой формы, субъектно существующей в интеллекте или в фантазме²⁰, на которую взирал бы интеллект и продуцирование которой именовалось бы речением [*dictio*]. Следовательно, всякое такое полагание и все сказанное о самом слове ложно. Вывод очевиден, antecedent же доказывается.

Во-первых, форма, на которую, как мы знаем из опыта, мы взираем, когда мыслим просто розу или цветок, не есть нечто реальное, в чем-либо укорененное²¹ или субсистентное²²: это сама вещь в интенциональном бытии, видимом и явленном [*esse intentionale conspicuum et apparens*]²³. Что доказывается: в самом деле, ни одна форма, взятая абсолютно, не единичная и не ограниченная [*limitata*]²⁴, не может ни укореняться в интеллекте или в фантазме, ни быть субсистентной. Действительно, если бы это было возможным, то из бесконечности формы, взятой абсолютно, и

²⁰ Фантазма — цельный образ предмета, образуемый во внутреннем чувстве.

²¹ *Inhaerens*: переведено здесь как «укорененная». *Inhaerentia*, или *inhaesio* — термин для обозначения способа бытия акциденций, а именно, их пребывания в ином, то есть в субстрате, или субъекте (*subiectum*). Следует иметь в виду, что термин *subiectum* до самого конца схоластической традиции (ок. сер. XVIII в.) имел в метафизическом, физическом, психологическом контекстах старое аристотелевское значение субстрата реальных свойств и никак не пересекался в этом своем значении с современным «субъектом» как носителем «субъективности».

²² *Subsistens*, «субсистентный»: определение способа бытия субстанции, противостоящего *inhaerentia* акциденций. Субстанциональный = субсистентный способ бытия (*subsistentia*) предполагает, что субстанция существует «сама по себе», не в ином, не в субстрате.

²³ *Esse apparens*: одно из базовых понятий Авреола, в котором пересекаются метафизический и нозетический ракурсы его теологии и философии. Предполагается, что в познании вещь приобретает особое «явленное» бытие, не совпадающее ни с реальным бытием вещи вне акта познания, ни с реальным бытием понятия как акциденции, укорененной в интеллекте.

²⁴ Под ограничением (*limitatio*), или «стяжением» (*contractio*), понимается обычно та определенность, которую принимает форма, становясь формой индивидуальной вещи. Только индивидуированная, то есть ограниченная форма может обладать реальным бытием, будь то во внешней вещи или в познавательной способности.

ее адекватности всем индивидам следовало бы, что, помимо первой формы, то есть Бога, существует некая бесконечная вещь, либо укорененная в интеллекте или в фантазме, либо субсистентная, что абсолютно невозможно. Но ведь очевидно, что эта роза, на которую взирает интеллект, и эта зримая форма, которой завершается видение ума, представляет собой не единичную природу, а просто природу и всецелую чтойность. В самом деле, когда мы мыслим человека или розу, мы останавливаем взгляд не на этой розе или той, не на этом человеке или том, а просто на розе и просто на человеке. Следовательно, эта зримая форма, или образ, или понятие, не может быть чем-то реальным, укорененным в интеллекте или фантазме, либо чем-то субсистентным.

Во-вторых, так же доказывается эта же пропозиция, взятая за большую посылку. Никакая форма, кроме единичной, не имеет единичного субъекта, ибо акциденции индивидуируются в субъектах. Но та зримая форма, на которую взирает интеллект, не единична, более того, она есть форма, взятая абсолютно, ибо мы видим умом просто розу, а не ту или эту розу. Следовательно, если бы эта форма пребывала в интеллекте субъектно, интеллект был бы не чем-то единичным, а просто душой; и, следовательно, был бы один интеллект во всех, и повторилось бы заблуждение Комментатора²⁵.

В-третьих, о том же. Той розе, которую, как в зеркале [*speculariter*], созерцает интеллект, он приписывает предикат единичности и высказывается о ней как об истинной: в самом деле, об увиденной розе он высказывается как о той розе, которую он мыслил ранее. Но ясно, что ни одна вещь, существующая в интеллекте или фантазме, не сказывается истинно о розах, существующих во-

²⁵ Комментатор — Абуль Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (1126–1198), прославленный испано-арабский мусульманский философ-аристотелик, известный на латинском Западе под именем Аверроэса и часто именуемый просто Комментатором (трудов Аристотеля). Под заблуждением Комментатора подразумевается широко распространенная на Западе (особенно после критики со стороны св. Фомы) интерпретация учения Аверроэса об интеллекте, согласно которой высшей способностью индивидуальных душ людей является способность воображения, тогда как интеллект представляет собой отделённую субстанцию, единую для всего человечества.

вне, поскольку эта вещь будет некой акциденцией, реально отличной от любых пребывающих вовне индивидов. Следовательно, та роза, на которую взирает интеллект как на зеркальную форму [*forma specularis*]²⁶, не есть нечто реальное в интеллекте или фантазме, существующее субъектно.

В-четвертых, о том же. Если есть какая-либо зеркальная форма, реально укорененная в интеллекте, которой завершается видение интеллекта, то либо интеллект окончательно в ней успокаивается, либо идет через нее к вещи. Но первое невозможно, потому что тогда науки были бы не о вещах, а о таких вот образах, что абсолютно надуманно и абсурдно. Но невозможно и второе: либо потому, что противоречит опыту — мы ведь не переживаем в опыте, будто созерцаем форму розы, а затем через нее приходим к схватыванию розы; либо потому, что тогда первым объектом интеллекта было бы нечто существующее внутри интеллекта, а не вне его²⁷; и точно так же первым объектом научного хабитуса²⁸ и его акта, то есть познания, была бы некая акцидентальная зримая форма. И мы вернулись бы к заблуждению Платона, который говорил, что интеллект взирает на образец, а не на сами вещи. Следовательно, полагание такой зеркальной формы невозможно.

В-пятых, о том же. Не по-философски беспричинно полагать множественность вещей, ибо напрасно делать через большее то,

²⁶ *Forma specularis*: термин для обозначения формы вещи, через которую вещь репрезентирована в познавательной способности. Это обобщенное обозначение может прилагаться к формам разного уровня (чувственным или умопостигаемым). Главное, что оно акцентирует, — это момент «отражения», то есть подобия реальной вещи: момент, свойственный любой репрезентирующей форме.

²⁷ Здесь Капреол отбивает одно из типичных обвинений против учения Фомы о *verbum mentis*, которое обращали против него, как видим, уже в средние века и продолжают обращать до сих пор: обвинение в том, что первым и непосредственным объектом познания у Фомы якобы выступает *verbum*, внутренний образ, а не сама внемысленная вещь. Отсюда делают вывод, что, согласно учению Фомы, у человека нет прямого доступа к познанию внешней реальности.

²⁸ Хабитус (*habitus*) — устойчивая расположенность (*dispositio*) познавательной способности или воли, возникающая в результате повторного осуществления («извлечения») определенных актов.

что может быть сделано через меньшее. Но нет никакой необходимости, которая вынуждала бы полагать такую форму. Действительно, нет нужды полагать ее для завершения акта интеллекта: ведь она не будет его последним термином [*terminus*], ибо через нее интеллект переходит к внешней вещи — в противном случае мы не познавали бы внешних вещей. Нет нужды полагать ее и для того, чтобы через нее вещи познавались более ясно: ведь для ясного познания достаточно потенции, акта и подобия, выступающего посредником между потенцией и актом. Но нет необходимости в посредничестве какой-либо формы между актом и объектом; более того, в этом случае знание было бы менее совершенным. Это становится очевидным на примере чувственного видения: оно более совершенно тогда, когда достигает объекта непосредственно, чем тогда, когда достигает его через посредство зеркала или чего-либо отражающего наподобие зеркала. Следовательно, полагать такую форму означает поступать так без причины и основания, а значит, полагать ее тщетно и по природе излишне.

В-шестых, операция интеллекта нуждается в реальном термине меньше, чем операция чувства. Но операция чувства не нуждается в реальном термине; более того, она часто завершается в самой вещи, полагаемой в явленном бытии, или в интенциональном бытии, по замечанию Философа, книга 2 «О небе»²⁹. На что Комментаратор говорит в комментарии 109³⁰, что «дугообразную линию [при затмении], видимую на Луне, быть может, кто-то сочтет лишь ложной видимостью; но пусть никто не говорит, что это не более чем видимость: ведь если бы это была видимость, она выглядела бы так, как выглядит [терминатор] при сечении зрительного конуса, направленного на тело Луны в полнолуния, в периоды возрастания и убывания. Ибо мы видим линию [терминатора] иногда выпуклой, а иногда вогнутой». Комментаратор хочет сказать, что, по мнению Аристотеля, та фигура, в соответствии с которой Луна иногда выглядит кругом, иногда — половиной круга, не существует в реальности, но только видится таковой. И, коротко говоря, кто отрицает, что акт зрения способен завершаться видимостью,

²⁹ Аристотель. О небе. 297 b 23-30.

³⁰ Aristotelis Opera, cum commento Averroes (Physica; De caelo et mundo; De generatione ...), 1528. P. 225r a, n. 109.

вынужден признавать истинно сущим все, что видится; против чего Аристотель, книга 4 «Метафизики» (комментированный текст 9)³¹, говорит, что тогда и противоположности были бы истинными, хотя одному они кажутся такими, а другому — другими. Итак, остается признать, что акт интеллекта имеет термином не зеркальную форму [*forma specularis*], обладающую реальным бытием, а внешнюю вещь, обладающую интенциональным бытием.

В-седьмых, Авемпаце³² считал, как явствует из книги 3 «О душе», комм. 18 и 29, что воображаемые интенции принимаются в фантазмах, так что названная форма пребывает в фантазмах как в субъекте. Но эта мыслимая форма есть не что иное, как зеркальная форма, которую мы созерцаем взором ума. Следовательно, те, кто полагают, что подобная зеркальная форма пребывает как бы субъектно в фантазмах, повторяют выдумки Авемпаце, которые прямо противоречат Философу, по словам Комментатора (там же). — Таковы в указанном месте слова Авреола о форме.

Для доказательства этого утверждения, а именно, того, что актом интеллекта не образуется в уме никакого понятия [*conceptus*], но мыслимая вещь полагается вне души в некоем явленном бытии, Авреол приводит многое в третьей дистинкции первой части, вопр. 3, а также в дист. 27, вопрс. 2. Но по разрешении уже приведенных затруднений будет очевиден и ответ на другие доказательства.

Второй довод. — Авреол выступает против святого Учителя, утверждая, что он противоречит себе: в «Комментариях на *Сентенции*» в этом вопросе, то есть в вопросе о слове, он говорит одно, а в «Сумме теологии» другое. Действительно, в «Комментарии» он полагает, что слово речется по отношению к Богу иногда сущностно, а иногда личностно, тогда как в «Сумме» заявляет, что слово, будучи взято в собственном смысле, всегда понимается личностно.

Авреол также считает доказанным (дист. 27, вопрс. 2, арт. 3), что ни одна форма или подобие, будучи формальной причиной

³¹ Аристотель. Метафизика. 1005 b 20-1006 a 29.

³² Ибн Баджа, Абу Бакр Мухаммад ибн Яхья, в латинской искаженной транскрипции Авемпаце (ок. 1070–1138): арабский философ, первый крупный представитель арабского аристотелизма в Испании. Автор парафраза аристотелевского трактата «О душе».

мышления, не может называться словом. Во-первых, потому, что под именем слова подразумевается отношение к говорящему. Во-вторых, потому, что к сущности слова принадлежит быть порождением ума, его плодом. В-третьих, потому, что слову надлежит рождаться от нашего знания.

II. Аргументы Дуранда и Петра Палудийского. — Вторая ссылка: против того же вывода выступают Дуранд (дист. 27, вопрс. 2)³³ и Петр Палудийский³⁴.

Во-первых, операцией, остающейся внутри [*intra manentem*, имманентной], ничто не конституируется и не производится; но мышление и мысленное речение суть операции, остающиеся внутри; следовательно, ими ничто не конституируется и не производится. Бóльшая посылка очевидна из кн. 9 «Метафизики» (комментированный текст 16)³⁵, где Философ проводит различие между операцией, остающейся внутри, и той, которая переходна, или выходит наружу: ведь операцией, переходящей вовне, всегда конституируется нечто, а остающейся внутри — ничто. Меньшая посылка самоочевидна. Следовательно, и т.д.

Если скажут, что Философ хотел сказать не то, что имманентной операцией вовсе ничего не конституируется, а лишь то, что не конституируется ничего внешнего, тогда как во внутреннем действии вполне конституируется нечто, этот довод не имеет силы.

³³ Дуранд из Сен-Пурсена (ок. 1275–1334): французский философ и богослов, доминиканец. Имеется в виду сочинение Дуранда: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, 2 vols., Venetiis 1572.

³⁴ Петр Палудийский (ок. 1275–1342): французский теолог и философ, доминиканец, оппонент Дуранда, тоже автор комментария к Сентенциям. В 1329 г. стал патриархом Иерусалимским.

³⁵ *Аристотель*. Метафизика. 1050 а 30-36: «Там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность находится в том, что создается (например, строительство — в том, что строится, ткачество — в том, что ткется, и подобным же образом в остальных случаях, и вообще движение — в том, что движется); а там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует (например, видение — в том, кто видит, умозрение — в том, кто им занимается, и жизнь — в душе, а потому и блаженство, ибо блаженство — это определенного рода жизнь; так что очевидно, что сущность и форма — это действительность».

В самом деле, было бы абсурдным утверждать то, в чем никто не может сомневаться. Но в том, что операцией, остающейся внутри, не конституируется ничего внешнего, до сих пор не сомневался никто: действительно, операция должна достигать того, что ею производится; но так как она остается внутри, она не достигает находящегося снаружи; следовательно, намерение Аристотеля не ограничивалось тем, чтобы сказать, что имманентной операцией не конституируется ничего внешнего, но подразумевалось, что ею вообще ничто не конституируется — ни внутри, ни вовне.

Далее, текст противоречит такому толкованию. Ибо там же Философ говорит, что операция, остающаяся внутри, есть сама цель; и то же самое сказано в кн. 1 «Этики», гл. 1. Но ясно, что, если бы ею конституировался внутри некий термин, целью была бы уже не сама операция, а скорее произведенная ею вещь, так как операция совершается ради производимой ею вещи.

Во-вторых, производящим началом слова выступает либо только интенциональная форма, либо интенциональная форма вкупе со смутным постижением. Это не может быть только интенциональная форма, ибо термин произведения не превосходит совершенством производящее начало, а слово совершеннее, чем умопостигаемая форма, так как репрезентирует вещь более совершенным образом. Следовательно, производящим началом слова не может быть только интенциональная форма. Точно так же не может им быть интенциональная форма вкупе со смутным постижением. Действительно, они либо сохраняются одновременно с произведенным словом, либо нет. Нельзя сказать, что не сохраняются одновременно, поскольку с прекращением бытия того начала, которым производится бытие слова, прекращается и действие. Но если активное действие прекратится до того, как возникнет термин действия, бытие термина будет невозможным; следовательно, слово было бы абсолютно невозможным, если бы одновременно с ним не существовало смутного постижения и интенциональной формы, коль скоро они суть производящие начала слова. Но это невозможно, так как слово не существует без выраженного знания [*notitia expressa*], а смутное знание несовместимо с совершенным знанием. Следовательно, и т.д.

В-третьих, как случается нам сперва помыслить некоторую вещь смутно и несовершенно, а затем более совершенным и выра-

женным образом, так случается сперва любить некоторую вещь несовершенно, а затем более совершенным образом. Но никто не приписывает воле никакой произведенной формы [*forma producta*] помимо акта любви, и трудно было бы таковую измыслить. Следовательно, точно так же никто не должен полагать никакой произведенной формы помимо акта мышления.

В-четвертых, актом зрения не конституируется внутри ничего видящего. Следовательно, актом мышления не конституируется внутри ничего мыслящего. Антецедент предполагается истинным, вывод доказывается. Так как операции, переходящие вовне, при том, что одни из них совершеннее других, все обладают тем общим свойством, что ими нечто конституируется, то сходным образом и все имманентные операции должны обладать тем общим свойством, что ни одной из них, а равно ими всеми, ничто не производится. В самом деле, различие в степени совершенства или несовершенства само по себе не делает одно производящим, а другое — нет; оно имеет следствием лишь то, что производящее, коль скоро оно имеет, будет более или менее совершенным. Поэтому, хотя зрение менее совершенно, чем интеллект, это не позволяет утверждать, что ни одним актом зрения не производится ничего, а интеллектуальным актом производится нечто. Но ни тем, ни другим актом не производится ничего.

В-пятых, формы, принадлежащие к одному роду, тем более активны, чем более они совершенны. Но умопостигаемая интенциональная форма и слово, если оно есть форма, репрезентирующая ту же вещь, принадлежат к одному роду. В самом деле, нет никакого основания — ни со стороны субъекта, ни со стороны объекта, ни со стороны функции [*officium*], — чтобы они принадлежали к разным родам, ибо они пребывают в одном субъекте и призваны репрезентировать один и тот же объект. Следовательно, та из них, что совершеннее, будет более активной. Но слово есть более совершенная форма, чем умопостигаемая интенциональная форма. Следовательно, если умопостигаемая форма вкупе с действующим интеллектом представляет собой достаточное производящее начало не только актов смутного мышления, но и той отличной от мысли формы, которая именуется словом, то тем более само слово вкупе с действующим интеллектом будет достаточным производящим на-

чалом не только акта выраженного мышления, но и более совершенной формы, то есть не какой-либо мысли, но слова. И точно так же это второе слово будет производящим началом третьего, и так до бесконечности, что несуразно. Следовательно, действующий интеллект вкупе с интенциональной формой не производит никакой формы, которая была бы отличной от самого мышления.

Если скажут, что не следует уходить в бесконечность, так как слово образуется ради выраженного познания вещи, и поэтому по достижении совершенного знания, совершеннее коего не может быть, образование слова прекращается, и что как не множатся до бесконечности акты познания, устремленные к совершенному, так не множится и образование слова, — если так скажут, то это не имеет силы. Ибо если случится прийти к совершеннейшему слову, совершеннее коего не может быть, отсюда в крайнем случае последует только то, что более совершенная форма не будет настолько же активной, насколько активна менее совершенная форма того же рода и даже того же вида. В самом деле, одно слово, менее совершенное, производит другое слово, более совершенное; а совершеннейшее слово не может произвести никакого слова: ни более совершенного, потому что более совершенного нет; ни менее совершенного, потому что произвело бы его напрасно; ни равно совершенного, потому что оно было бы излишним. Следовательно.

В-шестых, так как более и менее совершенное познание одной и той же вещи не различаются по виду, то не различаются и его более и менее совершенная репрезентация, а значит, и репрезентирующие формы. И, стало быть, интенциональная форма и слово будут иметь одну и ту же формальную сущность [*rationem*].

В-седьмых, то, что более непосредственно выражается некоторой вещью, репрезентирует ее более выраженным образом. Но считается, что умопостигаемая интенциональная форма, если таковая имеется в интеллекте, либо та форма, которая пребывает в фантазии, более непосредственно выражаются мыслимой вещью, чем слово. Стало быть, эта форма более выраженным образом репрезентирует вещь, чем слово; и, следовательно, ее достаточно для более выраженного познания вещи. А значит, нет нужды полагать слово ради того единственного, ради чего оно полагается.

В-восьмых, отсюда, по-твоему, следует, что всякий раз, когда образуется слово, оно образуется для достижения менее совершенного познания. Ибо ты считаешь, что блаженные, созерцающие божественную сущность, не образуют силлогистического слова³⁶ о том, в силу чего они соглашаются с некоторым высказыванием относительно предмета возможного сомнения: ведь в том, что они видят в Боге, им не случается сомневаться, и они не образуют об этом слова, через которое ясно видели бы то, что прежде видели смутно. В самом деле, в блаженном видении нет перехода от смутного к ясному и совершенному, и к видению той сущности, которой раньше не видели, так как в блаженном видении каждый изначально видит то, что будет видеть вечно. Тем не менее, блаженные образуют слово, чтобы то, что они видят одновременно, но при этом совершенно и отчетливо — например, божественные атрибуты, — можно было также рассмотреть порознь, рассматривая одно и не рассматривая другое. Согласно этому способу рассмотрения, одни блаженные, видящие Бога, прославляют Его как премудрость, другие — как справедливость, и так же в отношении прочих атрибутов. Это было бы невозможным, если бы имелось лишь то блаженное видение, каким они созерцают все божественные атрибуты одновременно, хотя и отчетливо.

Но ведь известно, что акт познания, в коем мы рассматриваем лишь один божественный атрибут, будет менее совершенным, чем блаженное познание, в коем рассматриваем одновременно и, тем не менее, совершенно и отчетливо все атрибуты. И все же, согласно твоему утверждению, в таком акте познания должно было бы образоваться слово. Следовательно, слово с необходимостью образуется для достижения менее совершенного познания, что противоречит твоему допущению³⁷.

³⁶ То есть не прибегают к дискурсивному мышлению в форме цепи силлогизмов.

³⁷ Смысл восьмого довода и его опровержения у Капреола, возможно, имеет смысл прокомментировать. У блаженных, гласит восьмой довод Дуранда, *уже* имеется более совершенное знание, которого, по «твоему» допущению, тем более должно быть достаточно для знания менее совершенного. Однако блаженные выполняют менее совершенные акты познания (дабы рассматривать атрибуты порознь), *уже* имея познание более

В-девятых, ты считаешь, что слово есть не главный объект интеллекта, но как бы зеркальная форма [*forma specularis*, ср. в др. местах *species specularis*], или главный репрезентирующий образ объекта. Но это представляется неверным по трем причинам.

Первая причина: то, что познается первым и является формальным основанием познания другого, будет, видимо, познаваться лучше или, по крайней мере, не хуже, чем то, что через него репрезентируется и познается; и это явствует из приведенного примера с зеркальной формой и образом. Но если слово представляет собой такую форму, о которой ты говоришь, оно познается не лучше, чем вещь, мыслимая в первую очередь, и даже хуже, если не вовсе не познается. Следовательно, слово в нас не является как бы зеркальной формой, или образом, который противостоит интеллекту и служит главным представителем объекта. Меньшая посылка очевидна: в самом деле, все мы имеем опыт познания вещи, которая выступает главным объектом, а именно, тот опыт, что человек есть разумное живое смертное существо. Это и есть познание через слово. Но никто не познавал на опыте того факта, что в нас имеется некая форма, через которую и в которой, как в образе, мы познаём, что человек есть разумное живое смертное существо. Более того, мы в этом сомневаемся и этого доискиваемся, и никогда не находим с очевидностью.

Вторая причина: мы не имеем опытного знания о том, что познавать себя, или свои акты, или хабитусы, или интенциональные формы, если таковые имеются, или что-либо другое, полагаемое в интеллекте как в субъекте, наш интеллект способен иначе, кроме как в рефлексивном акте. Ибо если бы он познавал в прямом акте что-либо из того, что пребывает в нем самом как в субъекте, он мыслил бы самого себя в прямом акте, так как усматривал бы в себе иное [по отношению к себе], что ложно. Следовательно, если слово есть некая форма, существующая в интеллекте, невозможно,

совершенное, и в этих менее совершенных актах, тем не менее, образуют слово. Значит, обладание более совершенным знанием не отменяет необходимости образовывать слово в актах менее совершенных. Требование образовать *verbum* — это внутреннее требование самого акта, которое не может быть отменено наличием более совершенного знания вне этого акта, в интеллекте «вообще» .

чтобы она так или иначе выступала объектом интеллекта в прямом акте, тогда как ты утверждаешь противоположное.

Третья причина: в воле нет никакой формы, которая была бы любима в первую очередь и служила формальным основанием любви к другому. Следовательно, и в интеллекте нет никакой формы, которая была бы мыслима в первую очередь и служила формальным основанием мышления другого. Вывод очевиден, как и выше.

В-десятых, если слово есть выраженная репрезентирующая форма, отсюда неоспоримо следует, что для всего, о чем мы образуем слово, у нас имеется полное и совершенное подобие. Вывод ложен, как явствует применительно к Богу и отделённым субстанциям, о коих в земной жизни у нас нет полного и совершенного знания.

В-одиннадцатых, если бы слово было тем, что интеллект усматривает в первую очередь, а интеллект способен образовать слово обо всем, что он мыслит, то сопряженная с телом душа могла бы образовать слово о собственном акте, о себе и о своем хабиту-се; и оказалось бы, что, поскольку в слове, по твоему мнению, прямо мыслится то, для чего оно является словом, всё это может мыслиться в прямом акте.

В-двенадцатых, в Боге Слово рождается из цельного и совершенного знания Отца, а не с целью обрести совершенное знание. Следовательно, коль скоро та зеркальная форма, которую ты называешь словом, полагается именно для того, чтобы обрести совершенное знание объекта, оказывается, что для этого полагать ее нет нужды.

В-тринадцатых, познаваться в прямом акте может лишь то, что прямо является объектом потенции. Но объектом интеллекта, сопряженного с телом, прямо является лишь нечто чувственное. Следовательно, ничто из того, что пребывает в интеллекте, не познается в прямом акте.

III. Аргументы Герарда Кармелита³⁸. — Третья ссылка: против того же вывода аргументирует Герард Кармелит в 6-м «Во-

³⁸ Герард Кармелит, он же Герард Болонский (1240-е – 1317): теолог и философ, генерал ордена кармелитов. Автор 14 «Вопросов о чем угод-

просе о чем угодно», доказывая, что слово не есть нечто произведенное актом мышления.

Во-первых, всякий раз, когда в некоей операции имеется, помимо нее самой, произведенный ею термин, этот термин лучше и совершеннее такой операции, согласно кн. 1 «Этики» (гл. 1)³⁹, и кн. 9 «Метафизики» (комментированный текст 16)⁴⁰. Но наилучшее из того, что имеется в нас, — это совершенная операция интеллекта сообразно мудрости, кн. 10 «Этики»⁴¹, ибо в ней полагается счастье. Стало быть, совершенный акт мышления не имеет никакого термина, им произведенного.

Это подтверждается тем, что видение Бога есть конечная цель всех наших актов и желаний; но если бы слово было термином, который производится видением, видение не было бы конечной целью, тем более, если бы такой термин был отличен от видения.

Во-вторых, если слово есть термин акта мышления, то, следовательно, либо совершенного акта мышления, либо несовершенного. Термином несовершенного акта мышления оно быть не может, ибо в таком случае вещь одновременно познавалась бы совершенно посредством слова и несовершенно посредством этого акта познания. Но и первое невозможно. Либо потому, что тогда слово полагалось бы напрасно: ведь в совершенном акте познания вещь познается совершенно, законченный акт познания предшествует слову, а для совершенного познания вещи не требуется ничего иного, кроме акта совершенного познания. Либо потому, что, если слово следует за совершенным познанием, будет иметь место уход в бесконечность в ряду совершенных актов познания: ведь всякое слово могло бы быть началом совершенного познания, а всякое совершенное познание увенчивается словом — либо пото-

но» (Quodlibeta, 1309-1312) и незаконченной «Суммы теологии» (1313–1317). О жанре «Вопросов о чем угодно» см. статью: *Иванов В.Л.* Вопрос Дунса Скота об интенсивной бесконечности в Троице в контексте истории жанра теологических вопросов Quodlibet // EINAИ: Проблемы философии и теологии. Электронное научное рецензируемое периодическое издание (www.einai.ru). №1 (001). Издание НОЦ ПФРК при ГУАП. СПб, 2012. С. 201-236.

³⁹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1094 а 6-7.

⁴⁰ См. примеч. 35.

⁴¹ *Аристотель*. Никомахова этика. 1177 а 20-25.

му, что слово производится совершенным познанием, которое выступает либо в роли пути и средства, подобно тому, как термин движения называется произведенным посредством движения; либо в роли производящей причины и начала. Если верно первое, то слово не могло бы существовать одновременно с актом познания, как термин движения не сосуществует с движением. Если второе, то следствие оказалось бы совершеннее своей причины.

В-третьих, всё, что формально пребывает в интеллекте, есть либо предшествующая акту интенциональная форма, либо акт мышления, либо хабитус. Но коль скоро слово не является ни хабитусом, ни интенциональной формой, остается, что оно есть акт мышления, а не что-либо отличное от него.

IV. Аргументы Скота. — Четвертая ссылка: против того же вывода аргументирует Скот (согласно Авреолу, в дист. 27, вопр. 2, арт. 1), доказывая, что слово есть не что иное, как мыслительный акт.

Во-первых, максимально обладает формальной сущностью слова то, что, будучи положенным в качестве слова, позволяет максимально сохранить в силе все сказанное у Августина. Но сказанное у Августина максимально сохраняется в силе, если полагать, что слово есть актуальный акт мышления и акт постижения. В самом деле, Августин говорит в кн. 15 трактата «О Троице», гл. 16, что «наше слово есть мысль, доходящая до того, что мы познаём, и наконец оформившаяся». И в гл. 12 он говорит, что познающее видение, возникающее из знания, есть наше слово «ни на каком языке и подобное познанной вещи»; и в проповеди на рождение Блаженного Иоанна Крестителя он говорит, что звучание есть знак слова, а слово — сам акт познания. И в книге «О познании истинной жизни» он говорит, что Сын, или Слово Божие, есть не что иное, как познание, или искусство, или его знание; и в кн. 9 трактата «О Троице», гл. 5, говорит, что умная душа помнит, мыслит и любит себя, и добавляет, что, если мы познаём это, познаём и Троицу. И почти везде он говорит, как видим, что актуальное познание есть слово. Следовательно, этого и надлежит придерживаться.

Во-вторых, Ансельм говорит в «Монологионе», гл. 33, что, «когда разумная душа, мысля, постигает себя, она имеет у себя

свой образ, рожденный из самой себя, то есть акт познания себя, который есть ее слово». И в гл. 48 он говорит, что «слово вещи есть сама мысль, образованная по ее подобию из памяти».

В-третьих, Дамаскин, кн. 1 «О православной вере», гл. 13, говорит, что «слово есть природное движение ума, согласно которому он движется, и постигает, и мыслит: как бы его свет, бытие и сияние; опять же, слово есть то, что не произносится устами, но возвещается в сердце». Но сказанное можно сохранить в силе, только признав, что слово есть акт мышления.

В-четвертых, условия, которые перечисляет Августин для слова, могут быть соблюдены только в отношении акта интеллекта. Следовательно, и т. д. Антецедент очевиден. В самом деле, Августин полагает, что слово есть нечто существующее в нашем уме, причем вкупе с актуальным познанием; и что оно рождается из памяти, то есть из объекта, или знания, которое продолжает сиять в памяти; и что мысль рождается от познанной вещи. Но ясно, что это может соответствовать только акту мышления.

§ 2. ПРОТИВ ВТОРОГО ВЫВОДА

И. Аргументы Герарда Кармелита. — Против второго вывода приводит доводы, **в первую очередь**, Герард Кармелит, в седьмом «Вопросе о чем угодно», в пятом пункте средней части.

Первый довод. Тот акт, которым всецелый Отец отличается от Слова, не есть мышление и не включает его в свое формальное понятие [*formalis intellectus*]. Однако Отец всецелым актом, коим производит Слово, отличается от него. Следовательно, акт, коим производится Слово, не есть мышление и не включает его в свое формальное понятие. Бóльшая посылка доказывается. В самом деле, Отец от Сына отличается не актом мышления, более того, в этом они едины: ведь как бытие у них одно, так одно знание, и одно мышление, и одно разумение, кн. 7 «О Троице», гл. 1 и 2. И даже если бы в тот акт, коим Отец отличается от Сына, входило мышление, то, поскольку в Боге мышление, знание и бытие — одно, всем этим Отец не отличался бы от Сына. Следовательно, мышление не принадлежит к формальному понятию этого акта. Меньшая посылка очевидна, ибо Отец всецелым актом, коим про-

изводит Сына, будучи неразделен и прост, отличается от Него; поэтому Августин в кн. 1 «О Троице», гл. 4, говорит: «Отец родил Сына, и потому Сын не есть Отец, и потому Сын рожден, и потому Отец не есть Сын». И Дамаскин в кн. 1, гл. 8 и 10, говорит, что Отец и Сын суть одно по всему, кроме нерожденности и рожденности. Следовательно, акт, коим производится Сын, не есть мышление, и мышление не входит в его формальное понятие.

Второй довод. То, что по своему формальному понятию выражает только чистое отношение, формально не означает мышления, ибо мышление или мысленное не принадлежит к формальному понятию относительного. Поэтому, коль скоро Лицо в Боге включает в свое формальное понятие отношение и абсолютное, оно выражает не чистое отношение, а сочетание абсолютного и относительного. Но акт, коим производится Слово, выражает чистое отношение в Боге; потому Магистр в кн. 1 «Сентенций», дист. 5, говорит, что рождать — то же, что отцовство. И Дамаскин в кн. 1, гл. 10, говорит, что отношение означает не субстанциальное отличие, а модус существования, то есть означает не абсолютное, а отношение. Стало быть, поскольку мышление абсолютно, ибо оно есть акт, через который Бог формально обладает блаженством, и, согласно правилу Августина, присутствует во всех Лицах едино, а не множественно, мышление — не тот акт, коим производится Слово, и не принадлежит к его формальному понятию.

Третий довод. Акт, коим производится Слово, не есть акт, выражающий совершенство в абсолютном смысле. Ведь совершенством лучше обладать абсолютно, чем не обладать; акт же, коим производится Слово, относителен, поэтому он не выражает совершенства в абсолютном смысле, согласно Ансельму, «Монологион», гл. 15; и поэтому же он присутствует не во всех Лицах, у коих нет недостатка в каком-либо абсолютном совершенстве. Следовательно, мышление не есть акт, коим производится Слово.

Четвертый довод. Если предположить, в качестве невозможного, что творения невозможны, то акт, коим дистинктивно и образно его собственному формальному понятию производится Слово, пребывал бы в Боге. Но если предположить, что творение невозможно, то акт мышления, взятый в его собственном и дистинктивном формальном понятии, как отличный от акта воления,

не пребывал бы в Боге. Следовательно, акт, коим производится слово, не является формально актом мышления.

Пятый довод. Акт, коим производится Слово, реально отличается от чего-либо в Боге: так, рождение и выдыхание реально различаются в Боге, как различаются отцовство и общее дыхание. Но мышление реально не отлично ни от чего, как не отлична сущность. Следовательно, акт мышления не есть акт, коим производится Слово; и т.д.

II. Аргументы иных. — **Во вторую очередь**, против того же вывода приводят доводы некоторые, на кого ссылается Петр Палудийский, дист. 10, вопр. 3, доказывая, что мышление и воление не производятся Лицами. Отсюда следует, что изрекать [*dicere*] не означает ни мыслить, ни выдыхать, ни волить.

Во-первых, продуцирования суть ноциональные, не сущностные акты. Но мышление и воление — сущностные акты, а не ноциональные⁴². Следовательно.

Во-вторых, те операции, которые равно подобают как непроизводящему, так и производящему, не являются продуцированиями. Но мышление и воление равно подобают как непроизводящему Святому Духу, так и производящим Отцу и Сыну. Следовательно, и т.д.

В-третьих, то, что не различается в Боге реально, не является божественными продуцированиями. Но мышление и воление не различаются реально. Следовательно.

III. Аргументы Авреола. — **В третью очередь**, против того же вывода приводит доводы Авреол (дист. 9, вопр. 1, арт. 1).

Первый довод. Всякий раз, когда некие два тождественны, свойственное одному свойственно и другому. Но изрекать свойственно в Боге Отцу, мыслить же — общее свойство трех. Следовательно, мыслить — не то же самое, что изрекать.

А если скажут, что вовсе нет, что изрекать свойственно трем, только Отцу — в собственном смысле, то это прямо идет против мнения Августина, который сказал в кн. 5 «О Троице», гл. 6, что

⁴² См. примеч. 16.

«Сын, будучи Словом, сказывается относительно, причем соотносится с одним лишь Отцом». Но ведь очевидно, что Слово соотносится с рекущим; отсюда явствует, что изрекать Слово в Боге свойственно лишь Отцу.

Второй довод. Сын и Святой Дух истинно мыслят в Боге, но не произносят слово в Боге и не рекут. Следовательно, видеть умом, или мыслить, не означает изрекать.

А то, что некоторые говорят, будто *Слово* имеет сущностный характер и обще троим, только Сыну — в собственном смысле, как любовь свойственна в собственном смысле Святому Духу, а мудрость — Отцу, то это явно против речений Святых. Ибо о всяком атрибуте, который является общим для трех, но в собственном смысле присущ одному из Лиц, будет истинным утверждать, что он сказывается о трех как об одном: в самом деле, истинно, что три Лица суть один свет, одно искусство, одна мудрость; и, однако, Августин прямо отрицает в кн. 7 «О Троице», гл. 2, что Отец и Сын суть одно Слово, но утверждает, что Слово — это лишь Сын. Следовательно, ни Слово не является общим для трех, ни мышление не тождественно речению Слова.

§ 3. ПРОТИВ ПЯТОГО ВЫВОДА

Аргументы Авреола. — Против пятого вывода приводит доводы Авреол (дист. 27, вопр. 2, арт. 3), доказывая, что *Слово* в своем собственном значении соозначает творение особым способом, каким не соозначает его ни *сущность*, ни какое-либо из Лиц.

Первый довод. Если нечто косвенным образом соозначает что-либо, чего, кроме него, не соозначает больше ничто другое, то оно в своем собственном значении соозначает то самое, что дает помыслить косвенно. Очевидно, однако, что *Слово* косвенно дает помыслить творение: в самом деле, не Дух есть Дух всякой сущности и твари, но в собственном смысле говорится, что творения рекутся Словом, и никто не говорит, что они рекутся Отцом или Духом Святым. Следовательно, в своем собственном значении Слово соозначает творение.

Второй довод. Любое отношение, которое свойственно Слову по сущности, одинаково подразумевается как именем *Сын*, так и именем *Слово*, и, равным образом, *логосом* и любым другим име-

нованием, обозначающим Лицо Сына. Но Августин в сочинении «О различных вопросах»⁴³, вопр. 63, говорит о речении «В начале было Слово»: «В этом месте *Слово* лучше понимать так, что оно означает отношение не только к Отцу, но и ко всему, что Слово сотворило деятельной потенцией». Следовательно, *Слово* по своему собственному смыслу соозначает творения.

Третий довод. То, что в своем собственном значении не мыслится без другого, видимо, соозначает это другое. Но *Слово* всегда изрекается как чье-то слово, а именно, как слово творения или чего-то еще. Поэтому Августин в кн. 7 «О Троице», гл. 3, говорит, что, как «слово, произносимое нами, указывает на себя и на то, о чем мы говорим, так Слово Божие, через которое все начало быть, указывает на Отца, как Он есть». И на том же основании мы можем сказать, что оно указывает на всё. Следовательно, к формальному значению Слова принадлежит соозначение всего Им сказанного и реченного, если можно так выразиться. — Так говорит Авреол.

§ 4. ПРОТИВ ШЕСТОГО ВЫВОДА

Аргументы Авреола. — Против шестого вывода он выдвигает следующие доводы (дист. 27, вопр. 2, арт. 3), говоря, что такое положение невозможно.

Во-первых, потому, что Дух Святой исходит не как любовь, а скорее как любящий, в некоем бытии, дарованном силой любви. А любящий, в таком понимании, рождает подобие себя самого, поскольку испускает и дарует. Так и слово подобно тому, чьим словом оно является.

Во-вторых, потому, что божественная любовь — во всяком случае, поскольку она такова — подобна тому, от кого исходит, утверждают они. А значит, Дух Святой, поскольку он таков, будет образом [*imago*].

В-третьих, в силу сказанного ими в другом месте: из-за того, что некто любит некоторую вещь, происходит как бы напечатлевание любимой вещи в аффекте любящего, в соответствии с чем любимое называется пребывающим в любящем, как мыслимое — в мыслящем. Но такое напечатлевание представляет Святого Духа;

⁴³ *Augustinus*. Op. cit. PL 40, col. 54.

следовательно, они должны были бы, проявляя последовательность, сказать, что Дух Святой есть подобие любимой вещи, а значит, образ.

В-четвертых, потому, что, как представляется, к формальной сущности образа не принадлежит быть рожденным от того, образом чего он является; в противном случае образы были бы только у резчиков по дереву, умеющих ваять изображения, а у других образов бы не было. — Так говорит Авреол.

Б. — ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ

§ 1. НА ДОВОДЫ ПРОТИВ ПЕРВОГО ВЫВОДА

I. На доводы Авреола. — Отвечаю на доводы Авреола против первого вывода.

Во-первых, отрицается та бóльшая посылка, в доказательство которой приведены эти семь доводов. Итак,

На первое доказательство: признаю, что, если говорить о форме, бесконечной и безграничной по бытию, нет никакой такой субсистентной и укорененной в интеллекте формы вне Бога или помимо Бога; и тогда меньшая посылка отрицается. Ибо роза, на которую мы взираем в мышлении, бесконечна и безгранична не таким способом, но есть сама чтойность розы, которая не субсистентна и не укоренена в качестве акциденции: это само понятие [*conceptus*], посредством которого взор ума завершается в чтойности и природе розы⁴⁴. Но сама чтойность розы не бесконечна и не безгранична по бытию и не адекватна бесконечным индивидам по бытию; и то же верно в отношении понятия, ибо ни то, ни другое не адекватно по бытию бесконечным индивидам⁴⁵. Если же понимать бóльшую посылку применительно к форме, бесконечной с точки зрения репрезентации, то есть с точки зрения вида, то она

⁴⁴ Здесь имеется в виду различие между реальным бытием понятия, взятого в качестве акцидентальной формы в интеллекте, и объектным содержанием этого понятия, которое, как таковое, реальным бытием не обладает и, соответственно, не может пребывать в ином как в субстрате.

⁴⁵ Имеются в виду бесконечное число реально существующих и ограниченных в своей единичности индивидов, с одной стороны, и чисто объектное бытие чистой чтойности, с другой.

отрицается, а меньшая посылка принимается. Действительно, понятие розы репрезентирует бесконечное число индивидов одного вида, взятых в их сущностных началах; и форма, бесконечная таким способом, может укореняться в интеллекте. И сама природа, то есть чтойность розы, как помысленная актуально, может быть названа некоторым образом бесконечной, ибо она мыслится отдельно от того, чем ограничивается до того или этого индивида. Но она бесконечна именно таким способом, с точки зрения своего вида, а не по бытию, которое ограничивается, будучи принятым в эту природу. В самом деле, если бы природа розы была субсистентной, не принятой во что-либо, она не ограничивалась бы своим видом, ибо ограничение в отношении вот этого проистекает из того, что бытие принимается вот в это или вот в то. Поэтому такая форма была бы бесконечной указанным способом. Следовательно, хотя природа розы не субсистентна, но принимается в единичные сущие, в мышлении она абстрагируется от того, что ее ограничивает, и, как мыслимая, она бесконечна. Более того, любая универсальная форма бесконечна таким способом, как прямо говорит святой Учитель [Фома], кн. 3 «Сентенций», дист. 13, вопр. 1, арт. 2, подвопрос 2. И нет несообразности в том, чтобы нечто, кроме Бога, было бесконечно таким способом, то есть с точки зрения своего вида, как говорит сам св. Фома, рассуждая о благодати души Христа, а также о формах, субсистентных по природе, «Сумма теологии», ч. 1, вопр. 7, арт. 2. И, таким образом, очевидно, что надлежит сказать о приведенном доказательстве, особенно в отношении того, что ни одна бесконечная форма не может быть укорененной и, кроме как в Боге, субсистентной. О том же, что, согласно Аврелу, ни одна форма не является единичной, будет сказано позже.

На второе доказательство: отрицается бóльшая посылка. В самом деле, я утверждаю, что та форма, которую называют зеркальной [*specularis*], то есть чтойностное понятие розы, есть единичная форма со стороны существования, принимающая индивидуацию от субъекта; но со стороны репрезентации она универсальна. При этом единичность со стороны существования не противоречит ее умопостигаемости, поскольку она нематериальна и отделена от материальных условий, о чем самым ясным образом заявляет св. Фома в «Сумме теологии», ч. 1, вопр. 76, арт.

2, на 3-й довод, и в «О духовных творениях»⁴⁶, арт. 9, на четырнадцатый довод. Однако следует знать, что, по утверждению св. Учителя, интеллект взирает не только на то понятие, которое постигает, но через него также на внешнюю вещь. А вещь вне души, на которую непосредственно взирает интеллект, есть сама природа, существующая в единичном. Природа же индивидуируется вне души через принятие в некое сущее, но универсальна как обладающая бытием в интеллекте, в соответствии с чем св. Фома, в «О духовных творениях», арт. 9, на 6-й довод, показывает: «Различие между Аристотелем и Платоном состоит лишь в том, что, по мнению Платона, мыслимые вещи имеют бытие вне души тем же способом, каким их мыслит интеллект, то есть как абстрактные и общие; Аристотель же полагал, что мыслимая вещь пребывает вне души, но иначе, ибо мыслится она абстрактно, а обладает бытием конкретно. Но как согласно Платону, так и согласно Аристотелю сама мыслимая вещь пребывает вне души. Это явствует из того, что ни тот, ни другой не считали, будто науки имеют дело, как с субстанциями, с тем, что пребывает в нашем интеллекте, но Платон говорил об отделённых формах, а Аристотель — о чётности вещей, которые существуют в вещах. Однако формальная характеристика универсальности [*intentio universalitatis*], которая состоит в общности и абстрактности, проистекает, согласно Аристотелю, только из способа постижения, поскольку мыслим мы абстрактно и всеобще, а согласно Платону — из способа существования абстрактных форм; и поэтому Платон полагал, что универсалии субсистентны, Аристотель же — что нет». — Таково формальное утверждение св. Фомы.

То же самое он утверждает в 1 ч. «Суммы теологии», вопр. 85, арт. 2, на 3-й довод, где сказано: «Когда говорят, что нечто актуально мыслится, подразумеваются две вещи: мыслимая вещь и само мышление. Сходным образом, когда говорят об абстрактной универсалии, подразумевают две вещи: саму природу вещи и абстракцию, то есть универсальность. Итак, природа как таковая, коей доводится быть мыслимой, или абстрагированной, то есть обладать характеристикой универсальности, пребывает только в еди-

⁴⁶ *Thomas Aquinas. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.*

ничном, а само мышление, или абстрагирование, или свойство универсальности, находится в интеллекте. И это мы можем видеть на сходном примере чувства. В самом деле, зрение видит цвет яблока без его аромата. Следовательно, если спросят, где находится цвет, который видим без аромата, то, очевидно, видимый цвет пребывает в яблоке; но то, что он воспринимается без аромата, — это происходит с ним со стороны зрения, поскольку в зрении присутствует подобие цвета, а не аромата. Точно так же мыслимая человеческая природа существует лишь в том или ином человеке; но то, что мыслимая человеческая природа схватывается без индивидуирующих условий, то есть абстрактно, из чего проистекает характеристика универсальности, — это происходит с человеческой природой постольку, поскольку она воспринимается интеллектом, в коем имеется подобие видовой природы, а не индивидуирующих начал». — Так говорит св. Фома.

На третье доказательство отвечаю, что интеллект взирает на две формы: на образованное им понятие [*conceptus*], которое есть то, что мыслится, и через что мыслится природа, пребывающая вовне; и, во-вторых, взирает на природу, существующую вне души. Поэтому св. Фома в кн. 3 «Сентенций», дист. 14, вопр. 1, арт. 1, подвопрос 4, говорит: «То, в чем нечто созерцается, есть формальная причина познания того, что в нем созерцается. Но формальная причина познания есть форма вещи, поскольку она познана: ведь через нее совершается актуальное познание, так что формальная причина познания и познанная вещь суть одно познанное; и поэтому актуально и хабитуально познание того и другого — одно». — Так говорит св. Фома.

А названная вещь вне души абстрактна и универсальна указанным способом, и этим способом сказывается о единичных розах. Что прямо явствует из слов св. Учителя в Трактате о роде («О природе рода»), гл. 5⁴⁷: «Об универсалии говорится двояко. В одном смысле — как о самой природе, коей интеллект, сообразно выявленному в ней, атрибуирует понятие. И в таком смысле

⁴⁷ *De natura generis*: трактат, ложно приписывавшийся Фоме Аквинскому. Предположительно, его настоящим автором является Томас Саттон (ум. после 1315) — английский доминиканец, один из ранних последователей Фомы.

универсалии означают природы вещей и сказываются сущностно: так, *живое существо* обозначает субстанцию того, о чем сказывается, и так же *человек*. В этом смысле универсалия не есть единое во многом; более того, природа предикатов непрестанно умножается в субъектах: ведь сколько существует людей, столько и живых существ. В другом смысле об универсалии говорят как о природе вкупе с приписываемым ей свойством универсальности; и в этом смысле, в силу единообразия сущности, которая выявляется в понятии, образованном через отвлечение от материальных условий и всякой множественности, она есть единое во многом: именно в этом смысле все люди суть один человек и одно живое существо. Итак, в реальности нет ничего, что было бы общим многому. Ибо все, что есть в реальности, единично и сообщаемо лишь чему-то одному, тогда как общее производится интеллектом, и т. д.»

На четвертое доказательство: я согласен со вторым членом разделения. И на первый довод в пользу противоположного утверждения отвечаю, что мы схватываем розу и понятие розы не в разных актах, но в одном акте мыслим то и другое: ведь понятие есть то, что мыслится и посредством чего, как было сказано, в том же акте мыслится другое, то есть вещь. Стало быть, здесь имеется лишь первенство по природе, а не последовательность актов. А если скажут, что мы не испытываем на опыте, что акт интеллекта направлен на эти две цели, я отвечу, что нет нужды это испытывать, но довольно придерживаться этого в силу убедительной и достаточной аргументации, приводимой святым Учителем во многих местах, например, в «Против язычников», кн. 1, гл. 53, где он считает такое понимание необходимым⁴⁸: «Интеллект, — говорит он, — оформленный посредством интенциональной формы, образует в себе некое понятие [intentio] мыслимой вещи, которое есть ее формальная сущность, обозначенная в определении. И это поистине необходимо, потому что интеллект мыслит вещь безразлично к ее отсутствию и присутствию, в чем он совпадает с воображением. Но интеллекту вдобавок свойственно мыслить вещь отдельно от материальных условий, без которых она не существует в реальности; а это возможно лишь в силу того, что интеллект образует в

⁴⁸ *Thomas Aquinas. Summa contra gentiles.*

себе указанное понятие». Вот почему, считает св. Фома, необходимо полагать такие понятия: ведь иначе интеллект не обладал бы актуальным умопостигаемым объектом, который, будучи присутствующим для него, служил бы его термином.

То, что в одном акте мыслится то и другое, очевидно: в самом деле, согласно Философу, «О памяти и припоминании», гл. 2, в образе, поскольку он есть образ, и в воображении движение — одно; и поэтому Аристотель говорит там же, что человек не помнил бы об отсутствующем, если бы не имел у себя фантазм и образов отсутствующих вещей, и, устремляясь к ним не поскольку они суть такие-то вещи, а поскольку суть образы таких-то вещей, в одном и том же движении не познавал бы эти образы и то, образами чего они являются. И, тем не менее, Авреол в своих доводах, видимо, ухитрился извратить слова Аристотеля относительно полагания этих образов — так же, как извратить слова св. Фомы относительно полагания понятий. — Итак, ответ на первый довод очевиден.

Второй довод также не имеет силы. Действительно, я согласен со сделанным там же выводом, а именно: как в первой операции интеллекта первое мыслимое есть слово в интеллекте, обозначаемое простым устным термином, так во второй операции интеллекта первое мыслимое есть составное слово, то есть слово, обозначаемое составным устным термином, хотя интеллект не останавливается на этом объекте, но через него устремляется к внешней вещи. Именно это полагает св. Фома в «Спорных вопросах об истине», вопр. 4, арт. 2, и в «Спорных вопросах о потенции Бога», ссылка на которые (вопр. 8, арт. 1) была дана выше, в первом выводе.

Сказанное о Платоне тоже не имеет силы. В самом деле, образец, о котором говорил Платон, — это, по его словам, универсалия, существующая вне души; в это заблуждение впадает тот, кто в своих аргументах полагает существование универсалий вне души, хотя бы в зримом бытии. Мы же, вместе с Аристотелем, имеем в виду совсем другие образцы.

На пятое доказательство: отрицается меньшая посылка, как тотчас становится ясным. В самом деле, полагать такие понятия необходимо; более того, без них мы ничего бы не мыслили. — Когда же Авреол говорит, что они не завершают акт интеллекта, я согласен, что они не завершают его как предельные термины. Они

служат, однако, средними терминами, через которые интеллект познаёт вещи и в которых объекты ему даны как присутствующие, хотя с точки зрения реального бытия объекты порой не существуют, или отсутствуют, или, наконец, не являются актуально умопостигаемыми.

А если скажут, что для постижения достаточно самой интенциональной формы, абстрагированной от фантазмы, это утверждение не имеет силы. Во-первых, потому, что эта форма пребывает как в созерцающем, так и в не-созерцающем⁴⁹. Во-вторых, потому, что единственной интенциональной формы белого, которой мы обладаем, недостаточно для того, чтобы иметь понятия рода, вида и видового отличия белого. В-третьих, потому, что эта форма не причиняется возможностным интеллектом, но вкладывается в него действующим интеллектом, по словам св. Фомы, «Об истине», вопр. 11, арт. 1, на 11-й довод; а возможностный интеллект образует чтойности вещей⁵⁰. Можно добавить и многое другое.

Что же касается сказанного вдобавок, что вещи яснее познаются не через зеркало, то это верно, если присутствует сама вещь, как в ощущении; но с интеллектом дело обстоит иначе.

На шестое доказательство: отрицается меньшая посылка. Ибо не следует думать, как думал Авреол, что во время ощущения чувство полагает вещь в такое видимое бытие, не истинное, но кажущееся. Ибо неверно, что зрение или другое внешнее чувство имеет термином несуществующие вещи. — А на то, что Авреол говорит о Комментаторе, отвечаю, что он выдумывает. Ибо Комментатор хочет сказать не то, что зрение видит на Луне несуществующие фигуры, а то, что по внешнему виду Луны человек ложно судит о фигурах — не глазами, а общим чувством или иной способностью суждения: зрение усматривает там некие существующие фигуры, но человек считает их другими. Это подобно тому, как если бы я увидел издали волка и рассудил, что это собака или другое животное. Было бы ложным утверждать, что я увидел то, чего нет.

И то же следует сказать о восьми примерах из опыта, которые приводит Авреол в подтверждение своего отрицания [полагаемых

⁴⁹ То есть ее наличие в интеллекте, как таковое, не влечет за собой автоматически акт мышления.

⁵⁰ То есть универсальные сущностные (чтойностные) понятия.

св. Фомой понятий] в третьей дистинкции первой книги «Сентенций» (вопр. 3, арт. 1). Первый пример: когда некто плывет по воде, деревья на берегу кажутся ему движущимися; это движение, согласно Авреолу, нигде не обладает реальным бытием, но только интенциональным и явленным [*apparens*]. Второй пример — круговое движение быстро вращающейся палки: в самом деле, кажется, что в воздухе от движения палки возникает круг, который, по словам Капреола, обладает лишь интенциональным бытием. Третий пример — кажущееся преломление палки в воде. Четвертый — кажущееся двоение свеч, когда один глаз закрыт, другой нет. Пятый — цвета на шейке голубя. Шестой — образы, видимые в зеркале: иногда они предстают в глубине, иногда — на поверхности зеркала, иногда вне его, в воздухе между глядящим и зеркалом. Седьмой пример — о том, кто глядит на солнце: после того, как он отведет взгляд, перед глазами возникают некие светоносные круги, которые постепенно исчезают. Восьмой пример — о тех, кто глядел на красное или через решетку: когда они потом смотрят в книгу или на что-либо еще, им это кажется красным или решетчатым; и эта краснота или решетчатость, согласно Авреолу, обладает только интенциональным бытием. Из этих восьми примеров, взятых из опыта, Авреол хочет вывести, что внешнее чувство своим актом полагает вещи в явленное и умопостигаемое бытие. И, далее, отсюда он выводит, что то же самое делает интеллект, ибо он обладает такой же производящей способностью, что и внешнее чувство. И, следовательно, не следует полагать понятия, которые полагает св. Фома и другие: вместо них Авреол полагает такую явленность.

На все это надлежит сказать, что в эти восемь иллюзиях внешнее чувство видит лишь то, что есть, и вне души нет никаких сущих в таком объектном бытии; а если что-то такое и есть, оно пребывает в душе. Так, фантазму или интенциональную форму камня можно было бы назвать камнем, взятом в явленном бытии; и так же фантазму указанного круга, или движения, или цвета, или преломления, и т.п., можно было бы назвать цветами, кругами и т.п., взятыми в объектном бытии. Ибо я думаю, что подобными иллюзиями оперирует фантазия, либо общее чувство⁵¹, либо коги-

⁵¹ Общее чувство (*sensus communis*): у Фомы — одно из четырех внутренних чувств, в котором синтезируются данные пяти внешних чувств.

тативная способность⁵², порождая химеры, подобно тому, как это происходит во сне, являющем то, чего нет. А бодрствующим, которые неважно рассуждают, вероятно, кажется, что то, что слепила фантазия из прежде схваченных интенциональных форм, из коих черпает общее чувство, суть внешние вещи. Возможно, Авреол приводит доводы, имея в виду их. Таким образом, они судят, что нечто есть вот это, или таково, или расположено в таком-то месте, или происходит в такое-то время, хотя это не так. Точно таким же образом возникают бесовские иллюзии, которые заставляют нас видеть золотые горы или прочие подобные вещи. Ибо всё подобное возникает через различные сочетания интенциональных форм, скрытых в органах чувств, как утверждает св. Фома в «Спорных вопросах о зле», вопр. 16, арт. 11⁵³, где сказано много замечательного об этом предмете. Итак, очевидно, что зрение не видит подобных видимостей; но тот, кто усматривает здесь внешние вещи и в ком способность воображения обращается к образам вещей, словно они суть истинные вещи, сильно заблуждается, когда в согласии с внутренним чувством судит, что видит вонне то самое, образы чего он правильно различает внутри, как это происходит в сновидении, при чувственных обманах или иллюзиях. Об этом предмете, бесовских обманах, достаточно сказано у св. Учителя в кн. 2 «Сентенций», дист. 8, вопр. 1, арт. 5.

Когда же Авреол, приводя свои доводы, говорит: «Кто отрицает, что вещи полагаются в таком бытии», и т.д., — я отрицаю вывод. Ибо мы не говорим, что всё, что являет себя внутреннему чувству, истинно, как если бы всё, что оно считает существующим, было таковым. Тем не менее, оно всегда направлено к истинной вещи, которая, однако, представляет собой не то, что она есть, по суждению чувства: ведь иногда чувство обращается к образам вещей, как если бы они были вещами; поэтому не в них причина заблуждения. И мы вполне согласны с тем, что вещи полагаются в явленном бытии, но указанным способом, то есть через свои интенциональные формы, или фантазмы, а не так, как говорит Авре-

⁵² Когитативная способность (*cogitativa*): у Фомы — такое внутреннее чувство, которое схватывает не воспринимаемые внешними чувствами свойства вещей, например, их полезность или вредность.

⁵³ *Thomas Aquinas. Quaestiones disputatae de malo.*

ол. Но я с полной уверенностью утверждаю, что всё, что видит внешнее чувство, суть истинные вещи либо интенциональные формы вещей. Аристотель приводит доводы против тех, кто полагает, что всё явленное поистине суть не просто сущие, но именно такие сущие, какими они себя являют. Мы же этого не утверждаем, скорее это утверждает тот, кто из того, что нечто являет ему себя пребывающим вне его глаз, делает вывод, что так и есть. И поэтому сам Авреол принадлежит к числу тех, против кого выступает Философ; мы же принимаем позицию Философа, как она выражена в сочинении «О памяти и припоминании». Это станет непосредственно очевидным, если прочитать первый трактат, ближе к концу.

На седьмое доказательство я отвечаю, что оно не направлено против нас. Ибо мы не полагаем ни понятий интеллекта, ни формальных сущностей вещей пребывающими в фантазии как в субъекте: мы полагаем их в возможностном интеллекте, куда помещал их Комментатор, а не вне души, в явленном бытии.

Однако следует знать, что в первом вопросе девятой дистинкции, арт. 1, пропоз. 3, Авреол неразрешимо аргументирует против себя самого. Действительно, он говорит так: «Все эти слова, а именно, о полагании, посредством акта интеллекта, вещей в таком явленном бытии, — все эти слова, говорю я, выглядят фантазиями. Ибо *ничто* не может ничего производить; но вещи в явленном бытии суть ничто, как было сказано выше; следовательно, они не могут производить». — Так говорит Авреол. И далее он говорит, что это возражение ущербно, ибо вещь в явленном бытии есть лишь в уменьшительном и метафорическом смысле, а сама по себе — ничто, подобно тому, как о ментальных сущих говорят, что они есть, но не в абсолютном смысле, а в душе, по словам Комментатора, кн. 9 «Метафизики», коммент. 7. В самом деле, сущие, пребывающие только в душе, называются, по словам Авреола, сущими не в абсолютном смысле, а в познающей душе. И Философ в кн. 4 «Метафизики», коммент. текст 1, говорит, что отрицания называются сущими в логическом смысле; и, сходным образом, в кн. 12 «Метафизики», комм. текст 11. Следовательно, как вещь в явленном бытии обладает бытием метафорически, так действие, которым она образована, метафорично. И это, говорит Авреол, не фантазия, ес-

ли только не считать фантазером Августина, сказавшего в кн. 14 «О Троице», гл. 6, что сила акта познания такова, что через него душа ставит саму себя перед собственным взором; и если не считать фантазером Комментатора, сказавшего в кн. 3 «О душе», коммент. 20, что если интеллект созидает вечно, то и созданное будет вечным; и не считать фантазером Философа, использовавшего, согласно старинному переводу, это слово, *formare*, в кн. 3 «О душе», коммент. текст 21: «Созидание умом неделимого относится к вещам, в которых нет ложности»⁵⁴, на что Комментатор в комм. 21 замечает, что есть два акта интеллекта: один именуется созиданием [*formatio*], другой — верой; и если не считать фантазером Ансельма, «Монологион», гл. 10, который говорит, что «то, чему предстоит быть созданным, сначала высказывается внутри, в понятии ума; а то подобие, которое на острие ума выражает для мыслящих саму вещь, есть главное слово вещи». Исходя из этого, надлежит утверждать, что, поскольку фантазия называется видимостью, имя фантазии свидетельствует о том, что вещи принимают в актах постижения видимое, явленное бытие. — Так утверждает Авреол.

Но мне кажется неоспоримым, что он с большой натяжкой привлекает этих авторитетов к своему противостоянию с нами: ведь ни один из них не говорит, что вещь обладает явленным бытием, отличным от любого реального бытия. В самом деле, с первым, августиновским доводом я согласен: душа ставит себя сама перед собой в акте познания, несомненно, производя реальное понятие себя, в коем душа выражается, как чувственное — в своем понятии. Поэтому св. Фома в кн. 4 «Против язычников», гл. 11, говорит, что интеллект в мыслящем есть мыслимый смысл [*intentio*] и слово, и что слово *камень* в интеллекте есть мыслимый камень, и что слово *человек* в интеллекте, не будучи истинным природным человеком, есть человек мыслимый. И, таким образом, мы согласны с тем, что вещи полагаются в явленном бытии, но не с тем, что явленный камень или человек есть не что-то реальное, пусть даже реальное качество, а ирреальный камень или человек,

⁵⁴ Аристотель. О душе. 430 а 26-27.

кн. 4, гл. 11 «Против язычников», где, заметим, многое сказано по этому предмету.

На второй довод, приведенный Комментатором, и на третий, аристотелевский, скажу, что указанное созидание со стороны интеллекта есть реальный акт мышления, а созданное — реальное составное или нераздельное понятие.

Что касается четвертого довода, принадлежащего Ансельму, очевидно, что сам Ансельм прямо считал слово подобием, выражающим вещь, а не выраженной вещью, положенной в фиктивном бытии. Так что эта авторитетная ссылка оказывается мечом Голиафа, ибо обращается против цитирующего.

Отвечаю на дальнейшие доводы Авреола против того же вывода. На первый, о видимом разногласии в высказываниях св. Фомы: хотя мнение, выраженное в «Комментариях на Сентенции», по здравом рассуждении приемлемо, то мнение, которое сформулировано в «Сумме теологии», представляется более надежным и лучше согласуется с речениями Отцов. В том, что мнение из «Суммы» отлично от мнения из «Комментария на Сентенции», нет ничего удивительного. В самом деле, пока св. Фома писал «Сумму», он лучше продумал предмет; и если ранее он порой высказывался, ориентируясь на чужое мнение, то в конце концов сформулировал собственное суждение, в первую очередь по этому вопросу о слове. В самом деле, в «Комментариях на Сентенции» он говорит, что в Боге слово может считаться сущностным, в «Сумме» же говорит противоположное. Там он утверждал, что слово не всегда выражает соотнесенность с творениями; здесь же утверждает противоположное. Там он говорил, что слово способно выражать соотнесенность с творениями согласно своему собственному свойству; здесь говорит, что оно соотносится с творениями не со стороны собственного личностного свойства, а со стороны сущности, которую оно заключает в себе.

На остальные, дополнительные доводы отвечаю, что они доказывают лишь одно: ничто из того, что в нашем способе постижения предшествует мышлению, а именно, умопостигаемая интенциональная форма, выступающая началом акта мышления, не может быть в Боге названо Словом. И я согласен с этим. Но они не доказывают, что понятие, которое служит термином божественно-

го мышления, не есть само Слово, ибо Слово выражает соотносительность с рекущим Отцом и есть потомство и рожденное от Отца, и рождается от знания Отца, то есть от мышления.

II. На доводы Дуранда и Петра Палудийского. — *На первый довод* тех, кто, во вторую очередь, аргументирует против того же вывода, отвечаю: Философ говорит, что имманентными операциями ничто не производится и не конституируется, подразумевая, что формально, как таковое и с необходимостью такими операциями не конституируется ничего, что было бы всецело внешним по отношению к операции. Так, понятие результата постижения, как было сказано в первом выводе, хотя и отличается от акта мышления, но не является всецело внешним по отношению к нему; более того, оно служит его внутренним термином. Аристотель также не собирается отрицать, что такого рода актом, или операций, всякий раз нечто конституируется внутри того, кто совершает операцию: это явствует, например, из хабитусов аффективной части души, которые имеют причиной акты стремления, и хабитусов умной части, которые имеют причиной акты интеллекта. Поэтому, коротко говоря, ответ на этот довод был хорош.

Первое опровержение не имеет силы. В самом деле, многие сомневались, не производит ли акт интеллекта или воли нечто во вне: например, это очевидно в отношении Авиценны, полагавшего, что один отделённый интеллект порождает другой тем, что мыслит его. Многие также считают, что ангелы актами своей воли и мышления приводят в движение небесные сферы.

Второе опровержение тоже не имеет силы. Ибо хотя такие операции суть цели, вместе с тем верно, что через них производится нечто не вполне внешнее самим операциям, как сказано о слове, или подчиненное сходным операциям, как сказано о хабитусе. Отсюда не всякий результат операции составляет цель, прежде всего применительно к указанным двум способам. Поэтому аргумент этот справедливо отброшен. Да и Философ в кн. 9 «Метафизики», коммент. текст 16⁵⁵, где проводится это различение операций, или актов, имеет в виду, по словам Комментатора, не что иное, как следующее. Есть вещи, цель которых состоит только в действии:

⁵⁵ Аристотель. Метафизика. 1050 а 30 – 1050 в 3.

например, глаз; а есть вещи, цель которых — производить нечто актуальное, например, строительное искусство; и первые операции остаются в действующем, а вторые — нет. Поэтому, коротко говоря, Аристотель просто отрицает, что такими операциями нечто производится, что было бы их целью.

На второй довод отвечаю, что началом, извлекающим слово [*principium elicitivum verbi*], служит не интенциональная форма сама по себе и не форма вкупе со смутным постижением, но интеллект, актуализированный интенциональной формой, которую иные называют второй памятью.

В опровержение приведенного там довода скажу, что умопостигаемая интенциональная форма вкупе с возможностным интеллектом, или, точнее, актуализированный интеллект не менее совершенен, чем слово, которое им схватывается. Более того, иногда интенциональная форма сама по себе оказывается совершеннее, когда слово не выражает всего, что содержится в этой форме.

Приведенное там доказательство тоже не имеет силы. Ибо хотя слово репрезентирует вещь более выраженным образом, чем интенциональная форма, актуализирующая интеллект, тем не менее, форма имеет более постоянный и активный характер: в самом деле, слово не сохраняется по завершении актуального умозрения, в отличие от интенциональной формы. Но даже если бы слово было совершеннее интенциональной формы, предшествующей акту, оно не совершеннее интеллекта в акте. Поэтому можно было бы вновь привести тот довод, что ни один хабитус не способен служить началом акта, ибо акт совершеннее хабитуса, кн. 1 «Никомаховой этики», гл. 8.

На третий довод отвечаю, что сравнение между интеллектом и волей не имеет силы, ибо воля не является познавательной способностью, в отличие от интеллекта, не требует предшествующей акту интенциональной формы, как требует ее интеллект, и не завершается в вещи тем способом, каким завершается интеллект: ведь объект интеллекта — вещь как пребывающая в интеллекте, объект воли — вещь сама по себе. Однако я согласен с тем, что, как интеллект своим актом рождает понятие, так воля своим актом оставляет некую печать любимого в любящем, как было сказано в другом месте.

На четвертый довод: отрицаю вывод. Доказательство не имеет силы, ибо внешнее чувство и интеллект не имеют общей формальной сущности, как если бы они различались только как менее и более совершенное. И прежде всего, чувству не приходится самому, собственным актом, создавать себе свой объект, ибо, как сказано Философом в кн. 2 «О душе», тексты 59 и 60⁵⁶, объекты чувства лежат вовне, объекты интеллекта — в душе.

На пятый довод отвечаю, что слово нашего интеллекта хотя и принадлежит к одному роду с умопостигаемой интенциональной формой, однако обладает более слабым и более интенциональным бытием [*intentionalius esse*], чем предшествующая акту умопостигаемая интенциональная форма, ибо сохраняется лишь до тех пор, пока сохраняется акт мышления. Поэтому нет нужды, чтобы оно служило началом последующих актов мышления, как служит интенциональная форма.

На шестой довод отвечаю, что, как цвет и его интенциональная форма не принадлежат к одному виду по природному бытию, так не принадлежат к одному виду умопостигаемая интенциональная форма и слово, для которого эта форма служит началом.

На седьмой довод — отрицаю большую посылку, если говорить об актуальной репрезентации, как бы ни обстояло дело с репрезентацией хабитуальной. И, кроме того, та репрезентация, которую производит умопостигаемая интенциональная форма, не завершает акт интеллекта и не противостоит ему в качестве объекта: она как бы делает интеллект беременным, будучи запечатлена иным. Поэтому необходимо, чтобы интеллект, обращаясь к своему объекту, выразил вовне зачатое им прежде того умозрения, в коем он созерцает объект. Поэтому первой зеркальной формы недостаточно: ведь она есть то, *через что* мыслит интеллект, а не то, *что* он мыслит.

На восьмой довод отвечаю: первый вывод не имеет силы, но опирается на ложное понимание. Ибо предполагает, что слово требуется для обладания выраженным знанием как *то, через что*, то есть как начало, которым извлекается акт познания, а не как его термин, который делает акт полным. Наш первый вывод провоз-

⁵⁶ Аристотель. О душе. 417 b 20-25.

глашает это ложным. А то затруднение, о котором там говорится в связи с блаженным видением, ведет лишь к тому выводу, что понятие, образованное через посредство блаженного видения, не адекватно этому видению, когда все, что бы ни виделось в Боге, выражалось бы одним словом; и с этим я согласен. Но отсюда не следует, что такое слово есть более смутное или менее совершенное познание, чем блаженное видение; более того, оно есть не акт познания, а его термин. А завершается ли блаженное видение во многих словах или в одном, здесь имеются сомнения. Однако представляется более правдоподобным, что блаженное видение завершается в единственном слове, которое имеется о блаженном объекте сущностно в акте; хаbitуально же оно может завершаться во многих словах, которые имеются об атрибутах — или о творениях, видимых в Слове, поскольку блаженный через них различает атрибуты или то, что он видит в Слове. Так что, если говорить об этих вторичных словах, он образует их то больше, то меньше. Так что без множества слов он не познаёт атрибуты под разными углами зрения, как ложно предполагает этот довод.

На девятый довод — отрицаю меньшую посылку. Ее первое доказательство не имеет силы. В самом деле, глядя на белое, я не испытываю на опыте, что акт зрения направлен на два объекта, а именно, на цвет и цветное; более того, я не испытываю, что он направлен на цвет, но только на цветное — разве что путем рассуждения проведу различие между видимым и формальной причиной его видимости. Точно так же, поскольку слово интеллекта есть формальная причина умопостигаемости внешней вещи, оно постигается раньше, чем внешняя вещь; но это не происходит явно.

Равным образом не имеет силы и второе доказательство, так как antecedent ложен, и его доказательство бессильно. Действительно, хотя интенциональная форма, или акт интеллекта, или его хаbitус познаются только рефлексивно, со словом дело обстоит иначе: оно есть термин мышления, а не акт и ничто другое из перечисленного. Но даже если бы интеллект прямо видел слово, пребывающее в нем как в субъекте, из этого не следует, что он бы в силу этого прямо видел самого себя, в своей чтойности: ведь возможностный интеллект как таковой, в этом своем качестве, актуально постижим лишь постольку, поскольку постигает иное.

И, таким образом, я согласен с тем, что во всяком мышлении интеллект мыслит самого себя: ведь когда интеллект мыслит камень, он сам становится камнем в умопостигаемом бытии. И поэтому он мыслит себя тем же актом мышления, каким мыслит камень, но не поскольку он — интеллект, подобно тому, как всякий, кто видит нарисованное полено, видит его не как полено.

Наконец, не имеет силы и третье доказательство меньшей посылки, как было сказано в ответе на третий довод.

На десятый довод отвечаю, что, как есть несколько степеней познания, так есть несколько степеней слова: одно слово совершенное, другое — несовершенное. И поэтому отсюда не следует, что о познаваемом несовершенно у нас нет слов. Ибо мы хотим сказать не то, что слово имеется только в совершенном познании, а то, что ни один акт мышления, каков бы он ни был, не достигает полноты без слова.

На одиннадцатый довод отвечаю, что он ложно приписывает нашему мнению, во всяком случае, мнению св. Фомы, будто всё, о чем имеется слово, может быть помыслено нами в прямом акте и непосредственно.

На двенадцатый довод отвечаю, как и на десятый, что он истекает из ложного понимания нашего мнения. Ибо св. Фома не утверждает, что слово есть начало совершенного знания; более того, согласно св. Фоме, слово есть его термин. Поэтому как в Боге, так и в творениях знание завершается в слове.

На тринадцатый довод отвечаю, что меньшая посылка ложна, если говорить о первом объекте мышления, который является внутренним для акта и его первым термином. А таковым будет не чувственная чтойность, а ее формальное содержание [*ratio*].

III. На доводы Герарда Кармелита

На первый довод из тех, что были приведены в третью очередь против первого вывода, отвечаю, что большая посылка верна, по крайней мере, в отношении тех операций, термин которых сохраняется по завершении операции, подобно дому по его возведению, — но не там, где операция и термин нерасторжимо сопровождают друг друга. Но именно таким образом соотносятся интеллектуальная операция и ее термин, который мы называем

словом: ведь слова никогда не бывает без актуального мышления, согласно Августину. Обоснование этого довода очевидно.

На второй довод ответчу, что любой акт мышления завершается в слове, будь он совершенным или несовершенным; однако слово несовершенного акта познания несовершенно, а совершенного познания — совершенно. И хотя доказывается, что слово не производится несовершенным познанием, очевидно, что доказательство ничтожно: ведь оно предполагает, что всякое слово доставляет совершенное знание, хотя сказано противоположное этому.

Сходным образом, когда доказывается, что слово не производится совершенным актом познания, очевидно, что первое доказательство не имеет силы. В самом деле, хотя через совершенный акт познания вещь познается совершенно, слово не будет лишним, потому что акт интеллектуального познания достигает полноты лишь с продуцированием слова: если бы слово не формировалось, у того, кто мыслит, отсутствовал бы объект. Так что это доказательство предполагает, что слово есть акт познания, что через него, как через акт, познаётся объект, а это ложно. Ибо слово служит иному, а именно, представлению объекта в явленном умопостигаемом бытии. Интенциональной умопостигаемой формы для этого недостаточно, так как она не попадает в поле зрения [*in conspectu*] интеллекта в акте, более того, она есть часть интеллекта в акте; тогда как слово находится в поле зрения интеллекта в акте и не составляет его части.

Сходным образом не имеет силы второе доказательство. В самом деле, оно предполагает, что слово служит началом познания точно так же, как интенциональная форма служит началом познания; но это ложно. Тем не менее, я утверждаю, что слово является началом познания, подобно тому, как один вывод ведет к познанию другого, и одно определение к познанию другого. Поэтому отсюда не следует актуальный уход в бесконечность, хотя и следует потенциальный уход, как в веренице доказательств одного вывода из другого.

Сходным образом, третье доказательство ничтожно. В самом деле, познание есть путь к слову, но не так, как движение есть путь к завершению: ведь мышление есть движение, которое является не актом несовершенного, но актом совершенного; и не так относится к слову, как форма, промежуточная между потенцией и актом, от-

носится к полностью актуализированной форме. И поэтому нет нужды, чтобы мышление прекращалось после продуцирования слова: ведь действие интеллекта не имеет основанием движение.

На третий довод отвечаю, что слово есть интенциональная форма, выраженная [*expressa*] интеллектом в акте, а не такая форма, которая конституирует интеллект в акте: та форма называется напечатленной [*impressa*] объектом, или действующим интеллектом и фантазмой; эта же полагается в поле зрения актуализированного интеллекта и является как бы его потомством. — Таким образом, ответы на доводы Герарда разъяснены.

IV. На доводы Скота. — На доводы, приведенные в четвертую очередь, отвечаю, что, согласно св. Фоме, «Сумма теологии», ч. 1, вопр. 34, арт. 1, на 1-й довод, «когда Августин и другие святые говорят, что слово есть знание, они понимают знание не в смысле акта или некоего хабитуса познающего интеллекта, а в смысле того, что интеллект постигает в познании. Именно поэтому Августин в кн. 7 «О Троице», гл. 2, говорит, что слово есть *рожденная мудрость*, что означает не что иное, как само понятие мудрости, которое с равным правом может быть названо рожденным знанием». — Так говорит св. Фома. Отсюда явствует, что во всех приведенных авторитетных цитатах из Августина, Ансельма, Дамаскина под познанием, видением и тому подобным подразумевается понятие, а не акт интеллекта.

§ 2. НА ДОВОДЫ ПРОТИВ ВТОРОГО ВЫВОДА

I. На доводы Герарда Кармелита

На первый довод против второго вывода: отрицаю меньшую посылку. А на ее доказательство скажу, что, хотя акт, коим Отец производит Сына, прост и неразделен в реальности, он, тем не менее, включает в себя множественное согласно разуму, а именно, акт интеллекта и отношение выражения, как было мимоходом замечено во втором выводе. С первой точки зрения этот акт не отличает Отца от Сына; со второй же, то есть со стороны такого отношения, отличается. А высказывания Августина и Дамаскина сводятся к тому выводу, что рождение отличает Отца от Слова, но не всецело, то есть не всем, что заключено в формальном понятии Отца.

На второй довод отвечу, что меньшая посылка ложна, ибо речение интеллекта не выражает чистого отношения. Однако я утверждаю, что, как единое Лицо Слова, Сын и Слово обладают одним и тем же свойством, как полагает св. Фома в «Сумме теологии» выше, в ч. 1, вопр. 34, арт. 2, на 3-й довод, где говорит так: «Сама рожденность Сына, которая есть его личностное свойство, обозначается разными именами; они приписываются Сыну для выражения его совершенства разными способами. В самом деле, чтобы явить его совечность, его называют сиянием; чтобы явить его полное подобие, его именуют образом; чтобы явить рожденным нематериально, именуют Словом». — Так говорит св. Фома.

В связи с этим я утверждаю, что само активное продуцирование, коим Отец производит Сына, именуется разными именами и мыслится с разных точек зрения, а именно: и как изречение умом Слова, и как природное рождение Сына. Поэтому пусть даже как рождение оно, возможно, и не выражает ничего, кроме отношения отцовства, обозначенного по способу действия, но как речение, или высказывание ума оно выражает нечто абсолютное вкупе с отношением, а не чистое абсолютное.

На третий довод отвечу, что акт речения, коим производится Слово, с точки зрения входящего в него абсолютного высказывает совершенство в абсолютном смысле, но не с точки зрения отношения выражения; поэтому с первой точки зрения он будет общим для трех Лиц, но не со второй точки зрения. И сходным образом обстоит дело с потенцией рождения, как утверждает св. Фома в «Сумме теологии», ч. 1, вопр. 41, арт. 5, на 3-й довод.

На четвертый довод: отрицается способ доказательства. В самом деле, Герард аргументирует так, как если бы речение не включало в свое формальное понятие ничего, кроме абсолютного акта, то есть мышления, тогда как утверждается обратное. Правда, он примешивает следующее сомнение: различались бы атрибуты ментально, если бы никакое творение не было возможным? На это дан ответ в другом месте (дист. 8, вопр. 4).

На пятый довод отвечу так же: он приводит лишь к тому выводу, что акт речения, коим выражается Слово, высказывает не только акт мышления. Если бы это было так, если бы мышление в Боге, взятое абсолютно в нем самом, реально не отличалось ни от

чего, то и речение не отличалось бы ни от чего. Но если речение есть само мышление плюс такое отношение [выражения], то довод не приводит к заявленному выводу. А что касается добавления о различии рождения и дыхания, оно рассмотрено в другом месте (дист. 13).

II. На доводы иных

На первый довод тех, ссылки на которых приведены во вторую очередь, отвечаю: мышление и воление суть абсолютные акты, если брать их сущностно, но не тогда, когда они берутся вкупе с определенными отношениями. Ибо мышление, коим выражается Слово, есть ноциональный акт, поскольку подобает Отцу; сходным образом воление, выдыхающее Любовь, есть ноциональный акт, общий лишь Сыну и Отцу.

На второй довод отвечаю, что выражающее мышление подобает лишь производящему Отцу; стало быть, оно не подобает ни Сыну, ни Духу Святому. Точно так же выдыхающее воление [*velle spirative*] подобает лишь Отцу и Сыну, производящим Святого Духа.

На третий довод отвечаю, что большая посылка ложна, ибо рождение и выдыхание, которые суть продуктивные акты [*productiones*] в Боге, реально не различаются в Нем. И поэтому нет нужды, чтобы выдыхающее воление отличалось от выражающего мышления.

III. На доводы Авреола

На первый довод тех, ссылки на которых приведены в третью очередь, отвечаю, что большая посылка ложна, если иметь в виду свойства, тождественные реально и различные ментально, так, что одно является общим для другого. Именно так в Боге сущностные свойства относятся к ноциональным: например, сущность к отцовству, мышление к речению, потенция [вообще] к потенции рождения. И таких примеров можно привести бесконечное множество.

На второй довод отвечаю, что вывод имеет силу лишь до следующего предела: Сын и Дух Святой истинно суть Бог; однако они не суть Отец; следовательно, в Боге Отец не есть Бог, а Бог не есть Отец. Ибо, когда речь идет о Боге, приведенные аргументы не позволяют прийти к выводу по причинам, указанным неоднократно

но. Что касается мнения св. Фомы, приведенного ранее, а именно, что изрекать и рождать суть не что иное, как божественное действие вкупе с определенным отношением, это очевидно. В самом деле, в «Спорных вопросах о потенции», вопр. 2, арт. 5, св. Фома говорит: «Точно так же следует говорить о действии и потенции. Ибо рождение означает действие вкупе с некоторым отношением, и потенция рождения означает потенцию вкупе с отношением. Поэтому рождение есть действие Бога, но лишь постольку, поскольку Он — Отец; и, сходным образом, сама потенция рождения принадлежит ко всемогуществу Бога, но лишь постольку, поскольку Она принадлежит одному Отцу. Однако отсюда не следует, что Отец может нечто, чего не может Сын, и т.д.». И приводит следующий пример: «Отцовство есть божественная сущность, как она пребывает в Отце, но не как пребывает в Сыне, ибо не одним и тем же способом она пребывает в Отце и в Сыне, но в Сыне — как принятая от иного, в Отце же нет». — Так говорит св. Фома.

Итак, применительно к нашему вопросу: речение, или постижение [*conscipere*] есть не что иное, как мышление, поскольку оно пребывает в Отце; и точно так же дыхание есть не что иное, как любовь, поскольку она пребывает в Отце и в Сыне. Поэтому в том же вопросе, арт. 3, св. Фома говорит, что «Сын исходит как Слово в акте божественного интеллекта, поскольку Отец познаёт самого Себя, а Дух Святой исходит в акте воли, поскольку Отец любит Сына».

§ 3. НА ДОВОДЫ ПРОТИВ ПЯТОГО ВЫВОДА

На доводы Авреола

На первый довод против пятого вывода — отрицаю меньшую посылку. Ибо Сын, на основании Его отношения к творению, косвенно созначает творения не более, чем Дух, ибо Он не в большей мере именуется Сыном творения, чем Дух Святой именуется Духом творения. А вот то, что имя *Слово* выражает отношение к творениям, объясняется тем, что оно означает нечто сущностное, а именно, знание, которое по самому своему именованию выражает отношение к познанному. В самом деле, Слово есть рожденная мудрость, как заявляет св. Фома, «Об истине», вопр. 4, арт. 5, согласно ссылке, приведенной в подтверждение пятого вывода.

На второй довод — отрицаю бóльшую посылку. Действительно, имя *Сын* не позволяет помыслить знание или мудрость, как позволяет имя *Слово*: ведь такое отношение подразумевается не сущностью как таковой, а сущностью как мудростью. И это формулирует в виде сентенции св. Фома в «Спорных вопросах об истине», в указанном выше месте, в ответе на 4-й довод.

На третий довод соглашаюсь со всем, то есть с тем, что *Слово* выражает отношение ко всему им реченному, как признаёт выше св. Учитель. Но Слово, взятое именно как Слово, не выражает отношения к творению: если оно и выражает отношение ко всему тварному, то лишь постольку, поскольку оно божественно и не отличается от рожденной мудрости. Так что такое отношение оно выражает со стороны божественной мудрости, а не со стороны сыновства или пассивного речения. Поэтому сей довод разрушается проводимым св. Учителем различием, а именно, каким образом *Слово* выражает отношение к тому, что двояким образом высказывается через Слово.

§ 4. НА ДОВОДЫ ПРОТИВ ШЕСТОГО ВЫВОДА

На доводы Авреола

На первый довод против шестого вывода — отрицаю бóльшую посылку, ибо Дух Святой исходит как любовь. И Авреол не доказал противоположного; кроме того, сказанное им о дарованном бытии выглядит выдумкой: ведь отсюда следует, что Дух Святой есть не кто иной, как Отец в дарованном бытии.

На второй довод отвечаю: хотя Дух Святой, как божественная любовь, обладает подобием, и т.д., он не образован божественной сущностью так, как если бы она была его собственной формой, если можно так выразиться. И поэтому здесь нельзя рассуждать сообразно тому, что подобает Духу со стороны божественной сущности, но только с той стороны, с какой Он есть определенное Лицо, то есть со стороны его исхождения, которое совершается по способу любви. А с этой стороны Он не обладает подобием, что было бы, однако, необходимо для того, чтобы быть образом, то

есть по своей собственной форме быть по виду неотличимым от Отца, согласно определению, данному Иларием⁵⁷.

На третий довод отвечаю, что, как я часто говорил, напечатление самого возлюбленного в любящем совершается не по способу уподобления.

На четвертый довод отвечаю, что рождаться от иного можно двумя способами. Первым способом — рождаться в реальном бытии; и в пределе (если бы именно это имел в виду святой Учитель) рассуждающий здраво пришел бы к выводу, что образ имелся бы только у изготовителя статуи. Но мы лишены столь мощного ума. Другим способом можно понять это так, что нечто рождает свой образ в умопостигаемом бытии, которое заключено в уме изготовителя. Подразумевается именно это; и это подобно тому, что говорится о творениях в Слове в «Спорных вопросах об истине», вопр. 4, арт. 8: «Подобие творения есть некоторым образом само творение — тем способом, каким душа, как утверждают, некоторым образом есть всё. Поэтому из того, что подобие творения в Слове есть производящая и движущая сила творения в самой природе существующего, некоторым образом следует, что творение движет само себя и выводит в бытие постольку, поскольку оно производится в бытие и движется своим подобием, существующим в Слове». — Так говорит св. Фома.

Что касается нашего вопроса, отвечаю, что образ, сотворенный по подобию Цезаря, рожден от Цезаря, поскольку рожден от самого подобия Цезаря, которое замыслено изготовившим статую ремесленником. И, таким образом, к формальному понятию образа принадлежит быть рожденным от того, чьим образом он является, поскольку он рождается от ремесленника, предварительно замыслившего его форму.

Таким образом, мы выяснили, что этот довод не приводит ни к какому выводу.

На аргумент, приведенный в завершение вопроса, ответим словами св. Фомы, «Сумма теологии», ч. 1, вопр. 34, арт. 1, на 2-й довод: «Когда говорят, что Слово есть знание, или мысль, или что-либо подобное, знание понимается не в смысле акта или некоего

⁵⁷ *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate. PL 10, Col. 135 AB.*

хабитуса мышления, но в смысле того, что интеллект схватывает, познавая. Поэтому и Августин (кн. 7 «О Троице», гл. 2) говорит, что Слово есть *рожденная мудрость*, то есть не что иное, как понятие мудрости, которое равным образом может быть названо рожденным знанием. И точно так же можно понять высказывание Ансельма («Монологион», гл. 63) о том, что в Боге речение означает *умозрение* — постольку, поскольку взором божественного познания зачинается Слово Божие. Правда, имя познания прилагается к Богу не в собственном смысле, и не в собственном смысле оно подобает Слову. В самом деле, Августин говорит в кн. 15 «О Троице», гл. 16: «Слово Божие называется так для того, чтобы не называться мыслью в собственном смысле, чтобы не подумали, что в Боге есть нечто изменчивое: ведь он не принимает форму, чтобы быть словом, и не утрачивает ее, и не изменяется неким бесформенным способом». Ибо мышление в собственном смысле состоит в поисках истины, какового нет в Боге, ибо Ум уже обладает формой истины и не мыслит, но совершенно созерцает истину. Поэтому Ансельм в несобственном смысле понимает созерцание как мышление». — Так говорит св. Фома.

*Перевод и примечания
Вдовиной Г.В.*

Петров В.В.

ФРИДРИХ НИЦШЕ И ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ

Доктрина вечного возвращения Ницше рассматривается как сложная совокупность воззрений и взглядов, сочетающих рациональные, поэтические и мистические аспекты, имеющая в своей основе экзистенциальную мотивацию. Постулируется, что лейтмотивом соответствующих творческих усилий Ницше было противостояние исчезновению и небытию, которое воплощалось в виде последовательного обращения философа к соответствующим учениям, начиная с античных и заканчивая современными ему. Анализируются источники учения Ницше о вечном возвращении, среди которых античные представления об апокатастасисе, палингенесии и «великом годе». Обсуждается влияние сочинений А. Шопенгауэра, Р. И. Бошковича, Г.В. Лейбница, Л.-О. Бланки. Указано на общее влияние взглядов И.В. Гёте, понимавшего мгновение как существование максимальной интенсивности, переживаемое с восторгом наслаждения (Lust) и выпадающее из течения времени. Отмечается, что на определённом этапе вечное возвращение было *пережито* философом в виде мистического опыта, схожего с так называемым «океаническим чувством». Как таковой, подобный опыт не может быть верифицирован и развёрнут в пространстве дискурса. В качестве релевантных тем вспомогательного характера анализируются взгляды Ницше на причинность, тождество, неотличимость, время, пространство, силу, а также на природу познания и науки, научных законов и истин. Делается вывод, что в ряде случаев соответствующие тексты философа не подлежат семантической редукции, будучи не нарративами, но иллокутивными и перформативными актами, призванными пересоздать самого автора и мир вокруг него.

Ключевые слова: Ницше, Лейбниц, Шопенгауэр, Гёте, вечное возвращение, экзистенциализм, океаническое чувство, семантическая редукция.

Разве ты не видишь, что уже наступает
полдень, который называют недвижимым?

Платон. *Федр*

Хотели вы когда-либо пережить мгновение
дважды?.. Так хотели вы, чтобы всё вернулось!

Ницше. *Так говорил Заратустра*

Человек что-то испытал, теперь он ищет
историю того, что испытал.

Макс Фриш. *Назову себя Гантенбайн*

<...>¹

Учение Ницше о вечном возвращении не подлежит верификации или фальсификации. Оно не является рациональной доктриной, которую можно было бы разъяснить или опровергнуть. Исходным источником соответствующих представлений Ницше были прочитанные книги, прослушанные лекции и, в целом, — интеллектуальная и культурная среда второй половины XIX века. Затем реальность вечного возвращения была пережита им в личном откровении². Как таковой подобный опыт не может быть обоснован при помощи рациональной аргументации. Тем не менее, в последующие годы Ницше прилагал неустанные усилия, чтобы обосновать — для себя и других — учение о вечном возвращении в терминах рационального дискурса и позитивной науки. Настоящее эссе представляет собой первую часть исследования, посвящённого существу и контекстам этих усилий (в другой работе мы планируем рассмотреть, каким образом архетипы вечного возвращения отразились в рефлексии авторов XX века). Характер настоящего эссе имеет преимущественно дескриптивный характер: даётся сводка текстов и концепций Ницше, связанных проблематикой конечности индивидуального существования и попытками нащупать возможные противовесы, предложить альтернативы полному исчезновению. Рассматриваются устойчивые топы мысли Ницше — конечность мира, бесконечность времени, оппозиции сущее / становление, индивидуальное / надличностное, мгновение / вечность.

Парадоксальным образом, множество книг и статей, посвящённых поискам рационального объяснения доктрины вечного возвращения, — несмотря на то, что на эту тему высказывались блестящие умы XX века — даёт много и ничего, сообщает больше

о личности самих пишущих, чем открывает доступ к пониманию того, что собственно хотел сказать Ницше. Изложенные точки зрения не складываются в гомогенную непротиворечивую интерпретацию. Подобные исследования интересны до тех пор, пока автор приводит новые свидетельства и контексты. Как только он переходит к выводам, уровень доказательности катастрофически падает.

Тем не менее — и в этой связи — я предлагаю это эссе, не претендующее на рациональное изъяснение доктрины вечного возвращения в виде философского учения. Здесь и сейчас я ограничиваюсь поиском, подбором и очерчиванием тем и фрагментов, помогающих прочертить ряд тематических линий, так или иначе связанных с рассматриваемой концепцией и предоставляющих материал для последующих рассуждений.

Следует признать, что выдвинутые самим Ницше теоретические обоснования вечного возвращения не поддаются традиционному философскому комментарию потому, что не имеют прямого отношения к пережитому им опыту, иноприродны ему. Как замечает Петер Слотердайк: «нельзя понять Ницше, держась только того, что в его текстах стоит черным по белому... Возможность по-настоящему приблизиться к смыслу ницшевского предприятия существует лишь для того, кто видит, чем в действительности занят этот гонимый чувством внутреннего беспокойства, “многострунный” и тонко настроенный автор, когда он пишет одно слово за другим». Можно сказать, что Ницше — яркий синестетик³, и его акты письма суть музицирование⁴. Его тексты — не нарративы. Это акты борьбы, сопротивления бытию, перформанс, императивы. В этом смысле герменевтическим методом, адекватным природе рассматриваемого материала, будет вхождение «в затеянную Ницше великую игру по ту сторону семантики, в его постметафизическую музыку жестов». Ибо «конченный человек тот, кто воспринимает Ницше буквально — в смысле фиксации на содержаниях семантической редукции»⁵.

Соответственно и попытки проникнуть к ядру многообразных дискурсов вечного возвращения, содержащихся в ворохе оставшихся после Ницше набросков и черновиков, не обязательно должны быть вербальными. Существует, например, такой внеположный текстологии путь познания существа доктрины вечного возвращения, как переживание его на собственном опыте.

МГНОВЕНИЕ ИСЧЕЗАЕТ

Мотивы экзистенциальной тревоги, рассуждения о смерти, конечности индивида и способах их преодоления — сквозная тема Фридриха Ницше. Уже в начале своей писательской жизни Ницше обнажил мотив, который по нашему мнению является для него базовым:

«...то, что мгновение высшей завершённости мироздания исчезает совершенно бесследно, как световое пятно, не оставляя после себя никакого потомства и наследия, сильнее всего оскорбляет человека нравственного»⁶.

Всю свою жизнь знаменитый имморалист и ниспровергатель традиционных ценностей пытался ответить на этот вызов судьбы, брошенный человеку. В конечном итоге, после перебора прочих вариантов, он обретёт решение концепции вечного возвращения: «парализующему ощущению всеобщего распада и несовершенства я противопоставил идею вечного возвращения!»⁷. В какой-то момент мгновение предстанет ему как *nunc stans*, «застывшее настоящее». Но это будет позже, а пока, в отсутствие веры в личного Бога и спасение души, философ стремится выйти за пределы индивидуальной конечности и антропоморфизма вообще, пытается найти нечто непреходящее в интеллектуальных построениях и мистических интуициях. Он последовательно перебирает решения, предложенные его предшественниками: полагая в качестве непреходящей основы то правещество или первомерию греков, то тварную вечность науки и культуры, то праединое и волю Шопенгауэра, ассоциируя всё перечисленное с выхождением за пределы индивидуального сознания. В самом деле, все подобные варианты предполагают отказ от личностного. Рассмотрим некоторые из этих решений.

В ранних работах Ницше рассуждает о вечном бытии, концепцию которого заимствует у элеатов. В *Философии в трагическую эпоху греков* он ассоциирует бессмертие и вечность с «правеществом», которое (как он подчёркивает, критикуя анаксимандров *ἄπειρον*) не бесконечно и не неистоцимо, но бескачественно. Как таковое, правещество находится вне становления и, будучи «материнским лоном всех вещей», обуславливает процесс становления.

В целом речь идёт о чём-то вроде первоматерии Аристотеля. Уже на этом этапе Ницше раз и навсегда принимает важную для античного греческого мировоззрения идею о принципиальной конечности космоса. В то же время, философ замечает, что правещество, ускользающее от любого определения, может быть приравнено к кантовской «вещи самой по себе». Важным для нашего рассуждения моментом является ассоциирование «бессмертия и вечности» с первоматерией, до-индивидуальным, квазиматериальным субстратом⁸. Залогом выхождения за пределы изменчивости и уничтожения становится у Ницше не вечность идеального бытия, как в платонизме, не Бог и бессмертие индивидуальной души, как в христианстве, но непреходящее правещества.

Характерным паллиативом является «вечность культуры», о которой Ницше рассуждает в 1870–71 годах. Продолжая мыслить в парадигме греческого противопоставления неизменного «бытия» и текучего «становления», философ указывает, что характер вечного и непреходящего бытию сообщают искусство и религия. Человек получает от них не знание, но *веру* в устойчивое и вечное⁹. Здесь опять для Ницше *вечное* воспроизведение не обязательно подразумевает воссоздание того же самого индивида. Он говорит о высших проявлениях красоты и духа как таковых: «Воля каждый раз воспроизводит себя заново: Гомер, Софокл, Евангелие от Иоанна — три ступени одного и того же»¹⁰. При этом «воля», о которой здесь идёт речь, надличностна.

В черновиках 1870–72 гг. преодоление мимолётности достигается у Ницше полаганием континуума знаний и мыслей. Ницше говорит о вечности, достигаемой через *пайдейю*. Он пишет о «вечном индивиде», существующем в пространстве культуры, стоящем вне потока времени. Такая личность есть результат бесчисленных поколений и сама влияет на бесконечные последующие поколения. Παιδεία, как воспитание и образование, создаёт подобный континуум из «наиболее достойных моментов в жизни поколений». Быть образованным для индивида значит располагать континуумом знаний и благороднейших мыслей, значит — жить в этом мире¹¹. В историческом плане пресловутый континуум представляет собой пунктир — прерывистую линию, соединяющую вершины человеческого гения. Величайшие представители культуры, будучи разнесе-

ны во времени, образуют неразрывную цепь, горную гряду. Самые бесстрашные из них — философы, сосредоточенные на истине, которая не имеет отношения к «колесу времени»¹². Подобные гении связывают свою нацию с вечностью, «освобождая её от изменчивой сферы минутного»¹³. Вечность, о которой говорит здесь Ницше, — это вечность культуры, базирующаяся на преемственности индивидуальных достижений её лучших представителей.

Под влиянием Шопенгауэра Ницше трактует жажду бессмертия как алчущую вечности «волю к жизни». При этом у индивида имеются два возможных пути — на Восток или на Запад: «сбросить свой субъект, чтобы в солнечной системе безвременных и безличных интересов наслаждаться вечной юностью» или, напротив, «растянуть вширь влияние и потребности своего субъекта», своего «я». В последнем случае, замечает Ницше, вечность, к которой стремится индивид, призрачна. Подлинным выходом является путь отказа от индивидуальности и эго¹⁴.

В 1873 г. Ницше связывает выход за пределы времени с выходом за пределы самосознания, обычно ограниченного индивидуальной памятью и рациональностью. Он сравнивает мыслящего человека и животное. Животное (как и несмышлёный ребёнок) живёт исключительно настоящим, растворено в вечном «сейчас»¹⁵. Обыгрывая значения латинского слова *imperfectum* (букв. «несовершенное»), служащего в грамматике именованием прошедшего длительного времени, Ницше пишет, что после того, как у ребёнка развивается память и формируется понимание того, что наличествует не только «сейчас», но есть нечто, что «было» и уже прошло, в его жизнь входят страдание и смерть, понимание того, что жизнь есть «никогда не завершающийся *imperfectum*». Тем не менее, сильная личность способна возвыситься до того, чтобы воздать хвалу именно этой «неспособности человека к забвению, противостоящей смерти». Смерть уничтожает настоящее и само существование, но «прошлое не может умереть в нас». Противостояние смерти гонит людей вверх по лестнице восхождения к вершинам бессмертия и божественного, под которыми Ницше понимает свершения человеческого гения и его бытие в культуре¹⁶. Уже на этом раннем этапе творчества появляются базовые для философа мотивы преодоления, борьбы и воления, призванных превзойти ан-

нигиляцию и соскальзывание в небытие. Острое ощущение своей конечности, тревога перед лицом смерти, неприятие неизбежности исчезновения, мысль о том, что красота и величие должны быть вечными присутствуют и в работе *О пафосе истины* (1872).

Тут следует сделать важное методологическое замечание, которое интерпретаторы Ницше не всегда принимают во внимание. У Ницше нет единственного дискурса, единого нарратива, в котором он определённо выступает от первого лица. Есть разные уровни письма, за которыми стоят разные перформативные акты. Указанное обстоятельство становится важным, когда мы обращаемся к черновикам и наброскам, в которых он формулирует подчас противоположные мысли. Он рассматривает *pro et contra*, он полемизирует, он нападает. Его высказываниям присущи перспективизм и ситуативность, его дискурс постоянно меняет фокус. Как формулирует это Делёз применительно к текстам другого мыслителя: «Тексты Лейбница не следует принимать на веру, так как они всегда приспособлены к его корреспондентам, к заданной ему публике... Даже в пределах одного и того же мира... мир может быть представлен с той или иной точки зрения. И выходит, что, чтобы иметь возможность судить о текстах Лейбница, надо знать, к кому он их обращает... Вот первая разновидность текстов Лейбница, где он говорит нам, что... Я возьму ещё один текст, который вроде бы противоречит только что упомянутому...» и т.д.¹⁷

Ницше не был бы самим собой, если бы не попытался перевернуть ситуацию, взглянув на неё с противоположной стороны. Впоследствии он напишет, что само желание жить вечно и не умирать — признак старческого жизнеощущения: «чем более насыщенной и дельной жизнью живёт человек, тем скорее он готов отдать её за одно-единственное ценное переживание»¹⁸. Тем не менее, подспудно здесь в очередной раз проступает характерное для Ницше фаустовское желание остановить мгновение (в конце-концов ценность выделенного момента делается для него столь великой, что оно заполнит собой мироздание). И всё же, в *Утренней заре* (1881), Ницше продолжает насмехаться над желающими вечно продлить своё «я», замечая, что в этом случае остальным пришлось бы «тогда вечно *терпеть вас*, как доселе вы терпели себя». Одного бессмертного человека на земле хватило бы, чтобы всех остальных охватило повальное желание умереть. Это будет

«вечная скука»¹⁹. Здесь Ницше выступает наследником мизантропии Шопенгауэра, у которого можно встретить схожее мнение²⁰. Высказанное соображение, как часто бывает у философа, имеет личную мотивацию. По воспоминаниям Иды Овербек на Ницше раз за разом накатывало отвращение к себе самому в своей личной данности и это отвращение подступало снова и снова²¹.

Обращение к теориям Шопенгауэра стало ещё одним характерным для раннего периода Ницше способом мыслить преодоление своей конечности. В качестве до-индивидуальной вечной основы мира он полагает в 1870–71 гг. уже не правещество древних греков, но праединое или волю, которые манифестируют себя в разных воплощениях. В этой парадигме гении тоже понимаются как проявления праединого и воли:

«Решение шопенгауэровской проблемы: тоска по бегству в *Ничто* (Nichts). А именно — индивид есть только видимость: когда он становится гением, то это цель самонаслаждения воли. То есть Праединое (Ureine), вечно страдая, созерцает без боли. Наша реальность — это, с одной стороны, реальность Праединого страдающего, с другой — реальность как представление этого Праединого. Самоотрицание воли, возрождение и т.д. возможны потому, что сама воля есть не что иное, как видимость, и Праединое является только в ней»²².

Здесь коренным образом меняется онтологический и ценностный статус индивида. Он становится иллюзорным, как всё конечное, феноменальное, индивидуальное. Истинна лишь надличностная воля, а не её порождения — индивидуальное сознание и мир. Воля — это общее, это праединое²³.

Праинтеллект, единая воля, мыслит индивида, который именуется у Ницше «персонажем» (Gestalt). «Мы» есть единая воля и единый созерцатель. Человек — рожденное в каждый данный момент представление этой воли, «которая мыслит персонажа своего видения мыслящим». Индивидуальное мышление — лишь отражение единого мышления, праинтеллекта (Urintellekt)²⁴.

Вслед за Шопенгауэром²⁵ Ницше полагает, что наши мышление и тело — это только созерцания воли, которые рождаются в каждый данный момент. В контексте подобных рассуждений обращает на себя внимание характерная апелляция Ницше к идеям Лейбница (которые вообще подспудно присутствуют в его системе

идей): Ницше замечает, что единство интеллекта и эмпирического мира есть предустановленная гармония, рождающаяся в каждый момент и полностью совпадающая сама с собой в каждом мельчайшем атоме. Каждому атому соответствует его душа²⁶. Таким образом, и сознание, и мир, и соответствие сознания миру ежемоментно создаются единой неразумной вселенской волей.

При таком подходе, когда эмпирически существует только единичное и отсутствуют законы природы *per se*, когда даже тело творится ежесекундно, возникает потребность предположить существование некой высшей регулирующей силы или Бога, которые обеспечили бы непрерывность, связность и целесообразность мира. Так происходит, например, в каламе, предполагающем, что Аллах с чистого листа творит мир в каждый отдельный момент. Здесь сама воля Всевышнего становится принципом непрерывности и преемственности. Что характерно, эти воззрения сочетаются в каламе с заимствованным у греков атомизмом. Наличие высшего разума Ницше отвергает, что применительно к его картине мира ставит вопрос о первоначале. Индивиды для Ницше — это, по сути, проекции, создаваемые надличностной волей. В художнике воля возвышается до созерцания. Наслаждение от созерцания полностью перевешивает здесь пра-страдание (*Urschmerz*)²⁷.

Бегство «в» или «к» Ничто, предложенное как решение «шопенгауэровской проблемы», напоминает знаменитую формулу, завершающую один из трактатов Плотина: *φυγή μόνου πρὸς μόνου*, «бегство одинокого к единственному»²⁸. В другом месте Ницше (словно воспроизводя учения пс.-Дионисия Ареопагита и Иоанна Эриугены, о которых мог знать из книг по истории философии) прямо определит, что «Ничто» — это Бог, будет цитировать комментарий к Шанкаре и ссылаться на Пауля Дейссена. Здесь же он заметит, что для страдающих людей, подобных Эпикуру «покой глубочайшего сна, короче, *безболезненность*... может приниматься... за высшее благо... оцениваться ими положительно»²⁹.

Характерно, что в черновиках и набросках, датированных периодом 1874–79 гг., почти нет специальных размышлений о вечности и вечной жизни. Их всплеск приходится на 1880–1882 и последующие несколько лет. В 1881 г. Ницше переживает мистическое озарение в Зильс-Марии, в момент которого он *увидел и пережил на опыте*, что все вещи мира, несмотря на их текучесть и прехо-

дядька, не исчезают безвозвратно, но уже были бесчисленное число раз и ещё бесчисленное раз будут. Все последующие годы философ будет пытаться теоретически обосновать опыт увиденного и пережитого «вечного возвращения» (опираясь, в том числе, и на данные естественных наук).

ПАЛИНГЕНЕСИЯ И АПОКАТАСТАСИС

Хотя, как уже сказано, доктрина вечного возвращения была пережита Ницше в личном откровении, у неё безусловно имеются хорошо просматриваемые источники, прежде всего античные, обозрение которых представляется небесполезным. Учение о циклическом восстановлении мира и всего сущего занимало важное место в античной философии. Применительно к восстановлению всего в прежнем состоянии христианские авторы предпочитали использовать существительное ἀποκατάστασις и глагол ἀποκαθίστημι (Евсевий и Немесий), тогда как эллины — Марк Аврелий (*Ad seips.* 11, 1, 3), Симпликий (*In Ar. phys.* 886, 12-13) и Александр Афродисийский (*In Ar. Gen et corr.* 314, 13-15) предпочитали термин παλιγγενεσία («повторное рождение»).

В греческой астрономии термин ἀποκατάστασις означал восстановление звёзд на небосводе в том же положении, в котором они находились годом ранее. В философии стоиков ἀποκατάστασις — это периодическое возвращение космических циклов, а у некоторых христианских богословов (Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Скотт Эриугена) — возвращение всех разумных существ (людей и демонов) в состояние, предшествовавшее грехопадению.

Характерное отличие: для Ницше вечное возвращение — это форма предельного нигилизма, вечного абсурда (*Sinnlose*), у него нет конца, нет и цели. Напротив, для Хрисиппа (предвосхищающего здесь Лейбница) это учение было выражением божественного промысла. Бог создаёт лучший из миров, а потому всякий раз это один и тот же мир. Если следующий мир будет отличаться, то только в худшую сторону. Поэтому вечное восстановление или возвращение — это манифестация божественного разума.

В греческой эсхатологии идея периодической гибели всего живого от потопа или огня была связана с идеей очищения. Платон в

этой связи приводил как природные, так и теологические объяснения³⁰. За время великого цикла мир, как полагали, то выжигается огнём, то затопляется водой³¹. Представление о том, что конец мира наступит в огне, было весьма распространённым. Часто цитировали Гераклита: из огня все произошло, и в огонь все разрешится; «огонь есть начало и конец всего»³². Космос то обращается в огонь, то снова образуется из огня через определенные промежутки времени. Мировые катастрофы связаны с движением небесных светил³³.

Ницше полагал, что идея всеобщего возвращения через неопифагорейцев восходит к Гераклиту. Так же считали и древние авторы³⁴. При этом процесс смены циклов означал не полное уничтожение вещества, но понимался как взаимопревращение элементов. Огонь, стужаясь и охладевая, последовательно превращается в воздух, воду, землю, а затем начинается обратный процесс разогрева и разжижения элементов, в ходе которого всё опять переходит в огонь³⁵. Вот что по этому поводу пишет Климент Александрийский:

«Не обойду молчанием и Эмпедокла, который, сообразно физике, упоминает о *восстановлении* (ἀναλήψεως) всех вещей, полагая, что некогда произойдет их превращение (μεταβολῆς) в сущность огня. С непреложной очевидностью этого воззрения придерживается Гераклит Эфесский, который признавал, что, с одной стороны, есть некий вечный (αἰδίον) космос, а с другой — некий уничтожающийся (φθειρόμενον), зная, что космос в аспекте устройства (διακόσμησιν) не отличается от того, который имеет окачественность (πὼς ἔχοντος).

То, что индивидуально окачественный (ἰδίως ποιόν) космос, возникший из всеобщей сущности, Гераклит признавал вечным (αἰδίον), явствует из следующих его слов: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся, мерами угасающим»... Сходным образом и знаменитейшие из стоиков учат и о воспламенении мира, и об управлении космосом, и об индивидуально окачественном космосе (τοῦ ἰδίως ποιοῦ κόσμου), и о человеке, и о посмертном сохранении наших душ...»³⁶.

В целом, согласно стоикам вечный мир имеет два состояния — «упорядочения» (διακόσμησις) и «обогневения» (ἐκπύρωσις). Эти две фазы сменяют друг друга, так что вещи мира периодически уничтожаются в мировом огне, чтобы заново восстановиться в

следующем цикле. Процесс возникновения / уничтожения обычно представляли в виде взаимопревращения элементов:

«И Гераклит говорит, что космос то воспламеняется, то снова составляется из огня через определённые периоды времени... Этого взгляда держались и стоики...³⁷. Гераклит отнюдь не противоречит себе, как это могло бы показаться, говорит [Александр Афродисийский]. Космосом в данном случае он называет не это вот мироустройство (*διακόσμησιν*), но вообще сущее и его структуру (*διάταξιν*), в соответствии с которой происходит попеременное превращение (*μεταβολή*) вселенной в одно из двух — то в огонь, то в данный космос. Такое попеременное превращение сущего и такой «космос» не имеют начала во времени, но «были всегда». Еще Александр добавляет, что полагающие поочередную смену состояний универсума учат скорее о качественном изменении (*ἀλλοίωσιν*) универсума, нежели о его возникновении и уничтожении...³⁸. Аргумент Александра, направленный против Эмпедокла и Гераклита, утверждающих, что космос попеременно возникает и уничтожается, и гласящий, что не космос возникает и уничтожается, но сменяются его состояния (*διαθέσεις*), а сам он пребывает вечно (*ἄδιον*), имеет силу и для нас»³⁹.

Любопытно, что согласно Олимпиодору, души, закаленные добродетелями, могут пережить мировой пожар: «необразованная (*ἀπαιδευτον*) душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями (*παιδευμένην στομωθεῖσαν ταῖς ἀρεταῖς*), выдерживает обогневания вселенной: этого мнения среди прочих держался Гераклит»⁴⁰. В приведенной цитате обращает на себя внимание не только сотериологическая роль *пайдеи*, но и характерный физикализм: получившая надлежащее воспитание душа обретает «закалку добродетелями», что позволяет ей пережить мировой пожар.

Современные исследователи⁴¹ более осторожны в суждениях и считают, что стоики заимствовали у Гераклита тему огня и периодического обогневания мира, у пифагорейцев идею «великого года», у Эмпедокла — идею космических циклов⁴², но сама доктрина циклического повторения является их собственной. К тому же не существует единого учения: даже у Зенона и Хрисиппа оно представлено по-разному, а некоторые стоики (Диоген Вавилонский, Боэт, Панетий) вообще его не придерживались.

Некоторые стоики, вслед за пифагорейцами, полагали, что в каждом последующем мире, возникающем на пепелище мирового пожара, возобновляется та же игра с теми же персонажами. О пифагорейцах пишет Евдем: «Если верить пифагорейцам, что поскольку все будет таким же согласно числу, то и я [опять] буду рассказывать те же сказки, держа ту же трость, а вы будете также сидеть передо мной, и разумно предположить, что и время будет тем же самым»⁴³. Ср. Ницше:

«В сущности, то, что было возможно однажды, могло бы снова сделаться возможным во второй раз лишь в том случае, если справедливо убеждение пифагорейцев, что при одинаковой констелляции небесных тел должны повторяться на земле одинаковые положения вещей вплоть до отдельных, незначительных мелочей; так что всякий раз, как звезды занимали бы известное положение, стоик соединялся бы с эпикурейцем для того, чтобы убить Цезаря, а при другом положении Колумб открывал бы Америку...»⁴⁴.

Стоиков критиковали платоники⁴⁵, которые ставили вопрос об идентичности «возвратившегося» индивида:

«Для движения, которое происходит в различные времена, невозможно быть одним нумерически. Это положение больше подходит к «повторному рождению» (*παλιγγενεσία*) у стоиков, ибо стоики говорят, что я возникну снова и тем же самым в повторном рождении (*τὸν αὐτὸν ἐμὲ πάλιν γίνεσθαι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*), и справедливо задают вопрос, един ли я нумерически теперь и тогда (*νῦν καὶ τότε*), будучи тождественным по сущности (*διὰ τὸ τῇ οὐσίᾳ εἶναι ὁ αὐτός*), или я отличаюсь устройением сначала в одном, а затем в другом мироустройстве (*τῇ κατατάξει τῇ εἰς ἄλλην καὶ ἄλλην κοσμοποιίαν*)»⁴⁶.

Не случайно, полемизируя со стоиками, согласно которым мир периодически воспламеняется, чтобы затем в новом цикле или периоде восстановиться в том же порядке, Ориген фиксирует важный терминологический нюанс, различая «тождественность» и «неотличимость»⁴⁷: «все люди в каждый следующий период будут неотличимы (*ἀπαραλλάκτους*) от тех, которые существовали в предшествующие периоды». Таким образом, вновь появится Сократ, неотличимый от прежнего, который женится на Ксантиппе, неотличимой от прежней и т.д. Непонятно только, замечает Ори-

ген, каким образом можно говорить, что перед нами один и тот же мир, претерпевающий разные циклы, а не последовательность разных, но неотличимых миров⁴⁸.

Некоторые христиане, в частности Климент Александрийский, видели генетическое родство между своей и языческой эсхатологиями. Другие, как Татиан, выступали против доктрины апокатастасиса (Татиан считал, что это обесценивает историю)⁴⁹. Напротив, её разделяли Григорий Нисский и Иоанн Скотт Эриугена⁵⁰.

Среди критиков был христианин и платоник Немесий Эмесский (IV в. н.э.), который, неоднократно употребляя специальный глагол ἀποκαθίστημι, писал, что согласно стоикам все восстановится «неотличимым» (ἀπαράλλακτως): «вновь (πάλιν) появятся Сократ, Платон и все люди..., которые востановятся в схожем виде (ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι)». Такое *восстановление вселенной* (ἀποκατάστασιν τοῦ παντός) происходит беспредельное и бесчисленное количество раз, при этом *восстанавливается то же самое* (τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι). Изучив один период, можно знать всё, что произойдет в последующие, поскольку всё будет происходить «точно таким же образом *вплоть до мелочей*»⁵¹. (Именно это будет проповедовать и Ницше!)

В трактате «О началах» Ориген не считал правильным мнение тех, кто утверждал существование неотличимых друг от друга и во всем одинаковых миров (indissimiles sibi mundos ac per omnia pares): «если говорят, что мир миру во всем подобен (per omnia similis), то значит, в том мире опять Адам и Ева сделают то же самое, что они уже сделали... и придется сказать, что всё случившееся в жизни *должно будет* случиться снова (quae in hac vita gesta sunt, iterum gerenda)». Это противоречило бы наличию у разумных душ свободы воли (arbitrii libertate): «по прошествии многих веков души не влекутся неким циклическим движением (cursu revolvente) на те же самые круги... напротив, они направляют движение своих поступков туда, куда склоняется свобода их собственного разума». Как и Ницше, Ориген приводит довод *от комбинаторики*:

«...это как если бы кто-нибудь стал утверждать, что если меру хлеба рассыпать по земле, то может случиться, что и во второй раз зёрна рассыплются точно также совершенно одинаково, так что каждое отдельное зерно и во второй раз, высыпавшись, окажется близь того же зерна, рядом с которым оно было в

первый раз, и что вся мера во второй раз может рассыпаться в том же порядке и образовать те же комбинации, как и в первый раз. С бесчисленными зёрнами меры это, конечно, совершенно не может случиться, хотя бы их рассыпали непрерывно и непрерывно в течение бесконечных веков (*immensa saecula*). Точно так же, по моему мнению, невозможно, чтобы мир был восстановлен (*reparari*) во второй раз с тем же самым порядком (*eodem ordine*) и с того же рода (*eisdem modis*) рожденьями, смертями и поступками».

Вывод, который делает Ориген, следующий:

«Миры могут существовать только различные (*diversos mundos*), со значительными изменениями (*inmutationibus non minimis*), так что состояние (*status*) одного мира, вследствие каких-либо известных причин, будет лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, ещё по иным причинам, окажется средним... А что и после нынешнего века... будут ещё иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: *Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей* (Еф 2:7)»⁵².

Сам Ориген тоже учил об апокатастасисе, т.е. финальном восстановлении всех вещей. В силу того, что его главный «философский» трактат *О началах* не дошёл до нас на языке оригинала и сохранился только в отредактированном переводе на латинский язык, а также в силу особенностей метода изложения материала, к которому был склонен Ориген, предпочитавший по какому-либо вопросу приводить сразу несколько возможных гипотез, не солидаризируясь открыто ни с одной из них, среди учёных нет согласия относительно деталей собственно оригеновских представлений об апокатастасисе. Одни полагают, что Ориген понимал под этим финальное бестелесное состояние всех разумных существ, по своей воле возвратившихся к Богу (уже в этом состоит кардинальное отличие от стоического физикализма, рассматривавшего «восстановление» как необходимый всеобщий процесс). Другие исследователи считают, что апокатастасис у Оригена мог полагаться временным состоянием и сохранившие свободное произволение существа могли снова отлагаться от Бога, после чего требовалось ещё одно создание тел и миров их обитания⁵³.

Что до учения о повторном рождении («палингенесии»), то оно было известно Ницше по трактату *Мир как воля и представле-*

ние Шопенгауэра. (Схожий фрагмент он мог также встретить у Лейбница⁵⁴).

Таким образом, каковы бы ни были непосредственные источники Ницше, мы видим, что у его учения о вечном возвращении имелась развитая и богатая предыстория, которую он мог не знать во всей полноте, но с ключевыми элементами которой был, безусловно, знаком. Завершая раздел об прямых и не прямых источниках доктрины, приведём два любопытных свидетельства. Одно из них касается знакомства Ницше с оригеновским учением об апокатастасисе. Эдгар Штайгер вспоминает о том, как увидел в октябре 1877 г. Ницше в Базельском университете. Ницше был профессором филологии, и Штайгер удивился, заметив его сидящим на студенческой скамье среди других слушателей на лекции Карла Штеффенсена, который воздавал хвалу синтезу платонизма и христианства, достигнутому в учении Оригена об апокатастасисе, «вечном восстановлении всего». Как замечает Штайгер, позднее, «когда я впервые прочитал слова о “вечном возвращении” у Ницше, я тут же вспомнил об апокатастасисе Оригена»:

«Греческий отец Церкви, без долгих колебаний, тайком привнёс истинно эллинскую идею вечного возвращения вещей и вечного повторения начала и конца мира в христианское богословие, а затем построил на её основе замечательное учение о возвращении всех людей к Богу, — учение, отрицавшее вечность наказаний в аду, а потому уже при жизни навлекшее на вдохновенного ученика Платона подозрение в ереси. Обожествление мира было для Оригена не только концом, но также началом. Когда цикл вещей вновь достигал своего начала, всё начиналось заново. Ужасное зрелище отпадения, греха, наказания, искупления и возвращения к Богу повторяется снова и снова — от вечности к вечности или, если точнее переводить слово *αἰών*, от одного мирового цикла к другому. Это звучавшее с кафедры поклонение железной необходимости, [в устах Штеффенсена] походило на греческий гимн. Старик на возвышении совершенно забыл, где он находится и для кого вещает. А у его ног в полном восхищении сидел бледный человек, чья книга *Рождение трагедии из духа музыки* целиком была восхвалением испугающего мир Диониса. Он был изумлён тем, что слышит мистериальную мудрость греков из уст отца Церкви. И, как ни стараюсь, я никак не могу отделаться от нелепой мысли, что “основополагающая мысль о вечном возвращении, идея, перед

которой теперь исчезает любой другой способ мысли”, впервые как внезапное озарение польхнула в мозгу ученика Диониса именно в этот миг, на этой университетской скамье, во время лекции по философии старика Штеффенсена»⁵⁵.

В 1978–79 сам Штайгер ещё успел прослушать курс, который Ницше посвятил аполлоновскому и дионисийскому началам в греческом искусстве на основе анализа фрагментов греческих лириков. Вскоре Ницше вышел в отставку по причине болезни глаз и уехал в Энгадин, на горный курорт Зильс-Мария, — навстречу опыту, который навсегда перевернёт его мировосприятие.

Другим, и при этом достаточно неожиданным источником теории вечного возвращения является отрывок из *Дополнений к 'Путевым картинам'* Генриха Гейне. Ницше горячо любил Гейне и соответствующая книга находилась в его библиотеке. В интересующем нас отрывке говорится:

«...Тогда она нежно ответила: *Так будем же добрыми друзьями*. — Впрочем, рассказанное теперь, дорогой читатель, произошло не вчера и не позавчера... Ибо время бесконечно, но вещи во времени, конкретные тела, — конечны. Они, в самом деле, могут распадаться на мельчайшие частицы, но число этих частиц, атомов, ограничено, как ограничено число комбинаций, которые сами собой из них образуются. Так что, сколь бы долгое время не минуло, согласно вечным законам, управляющим комбинациями этой вечной игры в повторение, все конфигурации уже существовавшие на этой земле должны будут снова встретить, привлечь, оттолкнуть, поцеловать и разложить друг друга... А потому настанет день, и снова родится мужчина точь-в-точь как я, и родится женщина точь-в-точь как Мария, — надеюсь, правда, что в голове у мужчины будет меньше глупостей, — они встретятся в лучшей стране и будут долго смотреть друг на друга, а женщина наконец подаст руку мужчине и нежно скажет: *Так будем же добрыми друзьями*»⁵⁶.

Все излагаемые Гейне детали — бесконечность времени, конечность вещей мира, атомарность, комбинаторика, вечная игра, законы и, наконец, неизбежное повторение предшествующей комбинации — повторяются у Ницше при изложении учения о вечном возвращении. Откуда они попали к Гейне — из чтения Бошковича, Лейбница или Шопенгауэра — в настоящий момент не важно. Важно, что идеи всеобщего возвращения носились в воздухе.

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ:
6000 ФУТОВ НАД УРОВНЕМ ВСЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

Как уже говорилось, идея вечного возвращения была пережита Ницше в форме мистического озарения, своего рода аналога «океанического чувства». Философствование никогда не совпадало у Ницше с абстрактным теоретизированием: «Философия, как я её до сей поры понимал и как жил ею, есть бескорыстное выискивание даже проклятых и безотрадных сторон существования»⁵⁷. В этом поиске нужно сверяться с тем «сколько истины может *вынести*, на какие количества истины может *отважиться ум*». Поэтому сам Ницше говорит об «экспериментальной философии, какою я живу». Философствование для него — экзистенциальный и витальный процесс. Цель философии — «прорваться... к *дионисийскому приятию* мира, как он есть, без изъятий, исключений и отбора».

Стоит отметить, что Ницше, описывающий свой экзистенциальный опыт, практически воспроизводит язык христианских мистиков и аскетов, которые подчёркивали недостаточность рассудочного познания, продвигающегося посредством логических выкладок, и ставили выше него ведение, постигаемое в переживаемом опыте божественного:

«[Есть знание] относительное (γνώσιν σχετικὴν), как пребывающее в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήμασιν); оно не обладает действительным и обретаемым через опыт ощущением познаваемого — этим знанием мы управляемся в настоящей жизни. Другое же знание — подлинно истинное, действительное и [обретаемое] лишь опытным путём, помимо рассуждения и мышления, предоставляет... цельное ощущение познаваемого»⁵⁸.

Познание на опыте есть возвышение до уровня, который превышает рассудочную активность. Открывающаяся в этом состоянии истина просто «входит» в очищенную душу, переживаясь как личный экзистенциальный опыт. Это состояние полной уверенности именуется греками *πληροφορία*, «полной уверенностью», а соответствующее знание обретается «со всем ощущением и достоверностью» (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ)⁵⁹, исходит из действительного опыта (ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας)⁶⁰.

Знание, которое приобретается через личный *опыт* (διὰ πείρας) или, лучше, *переживается* на личном опыте (πείρα)⁶¹ — это и есть экспериментальная философия (ср. лат. experientia), проживаемая и переживаемая; философия как *le vécu*⁶²:

«У меня есть слова, способные надорвать душу какому-нибудь Богу, я — *rendez-vous* опытов (Erfahrungen), которые можно получить только на высотах 6 тысяч футов над уровнем всего удушливого, человеческого... *Зильс-Мария*, Верхний Энгадин, начало сентября 1888»⁶³.

Поворотным моментом, когда Ницше не измыслил, но всем существом пережил откровение вечного возвращения, стал август 1881 г., проведённый в горах Зильс-Марии. Мистическое переживание в Зильс-Марии только закрепило мотивы, которые у Ницше вызревали годами. В частности, озарению предшествовали размышления, явившиеся результатом чтения главы о смерти из финальной части трактата *Мир как воля и представление* Шопенгауэра. В дневниковых записях весны-осени 1881, где предвосхищается идея вечного возвращения, Ницше пишет:

«Весь наш мир — это *пепел* бесчисленных *живых* существ. Как ни мало это живое в сравнении с целым, *все уже* было однажды претворено в жизнь, и так продолжается дальше. Если предположить вечную длительность и, следовательно, вечную смену материи...»⁶⁴.

Здесь же:

«Для нас теперь важно стремиться видеть во всем становление, *отрицать в себе индивида*, смотреть на мир как можно большим числом глаз, жить инстинктами и занятиями, чтобы тем самым иметь возможность видеть».

Всё это — парафраз рассуждений Шопенгауэра о том, что очередное рождение и смерть индивидов данного рода ничего не привносят и не уносят применительно к роду, и что один индивид сущностно ничем не отличается от другого индивида, живущего после⁶⁵. Именно в этой перспективе нужно понимать дневниковую запись:

«*Annulus aeternitatis*. Страстное желание пережить всё ещё раз и бесконечное множество раз. Непрерывное *превращение* — ты

должен за короткое время пройти через множество индивидуумов. Средство — *непрерывная борьба*. Зильс-Мария, 26 августа 1881 г.»⁶⁶.

От Шопенгаура идёт и мысль о неизбежности повторения истории: «Этот кусок человеческой истории должен и *будет* вечно повторяться»⁶⁷.

В записях Ницше появляется набросок некоего плана, озаглавленный *Возвращение подобного* (Die Wiederkunft des Gleichen), в котором фиксируется момент мистического озарения: «Начало августа 1881 г. в Зильс-Мария, 6000 футов над морем и гораздо больше над всеми человеческими вещами!»⁶⁸. Там же упоминается Заратустра и титул задуманной работы *Полдень и вечность* (с этого времени эта пара неоднократно повторяется в записных книжках)⁶⁹. Позже Ницше будет вспоминать:

«Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении* (der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke), эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, — относится к августу 1881 года: она набросана на листе, подписанном: “6000 футов по ту сторону человека и времени”. Я шёл в этот день поверху лесом вдоль озера Сильваплана; у могучего, пирамидально нагромождённого блока камней, недалеко от Сурляя, я остановился. Там-то и пришла мне эта мысль»⁷⁰.

Ницше отдаёт себе отчёт, что пережитое озарение инициировано воздействием природных факторов, является следствием пережитого ощущения единства с природой:

«Я всегда поражаюсь, находясь на природе, с какой великолепной определённой всё действует на нас, лес по-своему и гора по-своему, и в нас нет ни смятения, ни невнимательности, ни неуверенности, когда мы это воспринимаем»⁷¹.

Философ хорошо сознавал экзистенциальное воздействие природы на человеческий дух, подчёркивая, что, соединяясь с природой, человек *бессознательно* ощущает метафизическое единство всех вещей, покой, вечное постоянство природы, а также “необходимость”⁷².

Беспощадное в своей откровенности описание этого мгновения интенсификации бытия, превышающего возможности обычно-

го человеческого существования, содержится в следующем фрагменте, записанном через 6 лет после первого мистического опыта и выраженном на языке чистейшего экзистенциализма:

«Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии. Этого человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное (*klares*) и неоспоримое. Как будто вдруг **входите в соприкосновение со всей природой** (*in Kontakt mit der ganzen Natur*) и вдруг говорите: “да, это правда!” Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: “Да, это правда, это хорошо!” Это не умиление, это **радость** (*Freude*). Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, та ужасающая определённости, с которой это выражается, и эта **радость** (*die schauerliche Bestimmtheit, mit der es sich ausdrückt und die Freude*). Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю все свое человеческое **существование** (*lebe ich eine ganze Menschen-Existenz*) и за них отдаю всю мою жизнь, потому что оно того стоит. Чтобы выдержать подобное дольше, надо перемениться физически (*müßte man sich physisch transformieren*). Я думаю, что человек должен перестать родить. *К чему дети, коли цель (Ziel) достигнута?»*⁷³.

Характерно, что экстатическое ощущение мистического озарения воспринимается Ницше как мгновение переполненности природой, мгновение предельной интенсивности бытия, миг экзистенциального *актї*, выше и лучше которого уже ничего не будет. Что значит «не нужно рожать детей»? Это значит выход за пределы времени: конечные существа продлевают своё существование посредством производства себе подобных, но вечные боги обладают всей интенсивной полнотой бытия *hic et nunc*. Вот почему это миг ясности и радости. Но чтобы войти в существование подобной интенсивности, нужно стать сверхчеловеком, нужно физически преобразиться.

Именно на этом уровне божественного бытия сознание, расширившееся так, что вмещает весь мир, понимает, что ничто никуда не уходит, что всё всегда остаётся тем же. И ничего нельзя изменить. В этом смысле философия вечного возвращения подразумевает признание и принятие необходимости и судьбы: «Высшее со-

стояние, какого может достичь философ, — относиться к бытию дионисийски: я выражаю это формулой *amor fati...*»⁷⁴. Всеобщая «необходимость» отрицает существование свободной воли.

Но на уровне повседневного бытия, обычного человека, живущего в пространстве и времени, истина вечного возвращения не приносит ни радости, ни оптимизма. «Мысль мыслей» (так Ницше именует своё учение) возлагает на человека неизмеримое бремя:

«Если ты проникнешься мыслью мыслей, она изменит тебя. Вопрос, задаваемый самому себе при каждом поступке, который ты желаешь совершить: “Действительно ли я хочу делать это бесчисленное множество раз?” — *величайшая* из тягостей»⁷⁵.

Как формулирует Х.Л. Борхес: «Ницше хотелось быть Уолтом Уитменом, хотелось всесторонне возлюбить свою судьбу. Он избрал героический способ: откопал чудовищную гипотезу о вечном возвращении и попытался превратить этот интеллектуальный кошмар в повод для ликования. Разыскал самый ужасающий образ вселенной и предложил людям восхищаться им. Робкий оптимист обычно воображает себя нищепанцем; Ницше преподносит ему круги вечного возвращения и тем самым отшвыривает его от себя»⁷⁶.

В *Весёлой науке* Ницше предлагает мысленный эксперимент: человек должен пережить бесчисленное количество раз всю свою жизнь, все её моменты. При этом он не рождается каждый раз заново с чистым сознанием, но сохраняет единство и непрерывность «я» и памяти. Будет бесконечно проигрывать всё та же последовательность, «и этот паук и этот лунный свет между деревьями». Запуск очередного жизненного отрезка Ницше уподобляет переворачиванию песочных часов бытия. Собственно, подобный переворот — это буквальное воспроизведение древней греческой теории апокатастасиса, означавшего восстановление всего сущего в его прежнем состоянии после завершения вселенского цикла. Предложивший такое будет демоном, чёртом, а момент согласия на подобное Ницше именует «чудовищным». Мысль о возможности бесконечного повторения величайшей тяжестью легла бы на все поступки человека. Отважиться на такое могут только те, кто безмерно хорошо относится к себе и к жизни. Для них согласие на подобную участь подобно скреплению договора вечной печатью — очередная отсылка к договору с дьяволом в стиле гётевско-

го Фауста. Характерно, что и соответствующий раздел так и называется — *Величайшая тяжесть*⁷⁷.

Вечное существование будет наказанием⁷⁸. Когда возвращается «маленький человек» — это мучительно⁷⁹. Выдержать идею вечного возвращения может лишь сверхчеловек, каковым был Заратустра⁸⁰. Именно Заратустра «одновременно показал истину вечного возвращения и сверхчеловека»⁸¹. Не случайно, это учение провоцирует крайние эмоции и поведение:

«Люди, обойдённые жизнью, и прежде всего — *физиологически*, а не политически, воспримут веру в вечное возвращение как *проклятие*. Напротив, те, кого потрясёт догадка о том, что все уже было веки вечные, не будут пассивно угасать, но в слепой ярости станут *угаивать* все, что лишено смысла и цели, — даже этот самый момент с его нигилизмом и страстью к разрушению»⁸².

Вечное возвращение элиминирует понятие греха. Во-первых, потому что *sub specie aeternitatis* всё воспринимается снисходительнее. Во-вторых, бесчисленное повторение означает необходимость и отсутствие свободы воли, а значит, на место греха и ответственности приходят природный закон и вечное предопределение⁸³. Таким образом, место этики, как и в древности, занимает физика.

Именно исходный атеизм Ницше приводит его к постулированию необходимости подобной античному року. Философ полагает, что если нет *кругового процесса Вселенной*, значит, имеется творческое порождение нового, т.е. божественная свободная воля. Но именно существование какого-либо высшего разумного начала Ницше *a priori* отрицает⁸⁴. Напротив, он считает, что поскольку его учение налагает отпечаток вечности на повседневную жизнь, именно последняя, а не потусторонняя, получает ценность⁸⁵. Осознание того, что всё возвращается, должно потрясти и изменить людей: «Если повторение по кругу есть всего лишь вероятность или возможность, то даже *мысль о возможности* [вечного возвращения] в силах потрясти и изменить нас, не только восприятие или определенные ожидания!»⁸⁶.

Промежутки между повторениями мировых конфигураций могут измеряться миллиардами лет. При этом Ницше использует термин «повторное рождение» (*Wiedergeburt*) — фактически каль-

ку с греческого *παλιγγενεσία*. Лексика и образность соответствующего фрагмента, несмотря на размытость формулировок, предполагают временное прекращение и последующее возобновление *того же самого* личного бытия: «вы полагаете, что будете долго покоиться до нового рождения, — но не заблуждайтесь! Между последним мгновением сознания и первым лучом новой жизни — «безвременье», это состояние проносится подобно молнии»⁸⁷. В то же время Ницше противопоставляет вечное возвращение пантеизму, который тоже «с неизбежностью приводит к вере в вечное возвращение (ewige Wiederkunft)»⁸⁸.

Если в 1881 г. Ницше говорил лишь о возвращении *подобно-го*, то в «Заратустре» речь идёт уже о возвращении *того же самого*. Либо у Ницше уже нет сомнений в своей теории, либо (как предполагал Борхес по несколько другому поводу) категоричности требует жанр сочинения. Речь однозначно идёт о повторении *того же самого* личного существования и всех вещей мира — больших и малых. Ницше прямо говорит о гигантском годе становления, по истечении которого всё переворачивается, подобно песочным часам, и всё тождественно начинается сначала:

«Я учу, что все вещи вечно возвращаются и вы сами вместе с ними, — что вы уже были здесь бесчисленное множество раз и все вещи вместе с вами; я учу, что есть огромный, необычайно продолжительный год становления (Jahr des Werdens), который, когда он кончается и истекает, переворачивается, подобно песочным часам; поэтому все такие годы равны самим себе, в самом малом и самом большом. И к умирающему обращаюсь я со словами: “Смотри, сейчас ты умираешь, и прекращаешься, и исчезаешь, и ничего не остаётся от того, что было ‘тобой’, ибо души так же смертны, как и тела. Но та же самая власть причин (Gewalt von Ursachen), которая создала тебя в этот раз, вернётся и обязательно создаст тебя снова: ты сам, мельчайшая пылинка, есть одна из причин (du selber gehörst zu Ursachen,), от которых зависит возвращение *всех* вещей. И если однажды ты родишься снова, то не к новой, или к лучшей, или к похожей жизни, а к точно такой же, *той же самой жизни* (zu einem gleichen und selbigen Leben), которая сейчас заканчивается, в самом малом и самом большом”. Этому никто ещё не учил на земле, — на нынешней земле и в нынешнем великом году (großen Jahre)»⁸⁹.

«Огромный, необычайно продолжительный год становления» — это «великий год», о котором учили античные астрономы и философы. Упоминание о нем можно встретить у Цицерона, Сенеки, Макробия, Цензорина, Иосифа Флавия, Беросса и др.⁹⁰ «Великий год» (ἐναντίος μέγιστος) — это астрономический период, после которого все небесные сферы, вращающиеся с разной скоростью, восстанавливают исходное положение относительно друг друга и повторяют мировую конфигурацию (конstellацию)⁹¹. Некоторые именовали такое восстановление словом ἀποκατάστασις («восстановление»), а интервал между восстановлениями, между «тождественными» или «неотличимыми» состояниями, определяли как «мировой год»⁹². Таким образом, термин «апокатастасис» мог наделяться астрономическим или метафизическим смыслом, или же он соединял в себе оба эти значения. Не случайно, Ницше замечает, что внутри каждого цикла всё тождественно «в большом и малом». И хотя для Ницше «души так же смертны, как и тела», устранение души как гаранта преемственности и сохранения идентичности компенсируется тем, что «власть причин» создаст всё до мельчайших деталей заново.

СПЯЩИЙ НА СПИНЕ ТИГРА: РЕАЛЬНОСТЬ КАК УПРОЩЕНИЕ И КОНСТРУКТ

Может показаться странным, что филолог Ницше оказывается столь ревностным адептом естественных наук — химии, физики, математики. Но интерес философа к наукам не был случайным эпизодом. С помощью математических аналогий привыкла мыслить предшествующая ему философия (начиная, как минимум с Николая Кузанского). Лейбниц, считавший возможным обсуждать развитие мира посредством законов физики и геометрии, пишет: «я понял, что для того, чтобы в природе существовали закономерность и порядок, необходима постоянная гармония между физикой и геометрией». И наоборот — учёные и поэты философствовали (Ньютон, Гёте). Сам Ницше практически всю жизнь интересовался достижениями точных наук и естествознания. В конце 1860-х, будучи студентом в Лейпциге, он извещал Эрвина Роде о том, что

ему предложен пост профессора в Базеле. При этом он делает характерное замечание:

«Ещё на прошлой неделе я собирался написать тебе и предложить вместе изучать химию, бросив филологию там, где ей и место — вместе с древним хламом. Сейчас же “дьявольская” судьба соблазняет меня профессорством в Германии»⁹³.

В возможностях науки как таковой, однако, Ницше сомневается. По его мнению, любые рассудочные и научные построения суть «заблуждения», поскольку являются абстракциями и упрощениями реальности, основанными не на знании, но на вере. И хотя Ницше неоднократно оговаривает их принципиальную необходимость для пользы повседневной практической жизни, для него они — признак слабости: «Заблуждение есть *малодушие*... любое достижение в познании *обусловлено* мужеством, суровостью к себе самому, честностью по отношению к себе...»

Он не признает универсально характера научных законов, считая, например, что формулы химии действительны только для текущего исторического периода. Существующие измерения так грубы, что не фиксируют небольших изменений. А ведь совокупность невидимых изменений в химическом составе со временем может привести к тому, что даже формулы, описывающие естественные законы, будут опровергнуты⁹⁴.

Согласно Ницше, во вселенной соположены абсолютная необходимость порядка вещей и одновременно — возможность «внезапных событий», космологических и прочих, идущих наперекор «статистике». Кажущееся противоречие Ницше объясняет тем, что «регулярное и постоянное» — это лишь огрубление действительности. «Внезапное» тоже случается *всегда* и происходит регулярно, и только кажется непредсказуемым во времени. Напротив, «*постоянное* — это то, в чем мы не замечаем изменений, потому что они слишком постепенны и тонки для нас»⁹⁵.

То, что мы полагаем законы природы вечными, есть огрубление действительности:

«Мы недостаточно *утончённы*, чтобы разглядеть предполагаемое *абсолютное течение событий*: *постоянное* существует лишь в силу грубости наших органов, которые соединяют предметы и размещают их на плоскости, чего на самом деле

никак не может быть. Дерево во всякий момент есть нечто *новое*: форма задаётся нами, потому как мы не в силах уловить мельчайшее абсолютное движение: мы вкладываем в него *математические линии пересечения*, мы *привносим* в него линии и плоскости, основываясь на интеллекте, который есть *заблуждение*, мы строим предположения о тождественности и неизменности, потому что лишь неизменное мы в состоянии *узреть* и лишь схожее (тождественное) мы можем *припомнить*. Но само по себе все обстоит по-другому»⁹⁶.

Позднее на эту тему будет рассуждать Анри Бергсон:

«То же самое можно сказать, *a fortiori*, и о предметах, выделяемых нашим восприятием. Чёткие контуры, приписываемые нами какому-нибудь предмету и придающие ему индивидуальность, очерчивают лишь известного рода *влияние*, которое мы могли бы оказать на данную точку пространства: это план наших возможных действий, отражаемый, словно в зеркале, в наших глазах, когда мы замечаем поверхности и грани вещей. Уберите это действие, а следовательно, и широкие пути, прокладываемые им с помощью восприятия в переплетениях реальности, — и индивидуальность предмета поглотится всеобщим взаимодействием, которое и есть сама реальность»⁹⁷.

Ницше имплицитно предполагает, что учение о вечном возвращении действенно только, если предположить механическое устройство мира⁹⁸. Он открыто говорит о механицизме своей космологии: «Механистическое объяснение мира есть *идеал*: попытка объяснить возможно меньшими средствами как можно больше, то есть свести к формулам. Необходимо... мыслить... мир — как вечное повторение самого себя»⁹⁹. И наоборот, мыслить о мире как организме (как это делал Платон) будет примитивной антропоморфизацией природы, эквивалентом веры в Бога¹⁰⁰. Аргументом против «гипотезы о круговом процессе вещей», по мнению Ницше, мог бы служить тот факт, что законы механического мира не имеют всеобщего и вечного характера и представляют собой исключения или *случайности всеобщего бытия*, одну из бесчисленного множества возможностей¹⁰¹. Он спрашивает себя, не может ли быть так, что законы *механики* не вечны, возникают лишь на определённом уровне организации бытия, и существует слой до-механической реальности, где законы механики ещё не действуют. Его догадка оказалась верной: в 1900 г., через несколько месяцев после смерти

Ницше, на заседании Немецкого физического общества Макс Планк положил начало квантовой механике, описывающей поведение частиц на атомном и субатомном уровне. А в 1905 г. Альберт Эйнштейн создал специальную теорию относительности, описывающую законы механики при скоростях близких к скорости света, где законы классической механики уже не работают.

С другой стороны, в отличие от физики Ньютона, в физике последующего времени идентичные начальные условия уже не обязательно дают идентичный результат. А ведь на этом предположении Ницше выстроил свою комбинаторику вечного возвращения! К примеру, в интерпретации Борна электрон является не частицей, а волной вероятности, которая, вообще говоря, простирается через всю вселенную. В квантовой механике, — и это коренным образом отличает её от принципов, которые были известны Ницше, — исход событий имеет принципиально вероятностный характер и не зависит жёстко от исходных условий. В частности, это подтверждается феноменом квантовой «запутанности», когда две частицы, разделённые гигантским расстоянием, взаимодействуют, хотя для этого требуется, чтобы они коммуницировали со скоростью превышающей скорость света. Возникла неравновесная термодинамика с её понятием точек бифуркации, которые делают будущие состояния системы непредсказуемыми, отменяющими комбинаторику в том виде, которую проповедует Ницше. С другой стороны, та же теория неравновесных состояний, по сути, осуществила предсказанный Ницше переход от метафизики субстанций, к метафизике становления¹⁰².

Ницше отвергает «антропный» принцип в метафизике, равно как и абсолютные истины¹⁰³. При этом он говорит, что человек заперт в своём сознании, из клетки которого следует выйти наружу. Философ ощущает потребность «выглянуть наконец сквозь щёлку в стене сознания наружу и вниз». Таким образом, согласно Ницше, он висит над пропастью, «словно бы повиснув во сне на спине у тигра»¹⁰⁴. Вероятно, здесь использована китайская пословица «Едущий на спине тигра боится с него слезть», которая приблизительно в то время стала известна в Европе¹⁰⁵.

В ранний период, находясь под влиянием греческой философии, Ницше ассоциирует с вечностью истину и истинное¹⁰⁶. При

этом объективный характер истины ещё не ставится под сомнение. Термин «миф» также сначала не несёт отрицательных коннотаций: философ говорит, что в музыке картина мира *преображается в миф* и становится выражением вечной и общезначимой истины¹⁰⁷. Однако уже очень скоро лейтмотивом рассуждений об истине у Ницше становится скепсис. Он заявляет, что свойственная человеку вера в достижимую истину — это иллюзия¹⁰⁸, и прямо говорит о конвенциональной сущности истины: «“Истиной” будет всегда считаться то, что соответствует необходимым жизненным условиям эпохи, группы»¹⁰⁹:

«Мы уже не позволяем себе говорить об “истинах” в безусловном смысле: мы отреклись как от веры в познаваемость вещей, так и от веры в познание. “Вещь” — всего лишь фикция, “вещь сама по себе” — фикция еще и противоречивая и недопустимая, однако и познание, как абсолютное, так и относительное, тоже всего лишь фикция! Тем самым отпадает необходимость устанавливать нечто, что “познает”, субъект познания, какой-нибудь чистый “интеллект”, “абсолютный дух”, — эту мифологию...»¹¹⁰.

Следовательно:

«...всякое обладание истиной есть, в сущности, только вера в обладание истиной. Пафос, чувство долга идут от *этой веры*, а не от так называемой истины. Вера предполагает *безусловное могущество* индивидуальной *познавательной* способности, затем убеждение в том, что никто уже никогда не способен будет пойти в познании данного явления дальше, т.е. обязательность для всего огромного мира познающих существ»¹¹¹.

Очевидно, что единственное бытие, известное нам, — это *представляющее бытие* (Vorstellende Sein), каковым мы и являемся. Оно возможно только, если базируется на двух упрощениях: *вере* в неизменность Я и его содержания. При этом для представления необязательно наличие субъекта и объекта: главное, чтобы представление *верило* в их существование. Мышление было бы невозможным, если бы не настаивало на существовании субстанции и тождества, так как познать нечто непрерывно текущее невозможно. То, что мышлением принимается и *должно* приниматься за действительность (das Wirkliche), может быть противоположено существующему¹¹²!

Реальность как упрощение. Ницше вводит градацию приближений к истине. Из чувства самосохранения человеческого рода общество, религия, а затем и наука, вырабатывают *общечеловеческое*, наиндивидуальное отношение к вещам и самому человеку. Фиксируется некий фантом, человек вообще, а уникальные детали отбрасываются. Эта схема есть вера в реальность. Усреднение сформировало единообразие, «*схожесть* восприятия (ощущение пространства, времени, больших и малых размеров) превратилась в условие существования вида, но с истиной это не имеет ничего общего»¹¹³. Поэтому начало любого мыслительного процесса составляют *грубейшие допущения* и вымыслы, например о подобии, о вещи, о неизменности. Полезные ситуативно, в долгосрочной перспективе они могут быть пойти человеку не на пользу¹¹⁴.

Ницше полагает, что наличие *разнообразия и беспорядка* в известном нам до сих пор мире, наличие разнообразия химических законов и органических видов свидетельствует в пользу того, что нет происхождения из одной причины, нет универсального подобия в развитии. Более того, возникновение свойств может не подчиняться каким-либо законам. Поэтому «из силы» возможно появление различных вещей, притом каких угодно. Усматриваемые человеком в мире *закономерности* являются заблуждениями. Разнообразии признаков есть следствие абсолютного возникновения произвольных свойств. *Правило*, называемое нами *причиной и следствием*, вовсе таковым не является. Это произвольность, ставшая правилом. Быть может, «правило» есть всего лишь продолжительная прихоть¹¹⁵. В мире нет одинаковых вещей, нет тождеств, нет абсолютных субстанций. Нет свободы воли, но все развивается в силу необходимости. Это основные заблуждения человечества¹¹⁶. Нет никакого вида, только индивиды со схожими жизненными условиями¹¹⁷! Ницше продолжает перечень заблуждений: предрассудок причинности¹¹⁸, предрассудок воли, предрассудок цели, предрассудок личности¹¹⁹. Он заявляет: «от всякого платоновского и лейбницевского образа мышления нас глубже всего отделяет следующее: мы не верим в вечные понятия, вечные ценности, вечные формы, вечные души»¹²⁰. Высшая реальность и истина — это *бесконечно малое мгновение*. В пределе, последнее в свою очередь является заблуждением¹²¹.

Знание «направлено против *индивидуализации*». Однако индивид — такое же заблуждение, как вид, только более тонкое. В какой-то момент индивид обнаруживает, что и он сам непрерывно изменяется, и что «индивида не существует, что в каждый момент он не то, что в предыдущий»¹²². Вслед за Шопенгауэром¹²³ Ницше утверждает, что «“субъект” — это условие органического существования, однако он не “истинен”: субъектное восприятие *может* быть во многом ошибочным, хотя оно есть средство, сохраняющее жизнь»¹²⁴. Субъект-объектное различие — это упрощающий кон-структ:

«“Субъект”, “объект”, “предикат” — это деление *создано* и в виде схем (Schemata) накладывается на все кажущиеся факты. Фундаментальная ложность этого заключается в том, что я верю, будто именно я что-то делаю, что-то претерпеваю, что-то “*имею*”, каким-то качеством “*обладаю*”»¹²⁵.

Тем не менее, выстраивание этих заблуждений разумом есть необходимый этап («наши органы... настроены на заблуждение») ¹²⁶. Применительно к множеству способов восприятия мира действует принцип естественного отбора:

«Существовало бесчисленное множество *modi cogitandi*, но сохранились из них лишь те, которые способствовали развитию органической жизни, — были ли это самые тонкие из них? — *Упрощение* есть главная потребность органического. Воспринимать отношения намного более сжато, причину и следствие без многих промежуточных элементов, часто видеть в различном схожее — вот что было необходимо»¹²⁷.

Ницше считает, что чувство *постоянства* природы, т.е. неизменности её законов, это специфический, унаследованный нами от предков способ воспринимать реальность. Люди, воспринимавшие реальность по иному, были уничтожены в ходе естественного отбора (т.е. дарвиновскую теорию отбора он признаёт)¹²⁸. «Наука» есть продукт этого искажённого восприятия реальности. Ницше сравнивает научный способ представления мира с «остатками восприятий наших далеких предков», с «окаменелостями чувств»: «со временем образовалась непроницаемая *сеть*! Мы появляемся на свет *зату-тавившимися* в ней, и даже наука не высвобождает нас»¹²⁹. Естественный отбор оставляет нам только те картины мира, которые спо-

состоят выживанию в обозримой перспективе. Сохранились только те допущения, которые подходили органической жизни:

«...одержала верх и сохранилась та вера, при которой *стало возможно существовать дальше*, — не наиболее истинная вера, а наиболее полезная»¹³⁰.

В терминах естественного отбора Ницше будет говорить о своей теории вечного возвращения:

«*Останутся* лишь те, кто признает за своим бытием способность к вечному повторению», «все чаще будет побеждать *эта* мысль — и не верящие в неё в конечном счёте обречены по природе своей на *вымирание!*»¹³¹.

Реальность как конструкт. Рассуждая о том, что мир не таков, как кажется, Ницше ссылается на книгу неокантианца Отто Либмана *Анализ действительности*, в которой говорится, что «восприятие делает различия, расхождения много *большими*, чем они есть в природе», «в действительности же все может быть намного проще и по-другому»¹³². Наши ощущения существенно отличаются от того, что происходит в вещах¹³³. Более того, это мы навязываем миру формы своего восприятия. Мир, который, как мы думаем, мы пассивно воспринимаем, на самом деле, нами же и сконструирован. Этому конструкту не соответствует никакая экстраментальная действительность или вещи сами по себе¹³⁴.

«“Бытие”, “субстанция”, “безусловное”, “тождественность”, “вещь” — мышление прежде всего и раньше всего изобрело эти схемы (Schemata)... Постепенно, с обострением чувств и внимания... тождественность и подобие признавали все реже... Множественность признаков признавалась за отдельной вещью чрезвычайно медленно: из истории человеческого языка нам известно то сопротивление, которое оказывалось многообразию предикатов»¹³⁵.

О том, что научное восприятие есть упрощение и огрубление действительности, Ницше пишет ещё и так:

«...мы повсюду наблюдаем действие *потоков*, но они не линии!... По всей видимости, то же самое происходит и в царстве атомов, [где] *течение сил* оказывает одинаковое давление... Линия есть абстрактное представление возможного положения вещей: мы не можем подобрать знака для изображения силы в

действию и *понятийно изолируем*: 1) направление, 2) объект приложения силы, 3) давление и т.д. В действительности *не существует этих вещей в отдельности!*¹³⁶.

Математические фигуры являются абстракциями (а между двумя точками «всегда располагается бесконечность»)¹³⁷.

Ницше считает, что наши теоретические построения принципиально непригодны для познания мира в его динамике. Рассудок, выстраивающий общие понятия и пользующийся аристотелевской логикой, конструирует неподвижные, застывшие формы. Разум может мыслить только последовательно, разворачивая в серию реальность данную разом. Но пространство вечнотекущих вещей человеку неведомо¹³⁸. О том же позднее будет говорить Бергсон: предметы мы выделяем сознательным восприятием, абстрагируя¹³⁹; и это соответствует представлениям современной науки относительно природы физических величин.

Пространство и время. Представления Ницше о пространстве и времени сопротивляются реконструкции свободной от внутренних противоречий. Ницше неоднократно утверждает, что время не имеет границ ни в прошлом, ни в будущем, а пространство, напротив, конечно. В то же время он подчёркивает, что ни то, ни другое не существуют вне нашего восприятия¹⁴⁰. Ницше заявляет: «Я верю в абсолютное пространство как субстрат силы: она ограничивает и придаёт форму. Время вечно. Однако не существует ни пространства, ни времени самих по себе»¹⁴¹. Удовлетворительное толкование этой фразе можно предложить только, если акцентировать слово «верю». Ницше «верит», но понимает, что это заблуждение.

Ницше критикует взгляды Евгения Дюринга относительно природы времени. Дюринг полагал время абсолютным, не связанным с пространством и временем. У мира не будет конца, но было начало во времени. Мир появился, когда некая присущая материи «механическая сила», нарушила состояние абсолютного покоя¹⁴². Возражая Дюрингу, Ницше настаивает на праве *логически* полагать бесконечность времени назад и вперёд. При этом, настаивая на однонаправленности времени, он отвергает понятие *прогресса*¹⁴³. Отвергается также телеология, которую Ницше ассоциирует с религией. Мир не может достигнуть равновесного состояния, когда «становление перейдёт в бытие или в ничто». Если теория

предполагает финальное состояние мира, вроде термодинамического учения физика Уильяма Томсона (1824–1907) и его научных расчётов возраста Земли, то теория неверна¹⁴⁴.

Ницше рассуждает об относительности скоростей протекания событий для разных существ и в разных системах. При этом он, по видимости, допускает существование экстраментального времени, не являющегося психическим и физиологическим: это время, «не имеющее ничего общего с *ощущением* длинных и коротких временных отрезков у познающих существ». *Реальное* время должно соответствовать *реальному* течению вещей» (Dem wirklichen Verlaufe der Dinge muß auch eine wirkliche Zeit)¹⁴⁵.

Последовательность (время) и *одновременность* (пространство) — суть абстракции человеческого разума. Время есть схема, которую человек налагает на последовательность событий. Если бы человек был способен воспринимать не последовательность отдельных фиксируемых моментов, на которые его восприятие разбивает поток, и которые образуют для него ход времени, а непосредственно континуум течения мировой силы, понятие времени ему не требовалось бы: «Континуум силы *лишён последовательности и одновременности* (это тоже предполагало наличие человеческого интеллекта и промежутки между вещами)». Чтобы выразить становление континуума в понятиях, человек вводит понятия последовательности и одновременности, иначе континуум предстал бы для нас без времени и пространства — как единый, покоящийся, неизменный. Но и это было бы человеческим *заблуждением*¹⁴⁶.

Примечательно, что Анри Бергсон займёт противоположную позицию, считая, что мы не можем устранить следование во времени. Математическая теория может развернуть точки прошлого, настоящего и будущего подобно вееру — в одновременность, в пространственную соположенность: «можно предположить, что временной поток (le flux du temps) приобрёл бесконечную быстроту, что все прошлое, настоящее и будущее материальных предметов или изолированных систем разом развернулось в пространстве (fût étalé d'un seul coup dans l'espace)». Но в реальности, полагает Бергсон, избавиться от последовательности невозможно:

«Если я хочу приготовить себе стакан подслащённой воды, то, что бы я ни делал, мне придётся ждать, пока сахар растает. Этот незначительный факт очень поучителен. Ибо время, ко-

торое я трачу на ожидание, — уже не то математическое время, которое могло бы быть приложено ко всей истории материального мира, если бы она вдруг развернулась в пространстве. Оно совпадает с моим нетерпением, то есть с известной частью моей длительности (*avec une certaine portion de ma durée à moi*), которую нельзя по желанию удлинить или сократить. Это уже не область мысли, но область **переживания** (*ce n'est plus du pensé, c'est du vécu*). Это уже не отношение; это принадлежит к абсолютному (*ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu*). Что это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями и что целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом (*mon entendement*), развивается, быть может, тем же способом, что и сознание (*progresse peut-être à la manière d'une conscience*)»¹⁴⁷.

Кроме того, в противоположность Ницше Бергсон полагает, что, в отличие от неживой природы, состояния живых систем не могут быть просчитаны с помощью дифференциальных уравнений на основании граничных условий, задаваемых предшествующими состояниями:

«Для живого тела данный момент не обуславливается непосредственно предшествующим... Идея же о том, что какой-нибудь счетчик со сверхчеловеческим умом мог бы подвергнуть живой организм такому же математическому исследованию, как и солнечную систему, коренится в известного рода метафизике, которая со времен физических открытий Галилея приняла лишь более определенную форму, но которая всегда была, как мы покажем далее, естественной метафизикой человеческого ума»¹⁴⁸.

Как выражается Бергсон, мы не можем развернуть время в пространстве (*le temps s'étalant ainsi en espace*) и перевести последовательность в соположение (*la succession devenant juxtaposition*), созерцающая различные моменты жизненной траектории *sub specie aeternitatis*, как последовательность кадров на киноплёнке:

«Время... в настоящий момент оно не вполне определено (*il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent*)... Оно есть нечто иное, чем число... Оно создается постоянно (*il s'y crée sans cesse*)... Эта длительность может не быть делом самой материи, но длительностью Жизни, которая идет против течения

материи (la Vie qui en remonte le cours)... *Длительность Вселенной должна поэтому соответствовать масштабу созидания, которое может иметь в ней место*¹⁴⁹.

Наоборот, рассуждения Ницше о времени и движении имплицитно предполагают некую абсолютную и неподвижную систему отсчёта, относительно которой отсчитываются различные «быстрее» и «медленнее». Один из фрагментов, точный смысл которого от меня ускользает, кажется, подразумевает, что изменение скорости физиологического времени сказывается на представлениях субъекта о пространстве и масштабирует его:

«...наше кровообращение на самом деле могло бы быть равным по продолжительности обращению Земли вокруг Солнца. — Тогда мы, вероятно, казались бы себе *слишком большими* и вследствие этого переоценивали бы себя, ощущая пространство чрезмерно большим. Вполне возможно, что всё много меньше. Что реальный мир *меньше*, но *движется много медленней* и бесконечно *богаче в движениях*, чем мы *предполагаем*»¹⁵⁰.

Это похоже на предвосхищение появившейся в начале XX века специальной теории относительности, согласно которой пространство и время не являются абсолютными и независимыми друг от друга, а зависят от движения наблюдателей¹⁵¹. Но, возможно, это аргумент против тех, кто говорит, что в большом мире комбинаторика никогда не достигнет повторения прежнего состояния? Мир может быть очень маленьким и это сократит цикл полного перебора вариантов!

ДИСКУРС СИЛЫ

Наиболее противоречивой, вызывающей преимущественно негативные оценки со стороны исследователей является концепция мировой силы, которую Ницше развил, чтобы рационально обосновать пережитый им в откровении *опыт* вечного возвращения. У ницшевского «дискурса силы» имеется два основных источника. В первую очередь это учение, изложенное в трактате Руджера Иосифа Бошковича (1711–1787) «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе»

(1758)¹⁵². Библиотечные формуляры свидетельствуют, что Ницше в 1873–1875 гг. четырежды заказывал книгу Бошковича в библиотеке Базельского университета¹⁵³. Анализ соответствий между представлениями Ницше и Бошковича уже неоднократно проводился¹⁵⁴.

Вторым источником Ницше является представление о силе, как метафизическом принципе, почерпнутое у Лейбница (который, в свою очередь полемизировал с соответствующими представлениями своего современника Ньютона)¹⁵⁵. Современные историки философии нечасто вспоминают об этой особенности Лейбница, но достаточно пролистать собрание его сочинений, чтобы понять, что сила — один из основных предметов его обсуждений. Лейбниц рассматривает множество видов силы (*vis*, *Kraft*, *force*). В его сочинениях сила — это и механическое воздействие одного предмета на другой, и метафизический принцип (в этом случае Лейбниц обращается к аристотелевским концепциям *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*); душевная сила есть воля¹⁵⁶ и пр.

Практически все явления в их актуализациях Лейбниц представляет как силу. То, что он определяет как «деятельную силу», Аристотель именовал энергией¹⁵⁷. В этой связи, можно указать на одну параллель, ранее никем не отмеченную, а именно, на схожесть представлений о силе у Лейбница с рассуждениями о телесных энергиях в *Герметическом корпусе*: концепция телесной силы из *Диалогов Гермеса с Татом* напоминает то, как представляет силу Лейбниц¹⁵⁸.

Согласно Лейбницу, «сила является по отношению к материи тем, чем дух является по отношению к плоти»¹⁵⁹. Это внутренне присущая всякой субстанции и всякому телу способность к действию, порождающая движение, направленная на осуществление потенции. Лейбниц даже притязает на первенство в создании новой науки — «динамики»¹⁶⁰. Весь мир предстаёт у него совокупностью сил или центров силы¹⁶¹.

Рассуждая о силе в аспекте физики, Лейбниц ещё не располагает надлежащей терминологией (которую выработает только последующая физика). Так, излагая закон сохранения энергии (который, согласно представлениям современной физики, является следствием законов Ньютона для замкнутых консервативных систем), Лейбниц именует энергию *potentia*¹⁶²; кроме того, силой он

называет работу, производимую силой¹⁶³, а двумя строками ниже силой именуется потенциальная энергия. Он также рассуждает в терминах живой и мёртвой силы. Живая сила (*vis viva*) в современных терминах именовалась бы удвоенной кинетической энергией, поскольку она определена у него как произведение массы тела на квадрат его скорости¹⁶⁴. Лейбниц постулирует сохранение общей «живой силы», справедливо полагая, что при наблюдаемом замедлении движения из-за трения, часть «живой силы» переходит к атомам. Действуя в природе, всякая сила предстаёт как механическая, вызывая нарушения равномерного и прямолинейного движения тела в инерциальной системе координат.

Важно, что перетекание силы никогда не прекращается и пребывает вечно, что доказывается Лейбницем равно от физики и метафизики¹⁶⁵. Сила есть источник механического мира — *fons mechanismi*. Это высшее понятие, выходящее из кругозора физики, понятие метафизическое. Сила изначальна и вечна. Она может быть познана только при посредстве понятий, а не при посредстве ощущения или воображения.

Как уже сказано, рассуждения о силе у Ницше, его «динамическая космология» представляет собой амальгаму представлений о силе, почерпнутых из Бошковича и Лейбница. Впрочем, Лейбниц и Ницше принципиально расходятся в нескольких важнейших пунктах. Для Лейбница «хотя все в природе происходит механически, однако основания механизма лежат в области метафизики и законы движения и природы порождены не абсолютной необходимостью, а волей мудрой причины... Таким образом, везде присутствует организм»¹⁶⁶. Ницше категорически отвергает наличие разумного промысла во вселенной и представление о мире как организме. Он последовательно отрицает телеологию, наличие целевой причины. У круговорота нет цели.

Вечный двигатель нескончаемого переливания силы Ницше объясняет не через существование некоего перводвигателя, но исходя из предположения, что, поскольку математическое равновесие в физическом мире — вещь недостижимая, и сила никогда не делится точно пополам, система в целом никогда не приходит в равновесное состояние¹⁶⁷. Когда Ницше говорит: «если бы когда-либо в прошлом было достигнуто равновесие сил, то оно продол-

жалось бы по сей день»¹⁶⁸, он совершенно прав. Согласно одному из начал термодинамики изолированная термодинамическая система с течением времени самопроизвольно переходит в состояние термодинамического равновесия и остаётся в нём сколь угодно долго, если внешние условия сохраняются неизменными.

«Круговорот не результат становления, он первозакон, как первозакон количество силы». Всякое становление происходит внутри круговорота. Подобное воззрение, по сути, воспроизводит стоическую концепцию циклического мира, переживающего стадии диакосмезы и разрушения. В связи с тем, что вечный круговорот представляется Ницше над-физическим принципом, он считает неправильным описывать его через преходящие круговороты вроде «вращения светил, приливов и отливов, дня и ночи или времён года»¹⁶⁹ (хотя в европейской традиции существует тысячелетняя традиция иллюстрировать, например, божественное через земные образы и подобию).

Именно из допущения бесконечности времени следует, что у мира нет цели: «Если бы у мира была *цель*, она уже была бы достигнута; если бы у него было (непреднамеренное) *конечное состояние*, оно бы тоже уже наступило». Отсюда же следует, что у мира не было ни состояния покоя и неизменности (в духе элеатов), ни становления новым (в смысле появления чего-то нового из ничего, не имевшего прецедентов в прошлом и повторений в будущем, а такое появление требует творчества и Творца). И опять довод «от физики»: «вечное *становление новым* (das ewige Neuwerden; ewig neu werdend) предполагает, что сила произвольно множится... Это значило бы, что величина силы *непостоянна*, как и свойства силы»¹⁷⁰.

Ницше полемизирует со сторонниками «вечного становления новым», т.е. линейного прогресса и эволюции. Последние, по мнению философа, возможны только, если мировая «сила» прилагает специальные усилия, чтобы избежать повторения прежде бывших комбинаций и положений вещей. Понимаемая таким образом мировая сила будет мало отличаться от божественного разума, который Ницше не приемлет¹⁷¹.

Итак, ещё раз: у мира нет цели, нет конечного состояния, в нем не появляется ничего нового. Величина силы постоянна¹⁷².

Есть только слепая механически действующая «необходимость», сравнимая с фатумом греческой философии: «Остережёмся полагать, что во Вселенной заложена тенденция к достижению определённых *форм*, стремление стать прекрасней, совершенней и сложнее! Это очеловечивание!»¹⁷³. Круговорот есть «*неразумная необходимость*»¹⁷⁴. Императивом становится «расчеловечение природы»¹⁷⁵: нужно «расчеловечить природу и оприродить человека»¹⁷⁶. В этом Ницше иногда доходит до редуccionизма, возвеличивая неорганическое, утверждая, что мы полностью определены им¹⁷⁷. Не следует наделять моралью вещи — идеалом философа должны стать сами вещи¹⁷⁸. Ницше формулирует исключительно ёмкое и насыщенное деталями силовое видение мира:

«Мир — чудовищная сила без начала и конца,.. которая не становится ни больше, ни меньше, не растрчивает, а только превращает себя, в целом оставаясь неизменной величиной... Границами ей служит окружающее “Ничто”... эта вполне определённая сила занимает вполне определённое пространство, но не такое, в котором что-нибудь было бы “пустым”, — скорее эта сила присутствует везде как игра сил и силовых волн (Spiel von Kräften und Kraftwellen), одновременно единство и “многое”, в одном месте она накапливается, в другом убывает, это море бушующих сил и их потоков (ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte), вечно меняющееся, **вечно возвращающееся** (ewig zurücklaufend), возвращающееся через огромное число лет приливом и отливом своих образов (Gestaltungen), перетекающее из самого простого в самое многообразное... благословляющее себя как то, что должно вечно возвращаться... Это *дионисийский* мир вечного самосотворения (dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens), вечного саморазрушения (Ewig-sich-selber-Zerstörens)... по ту сторону добра и зла (Jenseits von Gut und Böse), без цели, если только цель не заключена в счастье кольца (Glück des Kreises), без воли... *Этот мир есть воля к власти — и ничего кроме!*»¹⁷⁹.

Даже концепцию Бога Ницше пытается переформулировать в терминах «энергии». Бога можно мыслить как состояние максимальной полноты силы:

«Единственной возможностью сохранить смысл понятия “Бог” было бы <представление о нем> не как о движущей силе (treibende Kraft), а как о *состояния максимума* (Maximalzustand), как об *эпохе* (Epoche)... О точке в развитии *воли к вла-*

сти (Willens zur Macht), которая выявляла бы столько же дальнейшее её развитие, сколько и всё прежнее, вплоть до него... С точки зрения механистической, энергия общего процесса становления остаётся неизменной (bleibt die Energie des Gesamt-werdens constant); с точки зрения экономической (ökonomisch) энергия в некоем вечном круговращении (Kreislauf) повышается до своего апогея, а пройдя его, снова снижается; эта “воля к власти” выражается в *истолковании* (in der Ausdeutung), в *своего рода расходе силы* (Kraftverbrauchs) — преобразование энергии в жизнь, а жизни — в высшую потенцию выступает тогда целью... Единственное, *что уже доказано*, — это что мир *не* клонится к какому-то хроническому состоянию. Следовательно, *надо* додуматься до такого его высшего состояния, которое не было бы состоянием равновесия...»¹⁸⁰.

В целом, результирующий набор взглядов, который можно условно назвать Ницшевским дискурсом силы, отправлялся от архаичных посылок, но опережал своё время, в чем-то соответствуя тому, к чему пришла современная наука:

«Данные современной физики предполагают, что нужно отказаться от идеи субстанции или сущности. Становится ясно, что не бывает самождественной сущности, устойчивой ко всем изменениям во времени... Нет сущности как устойчивого носителя или обладателя свойств и качеств вещи. Теперь вселенная предстает не как совокупность вещей, но как сеть взаимодействующих событий и процессов»¹⁸¹.

В терминах силы Ницше начинает рассуждать уже в 1881 году. Он берёт за аксиому то, что количество движения и силы в мире не уменьшается и пребывает постоянным. Практически на языке закона термодинамики он говорит также, что мир никогда не приходит в состояние равновесия, покоя. Любое состояние мира повторялось на протяжении его истории бесчисленное множество раз. Поэтому и «этот миг: он уже был когда-то, и не однажды, и он будет возвращаться снова и снова, и силы в нем будут распределены совершенно так же, как и сейчас, — и точно так же обстоит дело с мгновением, породившим этот миг, и с тем, кто отпрыск нынешнего». Подобной формулировкой задаётся не просто вероятность повторения неких выделенных моментов ряда событий, но устанавливается жёсткая детерминированность всей цепи событий

от начала и до конца цикла¹⁸². Ницше использует для повторяющихся жизней человека образ переворачивающихся *песочных часов*, который в *Весёлой науке* и *Заратустре* связан у него с идеей *апокатастасиса*¹⁸³: «пока все условия, из которых ты возник, вновь не сольются вместе в мировом круговороте».

Здесь же присутствует мотив комбинаторики. Последняя сама по себе подразумевает наличие случайностей, однако, разъяснение Ницше, утверждающее буквальное повторение всех моментов в пространстве и времени подразумевает тотальную детерминированность «порядка всех вещей», выстраивающихся в «мировой круговорот», «круг человеческого бытия».

Согласно оригеновской теории *апокатастасиса* сначала немногие, потом всё большее число, а затем и *все* разумные существа возвращаются к Богу. У Ницше тоже «в каждом круге человеческого бытия обязательно есть час, когда вначале одному, потом многим, а затем и всем приходит в голову могущественнейшая мысль о возвращении всех вещей». Но механизм, лежащий в основе вечного возвращения, Ницше объясняет в терминах динамики и игры сил¹⁸⁴. Иногда Ницше прямо говорит на языке физики: «Закон сохранения энергии требует *вечного возвращения*» (*Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr*)¹⁸⁵. Сам он полагает, что его учение о вечном возвращении — это «перевес научного духа над духом религиозным»¹⁸⁶.

Ницше считает учение о вечном возвращении одновременно и наукой, и формой философского нигилизма. Он признает, что оно ужасно для человека. Но энергия знания и силы принуждает верить в него. Философ убеждён, что наукой можно решить всё:

«Представим себе эту мысль в её самой ужасной форме: бытие как оно есть, без смысла и цели, но неуклонно приходящее вновь, без концовки — превращения в ничто: “вечное возвращение” (*die ewige Wiederkehr*). Вот она, наиболее радикальная форма нигилизма: ничто (“бессмыслица”) на веки вечные! Европейская форма буддизма: *принуждает* к подобной вере энергия знания и силы. Это *самая научная* из всех возможных гипотез. Мы отвергаем конечные цели: будь у мира цель, она уже была бы достигнута»¹⁸⁷.

Когда Ницше упоминает буддизм, он игнорирует кардинальное различие. В буддизме (как и в индуизме) душе следует вы-

рваться из круга сансары, из циклов рождений и смертей, чтобы достичь нирваны, покоя. Напротив, у самого Ницше во главу угла ставится вечная борьба. Ницше не приемлет концепции воздаяния или кармы, проповедуя имморализм, сверхчеловек должен встать по ту сторону добра и зла. Вечное возвращение — это не исполненное страданий состояние, из которого требуется вырваться, но максимальное состояние воли к власти.

Ницше сознает теоретические сложности устранения целеполагания, могущего элиминировать сам процесс мирового развития. «Это можно бы сделать, если в самом процессе в каждый из его моментов *достигается* нечто — и притом всегда то же самое». Он считает хорошим выходом логицизм Спинозы, согласно которому «каждый момент *логически* необходим»¹⁸⁸. Собственно, наличие в прошлом состояния вселенной, тождественного текущему, предполагает для Ницше необходимость многократного повторения для всей событийной цепочки предшествующей цепочки состояний. Таким образом, неявно предполагается жесткая цепь причин и следствий (которую Ницше на словах отвергает) и жесткий космологический детерминизм. Остается без объяснения, почему и как один цикл приходит к концу и начинается другой; где находится агент космологического действия, действующий наперекор закону увеличения энтропии.

Неувязки и противоречия в рассуждениях Ницше отчасти определяются природой соответствующих дневниковых и черновых записей — большая их часть имеет фрагментарный характер, это наброски, фиксация тех или иных идей, иногда в стиле *pro et contra*, а не продуманный и связный трактат. Например, как уже говорилось выше, хотя Ницше постулирует наличие абсолютной необходимости во вселенной, он отрицает неизменность законов природы, по-юмовски предполагая, что где-то они могут и не выполняться. Хотя упомянут механический закон, рассуждение вновь иллюстрируется обращением к *химии* и той идеей, что *малые изменения мы не улавливаем*:

«Признаём присутствие во Вселенной абсолютной необходимости, но остережёмся утверждать, рассуждая о каком-нибудь законе, пусть самом примитивном из известных нам, механическом, что он вечен и господствует во Вселенной. — Любое химическое качество может появиться, исчезнуть и вновь об-

разоваться. Развитие бесчисленного множества “свойств” могло ускользнуть от нашего взгляда в силу нашего положения во времени и пространстве. Возможно, *изменение* какого-нибудь химического качества происходит и в данный момент, но в такой малой степени, что не поддаётся нашим даже самым тщательным расчётам»¹⁸⁹.

Соответствующие мысли, возможно, инспирированы принципом непрерывности Лейбница, тем более что здесь же Ницше замечает, что никакая монадология не способна препятствовать установлению равновесия сил. Отправляясь от «принципа непрерывности», Лейбниц предполагал наличие физического детерминизма, который может быть описан математическими формулами:

«Всё в универсуме связано таким образом, что *настоящее таит в себе в зародыше будущее* и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только с помощью другого состояния, ему непосредственно предшествовавшего... Если в одной формуле высшей характеристики выразить какое-либо одно существенное для универсума явление, то в такой формуле можно будет прочесть последующие, будущие явления во всех частях универсума и во все строго определённые времена».

Принцип непрерывности означает для Лейбница отсутствие провалов и скачков в природе. Применительно к биологии он замечает:

«Существует тесная связь между людьми и животными, между животными и растениями и, наконец, между растениями и ископаемыми; ископаемые же в свою очередь находятся в теснейшей связи с телами, которые нашим чувствам и воображению кажутся мёртвыми и бесформенными... Закономерность естественных явлений, таким образом, образует не что иное, как такую цепь, в которой различные роды явлений настолько тесно связаны, что ни чувственным восприятием, ни воображением невозможно точно установить тот самый момент, когда одно кончается и начинается другое... Я не был бы удивлён открытием промежуточных существ, которые в некоторых свойствах... можно было бы с одинаковым нравом принять как за животных, так и за растения»¹⁹⁰.

В целом Ницше наследует всю эту лейбницианскую парадигму с её принципами непрерывности, концепцией малых измене-

ний, комбинаторикой, учением о тождестве и неотличимости, допущением возможности математического просчитывания всей цепочки будущих состояний. Учение Лейбница о силах, названное им динамикой, принято Ницше, а потому исследователи говорят о динамическом характере ницшевской космологии.

ВЕЛИКАЯ ИГРА В КОСТИ

Ницше не раз предпочитает рассуждать в терминах комбинаторики, перебора вариантов, *исчерпывающего* все возможности, *не оставляющего места* для новых и иных комбинаций, что приводит к воспроизведению всё тех же конфигураций составляющих элементов. Вслед за Лейбницем Ницше принимает теорию возможных миров, говоря, что человек не может представить себе всё возможное, ибо число возможностей превосходит число действительностей. Но число *действительных* состояний мира конечно. Следовательно, «можно было бы утверждать следующее: все *действительные состояния* уже имели *подобные себе*, с условием, что число их не было бесконечным, и на протяжении бесконечности — лишь конечное число?» Он использует доказательство от обратного: невозможно было бы как раз *отсутствие* повторов. В этом случае действующая сила должна была бы иметь специальное намерение, избежать случайного повторения (но у неё нет разума или намерений)¹⁹¹.

Ницше не желает замечать, что комбинаторика давала бы ему лишь отдельные совпадения, разделённые отличающимися друг от друга последовательностями комбинаций. Напротив, настаивает на жёстком воспроизведении всей цепи событий от начала и до конца, вплоть до мельчайших деталей¹⁹². Нечто подобно ранее предполагал Шопенгауэр, рассуждавший о необходимости и исчерпании возможных конфигураций:

«История — это калейдоскоп, который при каждом повороте даёт новую конфигурацию, хотя, в сущности, перед глазами у нас всегда проходит одно и то же... Познает же своё бытие как необходимое тот, кто понимает, что до настоящего момента, в который он существует, прошло уже бесконечное время, а с

ним и целая бесконечность изменений, — и он, несмотря на это, все же существует: другими словами, возможность всех состояний уже полностью исчерпана, но не смогла уничтожить его существование. *Если бы он мог когда-нибудь не быть, то его не было бы уже теперь.* Ибо бесконечность уже прошедшего времени вместе с исчерпанной в нем возможностью его событий ручается за то, что то, что *существует, существует по необходимости.* Поэтому каждый должен понимать себя как существо необходимое, т.е. такое, из правильной и исчерпывающей дефиниции которого, если бы только иметь ее, следовало бы его бытие»¹⁹³.

Почти буквально эти слова будет воспроизводить Ницше. При этом Ницше вновь и вновь настаивает на неизменности количества силы во вселенной: величина силы *«определённа, а не бесконечна»*. «Мир, как силу, недопустимо мыслить безграничным, ибо таким его *невозможно* мыслить; мы запрещаем себе пользоваться понятием *бесконечной силы*, так как это *несовместимо с понятием “сила”*»¹⁹⁴.

Отрицание бесконечной силы Ницше наследует у предшественников. Аристотель в *О движении животных* представляет причину движения телесной, поскольку доказывает, что её сила не может быть бесконечной, раз не существует бесконечного тела¹⁹⁵. Схожим образом в ньютоновской физике сила не может быть бесконечной или неопределённой, поскольку объем или масса тела не могут быть нулевыми или бесконечными: в природе нет бесконечной массы, а предельная скорость равна скорости света (в современной физике предельная, стремящаяся к бесконечности сила наблюдается на поверхности чёрной дыры).

Ницше подчёркивает: «существовало бесконечное *множество* состояний силы, но не бесконечное число их *различных* состояний: последнее предполагало бы наличие *неопределённой* силы. Существует лишь некое “число” возможных свойств силы»¹⁹⁶. В сочетании с идеей бесконечности времени, т.е. вечности вселенной мы получаем комбинаторную ограниченность вариантов: «следовательно, число состояний, изменений, комбинаций и путей развития этой силы хоть и необычайно велико и практически *«неизмеримо»*, но все равно определённо и не бесконечно». И опять Ницше утверждает не только то, что возможно повторение какого-

то отдельного момента, но постулирует воспроизводство всего ряда, притом неограниченное число раз:

«...нынешнее развитие должно быть повторением чего-то, как и то, которое его породило, и то, которое следует за ним, и так далее — в будущем и в прошлом! Все уже было бесчисленное количество раз, потому как совокупное состояние всех сил наступает снова и снова»¹⁹⁷.

(Впоследствии о возможности просчёта в любой момент времени состояния вселенной, представленной в виде группы элементов, будет писать Бергсон¹⁹⁸.)

Ницше строит своё доказательство, исходя из предположения о бесконечности времени: сила вечна и конечна количественно. Значит, либо она действует на протяжении ограниченного периода времени, «что абсурдно», либо идёт постоянный круговорот конечного числа изменений, продуктов и состояний силы и отсутствуют бесконечные новые изменения¹⁹⁹. В своём представлении о небесконечности силы Ницше явно опирается на данные современной ему науки:

«Когда-то человек полагал, что к деятельности, протекающей бесконечно во времени, прилагается и *бесконечная* сила, которая никогда не может быть исчерпана. Теперь же считается, что сила постоянна и ей более не нужно быть *бесконечно огромной*»²⁰⁰.

Он формулирует это весьма эмоционально:

«Мы настаиваем на том, что мир, как силу, нельзя мыслить безграничным: мы запрещаем себе понятие бесконечной силы как несовместимое с понятием “сила”»²⁰¹.

В сущности, Ницше предполагал вечность мира потому, что так считало современное ему естествознание. В XVIII в. стало распространяться представление, что возраст Земли равен миллионам, а может миллиардам лет. Сам Ницше как-то заметил, что «Земле и Солнцу всего каких-то пара миллионов лет»²⁰². Но в том, что касается мира, как целого, большая часть учёных XIX-го и первых десятилетий XX-го веков разделяли теорию стационарной вечной вселенной. Звезды в ней появляются и исчезают, но как целое она

пребывает неизменной. Лишь к середине XIX века развитие термодинамики привело к появлению теорий, предполагающих конечный возраст вселенной. Из введённого Рудольфом Клаузиусом в 1865 г. понятия энтропии следовало, что если вселенная или любая другая закрытая система живёт бесконечно долго, то всё внутри неё приходит к равновесию температуры, так что со временем уже не будет ни звезд, ни жизни. В то время не было научного объяснения тому, отчего это противоречит наблюдаемым фактам. Лишь 1915 г. Альберт Эйнштейн обнародовал общую теорию относительности, а в 1917 предложил первую основанную на этой теории космологическую модель. Чтобы согласовать свою теорию с теорией стационарной вселенной Эйнштейн добавил в свои уравнения космологическую постоянную. Ещё через несколько лет, в 1922 г., Александр Фридман показал, что вселенная не может быть статичной и предложил теорию расширяющейся или сжимающейся вселенной.

Как и в случае с Лейбницем, то, что Ницше называет силой, современная физика именуется энергией. Когда в 1961 году нобелевский лауреат по физике Ричард Фейнман рассуждает о концепции энергии, описанные им основные свойства энергии практически совпадают с тем, о чем применительно к силе рассуждали Лейбниц, Бошкович, Ницше и др. — энергия сохраняется в своих превращениях, имеет *определённую* величину; в своей сущности это не наблюдаемый феномен, но *математический* концепт:

«Существует факт, или, если угодно, закон, управляющий всеми явлениями природы... Название его — *сохранение энергии*. Он утверждает, что существует определённая величина, называемая энергией, которая не меняется ни при каких превращениях, происходящих в природе... Это по существу математический принцип, утверждающий, что существует некоторая численная величина, которая не изменяется ни при каких обстоятельствах. Это отнюдь не описание механизма явления... просто-напросто отмечается то странное обстоятельство, что можно подсчитать какое-то число и затем спокойно следить, как природа будет выкидывать любые свои трюки, а потом опять подсчитать это число — и оно останется прежним»²⁰³.

НЕТ ТОЖДЕСТВ, ТОЛЬКО ЕДИНИЧНОСТИ

Ницше безусловно отрицает *одновременное* существование двух тождественных вещей, например, двух листков²⁰⁴, поскольку это предполагает тождественность всего предшествующего им ряда:

«Одновременное существование двух совершенно одинаковых предметов невозможно: это предполагало бы наличие у них *абсолютно одинаковой истории существования*, во все времена. *Это*, в свою очередь, означало бы *всеобщую*, абсолютно одинаковую историю происхождения, т.е. все остальное также должно было бы быть одинаковым во все времена, т.е. весь *остаток* должен был бы постоянно повторяться внутри себя и *отдельно* от этих 2 одинаковых предметов. — Но точно так же с помощью одного отличия можно доказать существование абсолютного различия и неодинаковости в соседних вещах: *отделение* невозможно; когда изменяется одно, это влияет на все остальное»²⁰⁵.

Скорее всего, этот фрагмент является отголоском рассуждений Лейбница о тождестве и различии. На это указывает и упоминание тождественных «листочков» — примера, который не раз приводит Лейбниц²⁰⁶. Для Ницше существуют не тождества, но только подобию, вещи неотличимые для нашего грубого познания. Подобия образуются там, «где действуют силы, *мало отличные* друг от друга по количеству». При этом Ницше оговаривается: «“Мало” отличные для нас и “схожие” для нас!» На самом деле, нет ничего одинакового, только “схожее”. Хотя человек удовлетворяется мыслью, что в мире существует бесчисленное множество одинаковых атомов, «ничто не встречается дважды, у атома кислорода нет равных»²⁰⁷.

Что касается тождества вещей, находящихся внутри разных циклов, то здесь ясности нет. С одной стороны, Ницше не раз повторяет, что тождественные комбинации бесчисленное количество раз повторялись, что подразумевает повторение вещей. Более того, он эксплицитно постулирует возможность восстановления той же личности. В одном из фрагментов 1881 года, однако, имеется фраза: «кажется, совокупное состояние до мельчайших деталей обновляет свои *свойства*, так что два различных совокупных состояния не могут иметь ничего общего»²⁰⁸. Но, характерная оговорка «кажется» может означать, что различий, по сути, нет.

В целом, Ницше постулирует абсолютную текучесть и отсутствие в мире какого-либо тождества и подобия даже в отношении повседневного бытия субъекта, не говоря уже о тождествах между разными воспроизведениями мира при вечном возвращении всего. Как уже говорилось, он полагал, что вера субъекта в самоидентичность есть только заблуждение и привычка. При всём кажущемся нигилизме такого положения, оно соответствует представлениям нейронауки начала XXI века²⁰⁹ или физике с её принципом неопределённости²¹⁰.

Ницше постулирует существование только единичных вещей, каждая из которых имеет свой процесс разворачивания. Нет общих законов. Существуют только единичности и уникальности. Тождества и подобия — суть заблуждения, изобретения разума, облегчающего восприятие и обеспечивающего само существование субъекта, поскольку тот и себя ошибочно воспринимает как самоидентичного²¹¹.

Ницше многократно говорит, что есть только один действенный способ представить мир, а именно «как определённое количество силы и как определённое количество средоточий силы». Комбинаторика состояний силы именуется «великой игрой в кости», т.е. представлена как механический перебор всех возможных вариантов. В бесконечном времени «любая возможная комбинация... когда-то будет разыграна; мало того, она будет разыграна бесконечное число раз». Постулируется наличие бесконечного ряда тождественных состояний. При этом Ницше понимает и проговаривает проблему: история мира «ветвится». Иногда он отвергает необходимость точного пошагового повторения всех промежуточных состояний, лежащих между данной «комбинацией» и её следующим «повторением» и допускает возможность отклонений в ходе каждого последующего «броска костей». Однако статистически даже эти отклонения не изменят финального результата, поскольку рано или поздно, после перебора всех возможных комбинаций, выпадет расклад, в точности повторяющий данный:

«...поскольку между любой “комбинацией” и её следующим “повторением” должны быть разыграны все вообще возможные комбинации, а каждая из этих комбинаций обуславливает собою всю серию комбинаций в одном ряду, то это докажет круговорот абсолютно тождественных рядов: <получится>

мир как круговорот, который уже повторялся бесконечное число раз и разыгрывает свою партию *in infinitum*»²¹².

Подобный вариант Ницше именуется «круговоротом абсолютно тождественных рядов», что достаточно странно, поскольку в описанном им механизме перебора вариантов совпадают только начальные и конечные состояния, но не промежуточные. Впрочем, и сам Ницше характеризует предложенную модель как «несовершенную и предварительную гипотезу». Поскольку же достижение финального состояния мира при этой концепции не предполагается, она — «не безоговорочно механистическая».

ПОЛУДЕННАЯ БЕЗДНА

Тема *полдня* появляется в *Человеческом, слишком человеческом* (1878) и в целом отвечает поэтике той эпохи, ярким образцом которой явилось опубликованное двумя годами ранее стихотворение Стефана Малларме *Послеполуденный сон Фавна* (написано в 1865 г., напечатано в 1876 г.) Текст Малларме представляет собой монолог Фавна, в жаркий полдень погрузившегося в полусон-полугрёзу. Фавн тоскует по неразделённой любви: бежавшая от него Сиринга превратилась в тростник. Теперь из этого тростника сделана флейта Фавна. Темы стихотворения — любовное томление; печаль, чувство утраты; смерть, претворённая в искусство; жажда забвения во сне и обретение в этом сне долгожданной встречи. Завершается *Фавн* словами: «Душа, опорожнённая от слов, и это отяжелевшее тело медленно уступают надменной тишине полдня... Прощайте оба. Я свижусь с тенью, которой ты станешь»²¹³.

У Ницше в работах 1870–71 гг. (созданных раньше стихотворения Малларме) аналогом Фавну является Пан. В контексте рассуждений о дионисийском начале Ницше упоминает Пана, спящего в полдневную жару. Пан ассоциируется у него с искусством греческой трагедии²¹⁴. Когда спит «великий Пан», природа засыпает вместе с ним; палящие лучи солнца падают отвесно (т.е. речь идёт о полдне), на мир опускается тишина, на вещи мира ложится отпечаток вечности. При этом глаза Пана остаются открытыми. В этот момент можно увидеть «много такого, чего прежде не видел»

и ощутить при этом счастье, «хотя счастье это тяжёлое». Когда же полдень минует, *жизнь* и движение возобновляются, но это поверхностная жизнь, без прозрений в суть вещей²¹⁵.

Позднее соответствующая образность наследуется фигурой Заратустры. Для Ницше образы Заратустры и вечного возвращения прочно связаны. Примечательно, что в 1884–85 гг. Ницше размышлял над сочинением, которое должно было именоваться *Полдень и вечность*. В четвёртой части *Заратустры*, которая создавалась в тот же период (1885), пророк засыпает в жаркий полдень. Короткий, в полстраницы, отрывок насыщен образами, которые у Ницше часто сопутствуют друг другу: зной, *старый* полдень, зависшее над головой Заратустры солнце, «любовь виноградной лозы», желание уснуть; сон с открытыми глазами; паук и паутина, тишина, погружение в сонное оцепенение, как в колодец вечности, в «радостную, ужасающую полуденную бездну», осознание того, что «мгновенье, миг — *малое*, вот что составляет род *лучшего* счастья». И время опять останавливается: когда Заратустра пробудился ото сна «солнце всё еще стояло прямо над его головою»²¹⁶. Заметим, что дважды упомянутая «любящая лоза» тоже может отсылать к Малларме. Полдень — это время покоя, момент, когда движение и жизнь замирают. Час полудня — это повторяющийся от века момент, когда человечество приходит к «могущественнейшей мысли о возвращении всех вещей (*der ewigen Wieder-kunft aller Dinge*)»²¹⁷. Говоря о сопутствующих друг другу образах, заметим, что во фрагментах 1881 г. с набросками к *Заратустре* «полдень», «солнце», «вечность», «змея» идут вместе²¹⁸.

Парадоксальным образом летнему полдню соответствует новогодняя ночь, совмещающая в себе линейное и циклическое время, изменчивость и вечность: «Каждую новогоднюю ночь нам бывает дано ощутить *мистерию* противоречия бытия и становления»²¹⁹. Само откровение вечного возвращения является мистерией. Как говорит Ницше: «у греков вера в вечное возвращение принимала форму веры в мистерию»²²⁰. Мистериальность означает жертвенность, готовность к страданию и преодолению боли. По мнению Ницше, в дионисийских мистериях выражает себя «воля к жизни» эллинов. Чтобы воля к жизни вечно подтверждала саму себя, должны существовать «муки роженицы». Нужно говорить жизни “да” даже в са-

мых непостижимых и суровых её проблемах: «наперекор ужасу и состраданию, *самому* быть вечной жаждой становления (ewige Lust des Werdens), той радостью, которая заключает в себе также и *радость уничтожения* (Lust am Vernich-ten)». Именно в этой перспективе Ницше называет *самого себя* — не Заратустру — «последним учеником философа Диониса» и «учителем вечного возвращения»: Ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, — ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...²²¹.

Упоминание об особом часе, в который время останавливается, не единожды встречается у Ницше. Как сказано, часом этим могут быть как полдень, так и полночь. В черновиках, с отсылкой к Эхилу, Ницше пишет о своём наблюдении: в пору «между первым и третьим часом... — ἐν ἄρονυκτί Эхила... — в ночи... отсутствует время». Это «самая глубокая и тихая часть ночи». В этот период странные вещи начинают происходить со временем — оно убыстряется или замедляется. Возможно, поясняет Ницше, это происходит из-за того, что наш ум привык к тому, что в это время он пребывает в неупорядоченном сновидческом состоянии²²².

ПАУКИ СПИНОЗЫ И ПУДЕЛИ ШОПЕНГАУЭРА

Повествуя в *Заратустре* о вечном возвращении, Ницше предстаёт визионером. Его логика не является аристотелевской, но становится художественной, образной, сновидческой. Мощный ассоциативный и семантический кластер образует триада *паук* — *Сириус* — *тайна*:

«Все вернулось: Сириус, и паук, и твои мысли в этот час, и эта твоя мысль о том, что все возвращается»²²³.

«И этот медлительный паук, ползущий в лунном свете, и сам этот лунный свет, и я, и ты в воротах, шепчемся между собой, шепчемся о вечных вещах,— разве все мы уже не должны были быть здесь?»²²⁴.

Сириус в этом контексте упомянут оттого, что в древнеегипетском календаре его гелиактический восход знаменовал начало нового года²²⁵. Таким образом, полунамёком Сириус вводит тему всеобщего возрождения. Но отчего шёпоты? Потому, что обсуждаемые предметы — тайна, которую нельзя разглашать. «Не должны ли мы

вечно возвращаться?» — это открытие заставляет Заратустру понизить голос: «Так говорил я, всё тише: ибо страшился собственной мысли и сокровенного значения своих мыслей».

В свою очередь, паук и паутина олицетворяют разум и рассудочное мышление²²⁶. Более того, в доксографической литературе паук и паутина ассоциировались со Спинозой. Ницше открывает для себя Спинозу в 1881 г., замечая: «этот необычайный и невероятно одинокий мыслитель так близок мне как раз в этих вещах: он отрицает свободу воли; целеполагание: нравственное мироустройство; неэгоистическое; зло»²²⁷. Весьма вероятно, что пауки — это ассоциация, навеянная чтением биографии Спинозы:

«Порой он [Спиноза] также отвлекался на то, чтобы выкурить трубку табака или, когда ему хотелось развлечься на чуть более долгий срок, он отыскивал пауков и стравливал их между собой, либо бросал несколько мух пауку в паутину, а затем с таким удовольствием наблюдал за битвой, что подчас раздражался смехом. А ещё, вооружась микроскопом, он рассматривал членики мельчайших насекомых, из чего потом выводил следствия, которые, как ему казалось, наилучшим образом соответствовали его открытиям»²²⁸.

Фигура Спинозы остаётся у Ницше за рамками текста, но паук, медленно ткущий свою паутину, становится элементом образного ряда учения о вечном возвращении. Выше уже говорилось, что одним из источников учения Ницше была глава о смерти из *Мира как воли и представления* Шопенгауэра. Примечательно, что Шопенгауэр, предшественник и «учитель» Ницше, проигрывал аналог учения о вечном возвращении в собственной жизни. Дома при нем всегда жил пудель. Когда один пёс умирал, философ заводил другого, внешне такого же. У всех собак было одно и то же имя «Атман» — так в индийской религиозно-философской традиции именуется всеобщее духовное начало (Брахман), инстанцииями которого являются личные Я. На примере своих пуделей Шопенгауэр практически реализовывал свою веру в первенство родового над индивидуальным, считая, что каждое неразумное животное просто выражает платоновскую идею своего рода²²⁹ (Кроме того, после *Фауста* Гёте любой образованный немец знал, что пудель может быть аватаром для кого-то совсем другого, решившего выступить в обличье пуделя).

МГНОВЕНИЕ ВЕЧНО

В той же поэтической образной манере Ницше рассуждает о соотношении времени, вечности и мгновения. Однажды, в *Заратустре* прошлое и будущее трансформируются у него в квази-пространственные протяжения, в две дороги, которые, в свою очередь, пребывают в некотором мета-времени. Алогизма картине добавляет то, что Ницше совмещает две различные перспективы. Один раз он говорит, что обе дороги «противоречат» друг другу и «сталкиваются в мгновении лбами» (то есть, направлены навстречу друг к другу). Далее в тексте первая дорога убегает *назад* (rückwärts) и лежит позади нас (hinter), будучи представлена в терминах прошлого, тогда как вторая, видимо, — вперёд, ибо описывается в терминах грядущего (alle kommenden Dinge), то есть дороги *расходятся*. При этом всё движется вдоль них, как вдоль единой линии, из прошлого в будущее. Как бы то ни было, стыком дорог являются врата, именуемые «мгновением»:

«У этих ворот два лица (Gesichter)... Два пути сходятся здесь (zwei Wege kommen hier zusammen), по ним никто ещё не проходил до конца. Эта длинная дорога позади — она длится вечность. А та длинная дорога впереди — это другая вечность. Они противоречат друг другу, эти пути; они сталкиваются лбами (sie stossen sich gerade vor den Kopf) — и здесь, у этих ворот, они сходятся вместе (zusammen kommen). Название ворот написано сверху: “Мгновенье” (Augenblick)... От этих врат Мгновенья убегает длинная вечная дорога *назад* (rückwärts): позади (hinter) нас лежит вечность. Не должно ли было всё, что *может* идти, уже однажды пройти эту дорогу? Не должно ли было всё, что *может* случиться, уже однажды случиться, сделаться, пройти? И если всё здесь уже было — что думаешь ты, карлик, об этом Мгновении? Не должны ли и эти ворота уже однажды — здесь быть (Muss auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein)? Не связаны (verknötet) ли все вещи так прочно, что это Мгновенье влечет (zieht) за собою все грядущее? Следовательно — *еще* и само себя?»²³⁰

«Мгновение» (Augenblick), о котором говорит Ницше, отличается от «сейчас» (Nun). Наблюдатель неотделим от своего

«сейчас», живёт внутри него, движется вдоль временной линии вместе со своим «сейчас». Напротив, «мгновение» абстрагировано от наблюдателя некоторой дистанцией.

Примечательно, что ворота «мгновения» двулики. Это прямое указание на фигуру «двуликого Януса» (Janus bifrons), стоящего на границе старого и нового года. Таким образом, ворота мгновения как бы отличают один «великий год» от другого.

Продвигаясь из прошлого в будущее, наблюдатель рано или поздно парадоксальным образом вновь оказывается на том же месте временной линии: «если кто-нибудь пошёл бы по ним дальше — всё дальше и дальше, — думаешь ли ты, карлик, что эти пути вечно себе бы противоречили?» Ницше хочет сказать, что разнесённые гигантскими временными интервалами объекты и миры не обязательно должны различаться. Они могут оказаться тождественными. И тогда прошлое мгновение окажется тождественным будущему мгновению. Это, по сути, означает образование пространственно-временной червоточины. В конце бесконечно долгого пути из точки А в точку Б мы снова окажемся в А, поскольку Б ей тождественно. Это отменяет время. Мы имеем не последовательность ворот $A_1, A_2, A_3...$ нанизанных на нить бесконечного времени (ср. образ веерного разворачивания моментов времени в соположенность точек на линии у Анри Бергсона), но мерцание *одного и того же* мгновения А. Ворота были «однажды» и теперь они снова находятся «здесь». Наблюдатель, оставивший ворота далеко позади, вновь и вновь проходит сквозь них. Его путь и бесконечно длинен, и постоянно обнуляется, пролегает по бесконечно-конечной пространственно-временной ленте Мёбиуса. При этом время остаётся линейным, и предположение карлика, что «время есть круг», Заратустрой отвергается.

Просто *вещи связаны так прочно*, что *это* мгновение влечёт за собою все грядущее, и — парадоксальным образом — само себя. Мгновение и вечность в *Заратустре* сосуществуют:

«Всё идет, всё возвращается, вечно вращается колесо бытия (das Rad des Seins). Всё умирает, всё вновь расцветает, вечно бежит год бытия (das Jahr des Seins). Всё погибает, всё вновь складывается, вечно строится тот же дом бытия (das gleiche Haus des Seins). Всё разлучается, всё снова друг друга приветствует, вечно остаётся верным себе кольцо бытия (der Ring des

Seins). В каждый миг начинается бытие (In jedem Nu beginnt das Sein); вокруг каждого Здесь шаром катится Там (um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort). Центр повсюду. Кривая — путь вечности»²³¹.

«Мгновение» никуда не уходит и ниоткуда не приходит. Оно наступает заново, но является тем же самым, становясь мерцанием бытия, в котором только и осуществляется дело мира. Мгновение равно наделено характеристиками текучести и вечности, которые в нем взаимопроникают и являют собой одно перетекающее друг в друга целое.

«Мерцание» мгновения, соединяющее в себе развёртывание и неизменность, можно уподобить зуммированию при фотосъёмке, когда один и тот же объект рассматривается то при большом увеличении, когда виден только его фрагмент, то с отдаления, когда в поле зрения входит фон, в который предмет вписан. Эту перефокусировку взгляда, то сосредоточивающегося на деталях, то охватывающего целое, но совмещающего оба модуса видения в единстве апперцепции, хорошо передаёт Готфрид Бенн, делающий это в терминах Ницше:

Ожить, внезапно камня, —
течению наперекор,
и видеть сразу — кольца змея
и матовый на них узор...

Познание? — но и в высоком
нет сил, чтоб возвестить итог:
и, воспаривший над потоком,
ты в тот же падаешь поток²³².

Кольцо змеи и разомкнутость скольжения взгляда вдоль её чешуйчатого узора суть две перспективы, два способа созерцания, отвечающие одной реальности. Схожее соотношение мгновения и вечности сформулировал уже Гёте в знаменитом стихотворении *Одно и все (Eins und Alles, 1821)*:

Чтобы найти себя в безбрежном,
Единичное с радостью исчезнет,
Ибо всякая скука там заканчивается...
... Отказаться от себя — наслаждение.
Мировая душа, приди, чтобы наполнить нас!..
... Вечное живое Творчество действует,

Чтобы вечно пересоздавать созданное,
 Дабы ничто не застыло в оцепенении...
 ... Это только кажется, что **мгновение** стоит на месте.
Вечность действует во всем,
 Ибо все должно распасться в ничто,
 Если хочет остаться в бытии²³³.

(Пер. С. Месяц)

Im Grenzenlosen sich zu finden,
 Wird gern der einzelne verschwinden,
 Da löst sich aller Überdruß...
 ...Sich aufzugeben ist Genuß.
 Weltseele, komm, uns zu durchdringen!...
 ...Und umzuschaffen das Geschaffne,
 Damit sich's nicht zum Starren waffne,
 Wirkt ewiges, lebendiges Tun...
 ... Nur scheinbar steht's Momente still.
 Das Ewige regt sich fort in allen:
 Denn alles muß in Nichts zerfallen,
 Wenn es im Sein beharren will.

Ницше подчёркивает вклад своих предшественников, замечая:

«...две великие, найденные немцами, философские точки зрения
становления, развития
ценности бытия...
 соединены мной *решающим* образом [в формуле]
 все становится и вечно возвращается»²³⁴.

В *Сумерках идолов* Ницше пишет, что нет никакого мира неподвижного сущего — только «текучее» Гераклита²³⁵. В очерченной перспективе вечно текущий гераклитов поток также никуда не уходит. Ницше прямо говорит об этом, утверждая тождество возвращающегося субъекта с самим собой и неизменность потока, в который тот вступает:

«Я учу вас освобождению от вечного потока: поток вновь и вновь возвращается в самого себя, а вы вновь и вновь входите в тот же поток, оставаясь теми же»²³⁶.

Весьма возможно, здесь, как и в других случаях, Ницше производит идеи эссе *Вечность посредством звезд* (1872) Луи-Огюста Бланки, трансформируя их в экзистенциальном ключе. При этом Ницше полагает, что «учение о вечном возвращении — это *поворотный момент истории*»²³⁷. Он планирует изложить

свои взгляды в виде трактата (так что в одном из фрагментов набросан соответствующий план):

«Вечное возвращение.

Книга пророчества.

1. Изложение учения и его *теоретических* предпосылок и следствий.
2. Доказательство учения.
3. Предположительные последствия того, что в него *верят*...
 - а) Средства вынести его
 - б) Средства его устранить»²³⁸.

Чтобы иметь возможность рассуждать о вечном возвращении, Ницше делает уступку человеческим языку и разуму, допуская наличие причинности, которую в других местах отвергает:

«Ты учишь: что все вещи вечно возвращаются, и мы сами вместе с ними, и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами. Ты учишь, что существует великий год становления (*ein grosses Jahr des Werdens*), чудовищно великий год; он должен, подобно песочным часам, вечно сызнова поворачиваться, чтобы снова течь и истекать, — так что все эти годы похожи сами на себя, в большом и малом, — так что и мы сами в каждый великий год похожи на себя, в большом и малом... Души так же смертны, как и тела. Но связь причинности (*der Knoten von Ursachen*), в которую вплетён я, опять возвратится, — она вновь создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения (*den Ursachen der ewigen Wiederkunft*). Я снова возвращусь... *не* к новой жизни, или к лучшей жизни, или к жизни, похожей на прежнюю (*ähnlichen Leben*) — я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей, — чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека (*Erden- und Menschen-Mittage*), чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке»²³⁹.

Здесь же возвращающееся «я» представлено уже не только как пассивная игрушка судьбы, но само причисляется к ряду причин возвращения. В ноябре 1882 – феврале 1883 появляется мотив *создания* вечного возвращения из самих себя²⁴⁰. При этом речь идёт не о воссоздании жизни, которая *подобна* прежней. Будет возвращена *та же самая* жизнь вместе с *тем же самым* индивидом, сохранившим преемственность сознания и памяти. И цель

такого возвращения — проповедь новой благой вести о великом полдне земли и человека. Совершенно однозначно Ницше говорит о том, что в вечном возвращении он жаждет себя самого и хочет снова достичь самого себя²⁴¹. Тем не менее, когда философ говорит о буквальном повторении именно этой своей жизни, включая встречу с ближайшими родственниками²⁴², непрерывность личного сознания для него, скорее всего, ограничена интервалом одной такой жизни. Речь идет не о странствии некоего бесконечно протяженного во времени сознания по мирам и телам, но о сосуществовании в бесконечных мирах неограниченного числа конечных тождественных друг другу индивидов, живущих изолированно и не подозревающих о существовании своих двойников.

Стиль и содержание приведенного выше отрывка определяются жанровыми характеристиками *Заратустры* и представляют собой экстатический гимн или проповедь, которые вербализуют видения, переживаемые протагонистом и возвещаемые им в виде риторических деклараций и призывов. Соответственно и воспринимать их нужно не как теоретические построения, но как акты самосоздания и самотворения. Это триумф воли, и именно потому вечное возвращение связывается с Lust, понятием, означающим не отвлеченную тихую радость, но радость, смешанную с удовольствием, наслаждением, с желанием и стремлением её достижения. Собственно, это финальный вывод *Заратустры*:

Мир — глубок.
 Глубже чем дано видеть дню.
 Глубока его скорбь, —
 Но восторг наслаждения (Lust) глубже страдания:
 Скорбь говорит: пройди!
 Но всякий восторг наслаждения жаждет вечности, —
 Жаждет глубокой, глубокой вечности²⁴³!

Die Welt ist tief,
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh —,
 Lust — tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit —,
 — will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Последние строки разделов 10, 11 и 12 разделов главы *Ночная песнь скитальца* как рефрен повторяют, что восторг наслаждения стремится к *глубокой вечности*²⁴⁴. Перевод Ю. Антоновского, с изменениями воспроизведённый в 13-ти томном собрании сочинений Ницше, здесь отступает от оригинала, каждый раз говоря о «вечном» или «вековечном» *дне*. Утрачивается основной мотив Ницше, пронизывающий всё его творчество: стремление к вечности и глубине, к «колодцу вечности» (Brunnen der Ewigkeit).

Но отчего вечное возвращение связывается с восторгом наслаждения? Причиной тому *Фауст* Гёте, которого Ницше переиначивает: «хотели вы когда-либо пережить мгновение дважды, говорили вы когда-нибудь: “Ты нравишься мне, счастье! миг! мгновенье!”? Так хотели вы, чтобы всё вернулось!»²⁴⁵. Именно восторг наслаждения хочет повторения, *вечности* всех вещей, хочет *самого себя*, «воля кольца борется в нем». Он так велик, что преодолеет страдания мира²⁴⁶. Не случайно призыв к восторгу наслаждения сам Ницше определяет как «песнь» (Lied, Rundgesang).

Мгновение рассматривается в рациональном контексте, когда опирается на концепцию тождества и неотличимости, но в экзистенциальном, когда предстает как бытие максимальной интенсивности, отменяющее время и являющееся инстанциацией вечности, отпечатком вечности в настоящем. Как таковое оно становится непреходящим.

Легко увидеть, — и, похоже, в этом есть своя глубинная логика, — что идейная эволюция Ницше в его противостоянии конечности и распаду суммируется в нескольких строках пролога *Фауста* Гёте, о котором мы уже не раз вспоминали выше. Пролог к *Фаусту* выступает как метатекст, задающий траекторию философского движения Ницше. Напомним, что Фауст входит с пуделем, в обличье которого скрывается Мефистофель, и начинает рассуждать:

«В начале было **Слово**». С первых строк
Загадка. Так ли понял я намек?..
«В начале **Мысль** была». Вот перевод.
Он ближе этот стих передает...
Могла ли мысль в созданье жизнь вдохнуть?
«Была в начале **Сила**». Вот в чем суть.
Но после небольшого колебанья
Я отклоняю это толкованье.

Я был опять, как вижу, с толку сбит:
«В начале было **Дело**», — стих гласит.

(Пер. Б. Пастернака)

Geschrieben steht: “im Anfang war das **Wort!**”
Hier stock’ ich schon! Wer hilft mir weiter fort?...
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der **Sinn...**
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die **Kraft!**
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabey nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! auf einmal seh’ ich Rath
Und schreibe getrost: im Anfang war die **That!**

Мы имеем ряд опорных точек, становящихся веками на пути разворачивающейся во времени мысли Ницше, который будет продвигаться через филологию (Wort), философию (Sinn), науку (Kraft), чтобы в финале *Заратустры* прийти к философии действия и поступка (Tat, Werke). Там же, в финале, насыщенном реминисценциями из платоновского мифа о пещере, Заратустра выходит наружу, к свету, и обращает речь к восходящему Солнцу. Другие *высшие* люди продолжают спать в *пещере*, а когда всё же выходят, пугаются и возвращаются обратно. Время при этом опять прекращает свой ход: «Всё это продолжалось или долгое, или очень короткое время: ибо, по правде говоря, для таких вещей на земле *не существует* времени». Пророк более не намерен тратить на неспособных людей терпение и сострадание:

«Я стремлюсь к моему *делу* (Werke)!... *Вставай же, вставай, великий полдень* (du grosser Mittag)! Так говорил Заратустра и покинул пещеру свою, сияющий и сильный, как утреннее солнце, поднимающееся из-за темных гор»²⁴⁷.

Схожим образом Фауст был готов встретить восход солнца в постоянном «стремленьи к высшему существованью» (zum höchsten Dasein immerfort zu streben)²⁴⁸. Своего рода сводку подобной философии Гёте даёт от первого лица в стихотворении *Завет* (1829):

Кто жил, в ничто не обратится!
Повсюду вечность шевелится.
Причастный бытию блажен!
Оно извечно; и законы

Хранят, тверды и благосклонны,
Залоги дивных перемен.
Старинной правды не забудь!
Воздай хваленья, земнородный,
Тому, кто звёздам кругоходный
Торжественно наметил путь.
В ничто прошедшее не канет,
Грядущее досрочно манит,
И вечностью заполнен миг...²⁴⁹
Как создаёт, толпе незримый,
Своею волей мир родимый
И созерцатель и поэт...²⁵⁰

ЭПИЛОГ

Есть авторитетные тексты, в отношении которых по умолчанию предполагается, что они построены по жанровым законам школьной философии, а их авторы излагают продуманную рациональную доктрину. Это не всегда соответствует действительности. Подчас автор подобного текста выступает как визионер. Он видит или переживает некую реальность, которую пытается ухватить в слове. При этом объект его созерцания по самой своей природе принципиально не поддаётся такому захвату. Предполагаемым объектом вербализации могут быть интуиции, озарения, совокупность художественных образов, которые исходно были инспирированы научной, философской, богословской выучкой автора. Однако в какой-то момент материал, копившийся в душе и уме, самопроизвольно или под действием внешнего толчка внезапно выстраивается в цельную и яркую картину, уже не сводимую к своим составляющим и живущую своей жизнью. Автор спешит запечатлеть её. При этом он пользуется языком, которым владеет. Учёный говорит на языке науки, философ использует свой инструментарий, богослов — свой. Но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что подобные тексты не являются тем, чем кажутся или чем претендуют быть, — изложением или обоснованием рациональной доктрины.

О вечном возвращении у Ницше написано множество статей и монографий. Обычно констатируется, что учение это не поддаётся рационализации. У Ницше безусловно было своё видение, отчасти

иницированное пережитым видением. Читатель ощущает, что за соответствующими рассуждениями философа стоит некая мощная реальность и «правда». Это провоцирует попытки истолковать доктрину вечного возвращения в терминах логики и науки, да и сам Ницше привлекает их для легитимизации своих построений. Прав, однако, П. Слотердаjk, замечаящий, что весть вечного возвращения не поддаётся семантической редукции. Ницше говорит одно, но подразумевает другое. Он подбирает некий дискурсивный ряд в качестве иллюстрации для интуиций совершенно иного порядка. Не вполне ясным образом ряды коррелируют, но не напрямую.

Добавим, что зачастую тексты Ницше, излагающие учение о вечном возвращении, не являются нарративами. Это не дескрипции. Ницше выступает как жрец, пророк, шаман, который своим словом конституирует новую реальность, новый мир, в котором всё совершается по его правилам. Мы имеем дело не с рациональным дискурсом и аргументацией, а с иллюкуциями, которым отвечают такие речевые акты, как гимн и заклинание. Примечательно, что Ницше сам прямо пишет о символической природе языка, неотделимого от нашей телесности, говорит о важности иллюкутивной и перформативной составляющей языковых актов, манифестирующих модусы удовольствия (Lust) и неудовольствия²⁵¹. Можно сказать, что подобные тексты являются актами самотворения. Не случайно, в других работах Ницше рассуждает о теле языка и необходимости создать своё новое тело. Усилием воли он пытается пересоздать себя, а заодно и весь мир.

Мятежный мыслитель, тело и психика которого распадаются, бросает вызов миру и, отринув все устои и догмы, с нуля выстраивает новые, свои. Игнорируя вынесенный ему приговор: «пройди!», он имеет дерзновение в день суда и проповедует восторг наслаждения мгновением, которое будет повторяться бесчисленное число раз. Он не только готов раз за разом переживать скорбь мира, но жаждет наслаждаться её бытием вечно. Сверхчеловеческая воля, продуцирующая его представление, возводит ему дом бытия, устроенный по законам, которые он сам положил. Здесь он — демиург и номотет. Обрывки черновиков и дневниковых записей, которые он набрасывает, становятся поступками: актами противостояния смерти и небытию, узлами мировой силы. Это усилия борьбы с энтропи-

ей, раз за разом удерживающие миг счастья, пережитый однажды, от диссипации в потоке времени.

Посредством каких герменевтических процедур и как может истолковать эти акты историк философии или филолог? В пределах своих полномочий — никак. Он может лишь процитировать самого Ницше:

«...вот это и есть, по-моему, *нехватка филологии*: уметь понять текст как таковой, не примешивая к нему какой-нибудь интерпретации, — новейшая форма “внутреннего опыта” и, кажется, едва ли достижимая...»²⁵²,

а может просто снять шляпу...

СОКРАЩЕНИЯ

СС	— Собрание сочинений
ЧиН	— <i>Ницше</i> . Черновики и наброски.
САГ	— <i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
РГ	— <i>Patrologia Graeca</i> / Ed. J.-P. Migne. P. 1856.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Публикуется в сокращении.

² Этот мистический опыт подпадает под определение так называемого «океанического чувства», см. *выше*: Петров (2015). С. 191-248.

³ ЧиН 1881, 11, 236 (9, 492): «Мы можем *воспринимать* одно и то же движение как звук, цвет, тепло, электричество».

⁴ Ср.: когда Ницше набрасывает план будущей книги, он делает пометки: «Книга первая — в стиле первой части *Девятой симфонии*... Книга вторая. Небрежно-скептически-мефистофельски.. Книга четвертая. Дифирамбически-всеобъемлюще...» — ЧиН 1881, 11, 197 (9, 482).

⁵ *Слотердаик* (2001). С. 556 [545-713].

⁶ О пафосе истины 1872 (1/1, 265).

⁷ ЧиН 1883–1884, 24, 28 (10, 562).

⁸ Философия в трагическую эпоху греков (1/1, 319): «Бессмертие и вечность правещества состоят не в его бесконечности и неистоимости — как понимают обыкновенно толкователи Анаксимандра, — но в том, что оно лишено определенных качеств, ведущих к гибели: поэтому оно и называется “неопределенным”. Названное так правещество выше становления и

этим обуславливает вечность и беспрепятственный процесс становления. Понятно, что конечное единство в этом «неопределенном», материнское лоно всех вещей может быть охарактеризовано человеком только отрицательно, как нечто, чему из наличного мира становления не может быть подобрано никакого определения; оно должно поэтому считаться равным по значению кантовской 'вещи самой по себе'».

⁹ Несвоевременные размышления. О пользе и вреде истории для жизни 1874 (1/2, 168-169): «“Надисторическим” я называю силы, которые отвлекают наше внимание от процесса становления, сосредоточивая его на том, что сообщает бытию характер вечного и неизменного, именно — на *искусстве и религии*... Под воздействием науки *сотрясается почва понятий*, отнимая у человека фундамент, на котором покоится его уверенность и спокойствие, а также веру в устойчивое и вечное. Должна ли господствовать жизнь над познанием, над наукой, или познание над жизнью? Какая из двух сил есть высшая и решающая? Никто не усомнится: жизнь есть высшая, господствующая сила, ибо познание, которое уничтожило бы жизнь, уничтожило бы вместе с нею и само себя».

¹⁰ ЧиН 1870–1871, 7, 174 (7, 191). Ср. 1870–1871, 7, 24 (7, 134) «Природа воспроизводит себя посредством красоты: это приманка, служащая продолжению рода».

¹¹ ЧиН 1971–1872, 8, 99 (7, 240) «Грубое заблуждение воспринимать **вечного индивида** как нечто совершенно обособленное. Исходящее от него влияние уводит в вечность, ибо он есть результат бесчисленных поколений. Образование и есть то, благодаря чему из наиболее достойных моментов в жизни поколений образуется своего рода континуум, в котором можно продолжать жить дальше. Для каждого индивида образование означает, что он располагает континуумом знаний и благороднейших мыслей и продолжает жить в нем».

¹² О пафосе истины 1872 (1/1, 265-267): «На всякое исчезновение и гибель мы взираем с беспокойством и часто с изумлением, как будто мы столкнулись с чем-то в принципе невозможным. Мы огорчаемся, что сломалось высокое дерево, нам причиняет боль вид обрушившегося горного склона. Каждую новогоднюю ночь нам бывает дано ощутить мистерию противоречия бытия и становления. Но то, что мгновение высшей завершённости мироздания исчезает совершенно бесследно, как световое пятно, не оставляя после себя никакого потомства и наследия, сильнее всего оскорбляет человека нравственного. Его императив звучит скорее так: то, что *однажды* было в мире, делая краше само понятие «человек», должно присутствовать здесь вечно. То, что великие моменты образуют неразрывную цепь, что они, как горная гряда, сквозь тысячелетия объединяют собою человечество, что величайшее из какой-то ушедшей эпохи является великим также и для меня и то, что вера чаемой славы исполня-

ется — все это есть коренная идея культуры. Вокруг требования, что великое должно быть вечным, разгорается ожесточенная борьба культуры; ибо все прочее, что существует вокруг, кричит: “Нет!” Привычное, мелкое, пошлое... чтобы затормозить... бросается на тот путь, которым великое идет к бессмертию. Этот путь лежит через человеческие умы!.. Самых бесстрашных рыцарей среди этих искателей славы, верящих, что свой щит они найдут прибитым к одному из созвездий небосклона, следует искать среди философов. То, что они создают, не ориентировано на “публику”... в самой природе философского рассмотрения вещей — пренебрегать настоящим и минутным. Он обладает истиной: пусть колесо времен несется куда угодно, оно никогда не сбежит от истины»; Ibid. 1872 (1/1, 268): «мир вечно нуждается в истине и, следовательно, ему вечно нужен Гераклит; хотя для самого Гераклита мир не нужен... само бессмертие человечества нуждается в Гераклите, а не он в бессмертии человека по имени Гераклит».

¹³ Лекции о будущности наших образовательных учреждений III, 1872–1873 (1/2, 387): «высшее назначение народа он [гений] дает познать в полуаллегорической сущности индивида и в вечном творении, связывая таким образом свой народ с вечностью и освобождая его от изменчивой сферы минутного, — все это под силу гению лишь тогда, когда он созрел и выкормился на материнском лоне образованности народа. Без этой же укрывающей и согревающей его родины он не развернет крыльев для своего вечного полета, но со временем, подобно чужестранцу, затерявшемуся в зимней глуши, печально удалится из негостеприимной страны».

¹⁴ Ibid. IV, 1872–1873 (1/2, 399–400): «Некоторые могут путём стоического ограничения своих потребностей скоро и легко подняться до тех сфер, где они будут в состоянии забыть себя и сбросить свой субъект, чтобы в солнечной системе безвременных и безличных интересов наслаждаться вечной юностью. Другие же так растягивают вширь влияние и потребности своего субъекта и строят в таком грандиозном размере мавзолей своего “я”, как будто они таким путём обретут возможность одолеть в единоборстве своего исполинского противника — “время”. И в таком стремлении тоже обнаруживается жажда бессмертия; богатство и власть, ум, присутствие духа, красноречие, цветущий вид, весомое имя - все здесь становится лишь средством для ненасытной личной воли к жизни, стремящейся к новой жизни, алчущей вечности, в конечном счёте лишь призрачной».

¹⁵ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. 2, гл. 41. С. 320: «Животное проводит свою жизнь, не зная собственно о смерти; оттого животный индивид непосредственно наслаждается всей нетленностью рода, сознавая только свою бесконечность. У человека вместе с разумом неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти».

¹⁶ ЧиН 1873, 29, 98 (7, 611–612): «Животные... тотчас же все забывают, и каждое пережитое ими мгновение сразу же растворяется в тумане и

ночной тьме... Животное всецело растворяется в настоящем... и является целиком и полностью тем, что оно есть, в каждый момент его жизни... Нас волнует... зрелище ребенка, который... в своей невинной, слишком блаженной слепоте играет... в промежутке между воротами прошлого и воротами будущего... Вместе со словом “было” в его жизнь войдут борьба и страдание, начнется жизнь, представляющая собой никогда не завершающийся Imperfectum. Под конец на это знание, что жизнь есть вечный Imperfectum, неизбывное “было”, наложит свою печать смерть, которая хотя и принесет с собой вожделенное забвение, но уничтожит при этом и настоящее, и само существование. Следовательно, мы *принуждены* обращаться к изучению прошлого — такова уж судьба человека. Под этим тяжким ярмом каждому приходится стать сильным, и если какой-то человек станет особенно сильным и твердым, он возвысится, возможно, до того, чтобы восхвалять человеческую судьбу именно за эту неспособность человека к забвению, именно потому, что прошлое не может умереть в нас. С беспокойным упорством призрака оно безостановочно гонит нас все дальше, вверх по бесконечной лестнице к самым вершинам, к тому, что мы называем великим, удивительным, бессмертным, божественным».

¹⁷ Делёз (2015). С. 49.

¹⁸ Человеческое, слишком человеческое II: Странник и его тень. Фр. 187 (2, 585).

¹⁹ Утренняя заря IV, 211 (4, 174): «*Мечтающим о бессмертии*. — Так вы, стало быть, желаете, чтобы *вечно длилось это* ваше распрекрасное “я”? Ну не бесстыдство ли это? А не забыли ли вы обо всех других вещах, которым пришлось бы тогда *терпеть* вечно *вас*, как доселе вы терпели себя с более чем христианскою выдержкой? Или вы думаете, будто сможете внушить им вечную симпатию к себе? А ведь хотя бы одного-единственного бессмертного человека на земле хватило бы, чтобы наскучить всему остальному до повального желания умереть, повеситься! И вы, жители земли, со своим понятием, существующим несколько тысяч минут времени, хотите вечно обременять собою вечное всеобщее существование! Это же верх назойливости! — И напоследок: будем милосердны к семидесятилетним существам! — они не смогли воспользоваться воображением, чтобы представить себе *собственную* “вечную скуку”: им не хватило времени!».

²⁰ Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Т. 2, гл. 41. С. 410: «Оцепенелая неизменность и существенная ограниченность любой индивидуальности как таковой, в случае ее бесконечного существования, наверно, свою монотонностью породила бы в конце концов такое пресыщение ею, что люди охотно согласились бы превратиться в ничто, лишь бы только избавиться от нее».

²¹ См. воспоминания Иды Овербек о беседах с Ницше в 1883 г., в кн.: Conversations... Р. 144.

²² ЧиН 1870–1871, 7, 174 (7, 191).

²³ ЧиН 1871, 9, 105 (7, 285-286): «Представление есть видимость, а жизнь инстинктов — истина. Она вечна, видимость же преходяща, она — общее, представление — дифференцирующее. *Характер* есть типическое представление праединого, которое дано нам только как многообразие явлений. Первичное представление, образующее характер, порождает также все *моральные феномены*».

²⁴ Ср. прежние термины Ницше — «прасущее» и «правещество». Стоит отметить, что в художественной форме подобное мироощущение выразил Андрей Белый в романе *Петербург* (1914).

²⁵ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. 2, гл. 41. С. 414: «Ошибка всех философов заключалась в том, что метафизическое, неразрушимое, вечное в человеке они полагали в *интеллекте*, между тем как на самом деле оно находится исключительно в *воле*, которая от первого совершенно отлична и одна только первоначальна»; Ibid. С. 414: «неразрушима одна только воля, чьим созданием, или, вернее, отображением было тело»; Ibid. гл. 20. С. 208: «Мое учение гласит, что все тело — это сама воля, предстающая в созерцании мозга и, следовательно, принявшая его познавательные формы».

²⁶ ЧиН 1870–1871, 7, 175 (7, 192): «Каждому человеку свойственно подниматься по ступеням созерцания, насколько это ему доступно... В каждый момент он другой, точно так же как и его тело есть становление. Оно одно есть *единая* воля: человек есть рожденное в каждый данный момент представление... Наше мышление есть только *образ* праинтеллекта, мышление, возникшее путем созерцания *единой* воли, которая мыслит персонажа своего видения мыслящим. Мы созерцаем мышление, как и тело, потому что мы есть воля. Вещи, к которым мы притрагиваемся во сне, также обладают *плотностью* и *твердостью*. Таково наше тело и весь эмпирический мир, плотный и твердый для созерцающей воли. Тем самым мы есть эта единая воля и этот единый созерцатель. Но создается впечатление, что наше созерцание есть только отражение единого созерцания, т.е. не что иное, как рождающееся в каждый данный момент видение *единого* представления. Единство интеллекта и эмпирического мира есть предустановленная гармония, рождающаяся в каждый момент и полностью совпадающая сама с собой в каждом мельчайшем атоме. Нет ничего внутреннего, чему бы не соответствовало нечто внешнее. Тем самым каждому атому соответствует его душа. То есть все существующее есть *представление в двояком* смысле: во-первых, как *образ*, а затем, как *образ образа*».

²⁷ ЧиН 1870–1871, 7, 175 (7, 193): «*Жизнь* есть безостановочное порождение этих двояких представлений: обладает *бытием* и *жизнью* только воля. Эмпирический мир лишь *является* и становится. В *художественном плане* это абсолютное совпадение внутреннего и внешнего

обнаруживает себя постоянно. В художнике бурлит первосила (Urkraft), прорываясь через образы, она есть то, что творит. Эти моменты были предусмотрены при сотворении мира: теперь появляется образ образа. Воля нуждается в художнике, в нем повторяется первичный процесс. В художнике воля возвышается до восторга созерцания. Наслаждение от созерцания полностью перевешивает здесь прастрадание. Я верую в неразумность воли. Проекция становится жизнеспособными после бесконечных усилий и бесчисленных неудачных экспериментов. Рождение художника удастся лишь время от времени».

²⁸ Plotinus. Enneades VI, 9, 11, 51.

²⁹ К генеалогии морали III (5, 352-353): «*Стяжанием* добродетелей не осуществляется избавление: ибо оно в слиянии с неспособным умножать совершенства Брахманом; столь же мало и *устранением* недостатков: ибо Брахман, слияние с которым и есть избавление, извечно чист» — это отрывки из комментария к Шанкаре, цитируемые первым действительным *знатоком* индийской философии в Европе, моим другом Паулем Дейссеном. Мы, стало быть, намерены воздать должное «избавлению» в великих религиях; и напротив будет трудноато сохранять серьезность при оценке *глубокого сна*, каковая свойственна этим уставшим от жизни, уставшим даже сновидеть людям, — *глубокого сна*, оказывающегося уже погружением в Брахмана, *достигнутой unio mystica* с Богом. «Когда он наконец полностью погрузился в сон, — сказано об этом в древнейшем и почтеннейшем ‘писании’, — и достиг совершенного покоя, не нарушаемого никакими видениями, тогда, о Высокочтимый, он соединился с Сущим, проник в самого себя — объятый уподобленным познанию Собою, он не создает уже ни внешнего, ни внутреннего. Не переходят этого моста ни день, ни ночь, ни годы, ни смерть, ни жизнь, ни доброе, ни злое деяние». «В глубоком сне, — говорят еще верующие этой глубочайшей из трех великих религий, — душа возносится над телом, проникает в высочайший свет и выступает вследствие этого в присущем ей виде; тут она сама есть высочайший дух, что скитается, шутя, играючи и развлекаясь, будь то с женщинами, или с колесницами, или с друзьями; тут она и не вспоминает уже об этом приатке тела, в который впряжена прана (дыхание жизни), точно вьючное животное в повозку». Тем не менее, мы намерены и здесь, как и в случае ‘избавления’, иметь в виду, что, при всей пышности восточного преувеличения, этим в сущности выражена та же оценка, каковая была присуща ясному, трезвому, по-гречески трезвому, но страдающему Эпикуру: гипнотическое ощущение Ничто, покой глубочайшего сна, короче, *безболезненность* — уже одно это может приниматься страждущими и вконец разочарованными людьми за высшее благо, за нечто бесценное, одно это *должно* оцениваться ими положительно, ощущаться как само *положительное*. (По той же логике чувства Ничто во всех пессимистических религиях называется *Богом*»).

³⁰ *Plato*. *Timaeus* 22cd: «Уже были и ещё будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды... В самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого огня... боги, творя над Землёй очищение, затопляют её водами».

³¹ *Seneca*. *Quaestiones naturales* III, 38, 7: «Но в тот день развяжутся пути законов и вода понесётся, не зная удержу. Ты спрашиваешь, на каком основании? — На том же, на каком вспыхнет мировой пожар. И то и другое случается, когда богу захочется покончить со старым и начать лучшее. Вода и огонь властвуют на земле; из них начало, из них и конец. Итак, когда решено будет обновить мир, море обрушится на нас, и так же обрушится бушующий огонь, если будет избран другой род гибели». Ср. *Heraclitus*. Fr. A13 Diels-Kranz.

³² *Placita philosophorum* 877C12-D5.

³³ *Seneca*. *Quaestiones naturales* III, 39, 1: «Берос, толкователь Бела, говорит, что катастрофы связаны с движением светил. Он настолько убеждён в этом, что указывает даже срок мирового пожара и потопа. Всё, что есть на земле, сгорит, по его уверению, тогда, когда все движущиеся сейчас различными путями планеты соберутся в созвездии Рака и выстроятся под ним так, чтобы через их центры можно было провести прямую линию. Потоп будет, когда те же самые светила соберутся в Козероге. В первом из этих созвездий происходит летнее солнцестояние, во втором — зимнее; оба — знаки чрезвычайно могущественные, ибо от них зависит поворот года» (пер. А.В. Лебедева).

³⁴ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* V, 1, 9, 4, 1 – 5, 1: «По-видимому, он [Гераклит] узнал из варварской философии об очищении огнём тех, кто прожил плохо, каковое стоики позднее назвали «обогневением», а относительно последнего они учили, что восстановится и качественно определённое (τὸν ἰδίως τοῖν ἀναστήσεσθαι), поэтому они почитали воскресение (ἀνάστασιν)».

³⁵ *Heraclitus*. Fr. 30, 31, 60 Diels-Kranz. Ср. мнения Хрисиппа, Диогена Лаэртгия, Климента Александрийского, Ария Дидима, Стобея, Цицерона, Плиния, Марциана Капеллы и др. См. Фрагменты... С. 204-205, 217-221.

³⁶ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* V, 14, 103, 6, 1 – 105, 2, 1.

³⁷ *Simplicius*. In *Arist. De caelo comm.* 294, 4–7 Heiberg (пер. А.В. Лебедева).

³⁸ *Simplicius*. In *Arist. De caelo comm.* 294, 14–25 Heiberg (пер. А.В. Лебедева).

³⁹ *Ibid.* 367, 9-15 Heiberg (пер. А.В. Лебедева).

⁴⁰ *Olympiodorus*. In *Platonis Phaedonem comm.* 10, 2, 11-14 (пер. А.В. Лебедева).

⁴¹ *Gourinat* (2007). P. 125-144, *Barnes* (1978). P. 3-20; *Long* (1985). P. 13-38.

⁴² *Graham* (2005). P. 225-244.

⁴³ *Simplicius*. In *Aristotelis physicorum libros comm.* (CAG IX, 732, 30 Diels): εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῶ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ραβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἔξει, καὶ τὸν χρόνον εὐλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι.

⁴⁴ Несвоевременные размышления. О пользе и вреде истории для жизни 2, 1873–1874 (1/2, 101).

⁴⁵ *Plutarchus*. De defectu oraculorum 425 E8-F2: «стоики вопрошают: “Каким образом возможна единая судьба (εἰσαρμένη) и единый промысл (πρόνοια), и как в многочисленных мирах (πλείονων κόσμων) не быть столь же многим Диам и Зевсам?” В самом деле, если нелепо утверждать существование многочисленных Диев и Зевсов, то, конечно, еще более нелепо, что в беспредельном числе мировых периодов (ἐν ἀπειροῖς κόσμων περιόδοις) будет существовать столь же беспредельное количество солнц, лун, Аполлонов, Артемид и Посейдонов». Cf. *Gourinat* (2002). P. 213-227.

⁴⁶ *Simplicius*. In *Aristotelis physicorum* 886, 10-16 Diels.

⁴⁷ Cf. *Sedley* (1982). P. 255-275.

⁴⁸ *Origenes*. Contra Celsum IV, 68, 3-16: «Большинство стоиков утверждают, что... после воспламенения всего мира (которое всегда происходило и всегда будет происходить) тот же самый порядок всех вещей (от начала и до конца) восстанавливался и будет восстанавливаться... Приверженцы Стои утверждают, что... все люди в каждый следующий период будут неотличимы (ἀπαράλλακτους) от тех, которые существовали в предшествующие периоды. Чтобы вновь не возрождать (πάλιν γένηται) Сократа, они говорят, что появится некто, неотличимый от Сократа (ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει), возьмет в жены женщину, неотличимую от Ксантиппы, и точно так же получит обвинение от людей, неотличимых от Анита и Мелета. Я, впрочем, не понимаю, каким образом мир всегда тождественен (ὁ αὐτός), а не просто неотличим (οὐκ ἀπαράλλακτος) один от другого, а вещи в нем — не тождественны, а только неотличимы». Cf. *Origenes*. Contra Celsum IV, 12, 6-13 «выдумали, будто через определённые периоды миры восстанавливаются совершенно тождественными и неотличимыми (ταυτότητας καὶ ἀπαράλλακτους) как по качественно определённым (τοῖς ἰδίως ποιοῖς), так и по привходящим свойствам (τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτοῖς). См. также: *Серёгин* (2005).

⁴⁹ *Tatianus*. Oratio ad Graecos 6, 1, 1 – 2, 11 Goodspeed: «Посему мы веруем, что по окончании мира (τῶν ὅλων συντέλειαν) будет воскресение (ἀνάστασις) тел — не так как учат стоики, по мнению которых после оборота неких циклов (κατὰ τινὰς κύκλων περιόδου) всегда возникает и погибает то же самое без всякой пользы (τῶν αὐτῶν οὐκ ἐπὶ τι χρησίμων), — но еди-

ножды (ἄπαξ), по исполнении наших веков (τῶν καθ' ἡμᾶς αἰώνων), и исключительно ради воссоздания (σύστασιν) одних только людей для суда... Пусть огонь истребит мою плоть, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями... но Царь Бог, когда захочет, *восстановит* (ἀλοκαταστήσει) в изначальное состояние ипостась, которая видна только Ему».

⁵⁰ Ramelli (2013).

⁵¹ Nemesius. De natura hominis 37, 76-95 Einarson: «Стоики говорят, что после **возвращения** (ἀλοκαθίσταμένους) планет в тот же знак [зодиака] по широте и долготе (в котором каждая находилась прежде, — как только возник мир), они в назначенный период времени произведут воспламенение и гибель всех вещей, а затем вновь (πάλιν) **возвратят** мир в его начальное состояние (εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀλοκαθίστασθαι). А поскольку звезды вновь будут двигаться тем же образом, то и все станет **неотличимым** (ἀπαράλλάκτως), как и в предыдущий период: вновь (πάλιν) появятся Сократ, Платон и все люди со своими родными, возлюбленными, согражданами, станут испытывать то же самое, с теми же самими встречаться, то же самое делать, и все города, и селения, и земли **возвратятся в схожем виде** (ὁμοίως ἀλοκαθίστασθαι). И такое **возвращение вселенной** (ἀλοκατάστασιν τοῦ παντὸς) происходит не единожды, но много раз, более того, — беспредельное и бесчисленное количество раз **возвращается то же самое** (τὰ αὐτὰ ἀλοκαθίστασθαι). А боги, не подверженные гибели, наблюдая за происходящим во время одного периода, узнают по нему все, что будет происходить в грядущие периоды: ведь ничего незнакомого по сравнению с прошлыми событиями не случится, но все [будет про исходить] точно таким же образом вплоть до мелочей» (пер. Ф.С. Владимирского).

⁵² Origenes. De principiis II, 3, 4, 143-192 Crouzel-Simonetti.

⁵³ Cf. Crouzel (1987). P. 282-290.

⁵⁴ Лейбниц. Размышления относительно учения о едином всеобщем духе // *Idem*. СС. Т. 1. С. 363-365: «семенные животные или животные семена существовали уже с самого начала вещей (les animaux séminaux, ou les semences animées ont subsisté déjà depuis le commencement des choses). По закону же порядка и по разуму выходит, что **то, что существовало изначально, не может иметь и конца** (ce qui a existé depuis le commencement ne finisse pas non plus). Если, таким образом, рождение есть только увеличение животного, которое преобразовывается и развивается (la génération n'est qu'un accroissement d'un animal transformé et développé), то и смерть может быть лишь уменьшением животного, которое преобразовывается и свертывается (la mort ne sera que la diminuation d'un animal transformé et développé), причем само животное сохранится во всех своих превращениях (l'animal demeurera toujours pendant les

transformations), подобно тому как шелковичный червь и его бабочка — одно и то же животное (comme le ver à soye et le papillon est le même animal)... Природа дала нам на примере сна и обморока образчик (un échantillon), по которому мы можем судить, что смерть есть не прекращение всех отправлений, но только приостановка некоторых, более заметных (la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais seulement une suspension de certaines fonctions plus remarquables)... Порядок природы требует того, **чтобы все вновь развилось и возвратилось рано или поздно (tout se redeveloppe et retourne un jour)** в состояние заметное и чтобы во всех этих превращениях был строго определенный прогресс, который ведет к созреванию и усовершенствованию вещей (qui serve à faire meurir et perfectionner les choses). По-видимому, даже Демокрит имел в виду это восстановление животных (ressuscitation des animaux), так как Плотин приписывает ему учение о воскресении (une résurrection). Все эти соображения показывают, как сохраняют свое бытие не только души, но и сами животные, так что нет никакого основания верить в совершенное уничтожение душ или в полное разрушение животного (il n'y a aucune raison de croire une extinction entiere des ames, ou bien une destruction entiere de l'animal)».

⁵⁵ Conversations... P. 95-98.

⁵⁶ Heine (1869). S. 277-278. Книга указана в: *Förster-Nietzsche* (1900). S. 440. На этот пассаж из Гейне указано (со ссылками на мнения других исследователей) в: *Kaufmann* (1974). S. 317-318.

⁵⁷ Ср. ЧиН 1885, 38, 14 (11, 551-552): «Философия, в той мере, в какой она является наукой, а не законодательством, означает для нас только предельное расширение понятия “история”».

⁵⁸ *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* LX, 63-76 (PG 90, 621CD). Cf. *Idem*. *Capita de theologia Dei*que Verbi in carne dispensatione I, 22 (PG 90, 1092BC): «Есть два вида знания. Одно — научное (ἐπιστημονική), которое в силу одного только свойства своего считает (ἀναλεγομένη) логосы сущего, оно бесполезно... Другое знание — деятельное и действительное (κατ' ἐνέργειαν πρακτική), которое подлинно печется о постижении (κατάληψιν) посредством опыта сущих (διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων)».

⁵⁹ *Diadochus*. *Capita centum de perfectione spirituali* 44 / Ed. É. des Places // *Sources chrétiennes* 5. Paris: CERF, 1955. P. 111.

⁶⁰ *Ibid.* 72 (P. 131).

⁶¹ Cf. *Hadot* (2001).

⁶² Cf. *Merleau-Ponty* (1945). P. 399: “le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie”, «переживаемое никогда не может быть совершенно понятным, понимаемое никогда не совпадает с моей жизнью».

⁶³ ЧиН 1888, 19, 7 (13, 493-5).

⁶⁴ ЧиН 9, 439 11 [84].

⁶⁵ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление // *Idem*. СС. Т. 2, гл. 41 (О смерти и ее отношении к неразрушимости нашей внутренней сущности). С. 385-425: «Когда я вижу, что подобным образом одно существо исчезает у меня на глазах... а другое существо появляется... и когда оба они при этом имеют еще один и тот же облик, одну и ту же сущность, один и тот же характер, но только не одну и ту же материю, которую они еще и при жизни своей беспрестанно сбрасывают с себя и обновляют, — то [появляется] предположение, что то, что исчезает, и то, что является на его место, есть одно и то же существо». Ср. «Сила дерева... будучи *едина* и тождественна во всех поколениях листьев, никогда не бывает доступна возникновению и гибели»; «Как брызги бушующего водопада сменяются с молниеносной быстротой, между тем как радуга, которую они несут на себе, непоколебима в своём покое, остаётся чуждой этой беспрерывной смене, так и всякая *идея*, то есть *род* живущих существ, остаётся совершенно недоступной для беспрестанной смены индивидов... Львы, которые рождаются и умирают, — это все равно что брызги водопада; *leonitas* же, *идея* или форма льва, подобна непоколебимой радуге над ними»; «Многие тысячи собак должны были умереть, прежде чем для этой собаки настала очередь жить. Но гибель этих тысяч не нанесла урона *идее* собаки... Собака стоит перед нами такая свежая и переполненная первобытной силы, как будто бы нынче её первый день и никогда не может наступить для неё день последний, и в глазах её светится её неразрушимое начало, архе. Что же умирало здесь в продолжение тысячелетий? Не собака — вот она стоит цела и невредима, а только её тень, её отражение в характере нашей познавательной способности, приуроченной ко времени»; «Индивид смотрит на себя как на нечто возникшее и преходящее, хотя его сущность сама по себе безвременна, т.е. вечна»; «В распоряжении этой самой силы, то есть воли, находится бесконечное число подобных же существований с их Я... А так как всякое Я имеет своё особое сознание, то для последнего, как такового, это бесконечное число других Я ничем не отличается от Я единственного».

⁶⁶ ЧиН 1881, 11, 197 (9, 482).

⁶⁷ ЧиН 1881, 11, 141 (9, 459). Ср. *Шопенгауэр*. СС. Т. 2, гл. 41. С. 408: «Познаёт же своё бытие как необходимое тот, кто понимает, что до настоящего момента, в который он существует, прошло уже бесконечное время, а с ним и целая бесконечность изменений, — и он, несмотря на это, всё же существует: другими словами, возможность всех состояний уже полностью исчерпана, но не смогла уничтожить его существование. Если бы он мог когда-нибудь не быть, то его не было бы уже теперь. Ибо бесконечность уже прошедшего времени вместе с исчерпанной в нем

возможностью его событий ручается за то, что то, что *существует, существует по необходимости*. Поэтому каждый должен понимать себя как существо необходимое, т.е. такое, из правильной и исчерпывающей дефиниции которого, если бы только иметь её, следовало бы его бытие... Если бы время могло собственными силами привести нас к благополучному состоянию, то мы давно бы уже достигли его: ибо позади нас лежит бесконечность. Но и, с другой стороны, если бы оно могло привести нас к гибели, то нас давно уже не было на свете».

⁶⁸ ЧиН 1881, 11, 141 (9, 458-460). Пока речь идёт о возвращении «подобного», а не «тождественного».

⁶⁹ Ср. ЧиН 1881, 11, 195 (9, 481). Горный курорт Зильс-Мария в Энгадине (в швейцарских Альпах), где Ницше проводил каждое лето с 1881 по 1888 г.

⁷⁰ *Esse homo*. Так говорил Заратустра I (6, 251-252).

⁷¹ ЧиН 1881, 11, 252 (9, 497).

⁷² Лекции о будущности (1872–1873) IV (1/2, 401): «Если вы хотите вести молодого человека по правильному образовательному пути, то остерегайтесь нарушать его наивное, доверчивое, личное и непосредственное отношение к природе, пусть и лес, и скалы, и буря, и коршун, каждый отдельный цветок и мотылек, и лужайка, и горный склон разговаривают с ним на своем языке: в них, как в бесчисленных разбросанных отблесках и отражениях, в пестром потоке сменяющихся явлений, пусть узнает он себя. Таким образом он бессознательно ощутит метафизическое единство всех вещей на великом примере природы и в то же время обретет успокоение перед лицом ее вечного постоянства и необходимости».

⁷³ ЧиН 1887–1888, 11, 337 (13, 137).

⁷⁴ ЧиН 1888, 16, 32 (13, 445).

⁷⁵ ЧиН 1881, 11, 143 (9, 460).

⁷⁶ *Борхес*. СС. Т. 1. С. 188.

⁷⁷ Весёлая наука (1882) IV, 341 (3, 523-4): «*Величайшая тяжесть*. — Что, если бы днем или ночью прокрался за тобою в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал тебе: “Эту жизнь, как ты её теперь живёшь и жил, должен будешь ты прожить ещё раз и ещё бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!” — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось

однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: “Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!” Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: “хочешь ли ты этого ещё раз, и ещё бесчисленное количество раз?” — величайшей тяжестью лёг бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?».

⁷⁸ Так говорил Заратустра II. Об избавлении (4, 147): «Вот, вот оно, вечное в наказании “существованием”: существование вечно и вновь должно быть делом и виной!».

⁷⁹ Так говорил Заратустра III. Выздоровливающий 3 (4, 222-224).

⁸⁰ ЧиН 1883, 10, 47 (10, 320). Ср. 1883, 15, 10 (10, 407): «*После перспективы сверхчеловека* ужасным образом становится выносимым и учение о вечном возвращении!»; Ibid. 16, 86 (10, 448): «Заратустра провозглашает учение о вечном возвращении — которое только теперь впервые становится выносимым и для него самого!» Ibid. 20, 10 (10, 503): «Заратустра рассказывает, *переполненный счастьем сверхчеловека*, о тайне всего — вечном возвращении».

⁸¹ ЧиН 1883, 16, 54 (10, 437).

⁸² ЧиН 1886–1886, 5, 71 [14] (12, 198).

⁸³ ЧиН 1881, 11, 144 (9, 460): «Было бы ужасно, если бы мы еще и верили в *грех*; напротив, что бы мы ни делали в бесчисленном повторении (in unzähliger Wiederholung), все это *безвино*. Если мысль о вечном возвращении всех вещей (der ewigen Wiederkunft aller Dinge) не завладеет тобой, то это не твоя вина — и не твоя заслуга, если это произойдет. — Обо всех наших предшественниках мы думаем намного снисходительнее, чем они сами, мы сожалеем о заблуждениях, усвоенных ими, но не об их зле».

⁸⁴ ЧиН 1881, 11, 312 (9, 519): «Кто не верит в *круговой процесс Вселенной* (einem Kreisprozeß des Alls), тот *должен* верить в божественный *произвол* — таково мое соображение вопреки всем предшествующим теистическим соображениям!».

⁸⁵ ЧиН 1881, 11, 159 (9, 466): «Наложим отпечаток вечности на *нашу* жизнь! В этой мысли больше содержания, чем во всех религиях, презирающих эту жизнь как преходящую и поучающих устремлять свои взоры к некоей *другой*, неопределенной жизни».

⁸⁶ ЧиН 1881, 11, 203 (9, 485): «Посмотрим, какое влияние оказывала до сих пор *мысль о* том, что *нечто повторяется* (например, год или периодические болезни, бодрствование и сон и т.д.). Если повторение по кругу есть всего лишь вероятность или возможность, то даже *мысль о возможности* в силах потрясти и изменить нас, не только восприятие или

определенные ожидания! Каким влиянием обладала *возможность* вечно-го проклятья!».

⁸⁷ ЧиН 1881, 11, 318 (9, 522): «Вы полагаете, что будете долго покоиться до нового рождения (Wiedergeburt), — но не заблуждайтесь! Между последним мгновеньем сознания и первым лучом новой жизни — «безвременье» (keine Zeit), это состояние проносится подобно молнии, если даже живые создания исчисляют его миллиардами лет и все никак не могут измерить. Безвременье (Zeitlosigkeit) и наследование (Succession) находят общий язык, как только исчезает интеллект».

⁸⁸ ЧиН 1886, 5, 71 [7] (12, 195).

⁸⁹ ЧиН 1884, 25, 7 (11, 12-13).

⁹⁰ Cf. *Cicero*. De natura deorum II, 51, 9-13; *Seneca*. Naturales quaestiones III, 29, 1, 1-10.

⁹¹ *Plato*. Timaeus 39d2-7: «Совершенное число времени исполняет совершенный год (τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ) тогда, когда все восемь обращений (περίοδων), различных относительно друг друга по скорости, все завершатся и достигнут своего завершения, соразмерясь с кругом тождественного и единообразно бегущего (τῷ τοῦ ταῦτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ)» (пер. С.С. Аверинцева); *Cicero*. De finibus II, 102: «Разве может повториться день, который уже был однажды? Конечно же, не может. Ну, тогда возможны подобные ему? И этого не может быть до тех пор, пока не пройдут многие тысячи лет, пока все небесные тела, совершив круг, не вернуться к исходному положению» (пер. Н.А. Федорова); *Idem*. De natura deorum II 51: «Математики установили и великий год, который наступает тогда, когда Солнце, Луна и пять планет, после того как все они прошли свои пути, займут то же взаимное положение» (пер. Г.Г. Майорова); *Idem*. De officiis XXII 24: «люди обыкновенно измеряют год по возвращении одного только Солнца, то есть одного светила; но в действительности только тогда, когда все светила возвратятся в то место, откуда они некогда вышли в путь, и по истечении большого промежутка времени принесут тот же расорядок на всем небе, только тогда это можно будет по справедливости назвать сменной года» (пер. В.О. Горенштейна); *Censorinus*. De die natali 18: «Кроме того, имеется год, который Аристотель называет скорее величайшим (maximum), нежели великим (magnum); его образуют периоды Солнца, Луны и пяти блуждающих планет, когда они возвращаются в то же созвездие [Зодиака], в котором некогда находились одновременно. Величайшая зима этого года [по-гречески] называется катаклизмом, а по-нашему потопом, лето же — «экпирозой», т. е. мировым пожаром. Ибо в эти сменяющие друг друга времена мир, как полагают, то выжигается огнем, то затопляется водой. Этот год Аристарх определял в 2484 лет, Арет Диррахинский — в 5552 года, Гераклит и Лин — 10 800, Дион — 10

884, Орфей — 120, Кассандр — 1800 000 солнечных лет. Другие же полагали, что он бесконечен и никогда не возвращается к началу (*infinitum esse nec umquam in se reverti*); *Placita philosophorum* II, 32, 3: «Гераклит [полагал, что великий год состоит] из восемнадцати тысяч солнечных лет; стоик Диоген умножал гераклитовский год на 365»; *Claudius Aelianus. Varia historia* X, 7, 1-8: «Астроном Энопид из Хиоса посвятил в храм в Олимпии бронзовую табличку, начертав на ней календарь на пятьдесят девять лет и утверждая, что таков великий год (*τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν*). Астроном Метон, уроженец [афинского дема] Левконоя, поставил стелы, записав [на них] солнцевороты; он утверждал, что нашел великий год и определял его в 19 лет».

⁹² Cf. *Eusebius. Praeparatio evangelica* XV, 19, 1, 1 – 19, 3, 6: «к воскресению, которое производит великий год (*ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον*), в течение которого происходит восстановление мира из прежнего в тот же самый (*ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεταί ἢ ἀλοκατάστασις*). Восстановившись в том же порядке, с которого некогда начался, мир выстраивается согласно прежнему распорядку, причем такое восстановление происходит через равномерные периоды от вечности (*ἐξ αἰδίου*) и без перерывов, так как вещество и то, что им управляет, не может ни возникнуть, ни исчезнуть».

⁹³ См.: *Conversations...* P. 98-99.

⁹⁴ ЧиН 1881, 11, 149 (9, 462-463): «Химические свойства тоже постоянно находятся в движении и меняются — и пускай пройдут века, но нынешняя формула соединения будет успешно опровергнута. Пока же формулы истинны: ведь они грубы; что значит 9 частей кислорода к 11 частям водорода! Невозможно достичь совершенно точного соотношения 9: 11, на практике всегда закрадётся какая-либо ошибка, следовательно, существует определённый промежуток, в рамках которого эксперимент удастся. Но даже внутри этого промежутка происходит вечное изменение, вечное течение всех вещей, в каждый следующий момент кислород уже не тот, что раньше, он нечто новое — но это новое слишком тонко для любых измерений: вероятно, все новое, возникшее за время существования рода человеческого, ещё не достаточно развито, чтобы опровергнуть формулу. — Форм так *мало*, как *мало качеств*».

⁹⁵ ЧиН 1881, 11, 228 (9, 490): «По большому счету мы почти не защищены: в любой момент какая-нибудь комета может разнести вдребезги солнце или появится некая электрическая сила, которая в одночасье расплавит звёздную систему. Что значит “статистика” в подобных вещах! Земле и Солнцу всего каких-то пара миллионов лет, и пусть за это время *ничего* подобного *не* произошло — это ничего не доказывает. — Чтобы оприродить человека, требуется готовность к совершенно неожиданным и перечёркивающим все событиям. *Внезапные* события приучили людей к лож-

ному противоречию: они называют это постоянным, регулярным и т.д. — но внезапное всегда присутствует в мельчайших вещах, в каждом нерве, и происходит оно действительно регулярно, несмотря на то, что *нам* оно кажется непредсказуемым во времени. *Постоянное* — это то, в чем мы не замечаем изменений, потому что они слишком постепенны и тонки для нас».

⁹⁶ ЧиН 1881, 11, 293 (9, 512-513).

⁹⁷ Бергсон (2001). С. 47-48.

⁹⁸ ЧиН 1881, 11, 313 (9, 519): «*Мои аргументы против гипотезы о круговом процессе вещей*: Возможно ли законы механического мира рассматривать в качестве исключений и в некотором роде случайностей всеобщего бытия, как одну из бесчисленного множества возможностей? Считать, что мы случайно заброшены в этот край механического мироустройства? Что всякий химизм в механическом миропорядке есть исключение и случайность, как и, в конечном счёте, организм внутри химического мира? — Следует ли нам наиболее общей формой бытия действительно считать ещё не механический мир, не подчиняющийся законам механики (пусть и доступный им)? Наиболее общей теперь и всегда? Так что возникновение механического мира превратилось бы в игру без правил, которая в конечном итоге приобрела бы консистентность, подобную нашему нынешнему восприятию органических законов? И все наши законы механики были бы не извечными, а ставшими, наряду с бесчисленным множеством иных механических законов, были бы их остатками или же обрели бы господство в отдельных частях мира, тогда как в других нет? — По всей видимости, нам необходима произвольность, действительное беззаконие, лишь обладающее способностью обрести силу закона, некая изначальная нелепость, непригодная даже для механики? Возникновение качеств предполагает возникновение количеств, которые, в свою очередь, могут появиться тысячами механических способов».

⁹⁹ ЧиН 1885, 34, 56 (11, 396). Ср. 1885, 34, 204 (11, 442): «Я искал... самого мужественного, самого живого и жизнеутверждающего образа мысли; я открыл его, доведя до конца механистическое мирозерцание».

¹⁰⁰ ЧиН 1881, 11, 201 (9, 484): «Современное научное соответствие вере в бога — вера во Вселенную как организм: мне это противно. Из всего редчайшего, невыразимо производного, органического, что можно встретить лишь на земной коре, сделать существование, всеобщее, вечное! Это все то же очеловечивание природы! И тайное многобожие в монадах, которые якобы образуют организм Вселенной! Предусмотрительно! Монады, способные препятствовать определённым механическим процессам, например установлению равновесия сил! Фантазёрство! — Если бы Вселенная могла стать организмом, она бы им стала. Мы должны мыслить её как целое и как можно дальше от органического! Мне кажется, что даже наше

химическое сродство и когерентность суть поздние явления, относящиеся к определённым периодам в развитии единичных систем».

¹⁰¹ Рассуждение в терминах возможных миров — это эхо идей Лейбница.

¹⁰² См. *Prigogine* (1980); *Idem* (1997); *Пригожин, Стенгерс* (1986).

¹⁰³ Человеческое, слишком человеческое. О первых и последних вещах (1878), 2, 23: «Вся телеология зиждется на том, что о человеке последних четырёх тысячелетий говорят как о чем-то *вечно*, на которое естественным образом ориентировано все в мире с самого его начала. Но все прошло через становление; нет *никаких вечных фактов* — так же как нет никаких абсолютных истин.

¹⁰⁴ О пафосе истины (1872) (1/1, 269): «Человеку свойственна однако вера в достижимую истину — доверчиво приближающуюся иллюзию. И разве не живёт он *благодаря* тому, что постоянно обманывается? Разве не умалчивает от него природа самое главное, даже самое ближайшее, например, его собственное тело, которое он «осознает» лишь очень расплывчато? Он заперт в этом сознании, а ключи от него природа выбросила. О, это роковое любопытство философа, которому так хочется выглянуть наконец сквозь щёлку в стене сознания наружу и вниз: быть может, он ощутит тогда, на сколь алчном, ненасытном, отвратительном, безжалостном, убийственном покоится человек в безразличии своего неведения, словно бы повиснув во сне на спине у тигра».

¹⁰⁵ Согласно *Оксфордскому словарю пословиц* на английском языке поговорка появилась в 1875 г.

¹⁰⁶ Философия в трагическую эпоху греков (1873) (1/1, 339): «То, что истинно, должно быть вечно, — про него нельзя сказать “оно было”, “оно будет”. Сущее не может произойти: ибо из чего бы оно произошло? Из не-сущего? Но оно не есть и не может ничего породить. Из сущего? Это Таким образом, есть лишь вечное единство».

¹⁰⁷ ЧиН 1871, 14, 3 (7, 340): «Если мы помыслим теперь высочайшую степень музыкального совершенства, то в нем мы получим средство, благодаря которому всякая картина мира, говоря коротко, *преображается в миф* и становится выражением вечной и общезначимой истины».

¹⁰⁸ О пафосе истины (1872) (1/1, 269).

¹⁰⁹ ЧиН 1881, 11, 262 (9, 501).

¹¹⁰ ЧиН 1885, 38, 14 (11, 551-552).

¹¹¹ ЧиН 1873 29 [8], 3 (7, 564).

¹¹² ЧиН 1881, 11, 330 (9, 526-527).

¹¹³ ЧиН 1881, 11, 156 (9, 464).

¹¹⁴ ЧиН 1881, 11, 335 (9, 528-529).

¹¹⁵ ЧиН 1881, 11, 311 (9, 518-19): «Может быть, *закономерность*, видимая нами, вводит нас в заблуждение? И она вовсе не изначальный закон? Может быть, и в нашем мире разнообразие признаков есть следствие абсолютного возникновения произвольных свойств? И только наш угол мира оно теперь обходит стороной? Или же оно установило себе *правило*, называемое нами *причиной и следствием*, которое вовсе таким не является (произвольность, ставшая правилом, например химические свойства кислорода и водорода)??? Может быть, это “правило” всего лишь продолжительная прихоть?».

¹¹⁶ Человеческое, слишком человеческое (1876) I, 18 (2, 35-36): «От периода низших организмов человек унаследовал веру в то, что бывают *одинаковые вещи* (этому положению противоречит только опыт, добытый высокоразвитой наукой). Исконная вера всего органического с самого начала гласит даже, возможно, что весь остальной мир един и неподвижен. — Идея *причинности* максимально далека от этой первой ступени логики: ведь мы, в сущности, и сейчас считаем, будто все ощущения и поступки суть проявления свободной воли; обращая внимание на себя, ощущающий индивидуум считает каждое ощущение, каждое изменение чем-то *изолированным*, то есть безусловным, ни с чем не связанным: что-то всплывает из нас без всякой связи с предшествующим и последующим. Мы испытываем голод, но в первый момент не думаем, что организм стремится к самосохранению, — это чувство кажется заявившим о себе *без причины и цели*, оно изолируется и считает себя *произвольным*. Итак: вера в свободу воли — изначальное заблуждение всего органического, столь древнее, что в нем заключены первые проблески логики; равным образом изначальна и вера в абсолютные субстанции и тождественные вещи, — это тоже древнее заблуждение всего органического. Однако поскольку всякая метафизика занималась преимущественно субстанциями и свободой воли, то позволительно назвать ее наукой, которая изучает основные заблуждения человечества, но так, словно они — основные истины»; Весёлая наука (1882) III, 109 (3, 428): «Остережемся думать, что мир создает вечно новое. Нет никаких вечно сущих субстанций; материя — такое же заблуждение, как Бог элеатов».

¹¹⁷ ЧиН 1881, 11, 178 (9, 471): «Ложная точка зрения: бесчисленное множество экземпляров приносится в жертву *ради* сохранения вида. Нет никакого “ради”! Как нет и вида, есть лишь различные отдельные существа! Потому нет ни жертв, ни расточительства! Как *нет* и *неразумия*! — Природа не стремится к “сохранению вида”! В действительности многие схожие существа, со схожими жизненными условиями, выживают лучше, чем существа аномальные». Ср. Юнгер (2013). С. 450: «“Порфирий. Всё, что существует, единично”... Что касается Застрельщика, то он в этом вопросе занимал позицию номиналиста — вплоть до судьбоносной встречи в Турине».

¹¹⁸ ЧиН 1885, 36, 25 (11, 505): «“изменения” суть только явления (или воспринимаемые нами чувственные процессы); если мы установим, что они регулярно возвращаются, то тем самым еще не будет *обосновано* ничего, кроме факта, что так происходило всегда. Чувство, что *post hoc* есть *propter hoc*, легко объяснить как недоразумение; это понятно. Но явления не могут быть “причинами”!».

¹¹⁹ ЧиН 1885, 34, 61 (11, 396).

¹²⁰ ЧиН 1885, 38, 14 (11, 551-552).

¹²¹ ЧиН 1881, 11, 156 (9, 464-465): «Наука в сущности призвана определить, как *человек* — не индивидуум — относится ко всем вещам и к себе самому, то есть *исключить* идиосинкразию отдельных личностей и групп и зафиксировать *неизменное* положение вещей... Наука лишь *продолжает* процесс, *сформировавший* суть вида, — стремление превратить веру в определённые вещи в явление эндемическое, а неверующих отторгнуть и оставить умирать. Достигнутая таким образом *схожесть* восприятия (ощущение пространства, времени, больших и малых размеров) превратилась в условие существования вида, но с истинной это не имеет ничего общего... Вид — более грубое заблуждение, индивидуум — более тонкое, оно приходит *позднее*. Он *борется* за свое существование, за свой новый вкус и относительно *уникальную* позицию по отношению ко всем вещам — он считает их лучше, чем всеобщий вкус, который он презирает. Он желает *господствовать*. Но вдруг индивидуум обнаруживает, что он сам есть нечто изменчивое и что у него изменчивый вкус: его утончённость открывает ему тайну, что индивидуума не существует, что в каждый момент он не то, что в предыдущий, и что условия его существования такие же, как и у бесчисленного множества других индивидуумов: *бесконечно малое мгновение* есть высшая реальность и истина, молниеносный образ в вечном потоке. Так он понимает, что любое *приносящее наслаждение* познание покоится на грубом заблуждении вида, на более утончённых заблуждениях индивидуума и на тончайшем заблуждении творческого мгновения».

¹²² ЧиН 1885, 36, 23 (11, 504): «Постоянные переходы из одного состояния в другое не позволяют говорить об “индивиде” и т.д.; “количество” существ постоянно меняется. Мы бы не говорили о времени и ничего не знали о движении, если бы не верили, что в самых общих чертах видим наряду с движущимся и находящееся в “покое”. Точно так же нельзя было бы говорить о причине и следствии, а без помощи ложной концепции “пустого пространства” мы не пришли бы к концепции пространства вообще. Тезис об идентичности имеет подоплёкой “видимость”, что существуют одинаковые вещи. В строгом смысле слова становящийся мир нельзя было бы ни “понять”, ни “познать”: только потому, что “понимающий” и “познающий” интеллект обнаруживает уже созданный мир,

грубо сколоченный из сплошных “видимостей”, но застывший, только потому, что благодаря такого рода видимости сохраняется жизнь, — только по этой причине существует нечто вроде “познания”, то есть сопоставление более ранних ошибок с более поздними».

¹²³ *Шопенгауэр*. Мир как воля и представление. Т. 2, гл. 41. С. 410: «Наша познавательная способность целиком направлена *вовне*, соответственно тому, что она является продуктом такой мозговой функции, которая возникла в целях простого самосохранения, т.е. для того, чтобы находить пищу и ловить добычу. Оттого каждый и знает о себе лишь как об этом индивиде, каким он представляется во внешнем созерцании. А если бы он мог осознать, что он такое ещё сверх того и кроме того, то он охотно отпустил бы свою индивидуальность на все четыре стороны, посмеялся бы над своей стойкой привязанностью к ней и сказал бы: “К чему горевать мне об утрате этой индивидуальности, когда я ношу в себе возможность бесчисленных индивидуальностей?”».

¹²⁴ ЧиН 1881, 11, 270 (9, 504).

¹²⁵ ЧиН 1885, 36, 26 (11, 505).

¹²⁶ ЧиН 1881, 11, 162 (9, 467): «Чтобы стало возможным наличие в мире хоть толики разума, должен возникнуть нереальный мир заблуждения: нечто с верой в постоянство, в индивидуумы и т.д. Лишь после того, как в противоречии с абсолютным течением появится воображаемый мир, *на этой основе* можно будет что-либо познать — в конечном итоге можно будет даже постичь главное заблуждение, на котором все держится (потому как противоположности дают пищу для *размышлений*), но это заблуждение может быть искоренено лишь вместе с жизнью: последняя истина о течении вещей не поддаётся *усвоению*, наши органы (для жизни) настроены на заблуждение».

¹²⁷ ЧиН 1881, 11, 315 (9, 520).

¹²⁸ ЧиН 1881, 11, 252 (9, 497): «Когда-то в природе должно было быть место величайшей неуверенности и некоторому хаосу, и лишь через многие-многие годы все унаследовало своё теперешнее *постоянство*; люди, воспринимавшие все совершенно по-иному: расстояние, свет, краски и т.д., — были оттеснены в сторону и имели мало возможностей для размножения. Этот *иной* способ восприятия на протяжении многих тысячелетий, скорее всего, воспринимался как “*помешательство*”, его избегали. Человек переставал себя понимать, он бросал “исключения” умирать на обочине. С момента появления всего органического существовала чудовищная жестокость, отторгавшая все, что “*воспринимало по-иному*”».

¹²⁹ ЧиН 1881, 11, 252 (9, 497): «*Наука*, по-видимому, лишь продолжение этого процесса отторжения, она возможна только тогда, когда признает “нормального человека” высшим “мерилом”, для сохранения которого следует употребить все средства! — Мы живём среди остатков

восприятий наших далёких предков — словно среди окаменелостей чувств. Они творили и фантазировали, но решение о том, имеют ли эти творения и фантазии право на жизнь, принималось в зависимости от опыта: можно ли было с ними *жить* или же люди гибли вместе с ними. Заблуждения или истины — *если бы* только была возможна жизнь с ними! Со временем образовалась непроницаемая *сеть*! Мы появляемся на свет *запутавшимися* в ней, и даже наука не высвобождает нас».

¹³⁰ ЧиН 1881, 11, 270 (9, 504). Примечательно, что тот же принцип становится сюжетообразующим в современной научной фантастике, ср. повесть *Карантин* Грега Игана (*Greg Egan. Quarantine. 1992*).

¹³¹ ЧиН 1881, 11, 338 (9, 529). Ср. ЧиН 1884, 25, 290 (11, 86): «*Кто способен выдержать мысль о вечном возвращении (den Gedanken der ewigen Wiederkunft)?* — Кого можно уничтожить фразой «не существует никакого спасения», те должны вымереть»; Ibid. 1884, 27, 23 (11, 262): «Я дал вам самую трудную мысль; быть может, человечество погибнет от нее, быть может, оно возвысится»; Ibid. 1884, 27, 80 (11, 276): «Учение о вечном возвращении (Die Lehre der ewigen Wiederkunft) как *молот* в руках *могущественнейших* людей»; Ibid. 1886, 5, 70 (12, 193): «Вечное возвращение как *молот*» (Die ewige Wiederkunft als Hammer); Ibid. 1885, 34, 204 (11, 442): «Поистине, требуется самый лучший юмор этого мира, чтобы выдержать мысль о мире вечного возвращения, которую я проповедовал устами своего сына З<аратустры>, то есть вынести и самих себя в вечном *da capo*».

¹³² ЧиН 1881, 11, 236 (9, 492): «<v<ide> Анализ д<ействительности> [= *Liebmann, Otto. Zur Analysis der Wirklichkeit (Straßburg 1880)*]. Мы можем *воспринимать* одно и то же движение как звук, цвет, тепло, электричество. *Восприятие* делает для нас свойства вещей такими пёстрыми и разнообразными. В действительности же все может быть намного проще и по-другому! Как мы отличаем красное от синего, чем это восприятие отличается, в ос<обенности> от заблуждения! — И все же! Восприятие делает различия, расхождения много *большими*, чем они есть в природе».

¹³³ ЧиН 1881, 11, 239 (9, 493): «На 49 центнеров меньше — атмосфер<ерное> давление здесь, на высоте 6000 футов; если же я дам слово моему ощущению, оно скажет: “на два фунта легче ноша, чем внизу у моря, — а может и меньше!”».

¹³⁴ ЧиН 1885, 38, 10 (11, 547): «Человек — существо, создающее формы и ритмы; ни в чем он так не натренирован и, кажется, ни от чего не получает *большого* удовольствия, как от *изобретения* образов. Стоит только понаблюдать за тем, чем занимается наш глаз, когда ничто не попадает в поле его зрения: он *создаёт* нечто, чтобы его видеть. Возможно, и наш слух в сходных случаях поступает точно так же: он *тренируется*. Без превращения мира в образы и ритмы для нас, вероятно, не существовало бы ничего “одинакового”, то есть ничего возвращающегося, и, сле-

довательно, не существовало бы возможности узнавания и усвоения, *питания*. Во всяком восприятии, то есть в первоначальном усвоении, существенным событием является действие, строже говоря, навязывание форм: о “впечатлениях” говорят лишь люди поверхностные... Так возникает наш мир, весь наш мир, и этому... нами созданному миру не соответствует никакая мнимая “собственная действительность”, никакие “вещи сами по себе”: он сам есть наша единственная действительность, а наше “познание”, если рассматривать его таким образом, оказывается лишь *средством питания*».

¹³⁵ ЧиН 1885, 38, 14 (11, 551-552).

¹³⁶ ЧиН 1881, 11, 278 (9, 507).

¹³⁷ ЧиН 1881, 11, 151 (9, 463): «Математические образы такая же выдумка, как и наши понятия. Их просто не существует — мы точно так же не в силах *сделать явью* плоскость, круг, линию, как и какое-нибудь понятие. Целая бесконечность, как реальность и препятствие, всегда располагается между 2 точками».

¹³⁸ ЧиН 1881, 11, 153 (9, 463): «Наш интеллект не предназначен для понимания становления, он стремится доказать всеобщую неподвижность, в силу своего происхождения из *образов*. Все философы имели целью доказательство вечного оцепенения, потому как в нем ощущает свою форму и влияние интеллект»; ЧиН 1881, 11, 155 (9, 464): «Мы никогда не ощущаем одновременности, но всегда лишь последовательность. Пространство и человеческие законы пространства *предполагают* реальность образов, форм, веществ и их долговечность, т.е. наше пространство существует в вымышленном мире. О пространстве же, принадлежащем вечному течению вещей, нам ничего не известно».

¹³⁹ Бергсон (2001). С. 334-335: «Мы выделяем... тела из *непрерывного потока* ощущаемых нами качеств. В действительности, каждое из этих тел изменяется в каждый данный момент. Прежде всего, тело разлагается на некоторую группу качеств, всякое же качество, как мы сказали, состоит из последовательных элементарных движений... Форма — это мгновенное состояние какого-либо процесса. Таким образом, и в данном случае наше восприятие старается закрепить в отдельных образах текучую непрерывность действительности. Когда последовательные образы не слишком значительно отличаются одни от других, мы их рассматриваем, как возрастание или уменьшение некоторого среднего образа или же как изменение формы этого образа в различных направлениях. Мы думаем именно об этом *среднем образе*, когда говорим о сущности какой-нибудь вещи или о самой вещи».

¹⁴⁰ ЧиН 1885, 34, 56 (11, 396): «Необходимо: отрицание пустого пространства; мыслить пространство как определённое и ограниченное, а мир — как вечное повторение самого себя».

¹⁴¹ ЧиН 1885, 36, 25 (11, 505).

¹⁴² ЧиН 1884, 26, 383 (11, 505): «сейчас в Германии в моде думать если и не о сотворении мира, то о его начале: они не принимают “направленной назад бесконечности” — понимаете мою сокращённую формулировку? По этому вопросу сходятся во мнениях Майнлендер, Гартман, Дюринг и др. Непристойное выражение для противоположного взгляда, что мир вечен, нашёл Майнлендер, апостол безусловной непорочности, как и Рихард Вагнер».

¹⁴³ ЧиН 1888, 14, 188 [3] (13, 343): «Недавно пытались, и даже не раз, найти противоречие в понятии бесконечности мира во времени *назад*: его даже и нашли — правда, ценою подмены головы хвостом. Ничто не может мне помешать, отсчитывая <время> назад от данного момента, сказать: “Так мне никогда до конца не дойти” — точно так же как я могу отсчитывать <время> от этого момента вперёд, в бесконечность. Только если бы я хотел ошибиться — а уж я постараюсь этого не сделать, — и отождествил это корректное понятие *regressus ad infinitum* с *совершенно немислимым* понятием бесконечного *progressus* до сего момента, если бы я сделал *направление* (вперед или назад) логически индифферентным — в этом случае мне пришлось бы запрягать не с головы, а с хвоста: но это уж позвольте предоставить Вам, милейший господин Дюринг!..».

¹⁴⁴ ЧиН 1888, 14, 188, 4 (13, 343). Томсон критиковал постулаты современной ему геологии, согласно которым возраст Земли был бесконечен. В 1864 г. он предположил, что возраст Земли лежит в промежутке от 20 до 400 миллионов лет, а к 1897 г. сузил этот промежуток до 20-40 миллионов лет.

¹⁴⁵ ЧиН 1881, 11, 184 (9, 475).

¹⁴⁶ ЧиН 1881, 11, 281 (9, 508): «Лишь в последовательности рождается представление о времени. Положим, мы воспринимали бы не причину и следствие, а некий континуум, тогда это значило бы, что мы не верим во время. Ведь движение становления состоит *не из покоящихся* точек, не из равных отрезков покоя. ☉ Внешняя окружность колеса, как и окружность внутренняя, находится в постоянном движении, пусть движется она медленней, но в сравнении с быстрее движущейся внутренней окружностью она *не покоится*. Посредством “времени” невозможно провести различие между медленным и быстрым. В абсолютном становлении сила никогда не может покоиться, *никогда* не может быть не-силой: “медленное и быстрое движение одного и того же” *нельзя* измерить единицей, которая здесь отсутствует. Континуум силы *лишен последовательности и одновременности* (это тоже предполагало наличие человеческого интеллекта и промежутки между вещами). Без последовательности и одновременности *для нас* нет становления, нет многообразия — мы *могли бы лишь* утверждать, что этот континуум един, покоен, неизменим, он не

становление, без времени и пространства. Но это всего лишь человеческая *противоположность*».

¹⁴⁷ Бергсон (2001). С. 45-46

¹⁴⁸ Ibid. С. 54-55.

¹⁴⁹ Ibid. С. 321: «La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place».

¹⁵⁰ ЧиН 1881, 11, 184 (9, 475).

¹⁵¹ Ср. «парадокс близнецов»: по отсчётам времени неподвижной системы отсчёта в движущемся теле все физические процессы проходят медленнее, чем в неподвижном теле. Но, возможно, отрывки 1881, 11, 184 (9, 475) и 1881, 11, 281 (9, 508) следует читать вместе, истолковывая друг через друга.

¹⁵² *Boscovich* (1763); *Boscovich* (1966).

¹⁵³ Cf. *Cresenzi* (1994). S. 388-442.

¹⁵⁴ Cf. *Stack* (2005). P. 42-59; *Gori* (2007).

¹⁵⁵ Также и у Джордано Бруно бесконечная божественная сила создает необходимо бесконечное число вселенных, поскольку одна-единственная вселенная не могла бы выполнить условий, которые обязательны как для Бога, так и для творческого, преходящего границу человеческого духа (*Пригожин* [2010]).

¹⁵⁶ *Пригожин* (2010). С. 172: «Мы находим в себе самих силу начинать или не начинать, продолжать или кончать различного рода действия нашей души и движения нашего тела, и притом только мыслью или выбором нашего духа... Эту силу мы называем *волей* (volonté)».

¹⁵⁷ *Лейбниц*. О самой природе, или природной силе и деятельности творений (Для подтверждения и пояснения начал динамики) // *Idem*. СС. Т. 1. С. 291: «Существует ли в творениях какая-нибудь деятельная сила (ἐνεργεῖα)».

¹⁵⁸ Cf. *Stobaeus*. Anthologium 1, 41, 6, 30-99. Рус. пер. см.: Из диалога Гермеса с Татом III // Высокий герметизм. С. 277-286.

¹⁵⁹ *Лейбниц*. Опыты теодицеи // *Idem*. СС. Т. 4. С. 150.

¹⁶⁰ *Лейбниц*. Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции // *Idem*. СС. Т. 1. С. 245: «Понятие силы, или способности (по-немецки Kraft, по-французски force), объяснению которого я предназначил особую науку — динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции... Активная сила содержит в себе некую действенность, или энтелехию, и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагая устремление; она сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий... Эта способность действовать

присуща всякой субстанции и из неё всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать...»; *Ibid.* Опыт рассмотрения динамики // *Idem.* СС. Т. 1. С. 247: «С тех пор как мы выдвинули мысль о создании *новой науки динамики*, многие выдающиеся мужи в различных странах требуют от нас более пространного изложения этой науки... В телесных вещах есть нечто, кроме протяжённости, и даже предшествующее протяжённости, а именно сама сила природы, повсюду вложенная Творцом... Эта сила создаётся Им в самих телах и, более того, составляет внутреннюю природу тел, ибо действовать — отличительная черта субстанций...»; Лейбниц — Бейлю // *Idem.* СС. Т. 1. С. 345: «У всех субстанций должна существовать некоторая склонность [к самопроизвольности], а вернее, самопроизвольное движение. Вот эта сила или склонность, для которой я не могу найти лучшего обозначения, чем *энтелехия*, и есть то, что привлекало до сих пор так мало внимания».

¹⁶¹ *Лейбниц.* Новые опыты о человеческом разумении II, 24 // *Idem.* СС. Т. 2. С. 227.

¹⁶² *Лейбниц.* Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта... (1686) // *Idem.* СС. Т. 1. С. 118: «в природе сохраняется одна и та же сумма производящей движение энергии (*potentia*), и она ни уменьшается (ибо мы видим, что никакая сила не может быть потеряна каким-либо телом, иначе как перейдя к другому), ни увеличивается (ибо никакая машина, а следовательно, и весь мир в целом не может получить приращение силы без нового внешнего импульса)».

¹⁶³ *Ibid.* С. 119.

¹⁶⁴ *Ibid.* С. 122; *Лейбниц.* Два отрывка о принципе непрерывности // *Idem.* СС. Т. 1. С. 205: «Равенство может рассматриваться как бесконечно малое неравенство, где различие оказывается менее всякой данной величины»; *Idem.* Опыт рассмотрения динамики... (1695) // *Idem.* СС. Т. 1. С. 251-253.

¹⁶⁵ *Лейбниц.* Переписка с Кларком. Первое письмо Лейбница 4 // *Idem.* СС. Т. 1. С. 430: «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку»; *Ibid.* Третье письмо Лейбница 13 // *Idem.* СС. Т. 1. С. 444: «Если бы в универсуме в силу естественных законов, данных Богом, терялась деятельная сила, так что был бы необходим новый толчок, чтобы возместить её, как у ремесленника, устраняющего недостаток в своей машине, то это было бы беспорядком не только в отношении к ним, но также в отношении к самому Богу»; Пятое письмо Лейбница 99 // *Idem.* СС. Т. 1. С. 494: «Я сейчас не ставлю себе задачу изложить свою динамику, или учение о силах... Я утверждал, что деятельные силы сохраняются в мире. Мне возражают,

что два мягких или неупругих тела при столкновении теряют свою силу. На это я отвечаю, что это не так. Если рассматривать только совокупное движение тел, то здесь, конечно, сила теряется; она, однако, переносится на части, которые внутренне возбуждаются силой столкновения, или толчка. Потеря, таким образом, имеет место только по видимости; силы не уничтожаются, а лишь рассеиваются в чрезвычайно мелких частях...»; *Лейбниц*. Переписка с П. Бейлем // *Idem*. СС. Т. 3. С. 347-348: «Картезианцы утверждают, что в целом сохраняется одна и та же сила, которую они всегда оценивают по количеству движения; и что если некоторые тела переносят свою силу или часть своей силы на какие-нибудь другие, то во всех этих телах, вместе взятых, останется то же самое количество движения, или та же самая сумма произведенный масс, умноженных на их скорость, какая была в них раньше... Время не имеет значения для этого определения».

¹⁶⁶ *Лейбниц*. Размышления относительно учения о едином всеобщем духе // *Idem*. СС. Т. 1. С. 357.

¹⁶⁷ ЧиН 1881, 11, 233 (9, 491-492): «Механика рассматривает силу как нечто, поддающееся абсолютному *делению*, — но ей следует проверять каждую возможность в реальности. В этой силе ничто не может быть разделено на равные части: в любом состоянии она свойство, а свойства невозможно *поделить пополам* — потому-то и не было никогда равновесия силы»; *Ibid*. 1881, 11, 265 (9, 502-503): «*Абсолютное равновесие* либо невозможно как таковое, *либо* изменения силы начинают действовать в круговращении, прежде чем наступает возможное равновесие».

¹⁶⁸ ЧиН 1881, 11, 245 (9, 494-495): «Если бы когда-либо в прошлом было достигнуто равновесие сил, то оно продолжалось бы по сей день, — значит, его никогда не было. Нынешнее состояние *противоречит* подобной гипотезе. Предположим, что однажды уже существовало положение вещей, совершенно подобное сегодняшнему; в этом случае современное состояние будет служить опровержением. Среди бесчисленных возможностей *должно* было случиться такое, ведь до нынешнего момента протекла целая вечность. Если бы равновесие было возможным, оно бы обязательно наступило».

¹⁶⁹ ЧиН 1881, 11, 157 (9, 465-466): «Остережёмся назначить этому круговороту (*Kreislaufe*) какое-либо *устремление*, цель — или оценивать его, в соответствии со своими потребностями, как *нудный*, глупый и т.д. Определённо, ему присущи в равной степени как наивысшая степень неразумности, так и её противоположность, но не следует судить о нем по этим качествам: рассудочность или неразумие не служат предикатами для вселенной. — Остережёмся по ложной аналогии с круговращением *внутри* круга (*der Kreisbewegung innerhalb des Ringes*) рассматривать *закон этого круга* (*das Gesetz dieses Kreises*) в качестве *результата становле-*

ния; в начале был не хаос, а затем не было постепенного, все более гармоничного движения, оформившегося наконец в фиксированное кругообразное движение всех сил (eine fest kreisförmige Bewegung aller Kräfte): скорее все было вечно, не как результат становления (alles ist ewig, ungeworden); если и существовал хаос сил, то и он был вечен, возвращаясь с каждым витком вновь (ewig und kehrte in jedem Ringe wieder). *Круговорот* не *результат становления* (Gewordenes), он первозакон (Urgesetz), как первозакон *количество силы* (Kraftmenge), без исключений и нарушений правил. Всякое становление (Werden) происходит внутри круговорота и в рамках количества силы, поэтому не следует, проводя ложные аналогии, для характеристики вечного круговорота (ewigen Kreislaufs) использовать становящиеся и преходящие круговороты (Kreisläufe), например вращение светила, прилив и отлив, день и ночь или времена года».

¹⁷⁰ ЧиН 1881, 11, 292 (9, 512): «Обратимся к прошлому. Если бы у мира была *цель*, она уже была бы достигнута; если бы у него было (непреднамеренное) *конечное состояние*, оно бы тоже уже наступило. Если бы он вообще был способен на косность и неподвижность, случись за время его существования лишь один миг «бытия» в строгом смысле, то не было бы больше становления, а значит и мышления, и наблюдения за становлением. Если бы мир находился в процессе *вечного обновления* (ewig neu werdend), это означало бы его *чудесную, свободную, творческо-божественную суть*. Вечное *обновление* (ewige Neuwerden) предполагает, что сила произвольно множится, что она не только намерена, но и в состоянии *оградить себя* от повторений (Wiederholung), от обретения прежней формы, что она с этой целью ежесекундно контролирует каждое свое движение — или что она *не способна* обретать повторяющиеся формы; это значило бы, что величина силы *непостоянна*, как и свойства силы. *Непостоянство силы, ее ондуляторность не доступны нашему мышлению* (Etwas Un-Festes von Kraft, etwas Undulatorisches ist uns ganz undenkbar). Не будем фантазировать о немислимом и вновь обращаться к прежнему пониманию творца (умножение из ничего, уменьшение из ничего, совершенный произвол и свобода в росте и в свойствах)».

¹⁷¹ ЧиН 1885, 36, 15 (11, 500-501): «Во власти этой идеи — что мир... умеет искусно остерегаться попадания в круговорот — обязательно оказываются все те, кто хотел бы навязать миру способность к *вечному обновлению*, то есть конечной, определенной силе неизменной величины, какой является «мир», — чудесную способность к *бесконечному* преобразованию его форм и положений. Если уже не бог, то, по крайней мере, мир должен обладать божественной созидательной силой, бесконечной силой преобразования; он должен намеренно *избегать* возвращения к старым формам, он должен иметь не только желание, но и *средства* для *предохранения* себя от любого повторения; тем самым он должен в любое мгновение *контролиро-*

вать каждое своё движение, чтобы избежать достижения целей, конечных состояний, повторов... Это все тот же старый религиозный образ мыслей и все то же желание, своего рода стремление поверить, что *в чем-то* мир всё-таки равен старому, возлюбленному, бесконечному, безгранично-созидающему богу, что где-то «ещё живет старый добрый бог», — то самое страстное желание Спинозы, которое выражено в словах *deus sive natura* (он даже воспринимал это как *natura sive deus*)».

¹⁷² Ср. ту же мысль: ЧиН 1885, 36, 15 (11, 500-501): «Если бы у мира была цель, он должен был бы её уже достичь. Если бы для него существовало непреднамеренное конечное состояние, оно тоже уже было бы достигнуто. Если бы он вообще был способен на неподвижность и законченность, на «бытие» — хотя бы в одно из мгновений своего становления, — то опять-таки всякому становлению давно пришёл бы конец, а значит, и всякому мышлению, всякому “духу”. Наличие “духа” как становления доказывает, что мир не имеет цели и конечного состояния и не способен на бытие».

¹⁷³ ЧиН 1881, 11, 205 (9, 486): «Остережёмся полагать, что во Вселенной заложена тенденция к достижению определённых *форм*, стремление стать прекрасней, совершенней и сложнее! Это очеловечивание! Анархия, безобразный, форма — неподходящие понятия! Для механики не существует ничего несовершенного».

¹⁷⁴ ЧиН 1881, 11, 225 (9, 489): «“Хаос Вселенной”, как исключение любой целенаправленной деятельности, *не* противоречит идее круговорота: последний и есть как раз *неразумная необходимость* безо всякой формальной оглядки на этику и эстетику. Добрая воля отсутствует как в мельчайших вещах, так и в целом».

¹⁷⁵ ЧиН 1881, 11, 238 (9, 493): «Прежде л<юди> и философы занимались тем, что присочиняли человека к *природе*, — расчеловечим же её! Позже они направят своё *сочинительство внутрь* самих себя и вместо философий и произведений искусств появятся идеальные люди, которые каждые 5 лет будут формировать из самих себя новый идеал».

¹⁷⁶ ЧиН 1881, 11, 211 (9, 489): «Моя задача: расчеловечить природу и оприродить человека, после того как он осознает чистое понятие “природа”».

¹⁷⁷ ЧиН 1881, 11, 207 (9, 486): «С какой отчуждённостью и высокомерием мы относимся к мёртвому, неорганическому, а между тем мы на три четверти водяной столб, содержащий неорганические соли, от которых наши радости и горечи зависят, вероятно, в большей степени, чем от всего живого общества!»; ЧиН 1881, 11, 210 (9, 486): «Нас целиком и полностью *обуславливает* неорганическое: вода, воздух, почва, характер местности, электричество и т.д. В этих условиях мы подобны растениям».

¹⁷⁸ ЧиН 1881, 11, 208 (9, 486): «Философы поступали подобно народам, вкладывая свою узкую *мораль* в суть вещей. Идеал каждого философа должен также находиться в самих вещах».

¹⁷⁹ ЧиН 1885, 38, 12 (11, 548-549).

¹⁸⁰ ЧиН 1887, 10, 138 [250] (12, 480).

¹⁸¹ Popper (1985). P. 7. Cf. Müller-Lauter (1999); Moles (1990).

¹⁸² ЧиН 1881, 11, 245 (9, 494-495): «А если бы состояние в его нынешнем виде уже *было*, тогда было бы и то, которое его породило, и то, которое предшествовало последнему; отсюда следовал бы вывод: подобное состояние уже было во второй, в третий раз и т.д. и, с другой стороны, ещё будет во второй, в третий раз и т.д., бесчисленное множество раз в будущем — и в прошлом. То есть всякий процесс становления представлял бы собой череду повторений определённого числа совершенно одинаковых состояний».

¹⁸³ Весёлая наука IV, 341 (3, 523-524): «Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!.. Ты учишь, что существует великий год становления, чудовищно великий год; он должен, подобно песочным часам, вечно сызнава поворачиваться, чтобы снова течь и истекать, — так что все эти годы похожи сами на себя, в большом и малом... и мы сами в каждый великий год похожи на себя, в большом и малом»; Так говорил Заратустра III. Выздоровливающий 2 (4, 224-225): «Мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами. Ты учишь, что существует великий год становления, чудовищно великий год; он должен, подобно песочным часам, вечно сызнава поворачиваться, чтобы снова течь и истекать, — так что все эти годы похожи сами на себя, в большом и малом, — так что и мы сами в каждый великий год похожи на себя, в большом и малом».

¹⁸⁴ ЧиН 1881, 11, 148 (9, 462): «В мире сил нет места уменьшениям: иначе в бесконечности времён он ослабел бы и погиб. В мире сил не может быть состояния покоя: будь оно достигнуто, часы бытия остановились бы. Следовательно, мир сил никогда не приходит в равновесие, в нем нет ни минуты спокойствия, его сила и движение постоянно велики во все времена. Любое состояние, которого только может достичь это мир, обязательно было им уже достигнуто, и не раз, а бесчисленное множество раз. Так и этот миг: он уже был когда-то, и не однажды, и он будет возвращаться снова и снова, и силы в нем будут распределены совершенно так же, как и сейчас, — и точно так же обстоит дело с мгновением, породившим этот миг, и с тем, кто отпрыск нынешнего. Человек! Вся твоя жизнь будет беспрестанно переворачиваться и вытекать, как в песочных часах, а в промежутке — долгая минута, пока все условия, из ко-

торых ты возник, вновь не сольются вместе в мировом круговороте. И тогда ты вновь обретёшь каждую боль и удовольствие, каждого друга и врага, и каждую надежду, и каждое заблуждение, и каждую травинку и солнечный луч — порядок всех вещей. Этот круг, в котором ты зёрнышко, сияет снова и снова. И в каждом круге человеческого бытия обязательно есть час, когда вначале одному, потом многим, а затем и всем приходит в голову могущественнейшая мысль о возвращении всех вещей, — для человечества это каждый раз час полудня».

¹⁸⁵ ЧиН 1886, 5, 54 (12, 188).

¹⁸⁶ ЧиН 1885, 36, 15 (11, 500-501).

¹⁸⁷ ЧиН 1886, 5, 71 [6] (12, 195). Европейский нигилизм 6. Ср. 1886, 5, 71 [13] (12, 197-198): ««Бог, мораль, смирение» были спасительным средством — при ужасающей обездоленности, на дне: *активный* же *нигилизм* появляется в сравнительно много более благоприятных условиях. Одно то, что мораль кажется устаревшей, предполагает довольно высокую ступень культуры; а эта последняя опять-таки — относительное благополучие».

¹⁸⁸ ЧиН 1886 5, 71 [7] (12, 195): «Сможем ли мы устранить из процесса представление о цели, но, *несмотря на это*, не отвергнуть самый процесс? Это можно бы сделать, если в самом процессе в каждый из его моментов *достигается* нечто — и притом всегда то же самое. Спиноза занял подобную позицию притягивания в том смысле, что каждый момент *логически* необходим: и своим врожденным логическим инстинктом он восторжествовал над *таким* характером мира».

¹⁸⁹ ЧиН 1881, 11, 201 (9, 484).

¹⁹⁰ *Лейбниц*. Два отрывка о принципе непрерывности. О принципе непрерывности (из письма к Вариньону) // *Idem*. СС. Т. 1. С. 211-213. Ср. *Делёз* (2015). Р. 89: «У нас создается впечатление, говорит Лейбниц, что в нашем мире существуют прерывности, скачки и разрывы... будто между человеком и животным — бездна и разрыв... Существуют разнообразные промежуточные ступени между животным и человеком, но Бог поостерегся показывать их нам. По необходимости он разместил их на других планетах нашего мира... Если бы мы увидели все промежуточные ступени между наихудшим зверем и нами, мы были бы менее тщеславными... Бог непрерывно нарушал непрерывности... чтобы скрыть целую систему малых различий, ускользающих различий. И тогда он предложил нашим органам чувств и нашей слабой мысли... мир... с ярко выраженными различиями. Мы тратим время, утверждая, что у животных нет души (Декарт) или что они не разговаривают. Однако ничего подобного: существуют разнообразные промежуточные ступени, всевозможные малые определения».

¹⁹¹ ЧиН 1881, 11, 245 (9, 494-495): «Человеческому сознанию не дано представить все *возможное* — но при всем этом теперешнее состояние

возможно, независимо от нашей способности или неспособности суждения в отношении возможного, — потому что оно действительное. Таким образом, можно было бы утверждать следующее: все *действительные состояния* уже имели *подобные себе*, с условием, что число их не было бесконечным, и на протяжении бесконечности — лишь конечное число? потому, что с точки зрения каждого момента ему предшествует вечность? Покой сил, их равновесие мыслимы — но равновесие никогда не наступало, следовательно, число возможностей превосходит число действительностей. Невозвращение всех подобных вещей невозможно объяснить случаем, но лишь намерением, заложенным в сущности силы: ведь, учитывая, насколько велико число возможных случаев, случайное достижение того же результата вероятнее, чем абсолютное никогда-неповторение».

¹⁹² ЧиН 1881, 11, 152 (9, 463): «Если бы не *все* возможности были исчерпаны в расстановке и соотношении сил, тогда не было бы бесконечности. Но раз именно так и *должно быть*, то нет более новых возможностей и все уже имело место — бесчисленное количество раз».

¹⁹³ Шпенглер. Мир как воля и представление // *Idem*. СС. Т. 2, гл. 41. С. 399, 408.

¹⁹⁴ ЧиН 1885, 36, 15 (11, 500-501).

¹⁹⁵ *Aristoteles*. De motu animalium IV, 699b 16-29: «ясно, что мощь (ἰσχύς), из которой происходит эта сила (δύναμις), не бесконечна (οὐκ ἄπειρος), поскольку [движимая ею] земля не бесконечна... А земля не может быть бесконечной потому, что ни одно тело не может быть бесконечным...».

¹⁹⁶ ЧиН 1881, 11, 232 (9, 491).

¹⁹⁷ ЧиН 1881, 11, 202 (9, 484-485).

¹⁹⁸ Бергсон (2001). С. 45: «Мы говорим, что сложный по составу предмет меняется таким образом, что части его перемещаются. Но если одна часть покинула своё место, то ничто не мешает ей занять его снова. Значит, группа элементов, прошедших через какое-либо состояние, всегда может в него возвратиться, — если не сама собою, то под действием какой-нибудь внешней причины, ставящей все на свои места. Это означает, что известное состояние группы элементов может повторяться сколько угодно и что, следовательно, группа не стареет. У неё нет истории. Итак, ничто здесь не создаётся, — ни форма, ни материя. То, чем станет группа, заложено уже в том, чем она является теперь, если только включать в то, что она есть, все точки Вселенной, с которыми её считают связанной. Сверхчеловеческий интеллект мог бы вычислить для любого момента времени положение любой точки системы в пространстве. И так как форма целого есть лишь расположение его частей, то будущие формы системы теоретически

могут быть видимы уже в её теперешнем очертании. Вся наша вера в предметы, все наши операции с системами, которые выделяет наука, основаны на той идее, что время над ними бессильно. Мы коснулись этого вопроса в предыдущей работе и вернёмся к нему в данном исследовании. Сейчас же ограничимся замечанием, что абстрактное время t , приписываемое наукой материальному предмету или изолированной системе, состоит только из определённого числа *одновременностей*, или, в более общем плане, *соответствий*, и число это остаётся одним и тем же, каковы бы ни были по своей природе интервалы, разделяющие эти соответствия».

¹⁹⁹ ЧиН 1881, 11, 305 (9, 516): «Бесконечное число новых изменений и состояний *определённой* силы окажется противоречием, если мыслить силу столь великой и экономной в своих изменениях, а к тому же предположить, что она вечна. Следовательно, можно сделать вывод: 1) или она действует лишь с какого-то определённого момента и так же внезапно прекращается — хотя думать о начале действия *абсурдно*: если бы сила находилась в равновесии, она была бы вечной! 2) или же *нет* бесконечных новых изменений и происходит постоянный круговорот их определённого числа: деятельность вечна, а число продуктов и состояний силы конечно».

²⁰⁰ ЧиН 1881, 11, 269 (9, 504): «Она действует вечно, но больше не в состоянии сотворить бесконечные случаи, она вынуждена повторяться: таков *мой* вывод».

²⁰¹ ЧиН 1881, 11, 345 (9, 530-531).

²⁰² ЧиН 1881, 11, 228 (9, 490). По современным оценкам возраст Солнца и Земли составляет приблизительно 4,5 миллиардов лет.

²⁰³ Фейнман (1976). С. 72.

²⁰⁴ ЧиН 1881, 11, 202 (9, 484-485): «Величина силы Вселенной *определённая*, а не «бесконечна»: не стоит так исказить понятие! Следовательно, число состояний, изменений, комбинаций и путей развития этой силы хоть и необычайно велико и практически «*неизмеримо*», но все равно определён и не бесконечно. Но время, в которое Вселенная задействует свою силу, бесконечно, т.е. сила вечно одинакова и вечно деятельна: настоящему мгновению предшествовала вечность, т.е. всякое возможное развитие уже *имело место* раньше. Следовательно, нынешнее развитие должно быть повторением чего-то, как и то, которое его породило, и то, которое последует за ним, и так далее — в будущем и в прошлом! Все уже было бесчисленное количество раз, потому как совокупное состояние всех сил наступает снова и снова. *Кроме того*, совершенно невозможно доказать, появлялись ли когда-либо одинаковые вещи. Кажется, совокупное состояние до мельчайших деталей обновляет свои *свойства*, так что два различных совокупных состояния не могут иметь ничего общего. Может ли быть внутри одного совокупного состояния что-либо одинаковое, например *два листка*? Сомневаюсь: ведь это предполагало бы их

абсолютно идентичное возникновение, так что нам следовало бы *допустить*, что *в прошлом во все времена* существовали некие тождественные вещи, несмотря на изменения совокупных состояний и создание новых свойств, — невозможное допущение!».

²⁰⁵ ЧиН 1881, 11, 231 (9, 491).

²⁰⁶ *Лейбниц*, Новые опыты о человеческом разумении (1703–1704). Кн. 2, гл. 27 (О тождестве и различии) // *Idem*. СС. Т. 2, 231-232: «Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, *неразличимы* сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов... В действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса сказала однажды на прогулке в своём саду, что она не верит, что существуют *два совершенно одинаковых листка*. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что их нетрудно было бы найти, но хотя он очень усердно искал их, однако должен был убедиться собственными глазами, что в них всегда можно найти какое-нибудь различие»; *Idem*. Переписка с Кларком 4 // *Idem*. СС. Т. 1. С. 450; 458; 471.

²⁰⁷ ЧиН 1881, 11, 237 (9, 492-493): «Природа не стремится к сотворению *подобного* по уже существующему образу, подобие возникает там, где действуют силы, *мало отличные* друг от друга по количеству. “Мало” отличные *для нас* и “схожие” *для нас*! Нам следует говорить о схожих качествах вместо “одинаковых” — даже в химии. И “схожих” для нас. Ничто не встречается дважды, у атома кислорода нет равных, на самом деле нам **достаточно** считать, что в мире существует бесчисленное множество одинаковых атомов».

²⁰⁸ ЧиН 1881, 11, 202 (9, 484-485).

²⁰⁹ См. Худ (2015). С. 11-22 (*Hood* [2012]).

²¹⁰ В пределе, поскольку в микромире частицы являются волнами вероятности, можно говорить, что во всей вселенной имеется только одна частица, «размазанная» в пространстве.

²¹¹ ЧиН 1881, 11, 268 (9, 503-504): «Чтобы существование *субъекта* было в принципе возможным, должно быть в наличии некоторое постоянство, а также множество тождеств и подобий. *Безусловно различное* было бы неудержимо в своём беспрестанном изменении и стекало бы вниз подобно потоку камней. А без постоянства не было бы зеркала, в котором смогли бы отражаться сосуществование и последовательность: зеркало уже предполагает некое постоянство. — Я же полагаю, что появление субъекта возможно в том случае, если возникнет заблуждение относительно подобия. Например, когда протоплазма различных сил (света,

электричества, давления) будет воспринимать лишь один единственный раздражитель и на его основании придет к выводу о тождестве первопричин — или же вообще *станет способна ощущать только один раздражитель, а все остальное покажется ей одинаковым*, — вероятно, все так и происходит на низших ступенях органического. Вначале рождается вера в постоянство и в подобие *вне нас* — и лишь позднее мы, после чрезвычайно продолжительных штудий окружающего нас, начинаем воспринимать и *себя* как нечто *постоянное и себе подобное*, как безусловное. *Вера* (суждение) должна была, таким образом, появиться раньше самосознания: в процессе *ассимиляции* органического уже присутствует эта вера — т.е. это *заблуждение*. — В этом и заключается тайна: каким образом органическое пришло к суждению о тождественном, подобном и постоянном? Удовольствие и неудовольствие лишь *следствия* этого суждения, они уже предполагают наличие привычных раздражителей, позволяющих черпать силы из тождества и подобия!».

²¹² ЧиН 1888, 14, 188 (13, 344, 14).

²¹³ *Mallarmé*. P. 79-85.

²¹⁴ Дионисийское мировоззрение (1870) (1/1, 208): «Гонец рассказывает, что по полуденной жаре он отправился со стадом на вершину горы; это верный момент и верное место, чтобы увидеть невиданное; Пан сейчас спит, небо — неподвижная декорация славы, день *в цвету*»; Сократ и греческая трагедия (1871) 1/1, 229: «По смерти греческой трагедии образовалась чудовищная, для всех разительная пустота; как позже, во времена Тиберия, греческие мореходы, проплывая мимо уединённого острова, услышали душераздирающий вопль “Великий Пан умер!”, так и теперь по всему эллинскому миру горестным плачем разнеслась весть: “Трагедия умерла! С нею вместе погибла и сама поэзия!”».

²¹⁵ Человеческое, слишком человеческое (1879) II, 308 (2, 636-637).

²¹⁶ Так говорил Заратустра IV. В полдень 4, 278-280: «И Заратустра всё бежал, и не находил никого больше, и был один, продолжая встречать только себя, наслаждаясь и упиваясь своим одиночеством (*genoss und schlürfte seine Einsamkeit*)... В полдень, когда солнце стояло прямо над головой Заратустры, проходил он мимо старого дерева, кривого и суковатого, которое кругом было увито обильной любовью виноградной лозы (*reichen Liebe eines Weinstocks rings*) и скрыто от себя самого... Овладело им другое желание, более сильное: лечь под деревом в самый полдень и уснуть (*sich neben den Baum niederzulegen, um die Stunde des vollkommnen Mittags, und zu schlafen*). Так и сделал Заратустра... Только глаза его оставались открытыми (*seine Augen offen blieben*): ибо они не могли досыта насмотреться и насладиться деревом и любовью к нему виноградной лозы. Но, засыпая, так говорил Заратустра своему сердцу: “...Сон танцует на мне. Глаз не смыкает он мне, душу оставляет бодрствовать. Лёгок он,

поистине! лёгок как пёрышко... Как корабль, зашедший в самую тихую бухту свою... — достаточно, чтобы паук (Spinne) протянул от земли к нему свою паутину (ihren Faden spinnt). В более крепкой верёвке нет необходимости... Жаркий полдень спит (Heisser Mittag schläft) на нивах... Мир совершенен (Die Welt ist vollkommen)... Кругом тишина! старый полдень спит (der alte Mittag schläft)... Всё самое малое, самое тихое, самое лёгкое, шорох ящерицы, дуновение, мгновенье (Husch), миг (Augen-Blick) — *малое*, вот что составляет *лучший вид* счастья (Wenig macht die Art des besten Glücks)... Не улетело ли время? Не падаю ли я? Не упал ли я — чу! в колодец вечности (Brunnen der Ewigkeit)?.. Вставайте, старые ноги!.. Долго ли спали вы? Половину вечности!.. [Душа], хватит падать в глубокие колодцы (tiefe Brunnen)!.. О, колодец вечности (Brunnen der Ewigkeit)! Ты, ясная, ужасающая полуденная бездна (du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund)! когда втянешь ты обратно в себя мою душу (wann trinkst du meine Seele in dich zurück)? Так говорил Заратустра и поднялся с ложа своего у дерева, как будто после странного опьянения; и смотрите, солнце всё еще стояло прямо над его головою».

²¹⁷ ЧиН 1881, 11, 148 (9, 462): «в каждом круге человеческого бытия обязательно есть час, когда вначале одному, потом многим, а затем и всем приходит в голову могущественнейшая мысль о возвращении всех вещей, — для человечества это каждый раз час *полудня*».

²¹⁸ ЧиН 1881, 11, 195 (9, 481): «Полдень и вечность»; *Ibid.* 1881, 11, 196 (9, 481): «Солнце познания вновь стоит в полудне — и, свернувшись кольцами, лежит в его лучах змея вечности — пришло *ваше* время, полуденные братья!».

²¹⁹ О пафосе истины (1872) (1/1, 265-267). Ср. Так говорил Заратустра. Песня скитальца в ночи 10 (4, 325): «Мой мир стал совершенным, полночь — тот же полдень».

²²⁰ ЧиН 1883, 8, 15 (10, 286): «*Я открыл греческое*, они верили в *вечное возвращение!* Это *вера в мистерии!*» (sie glaubten an die ewige Wiederkunft! Das ist der Mysterien-Glaube!).

²²¹ Сумерки идолов. Чем я обязан древним 5 (1888) (6, 103-105). Ср. ЧиН 1888, 24, 9 (13, 565): «лишь в дионисийских мистериях выражается вся подоплёка эллинского инстинкта. Ведь какое право хотел оставить за собою эллин этими мистериями? Право на вечную жизнь, на вечное возвращение жизни... на утверждение жизни за пределами смерти и превращения... В мистерияльном учении к лику святых причислялась боль: всякое становление... *предполагает боль*».

²²² ЧиН 1881, 11, 260 (9, 499-500): «Есть в ночи час, о котором я скажу: “здесь прекращается *время!*” После всех ночных бодрствований, а особенно после ночных поездок и странствий, у человека в отношении этого отрезка времени появляется странное чувство: он всегда был слиш-

ком коротким или слишком длинным, наше восприятие времени отмечает в этом аномалию. Возможно, мы наяву должны искупать свою вину за то, что мы как правило проводим эти часы в хаотическом времени сна! В общем, ночью между первым и третьим часом мы думаем о часах. Мне представляется, что как раз это выражали древние своими *intempestiva nocte* и ἐν ἄωρονκτί (Эсхил): “там в ночи, где отсутствует время”; темное слово Гомера, обозначающее самую глубокую и тихую часть ночи. Практически дословно этот текст повторяется в ЧиН 1886, 4, 5 (12, 162), но примечательно, что «я» заменяется там на «отшельник».

²²³ ЧиН 1881, 11, 206 (9, 486).

²²⁴ Так говорил Заратустра III (1883-84). О видении и загадке 2 (4, 163).

²²⁵ В древнеегипетском календаре начало нового года приходилось на гелиакический восход Сириуса (первое в году появление перед восходом Солнца). 23 июля Сириус восходит за минуту до восхода Солнца. В этот момент Сириус, Солнце и Земля оказываются на прямой линии. Египетское название Сириуса — Сопдет, богиня неба и наступления Нового года. Поскольку високосных дней не прибавлялось, то каждые 4 года египетский Новый год отставал на 1 день, и только через 1453 года (цикл “Сотис”) он снова приходился на день “восхода” звезды Сириус. “Восход” Сириуса совпадал с первым днём Нового года в период с 136 по 139 гг. н.э., в 1317–1314 гг. до н.э. и в 2770–2767 гг. до н.э. На стене храма богини Хатор в Дендере сделана иероглифическая надпись: “Сотис великая блистает на небе, и Нил выходит из берегов своих”».

²²⁶ Так говорил Заратустра (4, 171): «Теперь в том для меня твоя чистота, что нет вечного паука-разума и разума-паутины: — что ты место танцев для божественных случайностей, что ты божественный стол для божественных игральные костей и игроков в кости!».

²²⁷ Письмо 136, Францу Овербеку. Зильс-Мария, 30 июля 1881 // *Ницше*. Письма. С. 169: «Я в изумлении, более того, в восторге! У меня есть предшественник, и какой! Я почти не знал Спинозу: то, что меня сейчас к нему потянуло, было “инстинктивным действием”. Дело не только в том, что его тенденция в целом та же, что и у меня — сделать познание мощнейшим аффектом, — в пяти важнейших пунктах его учения я нахожу самого себя, этот необычайный и невероятно одинокий мыслитель так близок мне как раз в этих вещах: он отрицает свободу воли; целеполагание: нравственное мироустройство; неэгоистическое; зло; и даже если различия громадны, заложены они скорее в разнице эпох, культур, состояния науки. *In summa*: моё одиночество, от которого у меня, как на высокогорье, так часто захватывало дух и колотилось сердце, по крайней мере сейчас нашло себе товарища».

²²⁸ *Colerus* (1706). P. 74-75. Ср. *Кржижановский*. Спиноза и паук (1921) // СС. Т. 1. С. 161-163.

- ²²⁹ *Cartwright* (2005). P. 136-137.
- ²³⁰ Так говорил Заратустра III (1883–1884). О видении и загадке 2 (4, 162).
- ²³¹ *Ibid.* III. Выздоровливающий 2 (4, 222).
- ²³² *Бенн* (2015). С. 591.
- ²³³ Стихотворный пер. см.: *Гёте*. СС. Т. 1. С. 464-465.
- ²³⁴ ЧиН 1883-84, 24, 7 (10, 549).
- ²³⁵ Разум в философии (6, 28): «Гераклит останется вечно правым в том, что бытие есть пустая фикция. “Кажущийся” мир и есть единственный: “истинный мир” только *прилган к нему...*».
- ²³⁶ ЧиН 1882–1883, 5 [1], 160 (10, 174).
- ²³⁷ ЧиН 1883, 16, 49 (10, 435).
- ²³⁸ ЧиН 1883–1884, 24, 4 (10, 547).
- ²³⁹ *Ibid.* III. Выздоровливающий 3 (4, 223-225).
- ²⁴⁰ ЧиН 1882–1883, 5 [1], 225 (10, 181): «Вы, вечно возвращающиеся, вы должны из самих себя создать вечное возвращение» (*Ihr ewig Wiederkehrenden, ihr sollt selber aus euch eine Wiederkehr machen*); 1882–1883, 5 [1], 178 (10, 176): «Вот человек: новая сила, перводвижение, вечно вращающееся колесо (*ein aus sich tellendes Rad*); будь он достаточно силен, он бы заставил звезды вращаться вокруг себя».
- ²⁴¹ ЧиН 1883, 13, 1 (10, 353): «И вечна, подобна жажде кольца, моя жажда меня самого: снова достичь самого себя, для этого вертится и крутится каждое кольцо».
- ²⁴² *Ессе homo* 1888 (6, 195): «глубочайшим возражением против “вечного возвращения”, моей по-настоящему *бездонной* мысли, всегда были мать и сестра... *Великие* индивидуумы старше всех: я не понимаю этого, и тем не менее Юлий Цезарь мог бы быть моим отцом — *или* Александр, это воплощение Диониса... В тот момент, когда я это пишу, почта доставляет мне голову Диониса...».
- ²⁴³ Ср. Так говорил Заратустра IV. Песнь скитальца в ночи 12 (4, 327). Ср. *Ibid.* (4, 325): «Радость же не хочет ни наследников, ни детей, — она хочет себя самоё, хочет вечности, хочет возвращения, хочет, чтобы всё было равновечным себе» (*Lust will sich selber, will Ewigkeit, will Wiederkunft, will Alles-sich-ewig-gleich*).
- ²⁴⁴ Also sprach Zarathustra IV, 10: Denn alle Lust will — Ewigkeit! ; IV, 11: Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit! ; IV, 12: Doch alle Lust will Ewigkeit — will tiefe, tiefe Ewigkeit!
- ²⁴⁵ Так говорил Заратустра IV (4, 326): «Хотели вы когда-либо пережить мгновение дважды, говорили вы когда-нибудь: “Ты нравишься мне, счастье! миг! мгновенье!”? Так хотели вы, чтобы *всё* вернулось!» («wolltet

ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprach ihr jemals “du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!” so wolltet ihr Alles zurück!)). О восприятии, философии и поэтике «момента» у Гёте и античных авторов специально пишет Пьер Адо (‘Only the Present is our Happiness’: The Value of the Present Instant in Goethe and in Ancient Philosophy // *Hadot* [1995]. P. 217-237).

²⁴⁶ Так говорил Заратустра IV (4, 326): «Всякая радость хочет вечности всех вещей... она хочет *себя*; она вливается в *себя*, воля кольца борется в ней... Так богата радость, что жаждет скорби, ада, ненависти, позора, уродства, *мира*... Радость хочет вечности *всех* вещей, она жаждет *глубокой, глубокой вечности!*» (Denn alle Lust will — Ewigkeit!).

²⁴⁷ Ibid. (4, 330).

²⁴⁸ *Goethe*. Faust II (4685).

²⁴⁹ Cf. *Goethe*. Brief an Auguste Gräfin zu Stolberg (Weimar den 17. April 1823) // *Goethes Werke*. Weimarer Ausgabe, IV. Abteilung, Bd. 38, S. 18: «если бы вечность оставалась присутствующей для нас в каждый момент, мы не страдали бы от скоротечности времени» (bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit). Схожую апорию формулирует Максим Исповедник: Бог неким образом неделимо и общим образом присутствует во всех сущих, но в каждом — особенным образом. При этом Он, не делясь, присутствует целиком, бесконечный — в конечном, вечный — во временном (*Maximus Confessor*. Ambiguum ad Iohannem 17 [22] // PG 91, 1257AB).

²⁵⁰ *Gёme*. Завет // СС. Т. 1. С. 465-466. Cf. *Goethe*. Faust II, 11581-6:

Тогда бы мог воскликнуть я: “Мгновенье!
О как прекрасно ты, повремени!
Воплощены следы моих борений,
И не сотрутся никогда они”.
И это торжество предвосхищая,
Я высший миг сейчас переживаю.

Zum Augenblicke dürft ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Äonen untergehn. —
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

²⁵¹ ЧиН 1871, 12, 1 (7, 326-327): «Наиболее общая форма явления, из которой и под условием которой мы только и понимаем всякое становление и всякое воление... обладает собственной символической сферой также и в языке... Все степени удовольствия и неудовольствия (Lust- und Unlustgrade) — выражения *единой и для нас* непостижимой первоосновы — получают символизацию в *тоне говорящего* (im Tone des

Sprechenden), в то время как все остальные представления (Vorstellungen) обозначаются символами из области *жестов говорящего* (die Geberdensymbolik des Sprechenden). Поскольку первооснова (Urgrund) для всех людей едина, то и тон выступает как подоснова (der Tonuntergrund), общая для всех языков и понятная независимо от их различия. На ней развивается далее произвольная и не вполне адекватная своему фундаменту символика жестов: с нею и возникает разнообразие языков, все множество которых мы вправе рассматривать как своего рода строфический текст (strophischen Text), положенный на прамелодию (Urmelodie) языка удовольствия и неудовольствия (Lust- und Unlustsprache). Согласные и гласные соответствуют без учета необходимого основного тона положению речевых органов, короче говоря, жестам (Stellungen der Sprachorgane, kurz Geberden). Каждый раз, прежде чем из человеческих уст выскочит слово, должен родиться его корень и опора для символики жестов, *тоновая предоснова*, отзвук ощущений удовольствия и неудовольствия (Geberdensymbolik, der Tonuntergrund, der Wiederklang der Lust- und Unlustempfindungen). Подобно тому, как вся наша телесность (Leiblichkeit) относится к самой первоначальной форме явления (ursprünglichsten Erscheinungsform), к воле, так относится и вокально-консонантное слово к основе тона (Tonfundamente)».

²⁵² ЧиН 1888, 15, 90 (13, 416).

БИБЛИОГРАФИЯ

Если в примечаниях имя автора сочинения не указано, оно принадлежит Фридриху Ницше. Сочинения Ницше цитируются по изданиям:

Электронное собрание всех сочинений и писем Ницше, основанное на критическом издании G. Colli – M. Montinari. Berlin – New York: de Gruyter, 1967–: *Friedrich Nietzsche*. Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe, <http://www.nietzschesource.org>.

Ницше, Фридрих. Полное собрание сочинений в 13 томах / Под общ. ред. И.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2005–2014.

Ницше, Фридрих. Письма / Сост., пер с нем. И.А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007.

При ссылках на ЧиН первые три цифры означают год, группу фрагментов и номер фрагмента по изданию Д. Колли и М. Монтинари, а затем в круглых скобках — том (и полутом) русского ПСС Ницше в 13 тт. и его страницу. Если в примечаниях имя автора сочинения не указано, оно принадлежит Ницше.

Сочинения латинских и греческих авторов цитируются по изданиям, представленным в электронных текстовых базах данных:

The Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature (<https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>).

The Packard Humanities Institute CD ROM 5.3 (<http://latin.packhum.org>).

Сочинения Г.В. Лейбница и А. Шопенгауэра цитируются в переводах, вошедших в указанные собрания сочинений.

Бенн (2015) — *Бенн, Готфрид*. Двойная жизнь. Проза Эссе. Избранные стихи. Изд. 2-е, стереотип / Сост. И. Большчева, В. Вебера. М.: Летний сад, 2015.

Бергсон (2001) — *Бергсон, Анри*. Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.

Борхес — *Борхес, Хорхе Луис*. Соч. в 3 т. М.: Полярис, 1994.

Высокий герметизм — Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Азбука, 2001.

Гёте — *Гёте*. СС в 10 т. М.: Худ. лит., 1975–1980.

Делёз (2015) — *Делёз, Жиль*. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986 / 87. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Кржижановский — *Кржижановский С.Д.* СС в 6 т. СПб.: Symposium — М.: b.s.g.-press, 2001–2013.

Лейбниц — *Лейбниц, Готфрид Вильгельм*. СС в 4 т. М.: Мысль, 1982–1989 (Серия: Философское наследие 84, 87, 92, 109).

Петров (2015) — *Петров В.В.* “Океан бытия, жизни и разума” в философской, мистической и психоаналитической традициях // Мера вещей: человек в истории европейской мысли / Под. общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015.

Пригожин (2010) — *Пригожин, Илья*. Будущее не содержится в настоящем // Вестник Европы. 2010. № 28-29.

Пригожин, Стенгерс (1986) — *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Общ. ред. В.И. Аршинова и др. М.: Прогресс, 1986.

Серёгин (2005) — *Серёгин, А.В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена “О началах”. М.: ИФ РАН, 2005.

Слотердайк (2001) — *Слотердайк, Петер*. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше / Пер. Елены Малаховой // *Фридрих Ницше*. Рожденные трагедии / Сост., общ. ред., комм. и вступ. статья А.А. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001.

- Фейнман (1976) — Фейнман Р. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М.: Мир, 1976.
- Фрагменты... — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Худ (2015) — Худ, Брюс. Иллюзия Я, или Игры в которые играет с нами мозг. М.: Эксмо, 2015.
- Шопенгауэр. — Шопенгауэр, А. СС в 6 т. / Под общ. ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб – Республика, 1999–2001.
- Юнгер (2013) — Юнгер, Эрнст. Эвмесвиль. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
- Barnes (1978) — Barnes J. La doctrine du retour éternel // Les Stoïciens et leur logique / Ed. J. Brunschwig. Paris: Vrin, 1978.
- Boscovich (1763) — Boscovich, Rogerius Josephus. Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Venetiis, 1763.
- Boscovich (1966) — Boscovich, Roger J. A Theory of Natural Philosophy. Cambridge: MIT Press, 1966.
- Cartwright (2005) — Cartwright, David. E. Poodles (Pudel) // *Idem*. Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2005.
- Colerus (1706) — Colerus, Jean. La vie de B. de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe. La Haye, 1706.
- Conversations... — Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries / Ed. with an Introduction by S.L. Gilman / Trans. by D.J. Parent. New York – Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Cresenzi (1869–1879) Cresenzi, Luca. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879) // Nietzsche-Studien 23 (1994).
- Crouzel (1987) — Crouzel, Henri. L'apocatastase chez Origène // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenkongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985) / Hrsg. von L. Lies. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987.
- Förster-Nietzsche (1900) — Förster-Nietzsche, Elisabeth. Friedrich Nietzsches Bibliothek // Bücher und Wege zu Büchern / Hrsg. von Arthur Berthold. Berlin, 1900.
- Gori (2007) — Gori, Pietro. La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich. Napoli: La Città del Sole, 2007.
- Gourinat (2007) — Gourinat, Jean-Baptiste. L'éternel retour: Nietzsche et les Grecs // Philosophie allemande et philosophie antique / Ed. M. Lequan. Cahiers philosophiques de Strasbourg 11 (2007).

- Gourinat* (2002) — *Gourinat, Jean-Baptiste*. Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne // *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127 (2002).
- Graham* (2005) — *Graham D.* The Topology and Dynamics of Empedocles' Cycle // *The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity* / Ed. A. Pierris. Patras: Institute for Philosophical Research, 2005.
- Hadot* (1995) — *Hadot, Pierre*. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault / Ed. with and introduction by A.I. Davidson / Trans. by M. Chase. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- Hadot* (2001) — *Hadot, Pierre*. La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davison. Éditions Albin Michel, 2001.
- Heine* (1869) — *Heine, Heinrich*. Nachträge zu den 'Reisenbildern' // *Letzte Gedichte und Gedanken von H. Heine* / Hrsg. von Adolf Strodtmann. Hamburg, 1869.
- Hood* (2012) — *Hood, Bruce*. THE SELF-ILLUSION: Why There Is No You Inside Your Head (Constable, 2012).
- Kaufmann* (1974) — *Kaufmann, Walter*. Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Long* (1985) — *Long A.* The Stoics on world-conflagration and everlasting recurrence // *Southern Journal of Philosophy* 23suppl. (1985).
- Mallarmé* — *Mallarmé, Stéphane*. Verse et prose / Ed. par Jacques Robichez. Paris: Garnier-Flammarion, 1977.
- Merleau-Ponty* (1945) — *Merleau-Ponty, Maurice*. Phénoménologie de perception. Paris: Gallimard, 1945.
- Moles* (1990) — *Moles, Alistair*. Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology. New York: Peter Lang, 1990.
- Müller-Lauter* (1999) — *Müller-Lauter, Wolfgang*. Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy / Trans. D. J. Parent. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- Popper* (1985) — *Popper, Karl* and *Eccles J.C.* The Self and Its Brain. 2nd ed. New York: Springer International, 1985.
- Prigogine* (1980) — *Prigogine, Ilya*. From being to becoming: time and complexity in the physical sciences. W.H. Freeman and Co., 1980.
- Prigogine* (1997) — *Prigogine, Ilya*. The End of Certainty: Time, Chaos and the New Laws of Nature. New York: The Free Press, 1997.
- Ramelli* (2013) — *Ramelli, Ilaria*. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden: Brill, 2013 (Supplements to Vigiliae Christianae).

- Sedley* (1982) — *Sedley, D.* The stoic criterion of identity // *Phronesis* 27 (1982).
Stack (2005) — *Stack, George J.* Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science, and Myth. University of Rochester Press, 2005.

PETROFF V.

FRIEDRICH NIETZSCHE AND THE ETERNAL RECURRENCE

Nietzsche's doctrine of eternal recurrence is treated as a complex set of concepts and attitudes combining rational, poetic, and mystical aspects, having at its core an existential motivation. It is postulated that the leitmotif of Nietzsche's related creative efforts was the opposition to passing away and non-being, manifested in his persistent recourse to the corresponding teachings from antiquity to those contemporary to him. Nietzsche's sources of the eternal recurrence are analyzed, such as the ancient ideas of *apokatastasis*, *palingenesis* and the Great Year. The influence of the writings by Schopenhauer, Boscovich, Leibniz, and Blanqui are discussed, including the general impact of Goethe's views who understood "moment" as as the existence marked by the maximum intensity, accompanied with the feeling of ecstatic pleasure (Lust), and thus excluded from the flow of time. It is noted that at some point the eternal recurrence was lived through by the philosopher as a mystic experience, close to so-called "oceanic feeling." As such, this experience cannot be verified and unfold in a space of discourse. As the relevant topics of auxiliary character such topics are treated as Nietzsche's views on causation, identity, indistinguishability, time, space, force, and especially on the nature of knowledge, science, scientific laws and truths. It is concluded that in some cases, Nietzsche's texts defy semantic reduction, being not narratives, but illocutionary and performative acts, designed to recreate the author himself and the world around him.

Key words: Nietzsche, Leibniz, Schopenhauer, Goethe, the eternal recurrence, existentialism, oceanic feeling, semantic reduction.

Вдовина Г.В.

О ГИПОТЕТИЧЕСКОМ ПАРАЛЛЕЛИЗМЕ СТРУКТУР РЕАЛЬНОСТИ И РЕЧИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ И ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКЕ

Статья рассматривает различные концепции отношения между элементами реальности, мышления, устной и письменной речи, которые разрабатывались в средневековой и преимущественно постсредневековой европейской схоластике. Отмечается, что линия развития этих концепций шла от простой трехчастной схемы Аристотеля к формулированию сложных нелинейных отношений между указанными элементами, основанных на их структурно-семантическом соответствии.

Ключевые слова: алфавитное письмо, устная речь, мышление как внутренняя речь, реальность, схоластика, семиотика, знак.

В разные времена высказывались предположения о том, что прослеживается некая аналогия между идеей дискретности мира, в пределах порождающей древние атомистические учения, членением речевого потока на отдельные звуковые элементы и возникновением алфавитного письма. С одной стороны, можно пытаться выдвигать осмысленные доводы за или против того, существовала ли такая связь «на самом деле», в реальной культурной истории древних цивилизаций Востока и Запада. С другой стороны, не подлежит сомнению тот факт, что и в Древнем мире, и в эпоху Средневековья засвидетельствована определенная рефлексия по поводу этой предполагаемой связи: ее наличия или отсутствия, возможности и даже необходимости или, наоборот, невозможности и абсурдности. Во всяком случае, аналогия между тремя «дискретностями» — реального мира, речи и письма — была усмотрена, сформулирована и подвергнута рациональному анализу много столетий назад. При этом каждая эпоха рассматривала ее со своих

позиций и формулировала на своем языке. В настоящей статье мы обратимся к обсуждению этой темы в западной схоластической традиции, более конкретно — в тех ее сегментах, где такое обсуждение велось строго с рационалистических позиций.

В Средние века те времена, когда впервые была осознана дискретность мира и речи и возник алфавит, уже воспринимались как незапамятная древность. Ситуация Средневековья — это ситуация не первичного возникновения и осознания трех дискретностей, а их вторичного осмысления. В ситуации вторичного осмысления членение речи на звуковые элементы и буквенное обозначение этих элементов принимается как данность. Вопрос же ставится так: существует ли какая-либо естественная связь между звуками и буквами, с одной стороны, и элементами реальности, с другой? Вообще говоря, такая связь, по мнению схоластических авторов, может быть двух видов: либо это связь образного, иконического характера, при которой звуковые элементы речи и их буквенные обозначения представляют собой отображения (воспроизводят в себе некоторые характерные качества) соответствующих элементов реальности; либо это связь по типу производящей причинности, при которой элементы реальности «физически» порождают соответствующие им элементы речи.

Пример своеобразного иконического понимания такой связи мы находим во второй половине XIII в. у Роджера Бэкона, в «Трактате о знаках» — тексте, который долгое время пребывал в полном забвении и был впервые опубликован в 1978 г. [Бэкон 1978; Серегин (ред.) 2010, 356-378]. Здесь Бэкон рассуждает о том, что первичное создание языка, или, в его терминологии, искусство «орфографии», есть дело мудреца, потому что требует понимания как структуры реальности, так и характеристик речевых элементов. Мудрец сначала должен гармонично соединить между собой отдельные звуки в слоги, начав с сочетания двух звуков и дойдя максимум до шести, испробовать все возможные сочетания, а затем соединить их в двусложные слова. После того, как таким образом будет образовано достаточное количество фонетических строительных элементов, наступает черед собственно импозиции, то есть установления значений: полученные звучания соотносятся с вещами в мире, причем односложные слова — с первичными ве-

щами, а производные, двусложные звучания — с вторичными вещами. И хотя, по мнению Бэкона, реальные языки, в том числе латынь, далеко не всегда соответствуют этому правилу (хотя есть счастливые примеры — языки древних англо- и саксов), важен принцип. Опираясь на текст Бэкона, этот принцип можно развернуть в виде следующих тезисов: 1) алфавитное письмо соответствует реальной структуре речи, которая строится из элементарных звуков; 2) мельчайшей *смысловой* единицей речи является слово; 3) слова генетически и структурно делятся на первичные и вторичные, или производные; 4) реальности мира тоже делятся на первичные и вторичные, и в совершенно устроенном языке первичные реальности должны обозначаться первичными предложениями, а вторичные — вторичными. Таким образом, хотя между элементами речи и элементами внеязыковой реальности нет *физической* связи по типу производящей причинности (ибо предложения составляются автором языка произвольно), в совершенно устроенном языке между ними должна существовать *структурно-иконическая* связь: реальная иерархия вещей отображается в иерархии предложений и соответствующих им буквенных обозначений.

Если теперь обратиться к гораздо более позднему периоду схоластической традиции, а именно, к XVII в.¹, то в нем еще можно найти и другой (в действительности очень старый, восходящий к античной эпохе) вариант иконического сходства, а именно, так называемый звуковой символизм². Имеется в виду, что между элементами реальности и элементами речевых звучаний существует сходство физических свойств, в силу которого чувственное восприятие реального предмета и восприятие слова, соответствующего предмету, вызывают в человеке сходные ощущения. То, что в XVII в. эта позиция была глубоко маргинальной, подтверждается

¹ Этот заключительный период в истории схоластической мысли сейчас интенсивно исследуется в Европе, а также в США, Канаде и Латинской Америке. На русском языке см. публикации Д.В. Шмониной и Р.В. Савинова: [Шмониной 2009; 2011; 2013¹; 2013²], [Савинов 2010; 2011; 2013], а также представленную в этом сборнике статью В.Л. Иванова: *Philosophia Nov-antiqua*: «древнейшая истина» новой философии и возможность нового в школьном знании XVII в.

² О теориях звукового символизма в античном мире см. [Верлинский 2006].

единодушием, с каким отвергают ее авторы многочисленных «Философских курсов» этого времени, как правило, не называя имен ее сторонников. Но сам факт, что в таком опровержении чувствовалась нужда, свидетельствует о том, что эта старинная точка зрения все еще имела хождение. В общем и целом в этих отвергаемых концепциях отдельным звукам приписывались некие постоянные физические качества, и слова устной речи представлялись собранными из этих окачественных звуков так же, как вещи мира собираются из присущих им онтологических свойств. Именно поэтому в таких концепциях звуки речи и составленные из них слова оказываются естественными отображениями внеязыковой реальности.

Самым сильным доводом против этой позиции можно считать, пожалуй, явление омонимии, и тем более «межъязыковой» омонимии. Так, испанский иезуит Франсиско де Овьедо [Овьедо 1640] отмечает, что

...одно и то же звучание у разных народов означает разное: слово *lego* у испанцев представляет собой имя, означающее мирянина, а у латинян — глагол [«читаю»], означающий действие, каким интеллект при наличии предварительного зрительного впечатления воспринимает написанное.

Но явление омонимии универсально, и поэтому, вообще говоря, «до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции [nulla conventione facta] относительно их значения»³ [Вдовина 2010, 627].

Казалось бы, исключением из этого правила можно признать звукоподражания. Но, во-первых, в любом языке эта группа слов немногочисленна и глубоко третьестепенна по своим лингвистическим функциям и значимости, а во-вторых, ее положение тоже далеко не очевидно. С одной стороны, отмечает итальянский иезуит Сильвестро Мауро, «некоторые слова принимаются в качестве обозначений некоторых вещей из-за естественной способности особым образом их означать. Например, слово *мычание* было принято для обозначения мычания быка, потому что ему подражает; и

³ Русский перевод полного текста той части курса Франсиско де Овьедо, которую можно обозначить как трактат о знаках, см. [Вдовина 2009, 611-625].

то же самое можно сказать о некоторых других словах». С другой стороны,

...эти слова постольку обозначают по установлению, поскольку, несмотря на указанную способность, вполне могли бы и не приниматься для обозначения соответствующих вещей [Мауро 1878, 557].

В этом замечании Мауро уже вполне отчетливо выражено осознание того факта, что так называемые «естественные» звукоподражания на самом деле представляют собой частный случай конвенции, потому что свойственное им некоторое фонетическое сходство с означаемыми, во-первых, относительно, а во-вторых, не предопределяется необходимой и универсальной связью между тем и другим, не задано самой «объективной» природой вещей и сопоставляемых им звукоподражательных слов.

Второй тип возможной естественной связи между элементами речи и элементами реальности подразумевает, что те и другие связаны между собой отношением физической производящей причинности. Эта точка зрения выступает не в качестве самостоятельной позиции, а как более глубокий, объяснительный слой концепции звукового символизма. В ней сходство чувственной реакции на предметы и обозначающие их слова объясняется тем, что те и другие своей мягкостью, резкостью и прочими подобными качествами вызывают в человеке одинаковое движение гуморов. Таких взглядов придерживался, например, некий анонимный автор начала XVII в., полагавший, что в латинском языке, который в этом отношении является образцовым, свойства звуко сочетаний в точности соответствуют свойствам обозначаемых ими предметов: соответствуют в том смысле, что воздействие предметов на органы чувств и воздействие звуко сочетаний на орган слуха вызывают одинаковые гуморальные изменения. В 1632 г. сочинение этого анонима было подвергнуто саркастической критике его современником, испанским иезуитом Родриго де Арриага.

Я спрашиваю этого доктора грамматики, — пишет Арриага, — чем словосочетание *кроткий и незлобивый лев* сходно с яростью и величием обозначаемого им зверя? Чем — с его благородством? Чем — с его гривой? И почему в силу одного лишь расположения гуморов некто по природе приходит посредст-

вом совершенно одинаковых слов *lego* и *lego* к познанию столь разных вещей, как *legere libros* [‘читать книги’], *nuntium mittere* [‘отправлять легата’] и *testamento aliquid legare* [‘оставлять нечто по завещанию’]? [Арриага 1632, 160].

Итак, в схоластике XVII в. отвергались оба типа естественной связи между звуками речи, с одной стороны, и элементами внеязыковой реальности, с другой. Элементы реальности и элементы звучащей речи связаны между собой чисто конвенциональной связью: этот тезис можно считать безусловно доминирующим на последнем этапе существования непрерывной схоластической традиции.

Теперь обратимся к другому аспекту проблемы: к отношению между устной речью и ее обозначению на письме. Абсолютно фундаментальное значение для его прояснения имеет текст аристотелевского трактата «Об истолковании», хорошо известный в Средние века; особенно его первая глава⁴. В латинском переводе Боэция, с которым работали средневековые авторы, ключевой текст звучит так:

Sunt ergo ea quae sunt in uoce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in uoce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eaedem, sic nec eaedem uoces; quorum autem hae primorum notae, eaedem omnibus passionem animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eaedem» [«Итак, то, что в звучании, — знаки (*notae, σύμβολα*) претерпеваний в душе, а то, что пишется, — того, что в звучании. И подобно тому, как письменна не одни и те же у всех, так и звучания не одни и те же; однако претерпевания души, знаки (*notae, σημεῖα*) которых, как первых, суть звучания, одни и те же у всех; и вещи, подобия (*similitudines, ὁμοιώματα*) которых они суть, тоже одни и те же»] [Боэций].

Комментируя этот текст в XIII в., Фома Аквинский отмечает сходства и различия между знаками устной и письменной речи. *Voces* (слова устной речи) суть знаки естественных образов вещей, каковыми являются понятия в умах людей; *litterae* (письменные

⁴ [Аристотель] гл. 1, 16 а 3 — 9: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὅν μὲντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ὡν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

знаки) суть знаки устных слов. Сходство в том, что те и другие представляют собой знаки «по установлению», ибо различны у разных народов и существуют только в силу языковых конвенций. Различие в том, что слова устной речи конвенциональны по своему значению, но естественны по звукообразованию (*formatio*): физические свойства звуков (высота, тембр, длительность звучания и т.д.) задаются природным речевым аппаратом человека. Знаки письменной речи, напротив, искусственны не только по значению, но и по образованию, ибо их начертание устанавливается *per conventionem*, а не естественным путем. Таким образом, Фома (а вместе с ним и вся магистральная схоластическая традиция) не усматривал в значении алфавитного письма никакой естественной связи с означаемыми — ни причинной (в смысле производящей причинности), ни иконической, как не усматривал ничего естественного и в самих начертаниях существующего письма⁵.

Однако по мере развития и углубления лингвистических и нонэтических идей в последующей истории схоластики эта простая и ясная аристотелевская концепция отношения между единицами реальности, мышления, устной речи и письма заметно усложняется, в том числе уже в оригинальных сочинениях самого Фомы. Возникают новые вопросы. И самый первый вопрос можно было бы сформулировать так: а что, собственно, следует считать такими единицами? Это огромный вопрос, точный и последовательный ответ на который потребовал бы детального рассмотрения нескольких мощных течений схоластической мысли на протяжении, как минимум, пяти столетий, с XIII по XVII в. Поэтому вынужденно ограничимся несколькими примерами. Обыденный здравый смысл и философия, которая опирается на него в этом конкретном

⁵ [Фома] lib. 1 l. 2 n. 8: «(Аристотель) прежде всего ясно указывает на то, что ни устные слова, ни письмена не обозначают по природе. Ибо то, что обозначает по природе, одно и то же у всех людей. Но значение письмен и слов, о коих идет речь, не одно и то же у всех. В этом никто и никогда не сомневался относительно письмен, которые не только значением обладают в силу импозиции, но и сама их внешняя форма возникает благодаря искусству. Слова же образуются по природе; поэтому у некоторых возникли сомнения, не является ли природным также их значение... Те же слова, которые значат по природе, вроде стога больных и тому подобного, одни и те же у всех».

пункте, от Оккама до Суареса, утверждают, что элементарными единицами реальности следует считать самостоятельно существующие индивидуальные предметы, непосредственно данные нам в каждодневном опыте в качестве таковых. Соответственно, элементарными единицами мышления будут простые понятия, «первые интенции», непосредственные ментальные (схоласты говорят: «формальные») знаки единичных предметов. Фома Аквинский считал единицами реальности общие природы вещей (взятые не в абстракции, а в акте бытия), а единицами мышления — понятия, которые выражают общие природы. Что же касается индивидуальных предметов, они суть бесчисленные реализации и экземплификации единой природы, «обросшей» индивидуальными свойствами, и в этом смысле представляют онтологический суб-уровень, который не может быть целиком и без остатка отображен в чистом мышлении, без обращения к индивидуальным образам во внутреннем чувстве. Наконец, возьмем одно из мощных магистральных течений средневековой и постсредневековой схоластической философии — Дунса Скота и его «школу», процветавшую в течение последующих четырехсот лет (в XIV в. это Франциск Майроннский, в XV в. — Антуан Сирет и Антонио Тромбетта, в XVII в. — Бартоломео Мистри и Бонавентура Беллито и др.). Здесь, конечно, нет и следов атомизма в классическом понимании, но есть нечто, что в определенном смысле ему аналогично. В самом деле, одна из базовых онтологических идей этой школы состоит в том, что существуют единицы реальности, меньшие, нежели единичные вещи, и обладающие единством меньшим (*unitas minor*), нежели единство индивида. Эти единицы Дунс и его последователи называют по-разному: формальностями (*formalitates*) или реальностями (*realitates*). Взятые в этом специфическом значении, «реальности», или «формальности» суть элементы, которыми конституируются формы вещей. Существовать эти элементы способны только в составе формы, то есть сами по себе они не могут оформлять к бытию независимо существующие (субсистентные) индивидуальные вещи. Но в составе формы они не тождественны друг другу, хотя и неотделимы друг от друга. Например, в форме человека, *humanitas*, согласно Скоту и скотистской школе, можно различить такие формальности, как телесность, животность, разумность; в форме ду-

ши — душу питающую, чувствующую и мыслящую, и т. п. В отношении к нашей теме это учение подразумевает, что каждая из формальностей может быть выражена в отдельном понятии и обозначена отдельным словом: собственно, именно способность каждой формальности выражаться в отдельном понятии и обозначаться собственным термином и служит для нас опознавательным знаком того, что мы имеем дело с отдельным онтологическим элементом реальной формы. При этом важно, что обозначения различных формальностей внутри одной и той же формы не синонимичны друг другу: их различие имеет основанием само реальное положение дел (*distinctio cum fundamento in re*, или, в очень поздней терминологии, *distinctio rationis ratiotinatae*), хотя и обнаруживает себя только под направленным лучом интеллекта. Этим формальности отличаются от чисто концептуальных различий (*distinctio rationis ratiotinantis*). Для сравнения: мы можем, например, обозначить Сократа множеством разных имен («учитель Платона», «любовник Алкивиада», «муж Ксантиппы» и т. д.), но все они будут иметь один и тот же референт и, следовательно, синонимичны друг другу. Поэтому все это множество имен относится вполне к одному и тому же индивидуальному существу по имени Сократ, а не к разным формальностям в одном и том же индивиде Сократе.

Итак, концепция конститутивных элементов формы у Дунса Скота и скотистов предполагает строгое соответствие между структурными элементами реальности и структурными элементами мышления и речи. Но это соответствие прослеживается не на уровне индивидуальных предметов физического мира, и не на уровне общих природ, реализованных в индивидуальных предметах, и не на атомистском уровне в собственном смысле — не только потому, что у Дунса и его последователей не было учения об атомах, но и потому, что «формальности», в отличие от атомов, никогда не мыслились в качестве элементов *физической* реальности. Соответствие, о котором идет речь, прослеживается на уровне формальной *метафизической* микроструктуры вещей, которую не обнаружить в чувственном опыте никаким сколь угодно тонким препарированием. При таком понимании единиц реальности оказывается, что обиходные понятия и обозначающие их слова репрезентируют отнюдь не тонко-элементарный метафизический уро-

вень бытия, которому, видимо, отдается приоритет в скотистской школе⁶, а уровень грубо-физический, и линейная схема Аристотеля («реальности-понятия-слова-письмена») претерпевает поистине тектонический разрыв.

Далее, вопрос о структурных единицах мышления резко усложняется, когда мышление начинают последовательно интерпретировать как внутреннюю речь. Причем не как речь вторичную, то есть проговаривание «про себя» некоторого текста, готового к произнесению и записи, а как речь изначальную, по отношению к которой устная речь имеет глубоко вторичный характер. Сама идея мышления как речи восходит к стоикам, с их λόγος ἐνδιάθητος, а Средним векам она была известна благодаря Августину («О Троице») и Боэцию (Второй комментарий на трактат Аристотеля «Об истолковании»). Но лишь соединение античной идеи λόγος ἐνδιάθητος и *verbum mentis* («внутреннего слова, слова ума») с развитой Оккамом и оккамистами концепцией мышления как актуализированной формальной системы ментальных знаков породило специфические психолого-семиотические учения постсредневековой схоластики. Обратившись к текстам XVII в., мы можем вычленить несколько релевантных для нашей темы вопросов, вокруг которых ведутся дискуссии.

Во-первых, мы обнаруживаем, что базовой единицей речи — прежде всего ментальной, а во вторую очередь и внешней, устной речи — признается не отдельное слово как словарная единица, а предложение. Термины предложения понимаются здесь в буквальном смысле латинского *terminus*: «край, окончность». Термины предложения — субъект и предикат вкупе с зависимыми от них словами — замыкают его в своем внутреннем пространстве как некое единство, целостность. Предложение не собирается механически из своих терминов, а, наоборот, будучи смысловым единством, лишь вторичным образом разделяется на формальные элементы.

⁶ И это понятно, если помнить о том, что у начала физического мира стоит творящая мысль Бога. Метафизическая структура вещей поддерживается в своей немысленной «реальности» не чем иным, как мышлением божественного интеллекта; поэтому она, с точки зрения Дунса и его последователей, никоим образом не может быть сведена к комплексу вторичных абстрактных понятий, образуемых ограниченным интеллектом человека.

Этот ход мысли совсем нетрудно понять, если сравнить утверждения латинских схоластов XVII в. с высказываниями известного французского лингвиста Эмиля Бенвениста в «Семиологии языка»: «Смысл не появляется в результате сложения знаков, а как раз наоборот: смысл («речевое намерение») реализуется как целое и разделяется на отдельные ‘знаки’, какими являются *слова*». Этот аспект означивания «принадлежит сфере высказывания и миру речи» [Бенвенист 2002, 68]. В статье «Уровни лингвистического анализа» Э. Бенвенист высказывается еще более определенно:

Предложение — это целое, не сводящееся к сумме его частей: присущий этому целому смысл распространяется на всю совокупность компонентов.

Или:

Предложение... это сама жизнь языка в действии. С предложением мы покидаем область языка как системы знаков и вступаем в другой мир, в мир языка как средства общения, выражением которого является речь. В самом деле, это два различных мира, хотя они охватывают одну и ту же реальность; им соответствуют две разные лингвистики, пути которых, однако, все время пересекаются [Бенвенист 2002, 133, 139-140].

Именно этот речевой подход выдерживается в размышлениях схоластов о мышлении и языке.

Во-вторых, коль скоро единицей ментальной речи является предложение, возникает вопрос о том, как совместить эту элементарную природу предложения и его формальную расчлененность на термины. В самом деле, предложение является простым потому, что выражает единый простой смысл, а единый простой смысл схватывается в едином и простом акте интеллекта. Следовательно, предложение представляет собой единицу ментальной речи в силу того, что обладает как онтологическим (реальный акт интеллекта), так и семантическим (смысловым) единством. Отсюда — затруднение, сформулированное Родриго де Арриагой: ментальное предложение, эксплицируемое во внешней речи в виде конструкции, состоящей из субъекта, предиката и связки, в самом уме отнюдь не складывается из трех разных актов, а есть единый акт суждения; но если

...ментальное предложение не состоит из трех актов, а абсолютно неделимо, то в уме, то есть в ментальном предложении,

в собственном смысле нет терминов, потому что абсолютно неделимая вещь не может быть окончательностью (*extremum*) самой себя [Арриага 1632, 3].

Сам Арриага, а еще ранее его университетский учитель Педро Уртадо де Мендоса [Уртадо де Мендоса 1624, см. Илл. 2 на вкладке] предлагают следующее объяснение: каждому простому реальному акту схватывания цельного смысла (то есть каждому простому акту, которым мыслится ментальное предложение) предшествуют один или несколько «технических» актов. В этих актах, которых мы не осознаем, предварительно мыслятся порознь субъектные и предикатные группы будущего ментального предложения; и лишь заключительный простой акт, связывающий их в одно ментальное предложение, осознается нами как единый высказанный смысл⁷. Эта экзотическая теория неудовлетворительна, как минимум, по двум причинам: во-первых, она чрезвычайно громоздка и неэкономна, ибо заставляет умную душу совершать огромное множество предварительных и бессознательных технических актов в процессе мышления; во-вторых, она тем самым полагает содержательное основание ментальных предложений вне самих этих предложений и невольно ставит под сомнение их первичность. Тем не менее, у этой позиции нашлось немало сторонников, и не только в XVII в., но и много раньше: как явствует из работы немецкого исследователя Вольфганга Хюбенера, еще в XIV в. к ней была близка позиция самого Оккама [Хюбенер 1981]⁸.

Иначе решает проблему единства-расчлененности ментальных предложений Франсиско де Овьедо. Он предлагает применить к ментальному предложению дистинкцию формального и объектного понятий, выработанную не позднее начала XIV в. Речь идет о

⁷ «В схватывании, — пишет Уртадо, — один акт представляет только субъект, другой — только предикат, третий — целое предложение» [Уртадо де Мендоса 1624, 574].

⁸ Оккам полагал, пишет Хюбенер, что предложения ментального языка составляются из отдельных терминов-понятий точно так же, как составляются из них устные предложения; поэтому за каждым составным ментальным предложением стоит, как минимум, три познавательных акта: одним познается субъект, другим — предикат, третьим — связь между ними, то есть образуется собственно предложение.

классической «протофеноменологической» дистинкции, в основных чертах аналогичной паре «ноэсис-ноэма». В схоластической ноэтике XVII в., углублявшей и уточнявшей эту линию средневековой философии, понятия мыслятся как двойственные образования: с одной стороны, в них различается формальная сторона, под которой понимается реальный акт, совершаемый интеллектом («формальное понятие» — *conceptus formalis*); с другой стороны — «объективное» (точнее говоря, объектное) понятие — *conceptus objectivus*, или ирреальное предметное содержание интеллектуального акта. Овьедо осуществляет в отношении ментального предложения ту же процедуру, которая проводится в отношении отдельного ментального термина: он различает ментальное предложение как простой реальный акт («формальное ментальное предложение») и как интенциональное содержание этого акта («объектное ментальное предложение»), которому ничто не препятствует иметь сложно артикулированную структуру, ибо ее сложность — чисто семантическая, а не онтологическая. Приведем этот фрагмент целиком:

Следует различать двойственное предложение: *формальное*, которое в собственном и строгом смысле только и является предложением; и предложение *объектное*, которое в собственном и строгом смысле является не предложением, а объектом предложения, и утверждается в бытии в качестве объектного предложения только внешней формой — формальным предложением. В силу этого объектное предложение содержит в себе субъект и предикат, конституированные формальным предложением в бытии в качестве таковых; поэтому я полагаю, что оно включает в себя оконечности, которые в собственном смысле называются терминами: включает в себя термины, хотя они формально конституированы в качестве терминов, то есть в качестве субъекта и предиката, формальным предложением. Итак, когда я говорю: *Петр есть белый*, то субъект и предикат, то есть термины, содержатся не во внутреннем формальном предложении, а в предложении объектном, которое внутренне и в самом себе выражает [субъект] ‘Петр’, внешне конституированный в качестве субъекта и термина ментальным предложением; и [предикат] ‘белый’, то есть того же ‘Петра’ как ‘белого’, тем же самым образом внешне конституированного тем же формальным предложением в качестве предиката [Овьедо 1640, 3].

Как видим, в интерпретации Овьедо ментальные термины в собственном смысле конституируются интеллектуальным актом суждения в качестве его *интенционального содержания* и никоим образом не составляют частей или «оконечностей» самого акта суждения, то есть самого «формального ментального предложения». Но, с другой стороны, такое содержание акта суждения есть его собственный и неотъемлемый интенциональный аспект. Поэтому определение субъекта и предиката как объектов суждения — определение, производимое извне «формальным» ментальным предложением, — остается в то же время внутренним для ментального предложения как двойственного целого. В результате Овьедо удастся сохранить как единство и нераздельность реального акта судящего ума, так и внутреннюю различность и взаимную соотношенность его интенциональных терминов.

Но все сказанное относится к ментальной речи, то есть к мышлению. А каковы будут следствия, проистекающие отсюда для устной и письменной речи? Должны ли мы разделять указанные два аспекта предложений и в этих модусах актуального существования языка? Франсиско де Овьедо предлагает поступать именно так. Подобно тому, как «объектное» ментальное предложение он называет таковым в соотношенности с «формальным» ментальным предложением, он говорит об устных и письменных «объектных» предложениях, которые являются таковыми в соотношенности с устными или письменными «формальными» предложениями, то есть с теми актами говорения или письма, в которых выражается соответствующее интенциональное содержание. Правомочность такого подхода объясняется тем, что во всех этих случаях предложения имеют одни и те же субъектные и предикатные термины; и во всех этих случаях именно формальные предложения выступают действующей стороной и конституируют свои объектные термины, от которых сами же и получают предметную определенность. С другой стороны, в отличие от ментальных актов, акты говорения и письма нельзя назвать абсолютно неделимыми и абсолютно простыми, поскольку они совершенно очевидно развернуты во времени и могут быть разделены на незавершенные отрезки. Тем не менее, им свойственно несомненное *относительное* единство, которое удерживается не чем иным, как единством выражаемого смысла. Это опять-таки дает Овьедо право подчеркнуть, что именно ментальные предложения,

как неделимые смысловые целостности, обеспечивают единство предложений устных и письменных и приобщают их к «природе предложения» как таковой [Овьедо 1640, 4].

Важно понимать, что, говоря о различении «формальных» и «объектных» предложений, Овьедо имеет в виду нечто иное, нежели различение означающего и означаемого. В самом деле, для письмен означаемым будут элементы устной речи, а для них — понятия. Следовательно, отношения означающего и означаемого — это вертикальные скрепы между разными речевыми уровнями. Овьедо же говорит о двух аспектах каждого реального и *в своей реальности простого* акта, выполняемого на каждом горизонтальном речевом уровне. Овьедо говорит о том, что акт мышления, говорения, письма выполняет оформляющую и структурирующую функцию в отношении собственного интенционального содержания, а это содержание, в свою очередь, придает предметную определенность и конкретность самому оформляющему акту.

Наконец, специально в отношении письменной речи возникает вопрос о значении собственно письменных знаков. Мы рассмотрим их на примере курса логики, опубликованного в 1607 г. иезуитами из Коимбрского университета [Коимбрский курс 1607; 2001].

Поздняя и постсредневековая схоластика проводила резкое различие между алфавитным письмом и всеми другими видами письмен — математическими символами, схематическими рисунками (наподобие тех, которыми принято было иллюстрировать движение планет) и уже хорошо известной христианским миссионерам XVI–XVII вв. китайской и японской иероглификой. Авторы Коимбрского курса вообще не признавали их письменностью. С их точки зрения, подобные изображения представляют собой «некоторые фигуры, изобретенные для *непосредственного* (курсив мой. — Г.В.) обозначения самих вещей». Радикальное различие между алфавитным письмом и этими видами письменных обозначений состоит, по мнению коимбрцев, в том, что вторые начисто лишены опосредованного выражения в языке, они внелингвистичны по своей природе. «Мы же, — отмечают коимбрцы, — под именем письменности понимаем ту, которая составляется из частей, то есть из букв»⁹.

⁹ [Коимбрский курс 1607], Pars II : De Interpr. Lib. I, cap. 1, q. 3, a. 4 (все последующие цитаты взяты из этого параграфа текста).

Но и способ обозначения, присущий алфавитному письму, тоже вызывает вопросы. Согласно приведенной выше формуле Аристотеля, письма суть знаки устных слов. Но что именно они обозначают — звуковую сторону устной речи или ее смысловую сторону? До тех пор, пока мы читаем на хорошо известном нам языке, этот вопрос иррелевантен, ибо, схватывая зрительный образ звучащего слова, мы тотчас осознаем реальности, к которым он(о) отсылает. Цепочка «зрительный образ – звучащее слово – внутреннее слово – внемысленная вещь» работает практически мгновенно и слаженно. Но как только мы оказываемся в ситуации разрыва связи между элементами этой цепочки, обнаруживается, что письма обладают двойственным значением. В самом деле, «письмена репрезентируют звучания и вещи разными значениями»: вещи означаются ими как выраженные в фиксированных смыслах слов, слова — как звуковые комплексы. «Это превосходно подтверждается тем, — пишут коимбрцы, — что кто читает латинские письма и не понимает их, тот, тем не менее, образует понятия о словах (то есть представляет себе обозначаемые ими звукосочетания. — Г.В.); следовательно, это говорит о том, что буквы сами по себе дают знание о словах» (заметим, что в этом фрагменте «слова» понимаются вполне в сосюрвовском смысле — как отрезки звуковой цепи, а не как смысловые элементы речи).

Двойственность способов обозначения, присущих алфавитному письму, можно показать по-разному. Во-первых, тем, что эти два вида обозначения независимы друг от друга: записанная комбинация букв способна обозначать звукосочетание, которому не соответствует в реальности никакой вещи (случай так наз. незначащих слов). Во-вторых, еще более явно это подтверждается внутренним различием в характере двух способов обозначения: значение вещи в письменах является простым (записанное значащее слово воспринимается как неделимая смысловая единица, соответствующая определенной реальности), тогда как значение звучания — сложным,

...ибо оно составляется из значений, которыми отдельные буквы обозначают отдельные звуки слова.

Иначе говоря, если в устной речи единицей значения служит слово, то на письме единицей значения служит буква. В-третьих,

...письмо постольку обозначает вещь, поскольку служит знаком значащего слова и подставляется вместо него, согласно аксиоме диалектиков: *знак некоего знака есть также знак означаемого*.

Поэтому устное слово принимает конвенциональное значение независимо, а письменна зависимы от уже установленных значений устных слов.

Итак, термин «слово» (*vox*) выступает в рассуждениях коимбрцев в двух обличьях: с одной стороны, это звуковой комплекс, который в процессе чтения конструируется в уме читающего из значений отдельных букв (то, что коимбрцы называют «понятием о слове», то есть акустическим образом слова); с другой стороны — это смысловая единица. Именно поэтому, в частности, служебность и вторичность письменного языка, фиксирующего слова, выражена у коимбрцев гораздо слабее, чем у Фердинанда де Соссюра, для которого фонетические системы письменности были не более чем техническим средством фиксации звучаний. Отношения между этими двумя системами знаков — устными словами и письменами — у коимбрцев куда более тесные и существенные.

Резюмируя все сказанное выше и несколько сглаживая различия (довольно существенные) между школами и направлениями схоластической мысли, суть этих многообразных поздних учений можно сформулировать в нескольких тезисах: 1) физическая реальность выстраивается из единичных вещей и отношений между ними; в ее основе лежит метафизическая реальность, элементы и структура которой укоренены в *scientia Dei* — всеохватном и исчерпывающем внутрибожественном знании; 2) метафизические элементы, физические вещи и их части, а также конфигурации отношений схватываются в отдельных элементах мышления. В свою очередь, мышление реализуется в форме внутренней, или ментальной речи. Слова внутренней речи, в которой базовой смысловой единицей служит ментальное предложение, представляют собой естественные знаки реальностей, связанные с ними отношением причинной связи; 3) каждому элементу ментальной речи соответствует слово или группа слов внешней, звучащей речи, причем отношение между ментальным и звучащим словом имеет чисто конвенциональный характер. Слово служит мельчайшей значащей

единицей устной речи, которой сопоставлено нечто существующее в реальности и отображенное во внутренней речи; 4) устные слова выстраиваются из элементарных звуков, которые сами по себе никаким значением не обладают; 5) элементарным фонетическим частицам опять-таки конвенционально сопоставляются буквы алфавита, обладающие чисто инструментальным значением: они обозначают звуки как элементы речевого потока, но никоим образом — ни прямо, ни косвенно — не элементы внеязыковой реальности; 6) из инструментальных значений букв собирается зависимое сложное значение письменных слов и предложений как знаков устных слов и предложений.

Таким образом, на своем завершающем этапе схоластическая мысль пришла к представлению о сложном, нелинейном структурно-семантическом соответствии между элементами реальности, мышления и речи (устной и письменной). Насколько плодотворными были эти последние изыскания европейской схоластики, можно видеть на примере сегодняшней философии сознания, когнитивной лингвистики и смежных с ними областей философского и научного познания, которые либо (опосредованно) продолжают, либо самостоятельно выходят на аналогичные направления работы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель — Aristoteles. *Peri hermeneias*; интернет-издание: http://folk.uio.no/amundbjo/grar/interpretatio/texts/interpr_gr.txt (сентябрь, 2015).
- Арриага 1632 — *Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.*
- Бенвенист 2002 — Э. Бенвенист. *Семиология языка / Общая лингвистика.* М.: УРСС, 2^е изд. 2002.
- Бенвенист 2002 — Э. Бенвенист. *Семиология языка / Общая лингвистика.* М.: УРСС, 2^е изд. 2002.
- Боэций — *Anicii Manlii Severini Boethii Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias secundae editionis. Lib. I. Cap. 1*; интернет-издание: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524_Boethius_Aritotelis_Categoriae_\[Editio_Composita\]._LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524_Boethius_Aritotelis_Categoriae_[Editio_Composita]._LT.pdf) (сентябрь, 2015).
- Бэкон 1978 — Roger Bacon. *De signis* (ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen, and J. Pinborg). *Traditio* 34, 1978, p. 75-136.

- Вдовина 2009 — Вдовина Г.В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: ИФТИ св. Фомы. 2009.
- Верлинский 2006 — Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка. Спб. Филологический факультет СПбГУ. Изд-во СПбГУ. 2006.
- Коимбрский курс — *Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars. Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607. In libros de interpretatione, I, cap. 1.* Новое двуязычное издание: *The Conimbricenses: Some Question on Signs Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle.* Marquette University Press 2001.
- Мауро 1878 — *Quaestiones Philosophicae auctore Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, olim in Collegio Romano Philosophiae et S. Theologiae Professore, editio novissima. Tomus Primus, continens Summulas et Quaestiones prooemiales Logicae. Parisii, Bloud et Barral, 1878.* (Первое издание: *Quaestionum philosophicarum libri quatuor, 4 vol., Romae, 1658.*)
- Овьедо 1640 — *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Actore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.*
- Савинов 2010 — Савинов Р.В. Эпизод из истории Контрреформации: Мартин Смиглецкий // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2010. Т. 11, вып. 3. С. 70-76.
- Савинов 2011 — Савинов Р.В. Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2011. Т. 12, вып. 3. С. 99-108.
- Савинов 2013 — Савинов Р.В. Ментальное сущее и идеальное бытие: к вопросу о различии схоластической и новоевропейской рациональности // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* (2013, в печати).
- Серегин (ред.) 2010 — *Космос и душа. Вып. 2. Учения о Вселенной и человеку в Античности, в Средние века и Новое время (исследования и переводы).* М.: Прогресс-Традиция. 2010. С. 356-378: Роджер Бэкон. О знаках.
- Уртадо де Мендоса 1624 — *Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.*

- Фома — Thomas Aquinas. *Expositio Peryermeneias*; интернет-издание: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (сентябрь, 2015).
- Хюбнер 1981 — W. Hübener. 'Oratio mentalis' und 'oratio vocalis' in der Philosophie des 14. Jahrhunderts // *Miscellanea Medievalia*. Band 13/1: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Walter de Gruyter. Berlin-New York 1981. S. 493-494.
- Шмонин 2009 — Шмонин Д.В. *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2009. Т. 10, вып. 4. С. 84-100.
- Шмонин 2011 — Шмонин Д.В. Схоластика как философия образования // *Вопросы философии*. 2011 №10. С. 145-154.
- Шмонин 2013¹ — Шмонин Д.В. Схоластический рационализм о «реализации» универсалий // *Схоластический рационализм в истории мышления: от Средних веков к Новому времени* / Отв. ред. Д.В. Шмонин. СПб.: Изд. РХГА, 2013. С. 5-18.
- Шмонин 2013² — Шмонин Д.В. Схоластика в метафизике Нового времени: Декарт, Спиноза, Лейбниц // Там же. С. 66-91.

VDOVINA G.

ON THE HYPOTHETICAL PARALLELISM BETWEEN STRUCTURES OF REALITY AND LANGUAGE IN THE MEDIEVAL AND POSTMEDIEVAL SCHOLASTICISM

The article considers different conceptions of relations that exist between elements of reality, thought, oral and written language. The attention is focused on doctrines elaborated in medieval and, predominately, post-medieval European scholasticism. The development of those conceptions followed the line conducting from the simple tripartite scheme present in Aristotle to the formulations of complex nonlinear relations between indicated elements, based on their structural and semantic conformity.

Key words: alphabet script, oral language, thinking as internal speech, reality, scholasticism, semiotics, sign.

Лошаков Р.А.

СМЫСЛ КАК СОБЫТИЙНОСТЬ ЯЗЫКА

ДИАХРОНИЯ И МЕТАФИЗИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ*

Проблема различия значения и смысла обсуждается в данной статье в контексте произведений Г. Фреге, Э. Гуссерля, М.М. Бахтина и Э. Левинаса. Смысл и значение не могут быть разделены в рамках теоретической лингвистики, логической семантики и классической феноменологии Гуссерля, которые могут быть объединены под эгидой “метафизики присутствия”. Смысл относится к диахронии, которая вытесняется синхронией сознания за пределы языка. Поэтому смысл не может быть обнаружен ни на уровне денотации, ни на уровне коннотации. Будучи диахронией смысл является несовпадением языка с самим собой, и в силу этого — событием.

Ключевые слова: метафизика присутствия, смысл, значение, событие, синхрония, диахрония.

Откуда берется выражение, *высказывание* в мире *высказанных* значений, очевидных для всех структур, с их пышностью феномена — Природы и Истории?¹

Чем глубже наше научное познание языка, тем в большей степени он становится для нас тем, чем он всегда был для философов: загадкой.

Клод Романо²

Необходимым условием научного объяснения является *анализ*, т.е. выделение в составе целого определенных элементов, по-

* Работа выполнена при поддержке Фонда Дома Наук о Человеке (Франция).

¹ *Левинас Эммануэль. Избранное: Тотальность и бесконечное. М. – СПб., 2000.*

² *Romano Claude. Au cœur de la raison, la phénoménologie. Paris, Gallimard, 2010. P. 827.*

зволюющих понять состав сложного явления. Основные успехи лингвистики XX века были связаны именно с различением уровней языка и описанием тех лингвистических единиц, которые свойственны каждому из этих уровней. Так, *слово*, как основная лексическая единица, входит в состав синтаксиса, будучи при этом образовано из *морфем*, каждая из которых является элементарной единицей *значения*. В свою очередь, анализ морфем приводит к выделению элементарных акустических единиц языковой материи — *фонем*, не обладающих уже никаким значением, но складывающихся в систему оппозиций, образующую базисный уровень языка. При этом, язык, взятый в разрезе его основных уровней, не представляет никакой загадки для науки, поскольку каждый его уровень может быть надлежащим образом изучен в рамках соответствующего ему раздела лингвистики, — синтаксиса, семантики или фонологии³.

Самодостаточность лингвистики обеспечивается, однако, определенными допущениями, в силу которых она вообще способна быть наукой о языке. Главным постулатом учрежденной Фердинандом де Соссюром *теоретической лингвистики*, более того — условием самой ее возможности, является исключение из языка *диахронии*, вследствие чего язык предстает как *замкнутая структура значений*, как совокупность *существующих* уровней. Согласно Соссюру, диахрония присуща исключительно *речи* (*la parole*), которая представляет собой коммуникативный момент, вторичный по отношению к языку. Но именно поэтому любая попытка *ввести диахронию в сам язык* будет выходом за рамки сугубо лингвистического понимания языка.

Прежде всего, введение в язык диахронии означало бы возможность *предельного перехода* единиц одного уровня языка в единицы другого. Однако такой переход заведомо оказывается невозможным. Так, совокупность ничего не значащих единиц (фонем) не даст в итоге единицу значения (слово), равно как совокупность слов никогда сама по себе не сложится в синтаксическое целое.

³ Поль Рикёр приводит в этой связи слова Греймаса «Вероятно, и существует тайна языка, но этим должна заниматься философия; в языке же нет никакой тайны»: См. *Рикёр Поль*. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академ-Центр, 1995. С. 121.

Очевидно, что язык исправно *функционирует* на каждом из своих уровней по отдельности, в то время как *жизнь* языка, представляющая собой динамическое единство уровней и взаимопроникновение всех его элементов, протекает в каком-то ином, *внелингвистическом*, измерении. Здесь мы незаметно для самих себя оказываемся среди участников платоновского диалога «Теэтет», запечатлевшим, подобно другим диалогам Платона, тот момент, когда Речь (Логос) обретает *логическую форму*, т.е. становится собственно *языком*. Вместе с тем, именно это стояние *между* Речью и Языком позволяет Платону видеть то самое *внеязыковое измерение языка*, которое впоследствии было вытеснено и предано забвению лингвистикой как наукой о языке.

Так, протагонисты этого диалога вовлекаются в парадокс, который Сократ разбирает на примере собственного имени «Сократ» (Σωκράτης), которое, как рассуждает сам носитель этого имени, состоит из нескольких слогов, первый из которых является слог «Со» (Σω), образованный в свою очередь из двух букв, каждая из которых обозначает отдельный звук. Слог поддается анализу, и, тем самым, — объяснению. Однако образующие этот слог буквы уже не подлежат разложению на более простые элементы, и, следовательно, необъяснимы. В отличие от слов и слогов, буквы как означающие звуков *не имеют логоса*, или, как бы мы сейчас выразились, не обладают значением. Стало быть, мы можем сформулировать сократовский парадокс следующим образом: как то, что имеет логос, может быть образовано из частей по природе своей *алогичных*, или: каким образом совокупность ничего не значащих звуков может в итоге образовать значащее слово?

Именно здесь Сократ и подводит Теэтета к различению *совокупности* (πάντα) и *целого* (λόγος): «А все и целое, по-твоему, — одно и то же или разное?»⁴ Совокупность слогов не есть слово. Соответственно, слог сам по себе не имеет значения, которое *затем* входило бы в состав сложного целого, слова или предложения. Напротив, слог обладает значением только в *опережении* его тем целым, частью которого он *уже* является и которое не образуется из своих частей. Можно сказать, что целое, в определенном

⁴ Платон. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 3. С. 266.

смысле, имеется *прежде* своих частей⁵. Это целое, которое не выводится из совокупности частей, но неким образом *актуально присутствующее в каждой своей части*, Сократ называет *идеей*: «Согласно этому нашему рассуждению, слог, видимо, есть какая-то единая, не имеющая частей идея»⁶. Таким образом, язык в *совокупности* его уровней — фонетического, семантического и синтаксического — представляет собой объект лингвистики, тогда как *целое* языка несводимо к совокупности его элементов и уровней. Вследствие этого, язык как целое открывает перед нами особое, *внелингвистическое*, измерение. Это измерение, называемое Платоном «идеей», мы здесь называем *смыслом*, отличая его тем самым от *значения* как чисто лингвистической единицы.

Различие смысла и значения нельзя, поэтому, провести исключительно в границах языка как объекта лингвистического или логического анализа. Одна из самых известных попыток такого рода принадлежит Фреге, который в своей известной работе «Смысл и значение» проводит это различие посредством указания на интенциональную структуру предложения⁷. Действительно, всякое предложение является не только выражением определенно-го семантического содержания, но и высказыванием об определенном положении дел, будучи направлено при этом на описание некоей внеязыковой действительности. Поэтому, согласно Фреге, смысл (*Sinn*) есть мысль, выраженная в предложении согласно законам синтаксиса, и очевидная в силу ясности содержащихся в этом предложении понятий, тогда как значение — *Bedeutung* — реализуется в *высказывании*, представляющим собой *отношение* к определенному предметному положению дел. При этом предложение может обладать смыслом, но не иметь значения. Так, используемое самим Фреге в качестве примера высказывание «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна» обладает смыслом, но не имеет значения в силу отсутствия в реальности того положения дел, о котором говорит это предложение. Выска-

⁵ Кантовское понятие априорности можно, поэтому, переформулировать в качестве холистического принципа, утверждающего онтологический приоритет целого над частью.

⁶ Платон. Там же, С. 268.

⁷ Фреге Готлоб. Избранные работы. М., 1997.

зывание, направленное на реальный, а не только на мыслимый, как в предложении, состав высказываемого, является преобразованием смысла в значение. В отличие от смысла, который сам по себе ничего не утверждает и не отрицает, значение мыслится Фреге как *предметная интенция*, квалифицирующая истинность или ложность высказываемого.

Однако проведенное Фреге различие значения и смысла таит в себе определенные эквивокции, которые Э. Гуссерль делает предметом внимательного разбора в первой части второго тома своих «Логических исследований». Отличая обладающие значением знаки от простых оповещающих знаков, Гуссерль именует первые *выражениями*. В каждом выражении *нечто* выражается. Другими словами, в выражении имеется *интердируемый смысл*, на который и *направлено* это выражение. «Каждое выражение — говорит Гуссерль — не только означает нечто, но и говорит о *чем-то*; оно не только имеет свое значение, но оно также относится к каким-либо предметам»⁸. Проведенное Фреге различие между значением и смыслом становится здесь крайне зыбким, поскольку, как указывает Гуссерль, нельзя отделить смысл выражения от выражения смысла, каковым для Гуссерля и является значение. Смысл, который ничего не выражает, и, следовательно, ничего не означает, оказывается *нонсенсом*. Поэтому критику Гуссерля по адресу Фреге можно было бы резюмировать следующим образом: не существует смысла помимо его выражения, т.е. помимо того что Гуссерль называет *актом осуществления значения (Bedeutung)*. Другими словами, смысл есть *акт надления смыслом*, и, тем самым — значение. Не существует *смысла самого по себе*, вне отношения его к предмету, — таков главный пункт критики Фреге со стороны Гуссерля. Сам же Гуссерль говорит об этом так: «В значении конституируется отношение к предметности. Таким образом, употреблять выражение со смыслом и, выражая [нечто], относиться к предмету (представлять предмет) есть одно и то же»⁹.

Стало быть, остается один-единственный критерий, позволяющий, согласно Фреге, отличить смысл от значения, и этот кри-

⁸ Гуссерль Эдмунд. Собрание сочинений. Том III (1). М., 2001. С. 55.

⁹ Там же, С. 61.

терий находится в сфере внеязыковой реальности. Только отсутствие в этой реальности предмета высказывания (как в известном уже нам высказывании «Одиссея высадили на берег Итаки в состоянии глубокого сна») — этот своеобразный *онтологический прочерк*, оставляющий смысл предложения за вычетом его значения, позволяет нам оставить данное различие в силе. Однако и этот критерий девальвируется феноменологической трактовкой предметности, получившей в дальнейшем законченное выражение в теории феноменологической редукции, согласно которой *значение высказывания не изменится ни на йоту, если заключить в феноменологические скобки его предмет*. И хотя в «Логических исследованиях» еще нет понятия редукции, однако контуры ее уже вполне различимы в отсутствии у Гуссерля каких-либо дистинкций между идеальным и реальным предметом (при наличии таковых между предметом и его значением), а также в рассуждениях о том, что интенциональное полагание вообще может быть направлено на *возможный предмет*¹⁰. Поэтому Гуссерль с полным на то основанием говорит: «Значение выступает для нас, далее, как термин *равнозначный смыслу*»¹¹.

Для того чтобы увидеть позитивный смысл данной Гуссерлем критики Фреге необходимо уяснить себе, что здесь происходит столкновение *интенционалистской семантики* Гуссерля, каковой является феноменология периода «Логических исследований», и *логической семантики* Фреге, получившей свое дальнейшее развитие в работах представителей «Венского кружка», и в особенности Р. Карнапа. Водораздел между этими двумя семантиками полагается принципом *интенциональности сознания*, согласно которому смысл существует только в своем *исполнении*, т.е. как *осмысливающая направленность* сознания на предмет. При этом, такой предмет как «золотая гора» столь же реален для сознания (в смысле отличия содержания акта сознания от самого акта, ноэматического ядра от раскрывающих это ядро ноэз), как и дерево, которое я вижу за своим окном. В гуссерлевской интенционалистской се-

¹⁰ «В этом смысле выражение имеет значение, если его интенции соответствует *возможное* осуществление, другими словами, возможность достижения единообразной наглядности в созерцании». Там же, С. 63.

¹¹ Там же, С. 60.

мантике отсутствие значения равно не отсутствию в реальности предмета высказывания, как у Фреге, а только лишь *априорной невозможности осуществления смысла*, как, например, в выражении «круглый квадрат»¹². Главный же вывод, который мы можем извлечь из критики Гуссерлем позиции Фреге, состоит в том, что *любое, проведенное в рамках семантики, различие между содержанием высказывания и высказываемым в нем предметом, будет не реальным, а семантическим различием*.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что при всей разности теоретических посылок феноменологии и структурной лингвистики, между ними имеется одно, в высшей степени примечательное совпадение. Так, у Гуссерля интенциональность, как акт смыслополагания (*Sinngebung*), есть опредмечивание значения, когда значение предмета невозможно отделить от предмета значения, проведя между ними различие «в самой реальности». Вместе с тем, значение предстает у Соссюра как *единство означающего и означаемого*. Слово, как основная единица значения, представляет собой означаемое — акустический образ, которое, однако, означает не предмет, а смысл. С этой своей стороны, слово является всего лишь фонетической оболочкой смысла, оно не трансцендирует к какой-то особой, стоящей за словами, реальности. Понимая всю условность теоретических метафор такого рода, можно было бы, однако, сказать, что соссюровский язык (*langue*) может быть получен только в результате неявной феноменологической редукции. Этот язык *ничего не говорит*, в том смысле, что он ничего не высказывает о реальности, образуя то «замкнутое лингвистическое пространство» (Рикёр), в котором означающее (акустический образ) столь же невозможно отделить от означаемого (смысла), как разорвать две стороны одного листа бумаги. Подобно этому, акт смыслополагания у Гуссерля неотделим от предмета (смысла), существующего как *предмет* только в этом акте.

Исходя из всего этого, мы можем сделать тот вывод, что значение и смысл нельзя разделить в границах семантики, поскольку *смысл не является семантической категорией*. Соответственно, смысл невозможно обнаружить в пространстве лингвистики как

¹² См. Гуссерль. Там же, С. 63.

науки о языке, которая, по словам П. Рикёра, «возникает только вместе с постулатом о замкнутости значащего универсума»¹³. Данный постулат, который теория Соссюра разделяет со всей «картезианской лингвистикой» (Хомский), рассматривающей коммуникацию как вторичный, производный момент языка, следовало бы дополнить *постулатом однородности* лингвистического универсума, согласно которому каждый уровень языка располагает формально тождественными лингвистическими единицами. Смысл, тем самым, обнаруживается исключительно в *точках семантического разрыва*, каждый из которых есть не что иное, как *разлом идентичности*. Данный разлом, посредством которого происходит разрушение однородности лингвистического универсума, следует понимать как явление *Другого*. Поэтому мы можем сказать, что *смысл имеется только там, где появляется Другой*.

Вместе с тем, семантический разрыв, будучи разрушением лингвистической однородности, открывает внутри самого языка такое измерение, в котором *язык перестает совпадать с самим собой*. Именно в этом несовпадении с собой Язык устремляется в Речь, которая выходит тем самым из плена лингвистики, допуская ее только в качестве индивидуальных коммуникативных флуктуаций, как мелкую зыбь на поверхности неизменной структуры языка. Речь — это диахрония, ворвавшаяся в сам язык и взорвавшая его монолитный состав¹⁴. Семантический универсум сам по себе ничего не говорит, он начинает говорить только в Речи. Мы получаем здесь внелингвистическую «структуру» языка, заданную взаимным соответствием Смысла, Речи и Другого, выразив ее следующим образом: *Смысл есть интенциональная обращенность Речи к Другому*. С другой стороны, то, что именуется Речью есть не что иное как это отношение к Другому, ибо не существует речи о *чем-то* (реальном или мыслимом предмете), что при этом не было бы сказано *кому-то*. Эту интенциональную обращенность речи к Другому можно определить как *диалог*. Таким образом, внелингвистическое измерение языка открывается в пространстве диалога.

¹³ Рикёр Поль. Там же, С. 102.

¹⁴ «Язык взрывается, устремляясь к иному, чем он сам...; этот взрыв и есть говорение». Рикёр Поль. Там же.

Мы встречаемся здесь с разработанной М.М. Бахтиным идеей диалога, всю глубину и смелость которой нельзя оценить в полной мере, если не учитывать при этом всю степень ее разрыва с *рационалистической семантикой*, содержащей в себе то молчаливое допущение, что язык, в силу нейтральности своих знаков, должен давать по возможности ясную, незамутненную картину реальности. Удивительным образом полное разделение языка и реальности, достигшее теоретического совершенства в структурной лингвистике Соссюра, приводило к пониманию языка как безмолвной *картины реальности*, что было особенно наглядно продемонстрировано замыслом построения *идеального логического синтаксиса*, разработку которого Витгенштейн пытается осуществить в своем «Логико-философском трактате». Действительно, только не смешивающийся с реальностью язык способен быть ее идеальным зеркалом. Поэтому семантику Фреге и Гуссерля можно объединить под эгидой *референциальной парадигмы* языка, согласно которой значение (смысл) высказывания состоит исключительно в отношении к предмету, действительному или мыслимому. Коммуникативный момент речи не играет при этом какой-то собственной, отличной от языка роли. Скорее, коммуникация мыслится здесь как *рефлексивное удвоение обозначающей функции языка*, когда отражение предметного положения дел в одном сознании транслируется при помощи лингвистических знаков в другое сознание. Психологизм, с которым неизбежно связано такое «удвоение», представляет собой смертельную опасность для феноменологии, отчего мы напрасно будем искать у Гуссерля хоть какую-то разработку темы коммуникации, которой попросту не находится места в рамках *трансцендентальной эгологии*¹⁵.

«Лингвистика» Бахтина также исходит из различия между предложением и высказыванием, которое, однако, оказывается полностью обратным тому, которое намечено у Фреге. Предложение, будучи крупной лингвистической единицей, представляет собой замкнутую совокупность значений, действительно способную быть картиной определенного аспекта реальности. Однако выска-

¹⁵ Даже в Пятом Картезианском размышлении, представляющем собой феноменологическую аналитику Другого, тема коммуникации полностью отсутствует.

зывание, по выражению самого Бахтина, есть «смысловое целое»¹⁶, целостность которого дана отнюдь не в завершенном перечне его элементов, поскольку, в отличие от предложения, высказывание обладает своеобразным интенциональным вектором, будучи направлено не на реальный или идеальный предмет, а на *другое высказывание*. Высказывание с самого начала интонирует другим высказыванием, в котором оно и находит свою *смысловую* завершенность. В отличие от предложения, высказывание никогда не завершено, и, тем самым, оно *целостно*. Эта целостность высказывания есть целое языка, которое, как показал уже Платон, нельзя собрать из совокупности его частей. Целое языка высказывается в Речи, смыслом которой является ее направленность на Другого. Таким образом, Речь есть сопряженность двух или более высказываний, полифоническое единство которых (именуемое Бахтиным «многоголосием») образует *текст*, смысл которого является не совокупностью значащих — лексических и синтаксических — единиц, а скорее *интегралом различий* между ними: «Целое высказывания, — говорит Бахтин, — уже не единица языка, а единица речевого общения, имеющая не значение, а смысл»¹⁷.

Таким образом, смысл не является у Бахтина идеальным составом предложения, как у Фреге, равно как и гуссерлевским *Sinngebung*, смыслонаделяющей деятельностью сознания. Предложение само по себе не имеет смысла, каким бы ясным ни был его семантический состав. Предложение наделяется смыслом только в трансгрессии, только в переходе из состояния Языка в измерение Речи, в котором оно, становясь высказыванием, интенционально, или, скорее — *интонационально*, обращено к другому высказыванию. С другой стороны, смысл — это вовсе не то, что сознание, осуществляя переход из «естественной установки» в установку феноменологическую, способно фиксировать как идеальный (интенциональный) предмет. Смысл вообще нельзя уловить в оппозиции «идеальное — реальное», в границах которой вращаются как логическая семантика Фреге, так и феноменология Гуссерля. Смысл не идеален, а *пограничен*. Другими словами, смысл имеется

¹⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 301.

¹⁷ Бахтин М.М. Там же, С. 305.

только *на границе*, разделяющей два высказывания, и, в то же время, сопрягающей их в смысловое целое. Поэтому мы можем сказать, что смысл заключается только в различии, и никогда — в тождестве¹⁸. «Отношение к смыслу — говорит Бахтин — всегда диалогично»¹⁹. Поэтому диалог — это *хиазма*, когда горизонталь значений пересекается вертикалью смыслов; диалог является не толерантным плюрализмом «диалогизирующих» субъектов, а всегда *парадоксом*, разрывом семантической ткани, когда в безмолвном пространстве языка начинает звучать речь, интонирующая разными голосами, когда сознание встречается с *другим* сознанием, а одно начало сталкивается с другим началом.

Тем самым, бахтинское понимание диалога провозглашает полную несводимость смысла к отношениям лингвистики, равно как и к отношениям логики. Смысл *диакритичен*, его «функция» заключается не в обозначении, а в *различении*. Смысл, по выражению самого Бахтина, есть *рубец между* высказываний²⁰. Здесь, говорит Бахтин, «мы подходим к переднему краю философии языка, и вообще гуманитарного мышления, к целине»²¹. Отсюда и утверждаемый Бахтиным приоритет Речи над Языком, диалогии над лингвистикой, высказывания над предложением²². Лингвистика берет слово как замкнутую в себе семантическую единицу, которая, однако, представляет собой всего лишь идеальный объект науки о языке. В реальности речевого общения, образующего подлинную жизнь языка, не существует слова как чисто *семантической сущности*. Язык, согласно глубокому пониманию В. Гум-

¹⁸ Гениальной мыслью Соссюра является его утверждение, что в языке нет ничего, кроме различий. Целое языка есть, таким образом, *совокупность различий*. Такое целое — парадоксально, ибо оно не может быть получено путем «абстрагирования». Именно поэтому парадокс — разрыв — есть способ присутствия целого.

¹⁹ Бахтин М.М. Там же, С. 300.

²⁰ Бахтин М.М. Там же, С. 298. В этом контексте уместно вспомнить известные строчки Пастернака: «Здесь прошелся загадки таинственный ноготь...».

²¹ Бахтин М.М. Там же, С. 298.

²² «С точки зрения внелингвистических целей высказывания, все лингвистическое — только средство»: Бахтин М.М. Там же, С. 287.

больдта, есть не *εργον*, а *ενεργεια*. Другими словами, язык — это не застывшая система оппозиций или отношений; напротив, он в каждый момент заново творит себя. Так, *слово существует лишь на границе другого слова*. Используя выражение Бахтина, можно сказать, что слово есть «смертная плоть смысла»²³. Иначе говоря, слово обретает бытие (т.е. становится именно *словом*, во всей полноте своего звучания) именно в точке семантического разрыва, невидимой для теоретизирующего взгляда, рассматривающего язык как законченную совокупность сугубо лингвистических отношений. Подобным же образом, предложение как часть синтаксиса представляет собой результат логического гипостазирования, причем ровно в той мере, в какой сам синтаксис мыслится как логическая структура языка. Однако предложение *действительно* только как *речевой акт*. Вместе с тем, сам речевой акт (высказывание) не является простым озвучиванием содержащихся в предложении значений. Высказывание — это всегда разрыв мертвой спайки означающих с их означаемыми, когда высвобождаяемая таким образом *энергия* языка устремляет язык за пределы самого себя, — к Другому, и прежде всего к Другому, чем он сам, то есть к тому, что *не есть язык*.

Здесь мы можем видеть, что проблема отношения языка к так называемой «внеязыковой» реальности неразрешима на уровне сугубо лингвистического понимания языка. Язык как объект лингвистики ни в чем не нуждается, ничего не мыслит и ни о чем не говорит. Отношение языка к реальности никак не укладывается, поэтому, в «отношение референции», проиллюстрированной знаменитым «треугольником Огдена и Ричардса». Язык вообще *не отражает* и не описывает никакой, будто бы стоящей за ним реальности, поскольку о реальности можно только *говорить*. Вместе с тем, язык способен говорить о реальности только выходя за свои собственные границы, когда он перестает быть собственно языком. Проблема отношения языка и реальности как *двух сосуществующих сторон одного отношения* является, тем самым, изначально ложной. Реальность есть не *другое языку*, а *Другое, чем язык*. Иными словами, реальность есть нечто такое, с чем язык, остава-

²³ Бахтин М.М. Там же, С. 98.

ясь языком, никак не может быть соотнесен. Речевой акт является в этом смысле выходом за пределы языка как замкнутой в себе системы чисто семантических отношений. Речь, как *энергия языка*, есть *единство* высказывания и высказываемого.

Идея диалога не имеет, таким образом, ничего общего с популярной темой «диалога культур», или даже «мировоззрений», хотя такому превратному ее пониманию в немалой степени способствовал тот культурно-исторический материал, опираясь на который Бахтин развивает идею диалога как особого рода отношения, несводимого ни к лингвистическим формам, ни к отношениям логики. Тем самым, диалог не может быть отношением *между двумя субъектами*, будь то субъекты истории, культуры или даже мировоззрения, поскольку между субъектами вообще *ничего не происходит*. Диалог есть отношение не значений, которыми мы обычно обмениваемся в нашей повседневной «коммуникации», принимая их только в той мере, в какой они являются знаками нашей собственной субъектной идентичности, а смысла, который, как уже было сказано, имеет место только там, где происходит разлом идентичности. Смысл есть отношение к Другому, в которое я могу вступить только ценой утраты своей собственной субъектности. Поэтому диалог не может быть сведен к размену идентичностями между «диалогизирующими» субъектами. Подобно тому, как текст, будучи артефактом культуры, образован множеством голосов, ни один из которых не может быть идентифицирован с авторской позицией, так и культура *пронизана различиями*, совокупность которых не может быть синхронизирована таким образом, чтобы, в конечном счете, быть сведенной в самотождественную точку субъектности. Культура не является, поэтому, наличной данностью, неким субъектом, вступающим в «диалог» с *другой культурой*. Культура может существовать только *на собственной границе*, которая, в свою очередь, не является чем-то таким, что положено ей извне, как сугубо *внешняя* граница, подобно тому, как пространство, занимаемое одной вещью, ограничивается пространством другой. Граница, о которой мы говорим, не очерчивает культуру внешним контуром, отделяя ее от *другой культуры*, поскольку она является *внутренней* границей, или, другими словами — *различием*. Это различие нельзя свести к тождеству, по-

сколькo оно является ничем иным, как разрывом тождества, т.е. явлением Другого. Культура изначально возможна, поэтому, только как *другая* культура, и лишь затем — как своя собственная. «Другое» — это не производный модус «Своего», который можно было бы образовать путем гипостазирования одного из предикатов, принадлежащих тому или иному субъекту. Напротив, Другое обладает абсолютным первенством перед Своим, которое, таким образом, всегда светит отраженным светом Другого. Это исходное различие, которым живет подлинная культура, Бахтин именует *внеаходимостью*²⁴.

Внеаходимость — это ключевой термин Бахтина, являющийся вместе с тем архимедовым рычагом, позволяющим не только «срезать» все культурно-исторические коннотации идеи диалога, но и неким образом оказаться *по ту сторону* самой идеи диалога, вступая тем самым в подлинный, продуктивный диалог с самим Бахтиным. Внеаходимость есть *предельная характеристика смысла*. Смысл смысла — это его нахождение «вне». Поэтому смысл не может быть *отличён от значения*, ибо в этом случае он застывает в субъектную идентичность, и, как свидетельствуют все попытки чисто семантического его определения, в конце концов, сливается со значением. Провести различие *между* смыслом и значением оказывается невозможно именно потому, что смысл есть *само различие*, само это «между». Смысл — это не то, что отлично от значения, а то, что *различает значения*, он является как бы неким *прочерком* между значениями. Различие смысла и значения принадлежит, поэтому, *иному различию*, нежели те онто-семантические различия, которыми мы оперируем в повседневном и научном мышлении. Смысл как отношение к Другому

²⁴ «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает»: *Бахтин М.М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Собрание сочинений, т. 1. М: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. С. 282.

требует другого различия, и только в этом — другом — различии он может быть найден. Это именуемое «внеаходимостью» различие, посредством которого явлен смысл, и которое само есть смысл, лежит *прежде* всякого семантического различия.

Действительно, в основании различий, полагаемых нами между предметами или понятиями, находится определенная субъектная идентичность, именуемая *сущностью*. Поэтому эти различия, даже если они последовательны во времени, могут быть *извлечены из времени* и сведены в точку сущности, которая, как явствует из этимологии этого слова, характеризуется *устойчивым пребыванием во времени*²⁵. Поскольку же сущность (субъект) обладает характером *вневременности*, то темпоральной характеристикой таких различий служит понятие *синхронии*, согласно которому последовательность различий во времени вся разом *присутствует в одном мгновении*. Синхрония является ведущим понятием структурной лингвистики Соссюра, определяющим его понимание языка. Действительно, язык как совокупность оппозиций существует как бы в одном мгновении, он всегда, в любой момент времени, один и тот же²⁶. Вместе с тем, нельзя видеть в синхронии исключительно лингвистический тезаурус, поскольку именно здесь сосредоточено то *господство субъекта*, которым отмечена вся метафизика Нового времени. Местопребыванием новоевропейского субъекта является

²⁵ Греческое *ουσία*, означавшее «недвижимость», перешло из обиходного языка в философию именно потому, что стало обозначением постоянства (недвижимости) во времени. Кант, в своем учении о схематизме чистых рассудочных понятий, определяет сущность (субстанцию) как «постоянность реального во времени» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 126).

²⁶ Клод Леви-Строс, отличая эволюцию познания от синхронии языка, говорит об этом так: «Какими бы ни были время и условия возникновения языка на лестнице живых существ, он родился мгновенно. Вещи не обладали способностью к постепенному самоозначению... Радикальное же изменение в области познания оказалось беспрецедентным, но оно шло медленно, постепенно. Иными словами, в тот момент, когда вся Вселенная одним махом обрела значение, она от этого не стала более понятной, даже если истинно, что развитие языка должно было бы ускорить ритм развития познания» Цитируется по: *Рикёр Поль.* Конфликт интерпретаций. С. 398.

«настоящее», которое, будучи полнотой его присутствия, наделено метафизически привилегированным статусом. «Настоящее» субъекта есть метафизическая позиция его *всеприсутствия*. Тем самым, синхрония — это мир, стянутый в одну метафизическую точку, весь насквозь просматриваемый в одном единственном, всевидящем, взгляде субъекта, который есть не что иное, как *сознание*. Метафизику Нового времени, родившуюся вместе с картезианским полаганием сознания как субъекта, можно, поэтому, квалифицировать как «метафизику присутствия»²⁷.

Таким образом, то первичное различие, именуемое смыслом, имеющееся до всякого семантического различия, находится за гранью метафизики присутствия и не может, поэтому, быть охвачено сознанием, *предметом* которого оно никогда не может стать. Смысл невозможно уловить в сеть идентичностей, сотканную из концептуальных матриц логического анализа. Коль скоро это первичное различие должно быть принципиально *асинхронистично*, то оно является *Диахронией*, причем именно в том смысле, который придал этому понятию Э. Левинас²⁸. Мы можем, поэтому, сказать, что смысл не только пограничен; *смысл диахроничен*.

Разумеется, диахрония не имеет здесь никакого отношения к лингвистическому ее истолкованию как чисто коммуникативного аспекта языка. Синхрония как метафизическая установка Нового времени, одним из следствий которой является лингвистический структурализм Соссюра, вытесняет диахронию на периферию языка, принуждая видеть в ней лишь исторически изменчивые формы речи, общности которых, по замечанию самого Соссюра, носят частный и случайный характер. В понимании Соссюра, лингвистика как строгая наука имеет дело исключительно с языком, а не с речью. Диахрония, в том значении, которое придает ей Левинас, не является флуктуациями речи, пробегающими по поверхности системы знаков, различающихся только своей позициональностью, и, следовательно, — тождественных самим себе. Подлинная диахро-

²⁷ Так говоря о «метафизике присутствия», Жак Деррида использует емкое французское слово *présence*, равным образом означающее как наличность присутствия, так и модус настоящего.

²⁸ Рамки данной статьи не позволяют нам дать подробный анализ идей Левинаса.

ния не *поверх тождества*, комплементарным элементом которого она, тем самым, считается, а только там, где происходит разлом идентичности. Диахрония — это первенство Речи над Языком, Различия — над Тождеством²⁹. Более того, диахрония — это хизма, в том смысле, что каждый речевой акт является точкой пересечения двух «хронологий». Именно здесь вопрос о различии смысла и значения, обсуждение которого привело нас к пониманию смысла как исходного различия, достигает своей предельной остроты.

Язык, взятый в аспекте синхронии, представляет собой совокупность знаков, каждый из которых, будучи единством означающего и означаемого, является значением. Вместе с тем, значение воплощает собой определенную идентичность, и в силу этого, оно *всегда под рукой*. Мы застаем значения всегда уже пригодными к использованию, как уже отлитые формы, готовые принять в себя эмотивное или интеллектуальное содержание. Поэтому значение существует в *модусе настоящего*; оно всегда — *здесь*, и никогда — только в прошлом или только в будущем. Прошлое (равно как и будущее) исключено из языка и перенесено в Речь, подверженную всем капризам и прихотям времени. Как уже было сказано, язык может предстать в виде *объекта* теоретической рефлексии только при условии исключения из него диахронии. Значение, как неизменный элемент языка, *присутствует*, т.е. оно *налично* в любой *настоящий* момент времени. Поскольку же смысл является исходным различием, данным до всякого тождества и полагаемого этим тождеством различия, то смысл — это не *присутствие*, не *наличность*, и, следовательно, смысл *не присутствует в настоящем*. «Отсюда — говорит Левинас — диахрония, сводящая субъект с ума и направляющая трансценденцию»³⁰. Трансценденция здесь, это не будущее, как один из темпоральных «экстазов» субъ-

²⁹ «Эта диахрония времени не содержится в длительности интервала, так что представление не могло бы его охватить. Она является разделением идентичности, так что тождество (le même) не соединяется с самим собой». *Levinas Emmanuel*. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Kluwer Academic, 2008. P. 88.

³⁰ *Levinas Emmanuel*. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, 2010. P. 285.

екта, а скорее прошлое, которое *никогда не было настоящим*³¹. Это прошлое *сводит субъект с ума*, и является, тем самым, выходом за границы метафизики присутствия, в плену которой находится и диалогизм Бахтина, как один из интегральных компонентов гуманитарного мышления XX века.

Строго говоря, у Бахтина нет Другого, а есть только *другие*, причем в этом полифоническом *многоголосии* ни один голос не может иметь перевеса перед прочими, что обернулось бы разрушением полифонии. Однако именно поэтому диалог оказывается лишен *этического измерения*, которое имеется только там, где выстраивается отношение к Другому. Вот почему диалогизм Бахтина с такой легкостью соскальзывает в превратное понимание диалога как обмена речевыми актами между диалогизирующими субъектами, оборачиваясь, в конечном счете, *идеологией* «диалога культур», этическая бессодержательность которой прикрыта апелляцией к «гуманистическим ценностям». Однако этика, понятая не как свод нормативных правил, до которых она ссохлась в Новое время, а как отношение к Другому, характеризуется излюбленным левинасовским термином, — *близость (la proximité)*, означающим упразднение дистанции между мной и Другим, не опосредуемой более никаким логосом, в результате чего отношение к Другому не является более *диа-логом*. Здесь Другой — это *Ближний*, в отношении к которому состоит моя собственная *незаместимость*, тот Другой, ответом которому является *только мой*, и никакой другой голос. Эта ситуация выражается фигурой *диастаза*, как стояния *лицом к лицу* перед Другим когда мой — и только мой! — ответ Другому оказывается моей полной и безусловной ответственностью перед ним. Отсутствие в бахтинском диалогизме этического измерения объясняется, таким образом, тем, что Другой так и не становится там Ближним, рассыпаясь, в конечном счете, в множественность абсолютно равноправных и равноудаленных «дру-

³¹ Можно было бы отдельно показать, что темпоральный экстаз будущего подразумевает определенную субъектную идентичность. Поэтому Клод Романо прав в своей критике хайдеггеровского *Dasein* как реликта картезианской субъективности (См. *Romano Claude. L'événement et le monde. PUF, 1998*).

гих»³². Карнавал, упраздняющий «верх и «низ» как абсолютные инстанции, является, поэтому, как завершением, так и внутренним поражением бахтинского диалогизма.

Диахрония языка есть *анахроничность* смысла, являющегося тем прошлым, которое никогда не было настоящим, чье присутствие в настоящем выражается *следом* его отсутствия³³. Таким образом, мы можем сказать, что *значение* есть *след смысла*³⁴. Общий вывод, который мы можем из этого сделать, заключается в том, что *различение значения и смысла оказывается, заведомо невозможным в рамках метафизики Нового времени, в силу присущей ей синхронии сознания, заданной декартовским Ego cogito*. Вместе с тем, эта анахроничность смысла есть *анархичность начала*, на котором покоится все здание метафизики присутствия. Субъект, сведенный диахронией с ума, является отныне субъектом этического отношения, т.е. субъектом уже не в метафизическом, а в этическом своем смысле³⁵. Другими словами, субъект перестает быть *сознанием как субъектом*, т.е. сознанием как всевидящим глазом, полностью совпадающим с собой как со своим собственным объектом. Отныне сознание не совпадает с собой, т.е. *хронически — хронологически — опаздывает к самому себе*. Эта неустранимая ретардация сознания есть *событие*, феноменологическое описание которого требует совсем иной феноменологии, нежели классическая феноменология Гуссерля.

³² Трудности, с которыми сталкивается Бахтин при истолковании религиозного отношения, хорошо показаны в книге: *Бахтин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М. РГГУ, 2000.

³³ «Эту манеру потрясать настоящее, прочерчивая борозды ясности и очевидности и не позволяя захватить себя со стороны *ἀρχή* сознания, мы назвали следом. Близость является безначальным отношением к единичности, не опосредуемым никаким принципом, никакой идеальностью». *Levinas Emmanuel.* Autrement qu'être. P. 158.

³⁴ «В этом предшествовании ожидающие и самодостаточные значения несут на себе след, который они тотчас оспаривают и стирают». *Levinas Emmanuel.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P. 296.

³⁵ Левинас имеет возможность использовать значение *подвластности*, имеющееся во французском слове *sujet* — субъект.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с самим собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., РГГУ, 2000.
- Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: *Русские словари, Языки славянской культуры*, 2003.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том III (1). М., 2001.
- Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
- Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. М. – СПб., 2000.
- Платон.* Собрание сочинений. М., 1993. Т. 3.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академ-Центр, 1995.
- Фреге Г.* Избранные работы. М., 1997.
- Levinas, Emmanuel.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Kluwer Academic, 2008.
- Levinas, Emmanuel.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, 2010.
- Romano, Claude.* Au cœur de la raison, la phénoménologie. Paris, Gallimard, 2010.
- Romano, Claude.* L'événement et le monde. PUF, 1998.

LOSHAKOV R.

THE SENSE AS AN EVENTNESS
OF THE LANGUAGE

In this article a problem of distinction between sense and meaning is discussed in the context of the works of G. Frege, E. Husserl, M. Bakhtin and E. Levinas. The sense and meaning cannot be divided in the limits of theoretical linguistic, of logical semantic and classical phenomenology of Husserl which can be unified as “metaphysic of presence”. The sense belongs to a *diachrony* which is forced out on the border of language by synchrony of consciousness. Therefore the sense cannot be found neither at the level of a denotation nor at the level of a connotation. Being the diachrony the sense is a non-coincidence of language with itself and thereby is an *event*.

Keywords: metaphysic of presence, sense, meaning, event, synchrony, diachrony.

БЕРНАРД ЛОНЕРГАН И ЕГО ГЛАВНАЯ КНИГА

Бернард Джозеф Фрэнсис Лонерган (1904–1984) – канадский католический философ, теолог-иезуит, математик, экономист. Мировую славу Б. Лонергану, автору множества трудов, принесли две работы, каждая из которых в своей области оказалась прорывной: «Метод в теологии» (*Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972; есть русский перевод), и более ранний фундаментальный «Инсайт» (*Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans, 1957), до сих пор на русский язык не переведившийся.

Главный эпистемологический труд Лонергана выстроен вокруг инсайта как базового понятия теории познания. Инсайт есть ключевой акт понимания, объединяющий и организующий как познавательные процессы, так и познаваемые данные, являющий их в едином схватывании. Понять, что такое инсайт и ключом к разрешению каких проблем он служит, означает понять само понимание, выйти на уровень метатеории понимания. Именно такова задача, которую ставит перед собой Лонерган в этой книге, огромной по объему и по богатству материала и идей. Она состоит из двух больших частей: «Инсайт как деятельность» и «Инсайт как знание». В первой части Лонерган формулирует основы того, что он называет «универсальным эмпирическим методом» познания; во второй рассматривает работу человеческого понимания во всех основных областях познания: в естественных науках, метафизике, этике, теологии.

Общие характеристики инсайта как фундаментального структурирующего элемента познания, по мнению Лонергана, таковы. 1) Инсайт служит источником ясных и отчетливых идей. 2) Инсайт есть схватывание отношения и смыслов, в некотором роде он есть понимание самого понимания. 3) Это понимание понимания доставляет нам знание обо всех компонентах нашей познавательной деятельности, как априорной, так и синтетической. 4) Инсайт служит движущей силой унификации и организации постижения, в пределе приводящей нас к философии. 5) Инсайт унифицирует и организует не только постижение, но и предметы нашего постижения, что в пределе приводит нас к метафизике. 6) Философия и метафизика, к которым приводит инсайт, подлежат и доступны верификации. 7) Помимо актов понимания, существуют и акты непонимания. Чтобы понимание понимания не обернулось непониманием непонима-

ний, оно должно включать в себя понимание основных механизмов бегства от понимания. 8) Бегство от понимания нужно рассматривать отнюдь не как индивидуальный сбой, который случается только с невезучими или недобросовестными людьми, а как недостаточность ума или неумение им пользоваться. При этом его печальные последствия вполне реальны: «Оно всегда готово снабдить поверхностных людей поверхностными точками зрения, но вполне способно разработать и настолько утонченную и глубокую философию, что избранные умы столетиями будут напрасно биться, пытаясь выявить ее подлинную неадекватность». 9) Понимание разных способов бегства от понимания способно объяснить весь спектр ложно-отчетливых идей: ошибочные взгляды на смысл смысла, искажения в априорных синтетических компонентах нашего знания, существование множества несовместимых философий, ряд ошибочных метафизических и антиметафизических позиций. 10) Отсюда следует возможность такой философии, которая одновременно методична, критична и всеобъемлюща.

Метатеория понимания, выстроенная на фундаменте разработанного таким образом понятия инсайта, работает на трех уровнях: она исследует человеческое понимание, она развертывает философские импликации понимания, и она ведет борьбу против бегства от понимания. Эти три уровня тесно связаны между собой. В отсутствие первого уровня не существовало бы основания для второго и точного смысла для третьего. В отсутствие второго уровня первый не продвинулся бы дальше элементарных утверждений, а третий был бы лишен действенности. Без третьего уровня второй выглядел бы неправдоподобным, а первым можно было бы пренебречь.

Говоря об универсальном эмпирическом методе познания, Лонерган различает в качестве его формообразующих элементов эвристические структуры (классические и статистические общие принципы познания) и каноны (общие правила работы познания), а именно: канон отбора, канон операций, каноны релевантности, экономности, полного объяснения и канон статистического остатка. Их приложение к различным предметным сферам познания, составляющее содержание второй части книги, порождает конкретные методы частных наук и типов знания.

В Приложении впервые публикуется перевод «Предисловия» и «Введения» к книге Бернарда Лонергана «Инсайт: исследование человеческого понимания». В квадратные скобки заключены примечания, сделанные издателями книги Лонергана.

Бернард Лонерган

ИНСАЙТ

ИССЛЕДОВАНИЕ

ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ

Предисловие

В идеальной детективной истории читатель держит в руках все ключи, но все равно не в силах определить преступника. Он может принимать к сведению каждый из ключей по мере их появления. Он не нуждается в большем количестве ключей, чтобы разгадать загадку. И все же он остается в темноте по той простой причине, что приход к разгадке — это не просто принятие к сведению каждого ключа, не просто памятование их всех, но совершенно иное действие организующего ума, которым весь набор ключей помещается в единственную объяснительную перспективу.

Таким образом, под инсайтом подразумевается не любой акт внимания, принятия к сведению или памятования, но следующий за ними акт понимания. Это не какая-то скрытая интуиция, а привычное событие, которое легко и часто происходит с человеком среднего ума, но редко и с немалыми трудностями — с законченным глупцом. Само по себе это событие настолько просто и очевидно, что, казалось бы, заслуживает того невнимания, с которым к нему обычно относятся. Но его функция в познавательной деятельности настолько кардинальна, что постигнуть его во всех его условиях, в его работе и результатах означает придать удивительное базовое единство всему полю человеческого вопрошания и мнения. Действительно, само богатство импликаций этого события поражает, и мне трудно выразить в сколько-нибудь краткой и ясной форме то, о чем говорится в этой книге; выразить, в силу чего один автор может надеяться рассмотреть все многообразие тем, перечисленных в оглавлении, и почему он должен пытаться это сделать в одной работе, и какого блага он надеется этим достигнуть, если будет успешен в своем диковинном начинании.

Но все-таки предисловие должно дать хотя бы предварительный и упрощенный ответ на эти вопросы. Может быть, я начну с того, что скажу: цель этой книги — дать понимание понимания. Математики ищут

понимания множества элементов. Ученые-естественники ищут понимания определенных групп явлений. Люди здравого смысла ищут понимания конкретных ситуаций и практических дел. А наша задача — прийти к такому акту организующего ума, который сведет в единую перспективу инсайты математиков, естествоиспытателей и людей здравого смысла.

Отсюда тотчас следует, что темы, перечисленные в оглавлении, не столь хаотичны, как может показаться при поверхностном чтении. Если кто-нибудь захочет стать математиком, или ученым, или человеком здравого смысла, он извлечет мало непосредственной пользы из этой книги. Подобно тому, как физики изучают форму волны, а анализ воздуха или воды предоставляют химикам, так в центре нашего внимания — не предметы понимания в математике, а сами акты понимания, выполняемые математиками; не предметы понимания в различных науках, а сами акты понимания, выполняемые учеными; не конкретные ситуации, с которыми умело разбирается здравый смысл, а сами акты понимания, выполняемые людьми здравого смысла.

Далее, хотя все акты понимания обладают определенным родовым сходством, их полное и сбалансированное видение достижимо только через сведение в единую картину свидетельств, полученных в разных областях интеллектуальной деятельности. Так, точная природа акта понимания всего яснее усматривается из математических примеров; динамичный контекст, в котором происходит понимание, удобнее всего изучать через исследование природы научных методов; абerrации этого динамичного контекста, производимые посторонними интересами, выявляются, когда мы сосредоточиваем внимание на тех способах, какими разные дозы общей бессмыслицы смешиваются с общим здравым смыслом.

Но инсайт — это не только ментальная деятельность; это также конституирующий фактор человеческого познания. Отсюда следует, что понимание понимания есть в некотором смысле познание познания. В действительности это такое познание познания, которое представляется крайне важным для целого ряда базовых проблем философии. Я должен постараться их перечислить, хотя смогу это сделать лишь в кратком и общем виде, оставляя термины неопределенными и предлагая аргументы, весьма далекие от доказательств.

Итак, во-первых, именно инсайт отличает интригующую проблему от очевидного решения. Соответственно, инсайты, вероятно, являются источником того, что Декарт называл ясными и отчетливыми идеями. Показав это, понимание понимания послужило бы источником ясной и отчетливой идеи ясных и отчетливых идей.

Во-вторых, в той мере, в какой инсайт есть акт, организующий постижение, он есть схватывание отношений. Но к отношениям относятся и

смыслы, так как смыслы представляются отношениями между знаком и означаемым. Стало быть, понимание, инсайт, подразумевает, что мы схватываем смысл, а понимание понимания подразумевает, что мы схватываем смысл смысла.

В-третьих, каждый инсайт одновременно априорен и синтетичен — в смысле, несколько отличном от кантовского. Он априорен, так как выходит за пределы того, что просто дано чувству или эмпирическому сознанию. И он синтетичен, так как добавляет к чистой данности объяснительную унификацию или организацию. Отсюда, видимо, следует, что понимание понимания доставит нам синтетическое и априорное знание обо всем спектре синтетических и априорных компонентов нашей познавательной деятельности.

В-четвертых, унификация и организация других разделов знания есть философия. Но любой инсайт унифицирует и организует. Стало быть, понимание понимания будет унифицировать и организовывать инсайты математиков, ученых-естественников и людей здравого смысла. Отсюда, видимо, следует, что понимание понимания даст нам философию.

В-пятых, нельзя унифицировать и организовать познание, не приходя к унификации и организации познаваемого. Но унификация и организация того, что познается в математике, естественных науках и посредством здравого смысла, есть метафизика. Следовательно, в той мере, в какой понимание понимания унифицирует и организует все наше познание, оно подразумевает метафизику.

В-шестых, философия и метафизика, проистекающие из понимания понимания, подлежат верификации. Ибо как научные инсайты познаются и верифицируются в цветах и звуках, вкусах и запахах обыденного опыта, так понимание понимания возникает и верифицируется в инсайтах математиков, ученых и людей здравого смысла. Но если понимание понимания верифицируемо, то и проистекающие из него философия и метафизика тоже будут верифицируемы. Другими словами, подобно тому, как может быть показано, что в теоретической науке любое утверждение подразумевает утверждения относительно чувственного факта, так может быть показано, что в философии и метафизике любое утверждение подразумевает утверждения относительно когнитивного факта.

В-седьмых, помимо актов понимания, существуют и акты непонимания. Помимо динамичного контекста отстраненного и беспристрастного вопрошания, в котором инсайты возникают с примечательной частотой, существуют и противоположные динамичные контексты бегства от понимания, в которых непонимания случаются регулярно и, можно сказать, систематически. Следовательно, чтобы понимание понимания не обернулось непониманием непониманий, оно должно включать в себя понимание основных механизмов бегства от понимания.

В-восьмых, бегство от понимания нужно рассматривать отнюдь не как индивидуальный сбой, который случается только с невезучими или недобросовестными людьми. В своей философской форме, которую не нужно путать с его психиатрическими, моральными, социальными и культурными проявлениями, оно предстает просто как результат недостаточно развитого умного и разумного употребления человеком его собственного ума и разума. Но хотя это бегство берет начало в отсутствии полного развития, его последствия вполне реальны. В самом деле, бегство от понимания блокирует инсайты, что способно нарушить здоровое равновесие понимания. И такое бегство не довольствуется чисто пассивным сопротивлением. При всей своей тайности и скрытости оно изобретательно и находчиво, действенно и чрезвычайно правдоподобно. Оно принимает множество разных форм, и если какая-либо из них оказывается неприемлемой, оно может прибегнуть к другим. Оно всегда готово снабдить поверхностных людей поверхностными точками зрения, но вполне способно разработать и настолько утонченную и глубокую философию, что избранные умы столетиями будут напрасно биться, пытаясь выявить ее подлинную неадекватность.

В-девятых, как понимание понимания доставляет ясную и отчетливую идею ясных и отчетливых идей, включает в себя постижение смысла смысла, выявляет целый спектр априорных синтетических компонентов в нашем знании, подразумевает философскую унификацию математики, наук и здравого смысла, а также метафизическое осмысление того, что подлежит познанию в различных областях человеческого вопрошания, — точно так же понимание разных способов бегства от понимания способно объяснить: 1) весь спектр идей, в действительности смутных, но кажущихся ясными и отчетливыми; 2) ошибочные взгляды на смысл смысла; 3) искажения в априорных синтетических компонентах нашего знания; 4) существование множества философий; 5) ряд ошибочных метафизических и антиметафизических позиций.

В-десятых, отсюда, видимо, следует возможность такой философии, которая одновременно методична, критична и всеобъемлюща. Она всеобъемлюща, потому что охватывает единым взором всякое утверждение во всякой философии. Она критична, потому что проводит различие между продуктами отстраненного и беспристрастного стремления к пониманию и, с другой стороны, продуктами бегства от понимания. Она методична, потому что возводит тезисы философов и метафизиков к их истокам в познавательной деятельности и решает, искажена эта деятельность или нет, апеллируя при этом не к философам, не к метафизикам, а к инсайтам, методам и процедурам математиков, ученых и людей здравого смысла.

Итак, можно сказать, что данная книга работает на трех уровнях: она исследует человеческое понимание, она развертывает философские импликации понимания, и она ведет борьбу против бегства от понимания. Эти три уровня тесно связаны между собой. В отсутствие первого уровня не существовало бы основания для второго и точного смысла для третьего. В отсутствие второго уровня первый не продвинулся бы дальше элементарных утверждений, а третий был бы лишен действенности. Без третьего уровня второй выглядел бы неправдоподобным, а первым можно было бы пренебречь.

Вероятно, мне скажут, что я пытаюсь вести наступление слишком широким фронтом. Но к этому меня привели два соображения. Во-первых, идет ли речь о построении корабля или о философии, дело нужно довести до конца: незавершенное усилие в принципе равнозначно провалу. Во-вторых, против бегства от понимания полумеры бессильны. Успешной может быть лишь всеохватная стратегия. Упустить из вида какой-либо из оплотов бегства от понимания означает оставить в неприкосновенности базу, с которой вскоре будет предпринято контр наступление.

Тем не менее, даже если согласиться с этими соображениями, мне возражат, что мое начинание может быть должным образом осуществлено только в организованном исследовании силами специалистов в различных областях. С этим, разумеется, я могу лишь согласиться. Я далеко не компетентен во множестве тех областей, где случаются инсайты, и могу только приветствовать впечатляющую концентрацию талантов и стимулирующее сосредоточение средств, подразумеваемые исследовательским проектом. Моя цель заключалась не в прогрессе математики, не в развитии какой-либо специализированной отрасли науки, а в поисках общей почвы, на которой могли бы встретиться люди, выполняющие работу ума. Нужно признать, что искомую общую почву было порой трудно нащупать, потому что ни математики, ни естествоиспытатели, ни люди здравого смысла не высказывались отчетливо по теме инсайта. Необходимо было предпринять предварительную разведку на местности в этом, к несчастью, заброшенном регионе. Лишь после того, как специалисты в различных областях получают шанс обнаружить существование и значение собственных инсайтов, может появиться надежда, что кто-то попытается различить мое намерение за моими неудачными выражениями, исправить мои ошибки, в которые завело меня неведение, и наполнить динамичные, но формальные структуры, которые я попытался выстроить, богатством своего знания. Лишь в той мере, в какой эта надежда осуществится, возникнет спонтанное сотрудничество, которое обычно должно предшествовать подробным планам организованного исследования.

Остается вопрос: какую практическую пользу можно извлечь из этой книги? Ответ проще, чем можно было бы ожидать: ведь инсайт — источник не только теоретического знания, но и всех его практических приложений, более того, всей умственной деятельности. Стало быть, понимание понимания выявит, какая деятельность является умной, а понимание непонимания выявит, какая деятельность является противоразумной. Но быть практичным означает поступать умно, а быть непрактичным — поступать неразумно. Отсюда следует, что понимание понимания и непонимания поистине служит ключом к практичности.

Итак, понимание понимания выводит на свет кумулятивность прогресса. В самом деле, конкретные ситуации порождают инсайты, которые дают начало политическим курсам и направляют действие. Действие преобразует существующую ситуацию и порождает новые инсайты, лучшие политические курсы, более эффективную направленность действия. Следовательно, если инсайт случается, он имеет возвратный характер, и при каждом его возврате развивается знание, действие получает новую цель, ситуация улучшается.

Сходным образом понимание непонимания выявляет кумулятивность упадка. В самом деле, бегство от понимания блокирует инсайты, которых требует конкретная ситуация. Это влечет за собой неразумную политику и негодный образ действий. Ситуация ухудшается и требует дальнейших инсайтов, а так как они заблокированы, политика становится все невнятной, а образ действий — все негоднее. Хуже всего то, что ухудшающаяся ситуация доставляет не критичным и односторонним умам мнимую очевидность, выдавая крен за истину. В результате ум все в большей степени начинает рассматриваться как не имеющий значения для практической жизни. Человеческая деятельность деградирует, тонет в рутине, а инициатива становится привилегией насилия.

К несчастью, как инсайт и непонимание обычно идут рука об руку, так идут рука об руку прогресс и упадок. Нашу любовь к истине мы укрепляем тем, что на практике равнозначно обскурантизму. Мы исправляем старое зло со страстью, вредящей новому благу. Мы не любим чистых позиций: идем на компромиссы, надеемся прорваться через путаницу и неразбериху. Но развитие познания как таковое доставляет слишком обширную и устрашающую власть над природой и людьми, чтобы можно было полагаться на добрые намерения неосознанно односторонних умов. Мы должны научиться четко отличать прогресс от упадка, поощряя прогресс и сопротивляясь упадку; должны научиться бороться хирургическим путем с болезнью бегства от понимания, не разрушая органов разума.

Нет проблемы более деликатной и более глубокой, более практической и, возможно, более насущной. В самом деле, каким образом разум

мог бы осознать собственный крен, если этот крен обусловлен общим бегством от понимания и поддерживается всей структурой цивилизации? Как придать новую силу и жизнеспособность отстраненному и беспристрастному желанию понимать, не прибегая к стимуляции, действующей как очередной крен? Каким образом человеческое разумение могло бы надеяться совладать с невнятной, но объективной ситуацией, которая создается, ширится и поддерживается бегством от понимания? Мы можем, по крайней мере, начать с того, что зададимся вопросом: что означает понимать, какова динамика потока сознания, способствующего инсайту, каковы помехи, способствующие непониманию, и, наконец, каково значение ответов на эти вопросы для руководства человеческим мышлением и действием.

Завершаю. Во «Введении» будет дан более строгий отчет о цели и структуре этой книги. Теперь же я должен коротко выразить признательность многим из тех, кому я обязан, и, естественно, прежде всего я думаю об учителях и авторах, оказавших на меня влияние на протяжении двадцати восьми лет, прошедших с момента моего приобщения к философии. Но мои разыскания были столь долгими, их значительная часть прошла в столь ожесточенной борьбе с моим собственным бегством от понимания, в моем медленном развитии столь часто приходилось продвигаться в сумраке и обходными путями, что моя искренняя благодарность не может получить краткого и точного и в то же время рационального выражения. Поэтому приведу более осязаемый список моих благодетелей: это штат колледжа Непорочного Зачатия в Монреале, где я проводил параллельное историческое исследование¹; штат иезуитской семинарии в Торонто, где была написана эта книга; преп. Эрик О'Коннор из колледжа Лойолы в Монреале, всегда готовый помочь мне своими знаниями математики и естествознания; преп. Джозеф Вулфтенж, преп. Фредерик Коплстон и преп. Андре Годен, любезно прочитавшие машинописный вариант этой книги и своими разнообразными познаниями, ободряющими замечаниями и сдержанной критикой давшие мне почувствовать, что я не совсем неправ; преп. Фредерик Кроу, взявший на себя утомительный труд по составлению указателя.

¹ *Bernard Lonergan. The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas / Theological Studies 7 (1946) 349-392; 8 (1947) 35-79, 404-444; 10 (1949) 3-40, 359-393. [В форме книги: Verbum: Word and Idea in Aquinas. Ed. David B. Burrell (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967) CWL 2].*

Введение

Цель данной работы можно установить посредством ряда дизъюнкций. Во-первых, вопрос не в том, существует ли знание, а в том, какова его точная природа. Во-вторых, хотя содержание знания нельзя полностью скинуть со счетов, оно будет рассматриваться лишь схематично и неполно, в той мере, в какой это необходимо для выявления отличительных или определяющих признаков когнитивных актов. В-третьих, наша цель не в том, чтобы представить список абстрактных свойств человеческого познания, а в том, чтобы помочь читателю в личном присвоении той конкретной динамичной структуры, которая вновь и вновь совершает свою работу в его собственной познавательной деятельности. В-четвертых, такое присвоение осуществимо лишь постепенно, поэтому мы не сразу выложим описание этой структуры в целом, но будем постепенно собирать воедино ее элементы, отношения, альтернативы и импликации. В-пятых, порядок этого собирания определяется не абстрактными соображениями относительно логических или метафизических приоритетов, а конкретными мотивами педагогической эффективности.

Таким образом, наша программа одновременно конкретна и практична, и мотивы, побуждающие к ее осуществлению, коренятся не в области простых всеобщностей, а трудном регионе реальных фактов. Если в конце пути удастся убедить в них читателя, это будет немалым достижением; но в настоящий момент все, что я могу сделать, — это прояснить мои намерения, сформулировав мои исходные позиции.

Прежде всего, я задаюсь вопросом не столько о существовании, сколько о природе знания, потому что в каждом из нас присутствуют два разных вида знания. В картезианском дуализме они поставлены рядом как рациональное *Cogito, ergo sum*, и как полная вывернутость наружу в субстанциальной протяженности. Они отделяются и отчуждаются друг от друга в последующих рационалистических и эмпирических философиях. Они вновь сводятся вместе и взаимно упраздняют друг друга в кантианском критицизме. Если эти утверждения более или менее точно соответствуют фактам, то вопрос о человеческом знании заключается не в том, существует ли оно, а том, каковы в точности две его разновидности и каковы отношения между ними. Если релевантный вопрос именно таков, то любое уклонение от него в той же самой мере окажется промахом, выстрелом мимо цели. Но выяснить, релевантен ли этот вопрос или нет, можно, лишь предприняв трудное странствие через множество областей, в которых познавательные усилия человека достигли успеха или потерпели неудачу.

Во-вторых, анализ знания не может сбросить со счетов его содержание, а содержание это столь обширно, что выставляет на посмешище эн-

циклопедии и не вмещается ни в какие библиотеки; столь сложно, что человеку приходится посвящать всю жизнь тому, чтобы овладеть лишь какой-то его частью; но и при этом содержание знания остается неполным и открытым для последующих добавлений, неадекватным и открытым для будущих периодических пересмотров. Означает ли это, что задуманная исследовательская экспедиция не только трудна, но и невозможна? Разумеется, она была бы невозможна, если бы необходимым условием настоящего исследования было знакомство со всецелым корпусом знания. Но в действительности нашей первой заботой выступает не содержание знания, а познание. Содержание знания экстенсивно, познание же — это рекуррентная структура, которая может быть в достаточной мере изучена в ряде стратегически важных избранных пунктов. Содержание знания труднодоступно для овладения, но в наши дни компетентные специалисты трудятся над тем, чтобы отобрать для серьезного читателя и представить ему в адекватной форме базовые знания в различных областях. Наконец, содержание знания неполно и подлежит пересмотру, нас же заботит познающий субъект — источник будущих добавлений и пересмотров.

К этому необходимо добавить несколько уточнений, ибо ничто так не дезориентирует читателя, как отсутствие ясности в отношении предмета книги. Вообще говоря, эта книга — не о математике, не о естествознании, не о здравом смысле, не о метафизике; в каком-то смысле это даже не книга о знании. На первом уровне она содержит в себе высказывания о математике, естествознании, здравом смысле, метафизике. На втором уровне смысл всех этих высказываний, их интенция и значение, должны быть схвачены в движении, которое идет дальше этих обрывков математики, естествознания, здравого смысла и метафизики — к динамичной когнитивной структуре, примерами которой служит познание в указанных областях. На третьем уровне динамичная когнитивная структура, которой мы предполагаем достигнуть, представляет собой не трансцендентальное «я» фиктеанского умозрения, не абстрактную структуру отношений, удостоверяемых в Томе, Дике или Гарри, а лично присвоенную структуру нашего собственного опыта, нашего собственного интеллектуального вопрошания, нашей собственной критической рефлексии, суждения, решения. Ключевым здесь будет момент опыта, причем опыта, осуществленного не публично, а приватно. Он заключается в том, что нашему собственному рациональному самосознанию предстоит прийти к ясному и отчетливому обладанию самим собой как рациональным самосознанием. Все направлено к достижению этой главной цели. Все происходит из нее. Никто другой — вне зависимости от того, насколько он знает, красноречив, логически строг или убедителен, — не может сде-

лать этого за нас. Но хотя этот акт имеет приватный характер, его предпосылки и следствия имеют публичное выражение. Может существовать длинный ряд знаков на бумаге, приглашающих нас к самопознанию в той напряженности, которую создает двойственность нашего собственного знания; и мне бы хотелось, чтобы к ряду знаков, обладающих таким приглашающим смыслом, была причислена и эта книга. При этом не останется в секрете, полезно ли такое приглашение, и если да, принято ли оно. Зимние сумерки невозможно перепутать с летним полуденным солнцем.

Итак, в-третьих, цель этой книги главным образом заключается в том, чтобы служить приглашением к личному, решающему акту. Но сама природа акта требует его понимания — в нем самом и в его импликациях. Что, собственно, имеется в виду, когда говорят о рациональном самосознании? Что имеется в виду, когда его побуждают овладеть самим собой? Почему такое самовладение называют решающим и кардинально важным? Эти вопросы вполне законны, но на них нельзя дать краткого ответа.

Однако важен не столько ответ, сколько способ его прочтения. В самом деле, ответ неизбежно записывается словами, а слова неизбежно проистекают из дефиниций и корреляций, анализов и заключений. Но читатель упустит самую суть ответа, если будет настаивать на том, что моей задачей должно быть составление списка абстрактных свойств человеческого познания. Эту книгу нельзя читать так, словно она описывает некий отдаленный регион земли, где читатель никогда не был, или некий странный и мистический опыт, которого читатель никогда не разделял. Это отчет о знании. Хотя я не могу напомнить каждому читателю его личный опыт, он может сделать это сам, и благодаря этому перенести мои общие фразы из сумрачного мира мысли в пульсирующее течение жизни. Даже в таких областях, как математика и естествознание, где можно с известной точностью обрисовать конкретное содержание конкретного инсайта, цель такой обрисовки состоит не в том, чтобы обрушить на читателя поток слов, которые он мог бы повторить другим, или снабдить его набором терминов и отношений, из которых он мог бы вывести следствия и сделать достоверные заключения. Напротив, здесь, как и везде, главным является присвоение. Суть дела — в том, чтобы обнаружить, опознать действия своего собственного постижения, свыкнуться с ними; в том, чтобы научиться без труда, исходя из личного убеждения, проводить различие между собственной чисто интеллектуальной деятельностью и многообразием иных, «экзистенциальных» забот, которые наполняют операции интеллекта, сливаются, смешиваются с ними, придавая интеллекту амбивалентность, а его суждениям — двусмысленность.

В этом пункте, однако, многие потенциальные читатели могут возразить. Примеры, предлагаемые в первых пяти главах, лежат вне границ

их интересов; ум и разумность — признаки, общие все индивидам *Homo sapiens*; а моя исходная сосредоточенность на математике и естествознании недолжным образом сужает истинную область, в которой можно было бы осуществить мой призыв к присвоению собственного рационально-го самосознания.

Быть может, разъяснение мотивов, которыми я руководствовался в своем решении, не только помогут объяснить ход моих действий, но и позволят каждому читателю самому определить для себя ту меру, в которой понимание первых глав необходимо ему для извлечения пользы из книги в целом. Во-первых, существенно важно, чтобы идеи инсайта, накопления инсайтов, мета-теоретической позиции, их эвристическое значение и импликации не только были ясно и отчетливо поняты, но и, по мере возможности, отождествлены с личным интеллектуальным опытом. Конкретная природа такого отождествления будет раскрыта в главе о самоутверждении. В самом деле, выглядит легким и в то же время обычным делом понимать интроспекцию и интеллектуальный опыт таким способом, что, когда его подвергают тщательному рассмотрению, он обнаруживает свою бессмысленность. Тем не менее, чтобы наш отчет об осознании уровней сознания был внятным, ему должно предшествовать точное и четкое понимание последовательных типов деятельности, знаменующих и определяющих последовательные уровни сознания. В свою очередь, чтобы наше понимание этих видов деятельности было ясным и отчетливым, надлежит отдать предпочтение таким областям интеллектуальных усилий, в которых точность является предметом наиболее тщательной заботы и в которых она и в самом деле достигается в наивысшей степени. Вот почему я посчитал себя обязанным начать свой анализ инсайта с математических и естественнонаучных примеров, и хотя я согласен с тем, что, по сути, те же самые виды деятельности могут быть проиллюстрированы и обыденным применением ума, которое именуется здравым смыслом, я вынужден утверждать, что здравый смысл не смог бы с точностью уловить и выразить те самые вещи, иллюстрацией которых он призван послужить.

Дальнейшие соображения, однако, имеют менее оперативный характер. Ибо, во-вторых, настоящее исследование предпринято с целью выявить двусмысленность и устранить амбивалентность. Св. Августин Гиппонский рассказывает, что ему потребовались годы, чтобы открыть, что слово «реальный» может иметь иные коннотации, нежели слово «тело». Или другой пример, более близкий нам: можно сказать, что науке Нового времени потребовались четыре столетия, чтобы открыть, что объекты ее исследования не обязательно должны быть воображаемыми сущностями, участвующими в воображаемых процессах, протекающих в воображаемом пространстве-времени. Тот факт, который Платон попытался

выразить в своих диалогах, тот факт, который некогда открыло Августи-ну чтение авторов, коих он суммарно называет платониками, — этот факт утратил привкус древности и перестал быть по видимости безразличным для современного сознания. Еще до Эйнштейна и Гейзенберга было доста-точно ясно, что мир, который описывают ученые, странным образом отличается от мира, изображаемого художниками и населенного людьми здравого смысла. Но только физикам XX в. суждено было осознать, что, возможно, объекты их науки могут стать достижимыми, только если разорвать пуповину, привязывавшую их к материнскому лону — человече-скому воображению.

Как сможет убедиться читатель, значимость математики и матема-тической физики для настоящего исследования определяется не только тем, что анализ инсайта перенимает от них свойственную им ясность и точность, но и важностью перехода от старого механицизма к релятивиз-му и от старого детерминизма к статистическим законам. В более ранние времена мыслитель, вступая в схватку со своим мышлением, мог обра-титься за помощью к диалогам Платона или, на более глубоком уровне, взывать к тому, что проф. Жильсон назвал бы историческим эксперимен-том в античной, средневековой и нововременной философии. Но сегодня к услугам мыслителя — точность и впечатляющий размах дополнитель-ных исторических экспериментов, начатых смешением научных принци-пов и философских допущений у Галилея и завершенных их строгим раз-делением в наши дни. То, что Платон пытался сообщить через усилие по присвоению его художественных диалогов, что ум Августина медленно усваивал в муках религиозного обращения, что привело Декарта к методу универсального сомнения и побудило Канта предпринять критику чистого разума, — то же самое бросило не менее моментальную, но гораздо более четкую тень и на область точных наук. Разумеется, предпринимая сегодня попытку разрешить проблему двойственности человеческого сознания, было бы безрассудством пренебречь если не самым поразительным, то, по крайней мере, самым точным из свидетельств по этому делу, которыми мы располагаем.

Но есть и третья цель, которой я надеюсь достигнуть через присвое-ние различных модусов научной мысли. Ибо эта мысль имеет методиче-ский характер, и ученый связывает свою веру не с той или иной научной системой или выводом, а с действенностью самого научного метода. Но, что, в конечном счете, представляют собой природа и основание метода, если не рефлексивное схватывание и специализированное приложение объекта нашего вопрошания, а именно, динамичной структуры, имма-нентно и возвратно совершающей свои операции в познавательной дея-тельности человека? Отсюда следует, что эмпирическая наука в ее мето-

дологическом аспекте не только дает ключ к открытию более широкого, многообразного динамизма, который мы пытаемся исследовать, но и предоставляет нам конкретный материал для рассмотрения. Соответственно, именно отправляясь от структурных и динамичных черт научного метода, мы попытаемся помыслить и свести в единую перспективу такие по видимости разные элементы, как то: 1) вопрос Платона о том, каким образом вопрошающий узнает истину, достигая того, что ему, как вопрошающему, неизвестно²; 2) интеллектуалистский (хотя и не концептуалистский) смысл абстрагирования формы от материальных условий; 3) психологическое проявление естественного стремления к познанию Бога в его сущности, о котором говорил Фома Аквинский³; 4) то, что пытался сообщить Декарт в своих незаконченных *«Regulae ad directionem ingenii»* [«Правилах для руководства ума»]; 5) априорный синтез у Канта; 6) то, что Марешаль называет целевой причинностью интеллекта в обширном труде *«Le point de depart de la métaphysique»* [«Отправной пункт метафизики»]⁴.

Я настаиваю на важности мотивов, побудивших меня начать это эссе в помощь самоприсвоению со всматривания в математическую физику. Но, чтобы избежать преувеличения, я должен тотчас добавить, что важность этого всматривания — скорее, так сказать, психологическая, чем логическая. В самом деле, эта работа распадается на две части. В первой части инсайт исследуется как деятельность, как событие, которое совершается в рамках различных паттернов иных взаимосвязанных событий. Во второй части инсайт рассматривается как знание, как событие, которое при определенных условиях являет в себе универсум бытия. В первой части нас занимает вопрос: что происходит, когда мы познаём? Вторая часть переходит к вопросу: что мы познаём, когда это происходит? Если бы не психологическая проблема, первую часть можно было бы свести к множеству определений и пояснений, ибо с логической точки зрения первое суждение, которое имеет место в книге как целом, — это суждение о самоприсвоении, выраженное в главе одиннадцатой. Но неумолимый факт заключается в том, что существует психологическая проблема, что в человеке имеются два разных вида знания, что они существуют в неразличённости, в амбивалентном смешении, пока не будут эксплицитным образом различены, и не будут выявлены импликации этого различения. Неумолимый факт заключается в том, что психологическую проблему не

² [Видимо, Лонерган имеет в виду вопросы, поднятые в «Меноне», 80 e – 86 c].

³ [Thomas Aquinas. Summa theologiae. 1-2, q. 3, a. 8].

⁴ [Maréchal Joseph. Le point de depart de la métaphysique. 5 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1944-1949].

решить посредством обычной процедуры утверждения истинных высказываний и отрицания ложных: ведь истинный смысл истинных высказываний в тенденции всегда неверно понимается сознанием, еще не обнаружившим собственной потребности в том открытии, на которое у Августина ушли годы, а у науки Нового времени — столетия.

Остается сказать несколько слов о двух последних из пяти дизъюнкций, в которых мы намеревались выразить цель этой книги. Как уже было сказано, предмет нашей заботы — не существование знания, а его природа, не познаваемое, а структура познания, не абстрактные свойства когнитивного процесса, а личное присвоение динамичной и рекуррентной оперативной структуры нашей собственной познавательной деятельности. Теперь мы должны разъяснить четвертую дизъюнкцию. В самом деле, труд самоприсвоения не может совершиться одним махом. По своей сути он представляет собой развитие субъекта и в субъекте, а оно, как и любое развитие, может быть глубоким и плодотворным лишь при условии, что совершается упорно и неторопливо.

Но было бы абсурдным предлагать помощь в процессе развития и в то же время писать так, как если бы развитие в целом было уже свершившимся фактом. Учитель геометрии может быть убежден в том, что вся геометрия Эвклида содержится в теории n -мерного многообразия любой кривой. Но из этого он не заключает, что Эвклида нужно выбросить из элементарной школьной программы, и что ученики должны начинать с тензорного анализа. В самом деле, хотя геометрия Эвклида и представляет собой частный случай, только частные случаи открывают доступ к общему. И хотя в достижении более широкого контекста формулировки Эвклида нуждаются в уточнениях, хороший учитель не отвлекает учеников на уточнения, которые те способны понять лишь смутно, в то время как его задача — как можно успешнее помочь им перебраться через *pons asinorum**.

Сходным образом и эта книга написана не «сверху вниз», а «снизу вверх». Любой связный множеств утверждений можно разделить на дефиниции, постулаты и выводы. Но из этого не следует, что между двумя сторонами обложки одной книги должен содержаться единственный связный множеств утверждений. Ведь одна книга может быть написана с

* *Pons asinorum* (лат., букв. «мост ослов») — название, данное эвклидовой теореме о равнобедренных треугольниках. Согласно первому объяснению, это название объясняется тем, что чертеж к доказательству теоремы действительно напоминает мост. Согласно второму, более популярному объяснению, теорема представляет собой тест на интеллектуальные способности ученика и мост, ведущий к следующему, более трудным элементам геометрии (*прим. пер.*).

подвижной точки зрения, и тогда она будет заключать в себе не единственный множеств, а последовательность взаимосвязанных множеств связанных утверждений. Более того, очевидно, что книга, призванная помочь в развитии, *должна* быть написана с подвижной точки зрения. Она не может начинать с допущения, что читатель способен одним рывком усвоить то, что достигается лишь длительным и тяжким трудом. Напротив, она должна начать с самого низкого старта и с минимального контекста; она будет разрабатывать этот минимум, переходя к следующему вопросу, который расширит поле зрения и контекст; она будет оставаться в пределах этого расширенного поля зрения и контекста ровно до тех пор, пока это необходимо, чтобы прийти к еще более глубоким вопросам, вновь трансформирующим основания и базовые термины вопрошания. И весь этот механизм будет приводиться в действие не раз и не два, а настолько часто, насколько это потребуется для достижения универсальной точки зрения и полностью определенного контекста, объемлющего все аспекты реальности.

Тем не менее, коль скоро лишь такая процедура соответствует целям этой книги, я должен всячески подчеркнуть, что нельзя упускать из вида ее импликации. Если Спиноза писал свою «Этику» в соответствии с тем, что в его дни считалось геометрическим стилем, из этого не следует, что я пытаюсь идти по его стопам, что я никогда не слышал о теореме Гёделя и что я не исхожу из подвижной точки зрения, которая последовательно определяет контексты лишь для того, чтобы их преодолевать. Если нельзя сделать такого вывода, то нельзя принимать и того, что из него проистекает. Предпосылки моей собственной позиции не сводятся к сказанному в первом разделе первой главы, где предпринята попытка зафиксировать в кратком описании смысл термина «инсайт». Исследование развития математики расширяет контекст идеи инсайта, но не исчерпывает его. Имеется более широкий контекст — математизированный мир событий, который возникает к концу пятой главы, но сам должен быть включен в еще более широкий контекст мира здравого смысла, описанного в главах шестой и седьмой. Восьмая глава добавляет некоторые моменты, которые до того оставались вне поля зрения, но никогда не подвергались отрицанию. Девятая и десятая главы присоединяют рефлексию и суждение, которые не исключались в ходе предшествующего анализа, но, с другой стороны, и не рассматривались систематически. В главе одиннадцатой впервые вводится суждение о самоутверждении. Но лишь в двенадцатой главе констатируется, что суждение есть знание, а в тринадцатой разъясняется, в каком смысле это знание следует называть объективным. Затем идут четыре главы, посвященные метафизике; они призваны свести все, что было рассмотрено прежде, в единство еще более

широкой перспективы — лишь для того, чтобы подвергнуть его затем сходному анализу: сначала в описании общего трансцендентного знания, затем — в подступе к специальному трансцендентному знанию.

Отсюда становится очевидным, что, если кто-то захочет выразить мою точку зрения более кратко, чем это удалось сделать мне, он должен будет держать в уме, что более ранние высказывания нужно оценивать и интерпретировать в свете более поздних.

Но это еще не все. Как уже было сказано, в данной работе содержание знание рассматривается лишь в схематичном и неполном виде — постольку, поскольку это необходимо, чтобы утвердить существование и прояснить природу различных областей познания. Это предельно общее определение должно сопрягаться с уточнением более ранних утверждений более поздними, причем, думаю, это сопряжение нужно проводить систематически следующим образом.

Теорема Гёделя демонстрирует, что любое множество математических дефиниций и постулатов порождает дальнейшие вопросы, на которые нельзя ответить, базируясь на этих дефинициях и постулатах. Рассмотрим, например, такую последовательность множеств дефиниций и постулатов $P, Q, R...$ что, если принимается P , возникают вопросы, ответить на которые можно, лишь приняв Q ; если принимается Q , возникают вопросы, ответить на которые можно, только приняв R , и т. д. Тогда, помимо последовательных контекстов низшего уровня $P, Q, R...$, существует контекст высшего уровня, на котором и получает выражение теорема Гёделя. Далее, так как теорема имеет общий характер, высший контекст независим от содержания любых частных контекстов $P, Q, R...$ Наконец, так как не существует предельного и окончательного низшего контекста, ибо R потребует контекста S , S — контекста T , T — контекста U , и так далее до бесконечности, реально значимым будет высший контекст. Все низшие контексты $P, Q, R, S, T, U...$ имеют временный характер и принимают определяющее значение лишь в той мере, в какой позволяют прийти к высшему контексту.

Теперь попробуем пойти дальше теоремы Гёделя: не в направлении большей абстрактности, а в направлении большей конкретности, причем большей конкретности не на стороне объекта (он обширен, труден и открыт для дальнейших дополнений и пересмотров), а на стороне субъекта. Помимо *ноэмы*, или *intentio intenta* [интендируемой интенции], или *pensée pensée* [мыслимой мысли], иллюстрацией к которой служат низшие контексты $P, Q, R...$ и высший контекст, то есть теорема Гёделя, имеется также *ноэсис*, или *intentio intendens* [интендирующая интенция], или *pensée pensante* [мыслящая мысль], конституированная самой активностью того, кто вопрошает и размышляет, понимает и утверждает, задает

дальнейшие вопросы и приходит к дальнейшим ответам. Допустим, что эта ноэтическая активность вовлечена в низший контекст, когда она представляет собой занятия математикой, исследование научного метода или практическое применение здравого смысла. Тогда она будет продвигаться к высшему контексту, если станет всматриваться в математику, научный метод или здравый смысл с целью уловить природу ноэтической активности. И если она придет к пониманию и утверждению того, что такое понимание и утверждение, она достигнет высшего контекста, который логически независим от вспомогательных конструкций в виде математики, науки и здравого смысла. Более того, если можно показать, что высший контекст инвариантен, что любая попытка его пересмотра может быть законна только при условии, что гипотетический пересмотрщик опровергнет собственную попытку, обратившись к опыту, пониманию и рефлексии тем способом, который уже предписан, то станет очевидным: хотя *ноэма*, или *intentio intenta*, или *pensée pensée*, всегда могут быть выражены с большей точностью и полнотой, все же имманентная и возвратная оперативная структура *ноэсуса*, или *intentio intendens*, или *pensée pensante*, всегда должна оставаться одной и той же.

Иначе говоря, мы пишем не только с подвижной точки зрения, но и о подвижной точке зрения. Более поздние утверждения не только уточняют более ранние, но также имеют явить более ранние утверждения как всего лишь подмости, которые можно перестраивать до бесконечности, и это не подразумевает необходимого пересмотра того способа, каким мы присваиваем наше собственное интеллектуальное и рациональное самосознание.

Наконец, обращаясь к пятой дизъюнкции, скажем, что порядок, в котором подвижная точка зрения собирает воедино подлежащие присвоению элементы нашего собственного интеллектуального и рационального самопознания, определяется не соображениями логических или метафизических приоритетов, а соображениями педагогической эффективности.

Эта пятая дизъюнкция была бы излишней, если бы я не исходил из предположения, что среди моих потенциальных читателей могут быть люди, уже обладающие логическим или метафизическим схематичным представлением о вещах. Соответственно, хотя общим правилом этой книги будет рассмотрение каждого вопроса с надлежащей степенью общности, в надлежащем месте и в надлежащее время, мне кажется необходимым отступить на миг от этого правила. Я хочу обратиться к некоторым моментам, в которых логики или метафизики могли бы посчитать очевидным, что, с точки зрения их уже принятых критериев, я, несомненно, следую ложным путем.

С логической точки зрения может показаться, что все уже сказано; тем не менее, два пункта заслуживают особого внимания. Первый пункт:

по мере чтения главы 14 или, в крайнем случае, по достижении главы 17 читатель уже сможет удерживать взглядом единую и цельную картину всего многообразия противоречивых воззрений на знание, объективность и реальность. Но такая перспектива диалектична, или металогична. Она не может быть произведена логическим искусством дефиниции, постулирования и вывода. Она может быть опосредована книгой лишь в той мере, в какой имеет место общение инсайтов, отдаленно напоминающее вызывание образов или суггестию чувств. Поэтому, особенно в первых десяти главах, где речь идет о генезисе понятий и суждений, терминов и пропозиций, единственным возможным средством для того, чтобы сообщить содержание нашего анализа, служит дологичный и даже допонятийный способ коммуникации.

Второй пункт состоит в том, что нашей целью является понимание понимания, и эта цель достижима в той мере, в какой искомый инсайт поднимается над дифференцированным рядом иллюстративных инсайтов. Но иллюстративные инсайты должны быть элементарными. Мы не можем воспроизводить здесь целые трактаты, а если бы и могли, и воспроизвели, то потерпели бы неудачу в достижении цели. Поэтому наши иллюстрации должны быть простыми инсайтами, извлеченными из их собственных контекстов, где их корректируют, уточняют, дополняют и оттачивают дальнейшие, дополнительные инсайты. Но такое извлечение способно задеть читателей — специалистов в конкретной области. Если они абсолютно упустят из вида нашу цель, то могут прийти к убеждению, что сам инсайт так же поверхностен, как и наши иллюстрации. А между тем специалисты могут найти средство против подобной обостренной реакции в своем собственном понимании: ведь они всегда могут вывести на свет дополнительные инсайты, задав самим себе вопрос, *почему* наши иллюстрации неудовлетворительны. Более того, если они так поступят, они быстро смогут прийти к пониманию понимания. Если же они будут просто ворчать, что вот этот способ выражения ошибочен, а вот этот вводит в заблуждение, они рискуют создать ситуацию непонимания понимания и даже ситуацию бегства от понимания.

Обратившись от логических соображений к метафизическим, мы оказываемся лицом к лицу совсем с другим кругом возможных читателей. Между современными схоластами имеется широкое согласие по метафизическим вопросам, но в то же время — существенные разногласия по вопросам эпистемологическим. Этот разнобой может создать впечатление, что моя работа неверно ориентирована: вместо того, чтобы продвигаться к сомнительному, опираясь на достоверное, я отправляюсь от знания и лишь в заключение прихожу к метафизике.

Однако я вовсе не уверен в том, что это правильная точка зрения. Широкому согласию между схоластами в отношении метафизики соот-

ветствует равно широкое согласие в эпистемологии, а расхождению в их взглядах на эпистемологию соответствует не менее впечатляющий спектр спорных вопросов в метафизике. Отсюда следует, что реальную проблему составляет переход от расплывчатого согласия в метафизике и в эпистемологии к точному и конкретному согласию в том и другом, а очевидное средство достижения этой цели — свежее и более полное видение релевантных фактов.

Итак, нашу цель составляет: 1) не познавательный факт, а различие между двумя познавательными фактами; 2) не подробности познаваемого, а структура познания; 3) познание не как объект, характеризуемый множеством абстрактных свойств, но как присвоение нашего собственного интеллектуального и рационального самосознания; 4) не внезапный скачок к присвоению, а медленное и упорное развитие, причем 5) не такое развитие, которое ориентируется на логику пока еще не известной цели или на предполагаемую метафизику, пока еще не проясненную в своей онтологической структуре, а развитие, которое способно начаться в любом достаточно культивированном сознании, ширится в силу динамических тенденций самого этого сознания и через понимание всякого понимания приходит к базовому пониманию всего, что может быть понято.

Последняя фраза звучит как лозунг и довольно-таки удачно суммирует позитивное содержание этой книги. Досконально пойми, что означает понимать, — и ты не только поймешь общие характеристики того, что подлежаще пониманию, но и получишь прочное основание, неизменный образец, открытый для любых дальнейших развертываний понимания.

В самом деле, присвоение нашего собственного самосознания, столь настойчиво акцентированное в этом введении, — отнюдь не самоцель; скорее оно служит отправным пунктом. Это необходимый отправной пункт: ведь если не разорвать двойственность нашего познания, вряд ли можно будет правильно познать понимание. Под давлением этого сомнения мы либо скатимся в болото познания без понимания, либо будем цепляться за понимание, принося познание в жертву имманентизму, идеализму или релятивизму. Избежать этой опасной дилеммы можно, лишь сделав то открытие — а оно еще не сделано, если у человека нет твердого памятования о его удивительной странности, — что имеются два совершенно разных реализма. Есть реализм непоследовательный, полуживотный и получеловеческий, находящийся на полпути между материализмом и идеализмом; и есть, с другой стороны, реализм умный и разумный: середину между ним и материализмом составляет идеализм.

Итак, отправным пунктом служит не только самопознание и самоприсвоение, но и критерий реального. Если для уверенности в том, что познание есть понимание, мы должны убедиться, что познавать матема-

тику означает понимать, и познавать науку означает понимать, и познавать в обиходном смысле означает понимать, то мы приходим не только к детальному описанию понимания, но и к систематическому описанию того, что подлежит познанию. Науки, в их многообразии, перестают быть изолированными друг от друга; перебрасываются мосты между наукой и здравым смыслом; выявляется структура универсума, соразмерная человеческому интеллекту. И как выявленная структура предоставляет объект метафизике, так изначальная самокритичность предоставляет нам метод, позволяющий объяснить, каким образом возникают метафизические и антиметафизические утверждения: объяснить через отбор корректных утверждений и устранение тех утверждений, которые явно идут от недостатка скрупулезного самопознания. Далее, как метафизика выводится из познанной структуры нашего собственного познания, так этика становится результатом познания сложной структуры нашего собственного познания и поведения; причем как метафизика, так и этика распространяют изначальную самокритичность на объяснение происхождения всех этических позиций и на критерий суждения о каждой из них. И это еще не все. Перед нами стоят дальнейшие вопросы. Можно было бы ими пренебречь, если бы познание не было пониманием, или если бы понимание было совместимо с обскурантизмом, произвольно отбрасывающим некоторые вопросы в сторону. Но познание есть понимание, и оно несовместимо с обскурантизмом, произвольно отбрасывающим некоторые вопросы в сторону. Мы вынуждены встать лицом к лицу с вопросом о трансцендентном знании. Способен ли человек познавать нечто большее, чем интеллигибельность, имманентную миру возможного опыта? Если способен, как он может его помыслить? Если он может его утвердить, как может он примирить это утверждение с наличием зла, которое терзает столько людских тел, помрачает столько людских душ, ожесточает столько людских сердец? Таковы вопросы двух последних глав, а дальнейшие комментарии к ответам, которые там предлагаются, станут более понятными в эпилоге, нежели во введении.

Как читатель вскоре убедится, эта книга — не историческое исследование. Прежде чем писать историю, прежде чем интерпретировать чужие взгляды, историк всматривается в самого себя, интерпретатор познаёт самого себя. Именно эта первостепенная задача и составляет предмет моей заботы. Заботы, имеющей свои истоки и основания, свои причины и следствия. Быть может, они важны, но важны лишь потому, что важна первостепенная забота; и правильно понять их можно лишь при условии, что первостепенная забота успешно выполнит первостепенную задачу.

Вот почему отсылки к чужим работам здесь редки и несущественны. Что касается анализа эмпирических наук, я посчитал полезным отобрать

одну книгу, в которой читатель найдет изложение поднятых здесь тем; только по этой причине, никоим образом не намереваясь утвердить единственный авторитетный источник, я обычно отсылаю к переизданиям работы Линдсея и Марджено «Основы физики»⁵. Далее, по всей книге разбросаны сжатые формулировки взглядов самых разных мыслителей. Могу ли я выразить надежду на то, что они не вызовут слишком сильного раздражения? Как станет ясным из долгого обсуждения истины в интерпретации, предпринятого в главе 17, вряд ли они могут претендовать на право называться вердиктами истории: ее суд работает куда медленнее, чем худший из наших судов. Их главное назначение — служить краткой формой речи, дающей шанс коротко сообщить то, что иным способом вообще было бы невозможно сказать. И, вероятно, можно также предположить, что в той мере, в какой положенные в основу этой книги принципы будут приняты, акцентированное нами значение этих формулировок способно послужить исходным пунктом дальнейшего вопрошания.

Во введении к «Трактату о человеческой природе» Дэвид Юм писал, что для завоевания территории нужно не занимать пограничные замки и деревни, а идти прямым маршем на столицу и брать приступом цитадель. Но правильная стратегия — одно дело, а ее успешное осуществление — другое; и даже после самой успешной кампании остается долговременная задача зачистки, организации, консолидации. У меня может быть довольно оптимизма, чтобы считать, что я натолкнулся на ряд идей фундаментальной важности; но я не могу не признать, что не в силах безошибочно развернуть имплицитированные в них следствия применительно к самым разным областям, в которых они релевантны. Мой вклад — это вклад отдельного человека. Надеюсь, что другие люди, восприимчивые к тем же проблемам, посчитают, что мои усилия сэкономят их собственный труд, и что мои выводы послужат основанием для дальнейшего движения вперед.

Перевод и примечания Вдовиной Г.В.

⁵ [Lindsey Robert Bruce, Margenau Hebry. Foundations of Physics (WOOdbridge, CT: Ox Bow Press, 1981, репринт изданий 1936 г. [John Wiley and Sons] и 1957 г. [Dover Publications])].

ОБ АВТОРАХ

ВДОВИНА Галина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.

ИВАНОВ Виталий Львович — ведущий редактор научного журнала *EINA*, издаваемого НОЦ ПФРК при ГУАП СПб.

ЛОШАКОВ Руслан Анатольевич — доктор философских наук, Швеция.

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

МУСХЕЛИШВИЛИ Николай Львович — доктор психологических наук, профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

РОССИУС Андрей Александрович — доктор филологических наук, профессор Высшей школы экономики.

СЕРЁГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ШМОНИН Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе и заведующий кафедрой философии Русской христианской гуманитарной академии.

МЕРА ВЕЩЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Под общей редакцией
Галины Владимировны Вдовиной

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *М.С. Петрова*
Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Подписано в печать 12.10.2015
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 65,0. Уч.-изд. л. 60,0. Тираж 500 экз. Зак. № _____

Оригинал-макет подготовлен в издательстве «Аквилон»

Издательство «Аквилон»
Москва, 119313, ул. Гарибальди, д. 6–29
Тел. +7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com

Отпечатано в типографии Onebook.ru
ООО «Сам Полиграфист»
Москва, Протопоповский пер., д. 6.
Электронная почта: info@onebook.ru
Адрес в Интернете: www.onebook.ru
Тел.: +7 (495) 545–37–10

ISBN 978-5-906578-05-1



9 785906 578051



АКВИЛОН