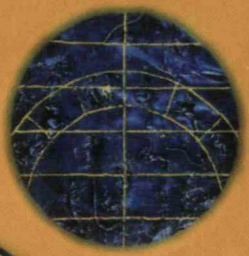
87
K713



исследования и переводы

КОСМОС И ДУША

Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Центр античной и средневековой философии и науки

КОСМОС И ДУША

(ВЫПУСК ВТОРОЙ)

УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ И МЫШЛЕНИИ В АНТИЧНОСТИ, СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

ПОД РЕДАКЦИЕЙ А.В. СЕРЁГИНА

МОСКВА

2010

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy
Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science

COSMOS AND SOUL

SECOND ISSUE

TEACHINGS ON NATUGE AND MIND IN ANTIGUITY, THE MIDDLE AGES AND MODERN TIME

(ESSAYS AND TRANSLATIONS)

Ed. A.V. Seryogin

Progress-Tradition

Moscow 2010

Российская академия наук
Институт философии

КОСМОС И ДУША

ВЫПУСК ВТОРОЙ

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ В АНТИЧНОСТИ, В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Под редакцией А.В. Серёгина

Прогресс-Традиция

Москва 2010

87.3(4)

УДК 87.2
ББК 1/14
К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 09-03-16017д

Рецензенты:
док. филос. наук А.Л. Доброхотов
канд. филос. наук М.А. Солопова

К 71 **Космос и душа** (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время: [Исследования и переводы] / Под ред. А.В. Серёгина. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 272 с.

ISBN 978-5-89826-332-4

В сборнике «Космос и душа» (Выпуск второй) рассматриваются античные, средневековые и новоевропейские учения о природе, Боге и сознании. Книга включает в себя современные исследования по истории философии и науки, а также новые, сопровождаемые комментариями переводы текстов Оригена, Плотина, Теодориха Шартрского, Роджера Бэкона, Уртадо де Мендосы.

Рекомендуется историкам философии, науки, богословия, студентам гуманитарных специальностей, всем интересующимся историей европейской мысли и культуры.

894033

УДК 1.14
ББК 87.6

На переплете: *М.К. Эшер.*
Бесконечное единение. 1956 г.

Библиотека
Удмуртского
госуниверситета
г.Ижевск

ISBN 978-5-89826-332-4

© Коллектив авторов, 2010
© Прогресс-Традиция, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

Визгин В.П. Латентные константы в демокритовском учении о множестве миров 9

Месяц С.В. Учение Платона об идеях-числах 29

Приложение. Избранные свидетельства об устном учении 76

Шичалин Ю.А. Об умопостигаемой материи у Плотина (замечания относительно 12.II...,4, ...1–5) 83

Приложение. Плотин. О материи (О двух материях) 104

Волкова Н.П. Плотин о сущности и причине зла 108

Серёгин А.В. Свобода и онтология морального зла в теодицее Оригена 139

Приложение. Ориген Из «Комментария на Псалмы» (Добротолюбие, 26) 175

Петрова М.С. Платонизм у Макробия 184

Петров В.В. Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников 210

Гайденко П.П. Понимание природы и трактовка естествознания в Средние века 240

Воскобойников О.С., Соколов П.В. «Стяжавший с небес душу Платона»: механика Творения у Теодориха Шартрского 318

Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения 326

Эпитафия Теодориху Шартрскому 345

Вдовина Г.В. Трактат Роджера Бэкона «О знаках» 349

Роджер Бэкон. О знаках 356

Иванов В.Л. Интенсивная величина совершенства: Бесконечность как существенное понятие в теологии и философии Иоанна Дунса Скота, ОМБ 379

Зубов В.П. Из прошлого атомистической теории (Атомистика и химия в XVII в.) 432
Вдовина Г.В. Проблемы семиотики в схоластике XVII в. 450
Педро Уртадо де Мендоса. SJ Всеобщая философия (Семиотические фрагменты) 467
Вдовина Г.В. Истина как семиотическое понятие в схоластике XVII в. 492
Список сокращений 508
Авторы сборника 511

ПРЕДИСЛОВИЕ

В состав данного сборника входят научно-исследовательские работы, созданные членами сектора философских проблем истории науки Института философии РАН и рядом приглашенных исследователей. С этой точки зрения, как, впрочем, и в тематическом и методологическом отношении, настоящее издание можно считать продолжением и развитием традиции, начатой такими книгами, как «Философия природы в Античности и в Средние века» и «Космос и душа»[1].

Одна из базовых методологических установок, сохраненных и в этой новой книге, – это убеждение в том, что философские истоки европейской науки, формировавшиеся в эпоху Античности и Средневековья, нельзя понять вне самого широкого культурного контекста, включающего в себя античную и средневековую метафизику, психологию, логику, теологию, эпистемологию и т.д. Причина этого прежде всего в том, что в ту эпоху не существовало столь же четкого водораздела между наукой, философией и богословием, как в наши дни. В работах сборника можно видеть, к примеру, как платоновская теория идей оказывается теснейшим образом связана с математическим дискурсом, а постановка проблемы зла как у языческих, так и у христианских авторов вытекает из чисто онтологических предпосылок, лежащих в основе их космологии (теория причинности, концепция «тварного» бытия) и т.п. Не менее важным для практикуемого в этой книге подхода является восприятие Античности и Средневековья как своего рода единого духовно-

---

[1] Философия природы в Античности и в Средние века / Под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. М., Прогресс-Традиция, 2000; Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. Исследования и переводы / Под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. М., Прогресс-Традиция. 2005.

го «континуума», в контексте которого, несмотря на все интеллектуальные трансформации и перевороты, сколь бы глубокими и радикальными они ни были, все же сохранялась неразрывная преемственность живой традиции, общность тем, понятий, проблем и методов мысли. Этот духовный «континуум» в значительной степени продолжал существовать и в более поздние эпохи, включая и раннее Новое время. Именно по этой причине мы решили расширить хронологические рамки данного сборника сравнительно с предыдущим и включить в него ряд работ, тематически охватывающих традицию европейской мысли XVII в. Другая новая черта нынешнего издания состоит в том, что мы сочли уместным не ограничивать его тематику исключительно вопросами, так или иначе касающимися философских предпосылок естественнонаучного дискурса. Современные гуманитарные дисциплины (в частности, семиотика) в рассматриваемые нами эпохи также имели свою предысторию, представляющую собой интересный и в значительной степени малоизученный аспект европейской интеллектуальной истории. Особо надо отметить тот факт, что в сборник входят новые русские переводы как классиков, так и менее известных широкой публике представителей европейской мысли (Ориген, Плотин, Теодорих (Тьерри) Шартрский, Роджер Бэкон, Педро Уртадо де Мендоса).

А.В. Серёгин

В.П. Визгин

ЛАТЕНТНЫЕ КОНСТАНТЫ В ДЕМОКРИТОВСКОМ УЧЕНИИ О МНОЖЕСТВЕ МИРОВ

Атомизм Нового времени, как мы знаем из опыта наук, развившихся на его основе, пронизан присутствием в нем целого спектра различного рода постоянных величин — констант. Например, типичной константой в атомно-молекулярной теории вещества является число Авогадро. Античный атомизм является лишь далеким натурфилософским «предшественником» научного атомизма нашего времени, а это означает, что между ними нет непрерывной линии преемственности, как нет, впрочем, и непреодолимого разрыва. Однако эти виды атомизма входят в принципиально различные культурно-интеллектуальные формации. Поэтому для теоретизирующей истории идей интересно знать ответ на совершенно конкретный вопрос: были ли в учениях античных атомистов пусть неявные, но тем не менее необходимым образом в них имплицированные, доступные количественному определению (в принципе) константы? Ведь мы уже интуитивно догадываемся, что атомизм как таковой, независимо от его исторических форм, предполагает наличие в нем разного рода констант. Для ответа на указанный вопрос обратимся к конкретному исследованию и посмотрим, как обстоит дело в этом отношении с учением о бесконечном множестве миров у Левкиппа и Демокрита[1].

---

[1] Это учение рассмотрено нами в книге: *Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2007, с. 6–68. Механика античных атомистов и, в частности, механизм возникновения миров в их учении рассмотрены нами в работе: *Визгин В.П.* Механика и античная атомистика // Механика в истории мировой науки. М., 1993, с. 3–81. Эти работы дают необходимый контекст для обсуждаемой в данной статье проблемы. Углубленный анализ истории и методологии фундаментальных постоянных в современных физических теориях читатель найдет в недавно вышедшей монографии: *Томилин К.А.* Фундаментальные физические постоянные в историческом и методологическом аспектах М.: Изд-во физмат. литературы, 2006. Константы античного атомизма принципиально отличаются от фундаментальных постоянных современной

Основным свидетельством о механизмах гибели миров в атомизме Левкиппа–Демокрита является отрывок из сочинения Ипполита (фр. 349 Лурье[2]; ср. DK 55 A40). Но прежде чем приступить к его обсуждению, отметим саму необходимость гибели миров в атомизме Демокрита. Об этом недвусмысленно говорится у Симпликия, цитирующего Александра Афродисийского: «Александр говорит: под теми, которые считают мир возникшим и подверженным уничтожению, подобно всякой другой из возникших вещей, следует, по-видимому, понимать последователей Демокрита. Ведь, по их мнению, подобно тому как любая из других вещей возникает и уничтожается, так возникает и уничтожается и каждый из бесконечных миров» (фр. 343 Лурье). Здесь дважды подчеркнуто, что мир необходимо должен погибнуть, потому что он подобен любой возникшей вещи. Основанием необходимости гибели мира служит аналогия мира и вещи.

Учитывая разнообразие миров, так выразительно представленное Ипполитом (фр. 349 Лурье), мы можем предположить, что, возможно, существует не один механизм их разрушения, а несколько. Однако такое предположение, видимо, противоречит тому, что нам известно о механизме возникновения миров, в единственности которого у нас нет оснований сомневаться. В силу этого вполне резонно предположить, что и гибель миров, подобно их возникновению, происходит по одному общему для всех миров механизму. Действительно, у Демокрита полностью отсутствует эпикуровская множественность в смысле равновероятных объяснительных гипотез. У него, напротив, предполагается, что разум однозначно познает саму необходимость вещей, если он стоит на правильном пути «законнорожденного мышления». В случае возникновения миров эта необходимость тождественна с вихрем. А в случае гибели? Таков вопрос, который надо поставить перед тем, как говорить о множественности механизмов гибели миров. Будем искать необходимость, заставляющую миры с неизбежностью гибнуть, а уже по ходу анализа этой необходимости посмотрим, как обстоит дело с конкретным механизмом гибели и каково здесь состояние свидетельств.

Три фразы в отрывке из Ипполита свидетельствуют о гибели демокритовских миров, причем только в одной из них говорится о конкретном механизме этого процесса: «Одни миры увеличиваются, другие достигли полного расцвета, третьи же уменьшаются (τοὺς δὲ φθίνειν). В одном

науки: это латентные, чисто умозрительные безразмерные целочисленные величины, ни о каком опытном установлении которых не может быть и речи. Более релевантной является некоторая аналогия между ними и числом Авогадро.

[2] *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

месте миры возникают, в другом — идут на убыль (τῆι δ᾽ ἐκλείπειν). Уничтожаются же они, сталкиваясь друг с другом (φθείρεσθαι δὲ αὐτοὺς ὑπ᾽ ἀλλήλων προσπίπτοντας)». Первые две фразы сообщают разными словами об одном и том же — об уничтожении миров, их неминуемой гибели вообще, ничего не сообщая нам о ее механизмах. И только третья фраза сообщает что-то определенное о таком механизме. Но такое распределение этих фраз с точки зрения информации о механизмах гибели само есть всего лишь гипотеза, хотя, безусловно, правдоподобная. Дело в том, что первая фраза ставит мир в перспективу естественного процесса возникновения, роста, достижения расцвета, а затем упадка и гибели. Уже в этом ряду можно видеть ясный намек на возможный механизм гибели: миры — органического рода образования в том смысле, что они сами по себе претерпевают своего рода жизненную эволюцию с ее основными тремя стадиями (возникновение и рост, зрелость и расцвет, упадок и гибель). Этот органический способ мышления не должен нас удивлять в механицисте Демокрите. Биоморфный язык проникает и в сравнительную космографию, содержащуюся в тексте Ипполита. Так, Гатри подчеркивает, что слово ἀκμάζειν (достигать зрелости, расцвета) дважды используется Ипполитом[3]. Но не есть ли все-таки биоморфизм Демокрита скорее лингвистического толка, чем концептуально-содержательного? Не является ли биоморфный язык лишь средством описания вполне механических, по сути дела, процессов?

В тексте Ипполита, кстати, есть еще одно место, которое может быть отнесено к информации о гибели миров и об ее механизмах: «Космос находится в состоянии расцвета до тех пор, пока он уже не может присоединить к себе ничего извне». Гатри его комментирует так: «Здесь опять можно обнаружить эхо других космогоний, основанных на концепции мира как живого существа и растущего организма, наподобие идеи "питания" звезд у Гераклита и космоса у Филолая». «Тем не менее, — заключает он, — сохранение этой модели для роста мира не должно приводить нас к забвению того, что для атомистов мир уже не был больше живым существом»[4].

Почему мы так пристально присматриваемся к соотношению органики и механики у Демокрита, анализируя проблему механизма гибели атомистических миров? Да потому, что именно биоморфный язык описания миров Демокрита позволил Бейли предположить, что миры Демокрита гибнут из-за того, что в ходе роста одного мира он «на-

[3] *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 2. Cambridge, 1969, p. 408, n. 2.

[4] Ibid. p. 412.

пирает» на соседний мир и разрушает его, если соотношение размеров и сил ему это позволяет. Рассмотрим эту интерпретацию гибели миров более подробно.

Бейли гораздо смелее, чем Гатри, принимает биоморфизм Демокрита и не считает, что здесь возникают серьезные трудности в смысле его согласования с механистическим подходом. Более того, он видит в процитированной нами фразе из текста Ипполита «зародыш всех позднейших теорий роста и упадка», прежде всего, конечно, описанных у Лукреция (II, 1105 и далее). «Идея, что миры могут расти в одной части (Вселенной. — *В.В.*) и приходить в упадок в другой, как мне кажется, — говорит Бейли, — является характерной особенностью Демокрита, хотя, должно быть, несколько затруднительно понять ее, исходя из атомистических принципов, однако она служит дальнейшим доказательством живости воображения Демокрита в принятии различий в условиях существования бесконечных миров»[5].

Аргументация Бейли в пользу его гипотезы захватывает самый центр космологического мышления Демокрита. Действительно, гибель миров через процесс «органически» обусловленного давления одного — растущего — мира на соседний мир служит одним из проявлений принципа разнообразия, которому подчинено описание миров у Ипполита. Вот как излагает эту проблему Бейли: «Окончательное разрушение мира может происходить как результат продолжения процесса упадка, что имеется в виду в сообщении Ипполита, но Демокрит в полете воображения принимает другую возможность: огромный организм мира может быть разломан соударением с другим миром так же, как обычное соединение атомов может быть разрушено "ударом", рассекающим сплетение их атомов»[6]. Но здесь еще нет той самой гипотезы Бейли, о которой мы говорили и которая породила споры, нами сейчас обсуждаемые. Она излагается им ниже. «Эта идея, — говорит ученый, — не вполне ясна, мы, однако, по всей вероятности, не должны понимать миры так, что они движутся в пространстве, для чего нет доказывающих это свидетельств, но миры нужно скорее понимать растущими в их массе до тех пор, пока они не будут налезать на соседние миры. Такова, видимо, картина, которую дает другое сообщение (имеется в виду сообщение Аэтия. См. фр. 353 Лурье. — *В.В.*): мы можем даже представить себе, что большой мир поглощает атомы меньшего и усваивает их в своем организме»[7]. Здесь Бейли полностью разыгрывает биоморф-

[5] *Bailey C.* The Greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928, p. 147.

[6] Ibid. p. 148.

[7] Ibid.

ную «карту» — в его гипотезах нет и следа той осторожности, которую мы обнаружили у Гатри.

Но даже не столько эти гипотезы, до предела обыгрывающие биоморфизм языка свидетельств о мирах Демокрита, вызывают наши возражения, сколько другой момент. Бейли, описывая виды механических движений во Вселенной Демокрита, говорит о «движении каждого агрегата как целого»[8], хотя для этого и нет прямых доказательств, но он исключает из этого класса движения миры. Однако миры — это в принципе такие же агрегаты, как и вещи. И если вещи движутся в пространстве, то почему же миры исключены из такого рода движений? Вот, на наш взгляд, главный уязвимый пункт во всей аргументации Бейли. «Это истолкование, — справедливо говорит Альфиери, — согласно которому миры якобы неподвижны в беспредельном пространстве, лишено оснований»[9]. Движение миров, видимо, аналогично движению атомов в пустоте.

Действительно, предположение о неподвижности миров Демокрита противоречит двум ведущим аналогиям в их истолковании, подтверждаемым имеющимися свидетельствами: во-первых, аналогии мира и вещи, а во-вторых, аналогии мира и атома. Обе аналогии эффективно «работают» в атомистическом учении.

Другим слабым местом в рассуждениях Бейли, на наш взгляд, является его утверждение о том, что Демокрит отбросил возможность объяснения гибели миров через процесс внутреннего старения миров, выбрав механизм давления одного мира на другой в ходе его роста и увеличения массы. Такое предпочтение нам непонятно, так как весь текст Ипполита и логика мышления Демокрита говорят о том — и это выявил и сам Бейли, — что Демокрит описывает максимальное разнообразие условий существования миров, включая и условия их гибели. Кстати, принятое Бейли взаимодействие миров вполне понятно при условии отсутствия пустоты и при соответствующем принятии континуалистской картины Вселенной. Так действительно обстоит дело, например, у Фонтенеля в его описаниях множественности миров. Но совсем иное положение мы находим у Демокрита, у которого Вселенная мыслится как совокупность двух начал — атомов и пустоты. Вместо континуалистской картины мы имеем здесь картину движения дискретных начал — атомов — в пустоте. И непонятно, почему миры должны быть исключены из такого движения.

---

[8] Ibid. p. 138.

[9] *Alfieri V.E.* Gli Atomisti: Frammenti e testimonianze / Trad. e note V.E. Alfieri. Bari, 1936, p. 116, n. 292.

Если подытожить весь спектр точек зрения, то мы можем сказать, что мыслимы два сорта возможных механизмов гибели миров согласно Демокриту. Во-первых, это внутренние механизмы, основанные на процессах независимой эволюции каждого мира. Мир в таком плане рассмотрения выступает действительно как некий квазиорганизм. Он возникает, растет, достигает расцвета и затем приходит в упадок, уменьшается и, наконец, рассеивается, разрушается, распадается на составляющие его атомы так же, как растут, достигают зрелости, а затем упадка и распада живые тела. Во-вторых, имеется, на наш взгляд, более надежно подкрепленная свидетельствами возможность внешних механизмов гибели миров. Сюда относится механизм, предложенный Бейли, который для нас неприемлем, если только он выставляет своим непременным условием невозможность движения миров. Но как частный случай он также может быть допущен. Действительно, строго говоря, и мы об этом уже сказали, «раздавить» один мир с помощью другого, растущего, мира возможно только в случае отсутствия пустоты и сплошности Вселенной. Ведь «напирание» мира на мир, о котором говорит Бейли, может привести к «летальному» для одного или даже для двух миров исходу только в том случае, если мир прочно фиксирован на некой стенке. Такой стенкой могли бы быть третьи миры, вплотную окружающие меньший мир, подвергаемый давлению. И весь процесс действительно приводил бы к гибели миры, если они плотно прилегают друг к другу (своего рода модель панкосмической Ходынки). Но такое предположение, мягко говоря, не слишком согласуется с принципами атомизма. Хотя Бейли и прав в том общем плане, что в силу принципа максимального разнообразия условий существования миров такой механизм допустим.

Действительно, мы читаем у Ипполита, что плотности миров в разных районах Вселенной разные и не исключено, что возможны такие флуктуации плотностей миров, что они могут превысить некоторое критическое значение. Тогда модель Ходынки может оказаться релевантной и действительно обусловливать гибель миров. Но этот механизм, безусловно, скорее исключение, чем правило. Мы видим, насколько многообразны пути вероятных истолкований механизма гибели миров у Демокрита. Свидетельства слишком бедны, чтобы внести полную ясность и однозначность в эту проблему. Свидетельство Ипполита дает нам одно слово для обозначения конкретного механизма гибели миров — προσπίπτειν (фр. 349 Лурье). Но это слово указывает на встречу (один мир «припадает» к другому), сближение миров и ничего не говорит о том, является ли эта встреча миров результатом внешнего механического движения миров в беспредельном пространстве или же она вы-

звана давлением одного растущего мира на другой, находящийся в другой фазе своей эволюции. Однако в силу общей аналогии между миром и вещью, между миром и атомом мы считаем, что прежде всего надо иметь в виду, безусловно, внешние механические причины гибели миров, а не органические, которые в лучшем случае служат лишь отголосками более старых космогоний.

Но исследователями были предложены и другие возможные механизмы гибели демокритовских миров. Интересную гипотезу, основанную на вероятном допущении Демокритом атомов любой величины, высказал Шарль Мюглер. Огромные атомы, величиной, например, с наш мир, могут отрываться от своих миров и устремляться в пространство «великой пустоты». Они могут сталкиваться с мирами, которые находятся в том же интервале размеров. Так как такие атомы вполне могут заменить мир в его функции мироразрушения, то, как говорит Мюглер, «нет необходимости в соударении миров: достаточно группы больших атомов или даже одного гигантского атома для разрушения мира, созданного из более мелких атомов»[10]. Если гигантский атом размером с мир сталкивается с нашим миром, то его гибель произойдет мгновенно вместе со всей его биосферой. Но если мир будет обстреливаться атомными болидами меньших размеров, то картина, согласно Мюглеру, будет еще более устрашающей: «Невидимые бесшумные болиды обрушатся однажды из глубин бесконечного пространства на мир, находящийся в процессе формирования, расцвета или упадка, и с быстротой молнии пробьют в нем, во всей его толще, глубокие пробоины, дырявя небеса, уничтожая поля и леса, сметая горы и долины. Единственное, что будет зримо и слышимо, так это грохот ломки и разрушений, отмечающих пробег этих призрачных снарядов (projectiles fantômes), и те из одушевленных существ, которые переживут первый удар, не видя причины этих ужасных явлений, умрут затем в ужасном ощущении себя жертвами врага, не принадлежащего к чувственно-воспринимаемой реальности»[11].

Мы отметили, что картина, предложенная Мюглером в качестве реконструкции демокритовских представлений о гибели миров, не лишена оснований. Правда, и у гипотезы Бейли, и у гипотезы Мюглера есть один общий для них пункт, который мы принять не можем: оба исследователя рассматривают предлагаемый ими механизм в качестве единственного, принимавшегося Демокритом, имея в виду свою трактовку. С такой позицией, утверждающей только один механизм гибе-

---

[10] *Mugler Ch.* L'invisibilité des atomes: A propos d'un passage d'Aristote // Rev. des études grecques. 1963. T. 76. fasc. 1, p. 401.

[11] Ibid.

ли миров, мы и не можем согласиться. Свидетельства не позволяют нам, по всей вероятности, однозначным образом выбрать из всех возможных механизмов гибели миров один-единственный, который был бы самым вероятным и который мы могли бы считать действительно содержащимся в учении Демокрита. Поэтому, принимая во внимание принцип разнообразия в описании миров как в плане их внутреннего строения, так и в плане их внешнего облика и судьбы, мы считаем, что надо учитывать все возможные механизмы гибели миров, если, конечно, они предлагаются на основе достаточного подтверждения свидетельствами.

Итак, нам остается теперь дать классификацию всех возможных способов разрушения демокритовских миров. Все такие механизмы или даже теории гибели миров делятся на три класса: 1) механические теории; 2) органические теории; 3) органо-механические теории. К первому классу относятся все механизмы внешнего механического разрушения миров — с помощью столкновения мира с миром, или мира с атомными скоплениями, или даже с отдельным гигантским атомом. Это наиболее вероятные механизмы гибели миров. Ко второму классу относятся теории внутреннего органического упадка или старения миров, причем никакие механические внешние соударения во внимание здесь не принимаются. Наконец, третий класс — смешанный, здесь органический упадок и рост сочетаются с внешним механическим давлением мира на мир. Это как раз случай механизма, предложенного Бейли. Этот механизм, как мы видели, сочетает в себе органику процесса упадка или уменьшения мира, его внутренне обусловленный распад и органику роста или увеличения размера и массы мира с механическим давлением растущего мира на мир, находящийся в фазе своего упадка, или просто на мир значительно меньшей массы. Эту же классификацию можно представить и несколько иначе, а именно: 1) теории внешней гибели миров; 2) теории внутренней гибели миров; 3) теории смешанного типа. На наш взгляд, механические теории предпочтительнее других, так как именно они в большей степени отвечают духу атомистического учения и надежно подтверждаются свидетельствами.

Своеобразный специфически античный механический детерминизм, содержащийся в учениях атомистов, на наш взгляд, кроме отмеченных особенностей, может быть полнее раскрыт, если мы обратим внимание на роль количественного фактора в атомистических космологических концепциях. Мы уже говорили об эффекте «толпы» как модели, проясняющей действие больших количеств скопившихся вместе атомов при смещении равновесия в вихре и начале процессов сепарации вещества. Проанализируем этот момент подробнее.

«Скапливаясь, — говорит Диоген Лаэрций об атомах разных форм, — они образуют единый вихрь, а в нем, сталкиваясь друг с другом и всячески кружась, разделяются по взаимному сходству» (IX, 6, 31)[12]. Здесь мы находим конкретное указание на главный фактор космогонического процесса — образование, как мы привыкли говорить в современной науке, критической массы движущихся атомов. «Скапливаясь, — говорит доксограф, — они образуют единый вихрь». Скопление атомов происходит, видимо, флуктуативно — о причинах скопления атомов мы ничего не знаем. Наша догадка о значении количественного фактора для начала космогенеза подтверждается далее словами Диогена: «И так как по *многочисленности* своей они уже не могут кружиться в равновесии, то легкие тела отлетают во внешнюю пустоту, словно распыляясь в ней, а остальные сбиваются в общем беге и образуют таким образом некоторое первоначальное соединение в виде шара» (IX, 6, 32. Курсив наш. — *В.В.*)[13]. Благодаря скоплению атомы образовали единый вихрь, а благодаря их многочисленности в этом скоплении начинается космогоническое структурирование, состоящее прежде всего в распределении тел (атомов) по зонам на основе их подобия. Можно предположить, что решающим «пусковым» фактором для процесса космообразования служит некоторая критическая величина количества скопившихся вместе атомов. Важное значение, придаваемое количественному моменту, отвечает механицистско-квантитативному стилю мышления атомистов и сближает его с наукой Нового времени.

Какие же следствия можно извлечь отсюда? Очевидно, что миры не могут содержать меньшее число атомов, чем их критическое количество, необходимое для пуска в ход космогонического вихря и процессов сепарации вещества внутри его. Это существенный вывод. Можно предположить, что в атомистическом учении существует своего рода константа, определяющая минимальное число атомов, которое может содержать мир. Мы не можем, конечно, со всей определенностью утверждать, что у Демокрита была такая константа, что он четко и недвусмысленно говорил о ней. Прямые свидетельства такого рода отсутствуют, как и во многих других аналогичных случаях. Однако мы считаем, что исходя из духа и буквы атомистического учения трудно представить себе какой-либо иной механизм начальной стадии космогенеза. Текст Диогена, по крайней мере дважды, как мы видели, указывает на количественный фактор, определяющий старт космогонического процесса. При реконструк-

[12] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 369 (пер. М.Л. Гаспарова).

[13] Там же.

894033

Библиотека Удмуртского госуниверситета г.Ижевск

ции атомистических учений крайняя бедность дошедших до нас свидетельств заставляет исследователя использовать метод экстраполирующих рассуждений, продолжающих логику рассуждений атомистов. Естественно, что желательно при такого рода процедуре иметь какие-то отправные точки в сохранившихся текстах. Именно так мы и поступили, предположив наличие такой космогонической константы у атомистов.

Вывод о наличии константы, определяющей минимальное число атомов, которое может содержать любой произвольно взятый мир, не является единственным выводом, который можно сделать, пытаясь охарактеризовать атомистическое понятие о мире, отталкиваясь от анализа атомистической космогонии. Ко второму выводу мы можем прийти, рассматривая все тот же текст Диогена. «Легкие тела, — говорит доксограф, — отлетают во внешнюю пустоту, словно распыляясь в ней». «Легкие тела» — это атомы относительно небольших размеров, которые в механике вихря оттесняются скоплениями более крупных атомов вовне. Как говорит Диоген, самые легкие распылятся во внешней пустоте, покидая тем самым космогонический конгломерат. Что же означает, что такое выталкивание самых мелких атомов неизбежно происходит в каждом из бесчисленных космогонических вихрей? Это означает, что внутри космогонического конгломерата остаются атомы, находящиеся в определенном, видимо, достаточно узком интервале размеров атомов. Мы, конечно, ничего определенного не можем сказать о ширине этого интервала. Но мы считаем, что он предполагался, по крайней мере имплицитно, в учении Левкиппа и Демокрита и что он тоже был примерно константным для множества миров. Относительная константность ширины диапазона величин атомов, образующих мир, вытекает как из наличия константы, определяющей минимальное число атомов в мире, так и из закона выталкивания самых мелких («легких») атомов за пределы космогонического конгломерата. Какие дополнительные соображения мы можем привести в пользу такого вывода? Эти соображения связаны с третьим моментом, который мы находим в космогонии атомистов.

Наличие определенного диапазона размеров атомов, образующих мир, обусловлено тем, что для образования сложных тел, в том числе космологических структур, необходимо какое-то соответствие в величинах вступающих в связь атомов. Поскольку атомы сцепляются механически и образуют относительно устойчивые соединения главным образом в силу дополнительности их форм (например, «крючки» одних атомов зацепляются за «выступы» или «полости» других), то, очевидно, для того чтобы этот процесс мог происходить, необходимо, чтобы величины атомов лежали в некотором не слишком широком интервале, так как атомы, сильно различающиеся по своим размерам, не смогут вступать в соеди-

нение: «крючки» одних просто не войдут в «полости» других. Итак, наличие определенного диапазона атомных размеров является условием образования сложных тел, т.е. структурирования начального конгломерата атомов.

Если у Демокрита можно предположить существование нижнего, выраженного в количественной форме предела, определяющего минимальное число атомов, необходимое для начала космогонического процесса, то верхний предел такого рода у него, видимо, отсутствует. Однако, как мы видели, космогенез, начинающийся при некотором критическом числе скопившихся атомов, приводит к отделению самых мелких атомов за пределы космогенетического конгломерата. Можно предположить, что отброс мелких атомов определяется величиной диапазона атомов, могущих вступать друг с другом в различные соединения. Очевидно, что такой диапазон будет лимитировать максимальное число атомов в космогенетическом конгломерате и, следовательно, в мире. Значит, мы поправляем наше начальное суждение: верхний количественный предел множества атомов в мире, видимо, так же существует в атомистической системе, как и нижний.

Интересно, что абсолютный размер атомов здесь не играет роли. В системе атомистических постулатов Демокрита величина атомов, видимо, не лимитировалась. Об этом говорит свидетельство Диогена: «[Демокрит считал, что] атомы тоже бесконечны по величине и по количеству» (IX, 7, 44)[14], а также и такое надежное свидетельство, как высказывание Симпликия в комментарии к сочинению Аристотеля «О небе». Атомы, говорит Симпликий, «имеют самый различный вид и самые различные формы и всевозможные различия по величине» (фр. 204 Лурье). Свидетельство Аэтия: «Демокрит утверждает... что может существовать и атом, величиной равный всему нашему миру» и свидетельство Дионисия, приводимое у Евсевия в его «Введении в Евангелие»: «Демокрит же допускал и существование чрезвычайно больших атомов» (фр. 207 Лурье) подтверждают сообщения Диогена и Симпликия.

Однако вопрос о размерах атомов достаточно сложен, что вынуждает нас остановиться на нем и рассмотреть его более пристально. У Симпликия, который в данном месте своего комментария дает выписки из сочинения Аристотеля «О Демокрите», впоследствии утраченного, говорится: παντοίας μορφὰς καὶ σχήματα παντοῖα καὶ κατὰ μέγεθος διαφοράς. В переводе Лурье этого места добавлен квалитатив «всевозможные» в качестве характеристики различий атомов по величи-

[14] Там же. с. 373.

не. Маковельский не делает этого, как и другие переводчики, и дает такой перевод: «У них (у атомов. — *В. В.*) разнообразные формы и разнообразные фигуры, и они различны по величине»[15]. В качестве примера иностранных переводов приведем перевод Альфиери: «ogni genere di figure (e forme) e differenze di grandezza». Лурье никак не объясняет своей вставки. Однако можно предположить, что он просто подвел под общий знаменатель различия атомов по форме и их различия по величине. Однако это, казалось бы, не столь существенное изменение смысла текста приводит к весьма существенным выводам в его интерпретации. Действительно, следуя Лурье, мы склонны видеть в тексте Симпликия подтверждение неограниченности вариаций размеров атомов и считать, что они столь же беспредельно разнообразны, как и их формы. Но, не принимая эту в целом вряд ли оправданную вставку, мы приходим к противоположному выводу: различия атомов по формам отличаются от их различий по величине. Именно такой вывод и делает Мюглер, говоря, что «Симпликий применяет ἀπειρία только к области σχήμα, которой его ограничивал Левкипп»[16].

Вопрос о Левкиппе не прост. Мюглер приходит к такому выводу об отличии его взглядов от мнений Демокрита по этому вопросу, сопоставляя тексты Диогена Лаэртского о Левкиппе и соответственно о Демокрите. Атомы Левкиппа Диоген называл лишь σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν — «множество разновидных тел» (IX, 6, 31), а атомы Демокрита он характеризовал как ἀπείρους κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος — «атомы тоже бесконечны по величине и количеству» (IX, 7, 44)[17]. Однако сам же Мюглер дезавуирует свой вывод, говоря не без резона, что на основании сопоставления двух мест из Диогена нельзя еще делать таких выводов, которые он все же делает. «Диоген, — справедливо замечает исследователь, — возможно, просто опустил выражение καὶ τοῖς μεγέθεσιν по отношению к Левкиппу, как он опустил κατ᾽ εἶδος по отношению к Демокриту»[18]. Мы не можем взять на себя смелость на основании такого сопоставления делать вывод о различии позиций Левкиппа и Демокрита по вопросу о размерах атомов, но, напротив, склонны полагать — до тех пор, пока не будет действительно убедительно доказано обратное, — что Левкипп и Демокрит занимали идентичную позицию в отличие от Эпикура. Наша аргументация проста: Левкипп,

---

[15] *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, фр. 47.

[16] *Mugler Ch.* Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite // Rev. des études grecques. 1959. T. 33, fasc. 1, p. 10.

[17] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 369, 373.

[18] *Mugler Ch.* Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite, p. 9.

несомненно, разрабатывал прежде всего ту перспективу видения физической реальности, которую мы, следуя в определенной мере за Мюглером, называем мегадиакосмической перспективой. Кстати, ведь именно ему приписывается теофрастовской традицией авторство сочинения «Большой Миростроӥ» (Μέγας διάκοσμος), в котором эта перспектива разработана. Есть много и других веских оснований сближать позиции Левкиппа и Демокрита по фундаментальным вопросам, особенно что касается космогонии и учения об атомах и пустоте. Наоборот, попытки резко противопоставить позиции обоих атомистов часто приводили к натяжкам, отбрасываемым историками как необоснованные.

Противоречивость свидетельств о величине атомов у Демокрита вызвала различные попытки своего объяснения. Каждый исследователь подходит к этому вопросу со своих позиций. Так, Лурье в соответствии со своей интерпретацией Демокрита, приписывая ему учение об амерах, что не может быть строго доказано[19], считает, что смешение и путаница возникли из-за того, что и сам Демокрит «вряд ли с достаточной отчетливостью проводил границу между физическими и математическими атомами», а тем более в этом запутались позднейшие доксографы, начиная с Аристотеля. Свойства амер переносились на свойства атомов, считает Лурье, вследствие чего малость амер оказалась однозначно приписанной атомам в качестве объяснения причины их чувственной невоспринимаемости[20].

На иной позиции стоит, например, Мюглер, с которым мы частично солидаризируемся[21]. Он считает, что четкое суждение Демокрита о беспредельном диапазоне различий атомов по величине было впоследствии размыто в силу господства представлений об единственности мира, получивших большое распространение, начиная с Платона и Аристотеля. Очевидно, что в такой Вселенной, конечной и единственной, не может быть места смелому представлению о беспредельности различий атомов по их размерам. Действительно, очевидным абсолютным пределом величины атомов в такой космологии является размер Вселенной. Отсутствие бесконечности у Вселенной не может быть сопряжено с беспре-

---

[19] *Зубов В.П.* К вопросу о математическом атомизме Демокрита // ВДИ. 1951. № 4, с. 204–208; *Он же.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965, с. 90–91; *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979, с. 324–329; *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980, с. 82–85; *Mau J.* Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten. Berlin, 1954, S. 24; *Furley D.J.* Two Studies in the Greek Atomists. Princeton, 1963, p. 101.

[20] *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования, с. 464.

[21] *Mugler Ch.* Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite, p. 10.

дельностью размеров атомов. Как и Лурье, Мюглер допускает, что сам Демокрит мог дать толчок к такого рода неясностям, как только он оставил перспективу «большого мироустроения» и перешел к учению о нашем мире. С этим замечанием нам трудно согласиться, так как мегадиакосмическая перспектива у Демокрита вряд ли полностью «забывалась» в его микродиакосмических построениях: принципы атомизма пронизывают все учение Демокрита, и в малом у него не утрачивается большое. Общим знаменателем обоих планов выступают постулаты атомизма: беспредельное пустое пространство и атомы, беспредельно разнообразные по своим формам и неограниченные по числу и величине.

Из проанализированных нами свидетельств следует, что миры могут быть достаточно больших размеров, как и достаточно малых, и что сам по себе абсолютный размер не играет принципиальной роли в механике образования мира и всех структур, в нем возникающих. Надо учитывать, что, как мы уже отмечали, у Демокрита существует универсальная (универсум — Вселенная) перспектива, задаваемая бесконечным множеством миров, сосуществующих в беспредельной Вселенной, возникающих и гибнущих. В свете такой перспективы и при учете основных атомистических постулатов мы можем прийти к пониманию того, что многие константы рассматривались Демокритом как индивидуально-мировые, т.е. константы, характерные только для данного мира, но не для всех миров. Диакосмическая перспектива, таким образом, приводит к тому, что одни константы характеризуют только данные, определенные миры, а другие — всю Вселенную в целом, все миры. Из наличия диапазона размеров атомов для каждого данного мира следует, что для каждого мира существует свой предел малости атомов и свой предел их величины. Но сама по себе шкала размеров атомов для всей Вселенной разомкнута; это означает, что таких величин, как наименьший атомный размер или наибольший атомный размер, вообще (или для всей Вселенной) просто не существует.

Не существует также в атомизме Левкиппа–Демокрита (но не в атомизме Эпикура и Лукреция) и такой общей для всей Вселенной величины, как порог чувственного восприятия: пороги восприятия являются константами для каждого мира. «Порог восприятия, — как справедливо замечает Мюглер, — который основоположники атомизма, по-видимому, фиксировали в качестве верхнего порога размера атомов, на самом деле является только относительным пределом, имеющим значение только для определенного, а именно для нашего мира, и лишен всякого значения для других миров»[22]. Приписывание присущего чело-

[22] *Mugler Ch.* Sur quelques particularités de l'atomisme ancien. // Rev. philol. 1953. T. 27, fasc. 2, p. 144.

веку порога восприятия всей бесконечной Вселенной является своего рода антропоцентризмом, с которым атомизм Левкиппа–Демокрита порывает, может быть, наиболее радикально по сравнению с любым другим античным учением. Не без влияния Платона и Аристотеля с их телеологизмом и антропоцентризмом в атомистике Эпикура появляется единый для всей Вселенной порог восприятия, характерный для человека: человек действительно становится мерой всех вещей, как учили софисты, прежде всего младший современник и, возможно, ученик Демокрита, также абдерит, Протагор.

Очевидно, что поздняя атомистика под пером перипатетически ориентированных доксографов, следующих за Теофрастом, главой аристотелевской школы, наложила свой отпечаток на дошедшие до нас свидетельства о первых атомистах. В результате до настоящего дня не смолкают споры исследователей, вызванные противоречивыми свидетельствами об атомизме Левкиппа–Демокрита. Однако свидетельства о размерах атомов мы не считаем в действительности непримиримо противоречащими друг другу. Как мы уже отметили, ограничение верхнего предела величины атомов порогом восприятия и в соответствии с этим объяснение невидимости атомов Левкиппа-Демокрита их малостью, как считает Аристотель в книге «О возникновении и уничтожении» (325a30), не противоречит приведенным нами свидетельствам о неограниченности величины атомов. Видимость противоречия между этими свидетельствами исчезнет, если мы один ряд свидетельств будем рассматривать в перспективе нашего мира[23], а другие свидетельства (фр. 204, 207 Лурье) будем оценивать в контексте диакосмической или вселенской перспективы, явно присутствующей у Демокрита. Если порог восприятия и средний размер атомов являются константами, специфическими для каждого отдельного мира, то, очевидно, отношение этих индивидуально-мировых констант является общевселенской универсальной константой.

Вариации миров по разным характеристикам с необходимостью сопровождаются определенными инвариантами — подобное отношение вариантных и инвариантных величин мы находим и в современной физике. Мюглер называет такую интерпретацию атомистического учения о множестве миров «релятивистской»[24]. И в этой «модернизирующей» на первый взгляд характеристике есть свой рациональный смысл. Реля-

[23] Точнее говоря, вообще любого определенного мира, но естественно, что у Аристотеля и у других доксографов, следующих за ним, наш мир выступает как единственно сущий, что, в свою очередь, также не могло не приводить к возрастанию путаницы в свидетельствах по этому вопросу.

[24] Mugler Ch. Op. cit. p. 145.

тивизации в демокритовской перспективе бесконечного множества миров подвергается в первую очередь наш собственный мир, наши земные оценки и привычки. Весь этот багаж человеческих привычных установок, в свете которых незаметным образом совершается экстраполяция человеческого мира на всю бесконечную Вселенную, имеет в плане перспективы только локальное значение и никоим образом не может претендовать на общевселенский статус.

Наличие диакосмической перспективы не означает, что самих физик, как и миров, становится бесконечно много. Нет, этого не происходит, потому что у Демокрита начала всех миров существенно одни и те же: атомы и пустота, причем эти начала подчинены универсальным механическим законам движения и взаимодействия. Таким образом, физика, или, точнее, механика, существует только одна для всех миров, для всей беспредельной Вселенной. Но конкретные физические, биологические, метеорологические и тому подобные феномены варьируют от мира к миру.

Единообразие основных принципов «на входе» атомистической системы дополняется органически связанным с ним потрясающим разнообразием явлений чувственно воспринимаемого плана «на выходе». Такое соотношение единообразия и разнообразия говорит об эвристической и объясняющей мощи атомистических постулатов и свидетельствует об их высоком рациональном статусе, что и проявляется в поразительной долгоживучести и универсальности атомистического мышления в истории[25]. Кстати, эта долгоживучесть тем более поразительна, что атомизм на протяжении очень долгого времени был преследуемой доктриной. Видимо, уже в III в. н.э. сочинения основоположников атомизма были уничтожены[26]. Тем не менее развитые здесь соображения можно подкрепить достоверными доксографическими свидетельствами. Среди них своей полнотой и насыщенностью информацией о космологии атомистов выделяется свидетельство Ипполита. Описывая структуру миров, Ипполит обращает внимание на то, что в одних мирах «солнце и луна больше, чем у нас» (фр. 349 Лурье). Если мы теперь учтем, что законы космогенеза существенно едины для всей Вселенной, то естественно предположить, сообразуясь с логикой атомизма, что размеры светил пре-

---

[25] «Разве современное атомистическое учение, — спрашивает Курно, — не есть повторение теории Левкиппа и Демокрита? Из нее оно произошло и есть плоть от плоти ее» (*Cournot A.* Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les science et dans l'histoire. T.1. Paris, 1911, p. 245). Этим высказыванием Курно начинает свою статью «2400 лет квантовой теории» Эрвин Шредингер (*Шредингер Э.* 2400 лет квантовой теории // *Шредингер Э.* Новые пути в физике: Статьи и речи. М., 1971).

[26] *Nisan P.* Les matérialists de l'antiquité. Paris, 1938, p. 35.

жде всего объясняются размерами составляющих их атомов. Законы сепарации вещества включают лишь относительные характеристики атомов: более громоздкие и «тяжелые» остаются в центре вихря, более мелкие, подвижные и «легкие» выталкиваются вверх, а самые «легкие» из них совсем покидают космический конгломерат.

Имея в виду такой механизм образования миров, можно предположить, что более крупные объекты (Луна, Солнце и т.п.) возникают потому, что атомы данного мира более крупные, чем атомы другого мира, с которым сравнивается первый мир. Очевидно также, что подобным образом варьируют и размеры миров в зависимости от размеров составляющих их атомов. С увеличением средних размеров атомов, составляющих мир, и соответствующим увеличением размера мира происходит и пропорциональное увеличение порога восприятия у одушевленных существ, могущих населять данный мир. Поэтому положение о том, что атомы незримы и чувственно не воспринимаемы в силу того, что они меньше, чем порог восприятия, сохраняет свою силу, однако при этом порог восприятия мыслится как характеристика, специфическая для каждого индивидуального мира, а не для всей Вселенной. В мирах, бóльших, чем наш мир, будут более крупными все его образования, как неодушевленные (Луна, Солнце и т.п.), так и одушевленные, если по условиям данного мира они возможны. Соответственно с этим и порог восприятия будет выше, чем в нашем мире, состоящем из более мелких атомов.

Сходство между перспективой бесконечного множества миров у Демокрита и некоторыми эйнштейновскими идеями тем более примечательно, что «релятивизм» атомистов радикально отличен от софистического субъективистского релятивизма, ставящего в центр «системы отсчета» человека, его субъективность. У атомистов таким центром являются всеобщие механические законы Вселенной в целом. Картина, рисуемая Ипполитом, действительно заставляет нас вспомнить специальную теорию относительности. Бесчисленные миры атомистов выступают как своего рода бесчисленные системы отсчета, как эйнштейновские инерциальные системы. Многие константы, как мы это показали, являются инвариантами только в пределах данного мира и не являются инвариантами для всей Вселенной. Более устойчивыми величинами, как и следовало ожидать, оказываются не сами эти величины, а их отношения. Так, за релятивизацией размеров, форм и динамических величин — скоростей, направления и т.п. — стоит абсолютизация некоторых величин и соотношений (например, критическое число атомов, начиная с которого возможен процесс вихревого космогенеза, или отношение среднего размера атомов для данного мира к порогу восприятия, характерному для него).

Хотя в атомизме Демокрита Земля сохраняет свое центральное положение, но это положение является центральным только для нашего мира. Перспектива бесчисленного множества миров делает этот геоцентризм весьма ослабленным, можно сказать, относительным или условным. По существу же, в концепции бесчисленного множества миров в ее демокритовском варианте заложены мощные импульсы, опрокидывающие геоцентризм, что и обнаружилось впоследствии. Релятивизация пространственных направлений, учение об изотропности и однородности Вселенной имели большое значение для геометрии, космологии, физики и механики. Интересный вопрос заключается в том, почему у Демокрита в каждом мире атомы оказываются меньше, чем порог чувственного восприятия существ этого мира. И конечно, мы ничего не поймем в демокритовской трактовке этого вопроса, если скажем, что атомы просто настолько малы, что не воспринимаются чувствами. Они, напротив, как свидетельствует тот же Симпликий, могут быть всяких размеров. Очевидно, что правильный ответ на этот вопрос состоит в том, что средний атомный размер, характеризующий данный мир, определяет и результаты эволюции, приводящей при наличии определенных условий (среди них важнейшим Демокрит считал наличие воды) к возникновению живых организмов, или одушевленных существ (ἔμψυχα). Действительно, не атомы «ориентируются» в своих характеристиках на определенные живые существа, а, наоборот, возникающие в процессе эволюции организмы сообразуются с наличными характеристиками атомов, в том числе и с их величиной.

В чем же в самом общем виде состоит эта адаптация возникающих организмов к наличным размерам атомов, характерным для данного мира? Она определяется в первую очередь требованием стабильности возникающих организмов. А это означает, что органы чувств организмов не должны быть чувствительны к изолированным атомам, в противном случае организм был бы подвержен самому хаотическому натиску атомов. Жизнь вряд ли оказалась бы возможной, если бы живой организм вынужден был реагировать на каждое соударение с каждым индивидуальным атомом. Кстати, об этом условии живого по отношению к атомам и к их размерам писал Эрвин Шредингер, который так высоко оценивал античный атомизм Левкиппа и Демокрита[27]. Среди историков античной науки на это обстоятельство обратил внимание Мюглер. «Если бы, — говорит он, — отдельные атомы были воспринимаемы, то это создало бы впечатление невообразимого и непоправимого хаоса (d'un chaos

[27] См. прим. 25.

irrémédiable)»[28]. Живое вряд ли смогло бы выдержать этот хаос. Поэтому эволюция и пошла другим путем, а именно создавая такие организмы, которые могут воспринимать атомы только в их упорядоченных ансамблях. У атомистов такие ансамбли, если верить доксографам, называются «истечениями» (фр. 428 Лурье).

Рассмотрим вопрос еще об одной константе, носящей универсальный характер. Выше мы предположили, опираясь на текст Диогена, что в атомизме Левкиппа и Демокрита существует константа, характеризующая минимальное число атомов в конгломерате, начиная с которого возможен космогонический вихрь. Если мы снова вернемся к этому фундаментальному тексту, то можем заметить, что космогенез сопровождается ростом оформляющегося в упорядоченное целое конгломерата атомов. Так, у Диогена мы читаем: «...окружающая оболочка росла, в свою очередь, за счет притока тел извне», а в конце отрывка говорится о «возрастаниях» миров, за которым следуют «ущербы» и «разрушения»[29]. Естественно предположить, что существует и такая константа, как максимальное число атомов в мире, находящемся в точке своего акме (расцвета). Если предположение о наличии минимального числа атомов, представляющего критическую величину «пуска» в ход космогенетического механизма, сделано нами, то наличие указанной максимальной величины было предположено Мюглером. «Если имеются миры различной величины, — говорит Мюглер, — то эти различия только во вторую очередь происходят от неравенства числа атомов, образующих данные миры». «Можно даже предположить, — заключает историк, — что в мышлении Демокрита предельное число атомов, характеризующее акме космоса, является тем же самым для всех миров данного космологического типа»[30]. Правда, универсальность этой константы Мюглер ограничивает типом, к которому принадлежит рассматриваемый мир.

Что здесь понимается под типом мира? Это понятие объединяет все миры, которые обладают одинаковой структурой. У Ипполита, как мы помним, говорится о мирах различной структуры: «в одних из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна бóльшие, чем у нас, в третьих — их не по одному, а несколько» (фр. 349 Лурье). Здесь указаны типы миров, разнящиеся по такому параметру, как число солнц и лун, характерное для данного мира. Кстати, различие миров одинаковой структуры по размеру («в других — солнце и луна бóльшие, чем у

---

[28] *Mugler Ch.* Sur quelques particularités de l'atomisme ancien, p. 145.

[29] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 369.

[30] *Mugler Ch.* Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite, p. 12.

нас») не создает нового типа мира: именно такие миры принадлежат к одному типу. Различие в размерах миров обусловливается различием в средних размерах атомов, из которых они состоят. Естественно допустить, как это и делает Мюглер, что такие миры будут характеризоваться одинаковым количеством атомов в период своего акме. Очевидно, что ограничение универсальности такой константы типом миров обусловлено предположением, что динамика роста мира зависит от его структуры или типа. Однако такое предположение трудно доказать. Если же мы не будем себя им связывать, то данная константа получит вполне универсальное значение, что, на наш взгляд, лучше согласуется с исходными чисто механистическими и квантитативными принципами атомизма Демокрита. Ведь структура — качественный фактор, и мы не можем, следуя духу атомистического учения, предположить, что качественные факторы играют столь существенную роль в атомистическом мышлении, хотя в некоторых других случаях они, несомненно, проявляются. Именно поэтому мы и приняли, анализируя текст Диогена, существование минимального числа атомов, начиная с которого космогенетический вихревой процесс может начаться. Максимальное число атомов, после достижения которого мир неминуемо приходит в упадок и начинает разрушаться, видимо, связано с минимальным числом атомов, пускающим в ход космогенетическую «машину». В силу такой связи можно предположить, что и эта вторая константа является независимой не только от размеров мира, но и от его типа.

С.В. Месяц

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИДЕЯХ-ЧИСЛАХ

Концепция идей-чисел, о которой пойдет речь в этой статье, составляет центральную часть так называемого «устного» или «неписаного учения» Платона. К этому учению относят совокупность доктрин, которые хотя и не зафиксированы явным образом в корпусе платоновских сочинений, однако приписываются Платону его учениками и последователями, главным образом Аристотелем, которому как раз и принадлежит термин «неписаное учение» (ἄγραφα δόγματα)[1].

1. Общие сведения об устном учении

На сегодняшний день выявлено большое число свидетельств из произведений античных авторов, которые либо подтверждают существование устного учения, либо освещают те или иные его аспекты[2]. В группу свидетельств, подтверждающих существование устного учения, обычно включают:

1. VII платоновское письмо, в котором Платон заявляет об отсутствии у него записей о «серьезных» предметах, поскольку, по его словам, подобного рода вещи могут быть поняты только «в результате долгих

[1] Физика IV, 209b14 .

[2] Эти свидетельства неоднократно публиковались. См., например: *Findlay J.N.* Plato: The Written and Unwritten Doctrines. London, 1974, Appendix I: Translated Passages, Illustrating Plato's Unwritten Doctrines, p. 413–455; *Kraemer H.J.* Plato and the Foundations of Metaphysics. New York, 1990, Appendices, p. 191–217. Однако наиболее полным до сих пор является собрание, опубликованное немецким исследователем Конрадом Гайзером в кн.: *Geiser K.* Platon's ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, 1963.

совместных бесед и совместной жизни». По мнению некоторых исследователей, это заявление может свидетельствовать о существовании в Академии неких концепций и учений, которые передавались и обсуждались исключительно в устной форме[3].

2. Фрагмент из аристотелевской «Физики» IV 209b14, в котором сообщается, что в своем так называемом «неписаном учении» Платон разработал иную, нежели в «Тимее», теорию материи.

3. Отрывок из «Начал гармонии» Аристоксена, младшего современника Аристотеля, где сообщается о некогда прочитанной Платоном в Афинах публичной лекции о благе, в которой, вопреки ожиданиям большинства, речь шла не о счастье, здоровье, богатстве и других общепризнанных благах, а о числах, математике и астрономии, и где благо отождествлялось с единым[4].

4. Отрывок из «Комментария к “Физике”» IX, 453, 28–31 Симпликия, где прочитанная Платоном лекция о благе отождествляется с ἄγραφα δόγματα, и где сообщаются имена присутствовавших на этой лекции академиков: Аристотеля, Гераклида Понтийского и Гестиея[5]. Свидетельство Симпликия, несмотря на то, что оно является довольно-таки поздним, очень значимо. Содержащаяся в нем информация почерпнута из Александра Афродисийского и Порфирия, которым, по всей видимости, еще было доступно сочинение Аристотеля «О благе», предположительно являвшееся конспектом той платоновской лекции.

К важнейшим свидетельствам, освещающим содержание неписаного учения, можно отнести:

1) краткий реферат платоновского учения об идеях в «Метафизике» I, 6;

2) критику теории идей в XIII и XIV книгах «Метафизики», содержащую многочисленные ссылки на платоновскую теорию идей-чисел;

3) фрагмент из трактата «О душе» I, 404b16–27, где Аристотель со ссылкой на Платона описывает математическую структуру души;

4) отрывок из «Метафизики» 6a15–b17 Теофраста, в котором учение Платона о первоначалах сравнивается со взглядами Спевсиппа, Ксенократа и других академиков;

5) комментарии Александра Афродисийского к «Метафизике» 53–55 и Симпликия к «Физике» IX, 453, 22–455, 11, содержащие краткий пересказ основных положений платоновской лекции о благе;

---

[3] *Plato*. Epistulae // Platonis Opera. Ed. Burnet. Vol. 5. Oxford, 1907, p. 341 c-e. См. также «Приложение» к статье на с. 76.

[4] *Aristoxenus*. Elementa harmonica. Ed. R. da Rios. Rome, 1954, p. 39, 8–40, 4.

[5] *Simplicius*. In Aristotelis physicorum libros commentaria, ed. H. Diels // CAG. Vol. IX, Berlin, 1882, p. 453, 28–31.

6) обширный фрагмент из трактата Секста Эмпирика «Против ученых» X, 259–261, посвященный изложению неких пифагорейских доктрин, в которых современные ученые видят изложение взглядов Платона и древней Академии.

Прежде чем перейти к детальному обсуждению этих свидетельств, скажем несколько слов об истории их изучения в Европе[6]. Начало разговорам об устном учении было положено в XIX в. переводческой и издательской деятельностью выдающегося немецкого философа и теолога Фридриха Шлейермахера (1768–1834). Он впервые перевел на немецкий язык весь корпус платоновских сочинений, предварив свое издание (увидевшее свет в период с 1804 по 1828 г.) обширным введением, в котором были изложены его взгляды на платоновскую философию. В частности, Шлейермахер заявлял о намерении выявить с помощью новейших методов филологической науки оригинальное ядро платоновского учения, освободив его ото всех последующих истолкований. По его убеждению, достигнуть этого можно только в том случае, если ограничить изучение Платона исключительно его собственными, аутентичными, произведениями без учета свидетельств более поздних авторов. В основе такого подхода лежала убежденность Шлейермахера в том, что содержание платоновской философии невозможно отделить от художественной формы ее выражения, и что единственной адекватной формой, выражающей существо платоновской мысли, является диалог. «Не следует думать, — писал Шлейермахер, — будто Платон мог выразить свои взгляды в виде трактата или систематического произведения, как если бы они заранее существовали в его голове в виде готовой системы. Нет, мысль философа впервые обретала свое выражение непосредственно в процессе создания им того или иного диалога, так же как поэт впервые приходит к осознанию того, что хочет сказать, сочиняя поэму». Поэтому подходить к платоновскому диалогу, по мнению Шлейермахера, нужно с теми же мерками, что и к литературному произведению. Каждую фразу, реплику или рассуждение персонажей нужно понимать, исходя не из какой-то гипотетической философской системы, какой у Платона попросту не было, а из конкретного контекста, в который они помещены, принимая во внимание и характер того, кто высказывает данное суждение, и ситуацию, в которой оно высказано, и то, как эта ситуация вплетена в общую композицию диалога, и еще многое другое. Следствием такого отождествления Шлейермахером платоновской философии с литературным творчеством было полное отрицание им каких бы то ни было учений,

[6] На русском языке обзор истории изучения устного учения см.: *Васильева Т.В.* Неписаная философия Платона // Вопросы философии. 1977. № 11; *Мочалова И.Н.* Философия ранней Академии. СПб., 2007.

выходящих за рамки платоновских сочинений. Что же касается свидетельств, казалось бы, говорящих об обратном, то все они были подвергнуты им резкой критике. «VII письмо» Шлейермахер считал не подлинным, а свидетельства Аристотеля расценивал как произвольную интерпретацию платоновских диалогов. «Даже там, где Аристотель цитирует утраченные или, возможно, устные учения [Платона], его цитаты не содержат ничего, что невозможно было бы найти в наших диалогах или целиком вывести из них. ...Аристотель никогда не обращается к каким-либо иным источникам, но всегда имеет дело с дошедшими до нас сочинениями»[7].

Эта точка зрения оставалась доминирующей на протяжении всего XIX столетия. Ее разделяли Эдуард Целлер и Виктор Кузен. В вышедшем в 1824 г. фундаментальном труде Целлера «Философия греков в ее историческом развитии» изложение платоновской философии целиком определялось позицией Шлейермахера. Целлер тоже ставил под сомнение бóльшую часть свидетельств об устном учении и, в частности, не признавал аутентичности «VII письма». Однако он допускал, что в конце жизни Платон мог частично пересмотреть свои взгляды и, не успев зафиксировать новые воззрения в письменном виде, передал их своим ученикам изустно, что и получило впоследствии название «устного учения». Такой же позиции придерживался и Виктор Кузен. Во многом благодаря поддержке этих двух авторитетных ученых точка зрения Шлейермахера окончательно возобладала в европейской науке, и еще долгое время спустя серьезное отношение к идее устного учения считалось дурным тоном.

Впрочем, раздавались и голоса тех, кто был не согласен с такой позицией. Сразу же после выхода в свет первого тома шлейермахеровских переводов Платона немецкий филолог Август Бёк сформулировал вежливые, но веские возражения против провозглашенного Шлейермахером подхода к устной традиции. Он высказал предположение, что Платон в ходе занятий с ближайшими учениками мог в более ясной и отчетливой форме излагать им то, что было только намечено в диалогах, предназначавшихся для широкой публики. В этом случае его устные беседы могли представлять собой квинтэссенцию всей его философии. Бёк, в частности, обратил внимание на то, что в VI книге «Государства» (506d) Сократ, несмотря на настойчивые просьбы слушателей, уклоняется от рассказа о том, чем ему представляется идея блага, говоря: «...но мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне,

[7] *Schleiermacher F.* Introduction, p. 15, цитируется по: *Kraemer H. J.* Plato and the Foundations of Metaphysics. New York, 1990, p. 11.

потому что, как мне кажется, оно выше тех мнений, которых можно было бы достигнуть при нынешнем нашем размахе». А еще ниже, когда собеседники вновь просят его продолжить рассуждения о благе, он отвечает так: «...когда я сравнивал благо с Солнцем, я много чего пропустил, и сейчас у меня нет возможности подробно перечислять все детали» (509c). Где же, спрашивает Бёк, в каком известном нам произведении Платон возвращается к этому обещанию и раскрывает, наконец, сущность блага? Очевидно, что такого произведения нет, зато в ряду поздних свидетельств есть неоднократные упоминания о прочитанной Платоном лекции о благе, в которой, по мнению Бёка, этот вопрос как раз и мог подробно разбираться.

Позицию Августа Бёка разделяли и некоторые другие исследователи, в частности Брандис, впервые собравший аристотелевские свидетельства об устном учении и опубликовавший их вместе со своими комментариями в 1823 г.,[8] а также Тренделенбург и Херманн (первый был автором диссертации на тему: «Учение Платона об идеях и числах» (1826), второй — автором книги о системе платоновской философии (1839))[9]. По мнению этих ученых, устное учение Платона могло представлять собой изложение первооснов платоновской философии, которое, ввиду его сложности, он не решался публиковать в общедоступных сочинениях, но сообщал исключительно ученикам в устных беседах. В этом случае внимательное изучение восходящей к Аристотелю устной традиции крайне необходимо, поскольку без нее невозможно правильно понять и сами диалоги. Впрочем, голоса этих несогласных были практически неразличимы, полностью подавленные авторитетом Шлейермахера, Целлера и Кузена.

В первой половине XX в. ситуация заметно меняется. Все большее число исследователей начинают отказываться от прямого отождествления платоновской философии с художественной формой ее выражения — диалогом и, как следствие, растет интерес к устной традиции. Детальное изучение XIII и XIV книг «Метафизики» Аристотеля, пик которого приходится на 20–30-е годы[10], убеждает ученых в том, что источником кри-

[8] *Brandis C. A.* De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Ph.D. Dissertatio. Bonn, 1823.

[9] *Trendelenburg F.A.* Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Diss. Leipzig, 1826; *Hermann K. F.* Geschichte und System der platonischen Philosophie I. Heidelberg, 1839.

[10] В период с 1908 по 1930 г. выходит целый ряд исследований на эту тему: *Robin L.* La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote (1908); *Stenzel J.* Zahl und Gestalt bei Platon und Arisrtoteles (1924); *Toeplitz O.* Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon // Quellen und Studien zur Geschihte der Mathematik (1929), S. 3–33; *Gentile M.* La dottrina platonica delle Idee numeri e Aristotele (1930); *Becker* O. Die diairetische Erzeugung der

тикуемых в этих книгах теорий не может быть ни одно из известных произведений Платона. В 1919 г. Виламовиц доказывает подлинность «VII письма», что еще более укрепляет позиции сторонников устного учения, поскольку в этом тексте Платон сам говорит о том, что какие-то его взгляды не нашли отражения ни в одном сочинении. Обнаруживаются и новые свидетельства. Так, «пифагорейские теории», изложению которых посвящена X книга Секста Эмпирика «Против ученых», стараниями Вилперта были атрибутированы Платону и древней Академии. Все это заставляет научное сообщество всерьез заняться проблемой устного учения, а не отвергать его заранее, как это делалось раньше.

Наибольший вклад в изучение устной традиции внесла т.н. тюбингенская школа — группа ученых, сформировавшаяся в конце 50-х годов вокруг Конрада Гайзера и Ханса Йоахима Кремера, работавших тогда в университете г. Тюбинген. Книги, в которых они опубликовали результаты своих исследований — *Кремер Х. Й.* Арете у Платона и Аристотеля. О сущности и истории платоновской онтологии (1959), *Гайзер К.* Устное учение Платона (1963)[11], — давно стали классическими для данной тематики. Кремер и Гайзер предложили совершенно новый подход к изучению проблемы устного учения. По их мнению, ссылки на это учение необходимо искать не только вне корпуса платоновских сочинений, но и в самих диалогах, ведь не исключено, что прежде их не находили там просто потому, что не искали. Если же знать, *что* искать, то подобные свидетельства удается обнаружить не только в «VII письме», написанном Платоном незадолго до смерти, но и в более ранних произведениях, в диалогах: «Федр», «Государство», «Тимей», «Филеб» и др. И тогда выясняется, утверждали представители тюбингенской школы, что «устное учение» не относится только к последнему периоду жизни Платона, как считалось до сих пор, и тем более не является выдумкой Аристотеля и других учеников, но что оно существовало на протяжении всей литературной деятельности Платона и оставалось незаписанным по принципиальным соображениям. Сегодня точку зрения тюбингенской школы разделяют такие ученые, как Т. А. Шлезак в Германии и Дж. Реале в Италии. Продолжая намеченную тюбингенцами программу, они занимаются анализом соотношения устного и письменного эле-

---

platonischen Ideenzahlen // QSGM (1931) Bd. 1, S. 464–501 (русский перевод В.С. Маргаритова в журн.: Историко-математические исследования (ИМИ). 2005. № 9, с. 288–330).

[11] *Kraemer H. J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959; *Gaiser K.* Platon's ungeschriebene Lehre. Stuttgart, 1963.

ментов в творчестве Платона, начиная с самых ранних и заканчивая поздними диалогами[12].

Однако нельзя сказать, чтобы проблема устного учения на сегодняшний день была решена окончательно. Несмотря на авторитет тюбингенских ученых, многие исследователи по-прежнему отрицают наличие подобного учения у Платона. После Шлейермахера наиболее ярким представителем этой скептической точки зрения стал Гарольд Чернисс, который в своих книгах неоднократно подвергал сомнению достоверность имеющихся у нас свидетельств, доказывая, что все устное учение — не более чем результат искаженной интерпретации Аристотелем платоновских сочинений[13]. И все же большинство научной общественности придерживается середины: существование устного учения хотя и признается, но ограничивается последними годами жизни Платона и считается скорее искажением его первоначальных взглядов, нежели вершиной и существом его философии. Такой позиции придерживались Дэвид Росс и Вильям Гатри, ее разделяют Корнелия Де Фогель, Джон Диллон и др. Таким образом, вопрос остается открытым до сих пор, и каждый желающий не просто занять одну из имеющихся позиций, а по-настоящему разобраться в проблеме вынужден обращаться к самостоятельному анализу первоисточников.

2. Основные положения устного учения

Важнейшим свидетельством, содержащим основные положения устного учения, является сообщение Аристотеля в «Метафизике» I, 6. Следуя своему излюбленному принципу начинать любое исследование с обзора мнений предшественников, Аристотель говорит о том, какие причины бытия вещей вводили философы, начиная с Фалеса и кончая Платоном. У древних физиологов он обнаруживает только две из четырех причин сущего: материальную и движущую; что же касается формальной и целевой причины, то они, по его словам, впервые появляются у пифагорейцев и Платона. Чтобы показать, что это действительно так, философ сначала излагает взгляды пифагорейцев, а потом — в сравнении с ними — теорию идей Платона. По словам Аристотеля, эта теория

[12] *Szlezak T. A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin-New York, 1985; *Reale J.* Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialogen im Lichte der ungeschriebenen Lehren. Paderborn,1993.

[13] *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1944.

имеет своим источником беседы с Сократом, с одной стороны, и общение с учеником Гераклита Кратилом — с другой. От Кратила Платон усвоил, что все чувственно воспринимаемое постоянно течет и знания о нем нет, а беседы с Сократом привели его к убеждению, что те общие определения, которые мы даем чувственно воспринимаемым вещам, на самом деле относятся не к ним, а к неким другим — вечным и истинным сущностям, которые он назвал идеями (эйдосами). Именно благодаря идеям и в силу причастности им существует чувственно воспринимаемое сущее, хотя что означает эта «причастность», Платон не поясняет (I, 6, 987a30 — 987b13). Все сказанное до сих пор легко обнаружить в платоновских диалогах, а вот дальше Аристотель, по-видимому, сообщает нечто новое.

«Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых вещей тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один. И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, и элементы их суть элементы всего существующего. Начала [эйдосов] как материя — это большое и малое (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν), а как сущность — единое, ибо из них через причастность единому получаются эйдосы, то есть числа. **987b** **15** **20**

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как Единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа — причины всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, и не помещают математические предметы между ними. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны), а двоицу он объявил другой природой потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как из чего-то податливого… **25** **30**

Вот так Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы — причина сути его, а для эйдосов такая причина — единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов — единое, Платон утверждал, что она есть двоица — большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один — причиной блага, а другой — причиной зла...» **988a** **10** **15**

Из этого сообщения мы узнаем, что между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами располагается некая промежуточная область, образованная «математическими предметами» (τὰ μαθηματικὰ); что у самих идей есть начала или элементы: «единое» (τὸ ἕν) и «большое и малое» (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν), причем первое выступает в роли сущности и формы идей, второе — в роли их материи. Будучи элементами идей, единое и «большое и малое» являются в то же самое время элементами и началами всех остальных вещей. Идеи суть то же самое, что числа (ниже мы покажем, что Аристотель в своем сообщении несколько раз отождествляет те и другие). Принцип «большого и малого» соответствует пифагорейскому принципу бесконечного и неопределенного, с той лишь разницей, что вместо бесконечного как чего-то одного у Платона бесконечность составлена как бы из двух начал. Предложенную Платоном новую трактовку принципа бесконечного Аристотель объясняет тем, что числа легко выводятся из двоицы «как из некоего податливого материала». Единое и принцип «большого и малого» суть также принципы добра и зла: единое, как форма вещи, есть причина блага, а «большое и малое», как материя, — причина зла.

В связи с обсуждаемой нами доктриной идей-чисел следует в первую очередь обратить внимание на то, что неоднократно упоминаемые Аристотелем в этом сообщении числа (ἀριθμοί) никак не могут относиться к области математических предметов, расположенной между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами. Возьмем первое упоминание о них в 987b22: «...начала [эйдосов] как материя — это большое и малое, а как сущность — единое, ибо из них через причастность единому получаются эйдосы, числа»: ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Эта строчка никогда не давала покоя издателям «Метафизики». Несмотря на то что во всех без исключения рукописях присутствует и слово τὰ εἴδη, и слово τοὺς ἀριθμούς,

причем это чтение подтверждается Александром Афродисийским, который специально поясняет, почему эйдосы отождествляются здесь с числами[14], несмотря на все это, издатели предпочитают убирать одно из двух существительных, полагая, что ни одно из них не может быть предикатом другого, а значит, здесь мы, скорее всего, имеем дело с позднейшей вставкой. Чаще всего убирают τοὺς ἀριθμούς, которое действительно кажется здесь неожиданным, поскольку до сих пор речь шла исключительно об эйдосах и их происхождении из единого и большого и малого, о числах же не говорилось ни слова. Впервые такое изменение текста было предложено Целлером, и с тех пор его придерживается большинство немецких издателей, в частности оно сохранено в тойбнеровском издании В. Христа. Напротив, Дэвид Росс в своем издании «Метафизики» оставляет τοὺς ἀριθμούς и предлагает выбросить τὰ εἴδη, хотя, по его собственному признанию, «трудно решить, какое именно из слов должно быть опущено»[15]. Понятны и основания, заставившие Росса в этом предложении отдать предпочтение числам, а не эйдосам. Действительно, гораздо естественнее предположить, что из единого и принципа «большого и малого» (который у Платона выступает как принцип бесконечности, неопределенной множественности) получаются числа, нежели идеи. Да и в XIII–XIV книгах «Метафизики» Аристотель посвящает многие страницы обсуждению того, каким образом из единого и неопределенной двоицы рождаются числа. Предлагались и другие изменения: например, поставить перед τοὺς ἀριθμούς союз καὶ. Тогда получится, что из единого и большого-малого возникает два вида объектов — идеи и числа. Или выбросить артикль τοὺς перед ἀριθμούς, чтобы числа могли быть предикатом идей. Или вообще перенести фразу καὶ τοὺς ἀριθμούς в начало предложения. На мой взгляд, все эти исправления излишни. Предложение кажется вполне осмысленным и в том виде, в каком его дают рукописи, тем более что Александр Афродисийский тоже не находит в нем ничего странного. Разве нельзя рассматривать τοὺς ἀριθμούς в конце фразы как уточнение к τὰ εἴδη, как если бы после глагола εἶναι стояла запятая, предполагающая перечисление нескольких подлежащих при одном сказуемом: «эйдосы, то есть числа, получаются из них ...»?[16] Как бы то ни было, если мы вместе с Александром Афро-

[14] Alexandri Aphrodisiensis in Metaphysica commentaria. Ed. M. Hayduck, CAG 1. Berlin, 1891. A 6, p. 53.

[15] *Ross D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1951, p. 176, note 2.

[16] В русском переводе «Метафизики» Кубицкого, выполненном по тойбнеровскому изданию, выброшенное В. Христом слово «числа» сохранено в квадратных скобках с пояснением переводчика: «ибо идеи [они же числа] получаются из большого и малого...» (см.: *Аристотель*. Метафизика. СПб., 2002, с. 50).

дисийским и Россом предпочтем оставить в этом предложении слово «числа», то нам придется признать, что Аристотель отождествляет здесь числа с идеями, а поскольку область идей не совпадает с областью математических предметов, значит, и числа-идеи не являются числами математическими.

Несколькими строками ниже (987b27–29) Аристотель говорит о расхождении между Платоном и пифагорейцами в вопросе о том, где находятся числа — в чувственно воспринимаемых вещах или вне их. По его словам, пифагорейцы в отличие от Платона не только считают сами чувственно воспринимаемые вещи числами, но и «не помещают математических предметов между ними (καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων οὐ τιθέασιν)». Спрашивается: между чем и чем? Указательное местоимение τούτων вызывает разногласия среди переводчиков. Одни, как Герман Бонитц и Кубицкий, полагают, что оно относится к вещам и идеям, другие, как Дэвид Росс, относят его к вещам и числам. Трактовка Росса при этом представляется более убедительной, потому что местоимение οὗτος (в отличие от ἐκεῖνος) должно указывать на только что упомянутый предмет, однако ни в самом этом предложении, ни в предыдущем идеи не упоминаются; речь идет исключительно о числах. Поэтому предпочтительнее читать эту фразу так, как это делает английский переводчик: пифагорейцы do not place the objects of mathematics between the numbers and sensible things («не помещают математических объектов между числами и чувственно воспринимаемыми вещами»)[17]. Это еще раз убеждает нас в том, что числа, о которых здесь говорится, не тождественны математическим.

Последний раз числа упоминаются в этом фрагменте в строке 987b34, где Аристотель объясняет, почему, на его взгляд, у Платона материальный принцип является двойственным. Потому, говорит он, что «числа естественным образом рождаются из двоицы как из некоего податливого материала» (τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου). Аристотель дает понять, что числа не просто происходят из большого и малого, как и все остальные вещи, но что этот принцип является их ближайшей, непосредственной причиной. Однако в начале фрагмента говорилось, что единое вместе с принципом большого и малого является непосредственным началом идей. Следовательно, и здесь опять платоновские идеи отождествляются Аристотелем с числами.

Этот вывод можно было бы подтвердить многочисленными цитатами из XIII и XIV книг «Метафизики», если бы Аристотель не забывал

[17] *Ross D.* Op. cit. p. 176.

всякий раз сообщать нам о том, кому именно принадлежат обсуждаемые доктрины. Имя Платона упоминается там всего один раз[18], имена Спевсипа и Ксенократа — ни разу, хотя на сегодняшний день уже ни у кого не вызывает сомнений, что критике подвергаются учения именно этих трех философов[19] Среди относящихся к Платону цитат одна из самых убедительных (XIII, 8, 1084a12) выглядит следующим образом: «...а тот, кто первый признал, что есть эйдосы, и что эйдосы — это числа, и что существуют математические предметы, с полным основанием различил их». Понятно, что первым об идеях начал говорить Платон, и, значит, именно он, если верить этому сообщению, отождествлял идеи с числами и отличал последние от математических предметов.

Еще один вопрос, встающий перед переводчиками и комментаторами «Метафизики» I, 6: что подразумевает Аристотель под «математическими предметами»? Входят ли в эту сферу объекты всех математических наук — арифметики, геометрии, астрономии и музыки (то есть числа, фигуры, движения и гармонические интервалы) или же сюда относятся только геометрические объекты, как считают, например, П.П. Гайденко и Д.В. Никулин? В обоснование своей позиции П.П. Гайденко указывает на то, что Платон ставит арифметику, оперирующую числами, выше геометрии, поскольку геометрия представляет числа и числовые соотношения в виде пространственных образов и схем, а «пространство как таковое является чем-то средним между идеями и чувственным миром»[20]. Против такого подхода можно выдвинуть несколько возражений. Во-первых, Платон никогда не употребляет термин «математика» только в отношении геометрии, поэтому весьма сомнительно, чтобы объекты только этой науки заслужили у него название «математических». Он равно называет математикой и искусство счета — арифметику, и астрономию, и музыку, никак не выделяя геометрию из их ряда[21]. Во-вторых, если к промежуточной между идеями и чувственными вещами области относятся только геометрические объекты, то числа как объекты арифметики будут, очевидно, относиться к идеям. Тогда получится, что арифметика есть наука об идеях и, значит, тождественна диалектике. Однако Платон, как известно, противопоставляет арифметику диалектике, говоря, что она, подобно другим математическим наукам, не знает своих оснований (например, не спрашивает, что такое

[18] Метафизика, 1083a32.

[19] *Ross D.* Op. cit. p. 151–153.

[20] *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000, с. 139.

[21] Государство, VII, 525c–531c.

чет и нечет[22]) и потому в отличие от диалектики видит бытие как бы во сне. Наконец, можно сослаться на свидетельство Аристотеля из XIII книги «Метафизики» 1080b14, в котором прямо сказано, что Платон был убежден в существовании двух родов чисел: идеальных и математических, причем математические отличались у него как от идей, так и от чувственно воспринимаемых вещей. Исходя из всего сказанного, гораздо естественнее предположить, что к сфере «математических предметов» относятся объекты всех без исключения математических наук, включая числа[23]. Этой точки зрения придерживалось большинство западных ученых, среди которых и Э. Целлер, и Д. Росс.

3. Идеальные числа и их отличие от математических

Но если Платон признавал два вида чисел: идеальные и математические, то в чем состояло отличие одних от других? Ответ дает Аристотель все в том же фрагменте из «Метафизики» I, 6 (987b17). Объясняя промежуточное положение математических предметов, он говорит, что от чувственно воспринимаемых вещей их отличает вечность и неподвижность, а от идей — то, «что имеется много одинаковых таких предметов (πόλλ᾽ ἄττα ὅμοια εἶναι), в то время как каждая идея сама по себе только одна». Действительно, в математике мы оперируем не одной-единственной двойкой, тройкой, или четверкой. Чтобы произвести простейшую операцию сложения (2 + 2) или умножения (2 x 2), или возведения в квадрат (2^2), необходимо иметь по крайней мере две двойки, которые будут при этом во всем похожи друг на друга. И чтобы иметь возможность представить любое число в виде суммы единиц, мы должны иметь в своем распоряжении бесконечное количество абсолютно одинаковых единиц. То же самое можно сказать о тройке, четверке и любом другом математическом числе. В «Филебе» и «Государстве» Платон

[22] Государство, VI, 510 e.

[23] Д. В. Никулин в книге «История философии. Запад–Россия–Восток». Т. 1. М., 1995 в главе «Мера. Математическое и идеальное число», опираясь на «Метафизику», XIII, 6, 1080a12, признает наличие у Платона как математических, так и «эйдетических», т.е. идеальных, чисел и дает прекрасное определение и тех, и других (с. 217). Однако, обращаясь к толкованию аристотелевского пересказа платоновской философии в «Метафизике», I, 6, он почему-то совершенно игнорирует приведенные им же самим свидетельства из последних книг «Метафизики», и не видит в этом фрагменте указание на существование двух родов чисел, о которых говорил выше (с. 224).

говорит, что для людей, сведущих в арифметике, «между многими тысячами единиц не существует никакого различия» и любая единица равна любой другой[24]. При этом он прежде всего имеет в виду отличие единиц, которыми оперируют математики, от единиц, которые большинство людей отождествляют с подлежащими счету осязаемыми и видимыми телами: «двумя лагерями или двумя быками»[25]. Последние не похожи друг на друга, поэтому задача арифметики, как понимает ее Платон — научить человека мысленно абстрагировать то общее, что усматривается между одинаковым количеством разных вещей, и таким образом достичь понимания истинной, мыслимой, природы числа. Однако если мы поспешим отождествить это абстрагированное от всего чувственного арифметическое число с самой по себе единицей, с самой по себе двойкой, тройкой и т.д., то есть с платоновской идеей числа, то упустим из виду то, о чем говорит в своем сообщении Аристотель: что математических предметов, а следовательно и математических чисел, «много одинаковых», в то время как любая идея, включая и идею каждого числа, только одна. «Многим тысячам единиц» арифметики соответствует одна-единственная идея единицы, заключающая в себе то общее, что объединяет их всех. Поэтому переход от математического числа к идеальному представляет собой как бы следующий, более высокий уровень абстрагирования, ведущий уже не от чувственного к мыслимому, а от одного мыслимого содержания к другому.

От Аристотеля мы узнаем еще об одном отличии идеальных чисел от математических. В математическом числе, говорит он, все единицы одинаковы (ἀδιάφοροι) и любая сопоставима с любой другой (συμβλητοὶ μονάδες). Это приводит к тому, что математическое число может быть получено из предыдущего путем прибавления единицы: «за *одним* следует *два* через прибавление к предыдущему *одному* другого *одного*, затем *три* через прибавление еще одного, и остальные числа таким же образом»[26]. Напротив, идея числа или идеальное число, хотя и предполагает нечто предыдущее и последующее, существует каждое само по себе и не связано с соседними числами через прибавление или отнятие единицы: «число же [принадлежащее к идеям] счисляется так: за *одним* следуют другие *два* без первого одного, а тройка — без двойки и остальные числа таким же образом»[27]. В результате идеальные числа оказыва-

[24] Филеб. 32e; Государство, VII, 526a.

[25] Филеб. 32e.

[26] Аристотель. Метафизика, XIII, 6, 1080a21.

[27] Там же.

ются несопоставимыми друг с другом (οὐ συμβλητοὺς εἶναι), что лишает их возможности участвовать в каких-либо арифметических операциях: их нельзя складывать, делить, перемножать; ни одно из них не может быть представлено через другие: например идеальная пятерка не равняется сумме идеальной двойки и тройки ($5 \neq 2+3$), идеальная тройка не есть сумма трех идей единицы ($3 \neq 1+1+1$) и т.д. Об этом свойстве идеальных чисел сам Платон пишет в «Гиппии Большем» (300d–302b) и в «Федоне» (101bc). По его словам, причиной появления двух вещей не может быть ни сложение единиц, ни разделение чего-то одного, потому что любая вещь становится той или иной благодаря причастности особой идее, в данном случае — идее двойки: «Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице, а всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже касаться не надо: на эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрее тебя...»[28]

Когда мы складываем две вещи, то вместе они приобретают некое новое свойство, которого прежде не было ни в одной из них. До сложения каждая вещь представляла собой единицу, обладающую свойством нечетности, а соединившись с другой вещью, образовала вместе с ней двойку — четное. В результате целое оказалось не равно сумме своих частей, в нем появилось новое свойство — четность, которого не было ни в одной из исходных единиц. Откуда же оно взялось? Из идеи двойки, представляющей собой, согласно Платону, некий новый смысл, принципиально несводимый к смыслу единицы. Прекрасно пишет по этому поводу А.Ф. Лосев: «Платон требует признать за каждым числом не только его делимость на отдельные единицы, но и его как цельную и неделимую субстанцию... Любое число всегда есть нечто, а значит, и нечто неделимое, поскольку никакая цельность не сводится к сумме своих частей»[29].

Наконец, последнее важное отличие одного вида чисел от другого состоит в том, что идеальное число «доходит только до десяти»[30], тогда как ряд математических (натуральных) чисел, очевидно, уходит в бесконечность. Практически все без исключения философы-платоники и неопифагорейцы понимали этот аспект устного учения в том смысле, что идеи первых десяти чисел исчерпывают собой всю природу числа и тем самым как бы свертывают в себе весь дальнейший числовой ряд.

---

[28] Федон. 101d, перевод С. П. Маркиша.

[29] *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // Миф. Число. Сущность. М., 1994, с. 527–712.

[30] *Аристотель.* Физика, III, 206b; Метафизика, XIII, 8 1084a12.

Спевсипп, племянник Платона и один из ближайших его учеников, называл десятку «совершенным числом», говоря, что она содержит в себе все виды чисел, все известные отношения, а также линейные, плоские и объемные фигуры[31]. Все остальные числа, согласно этой интерпретации, являются исключительно математическими, то есть не имеют собственных идеальных прообразов, но получаются из чисел первой десятки путем сложения в уме считающего. Поэтому, скажем, число 11 не есть некий неделимый и цельный смысл, подобно числу 6 или 8, но сложная мысль о единстве десяти и одного. Мысля 20, мы, по существу, мыслим удвоение десятки, а число 63 заставляет нас держать в уме одновременно операцию перемножения и суммирования $(6 \cdot 10 + 3)$[32]. Однако по-настоящему ответить на вопрос, какую роль играло в устном учении представление об ограниченности чисел десяткой, мы сможем лишь после того, как уясним себе смысл проводимого Платоном отождествления идей с числами и поймем, с какими именно числами, идеальными или математическими, он отождествлял идеи.

4. Идеи-числа как идеальные числа

На первый взгляд ответ кажется очевидным: конечно, с идеальными. Во всяком случае, именно так понимает смысл устного учения Аристотель. В неоднократно цитировавшемся фрагменте из «Метафизики» I, 6 он противопоставляет идеи-числа числам математическим, а в заключительных книгах трактата прямо утверждает, что идеи никак не могут быть математическими числами, «поскольку идея каждого предмета одна ...между тем чисел, подобных друг другу и неразличимых, — беспредельное множество, и поэтому вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе-человек, чем любая другая»[33]. Тем не менее попытка отождествить идеи с идеальными числами сталкивается с определенными трудностями.

[31] См. изложение взглядов Спевсиппа в «Теологуменах арифметики» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т.2. М., 2000, с. 505–507). Виды чисел, о которых говорит Спевсипп, это: четные и нечетные, простые и составные, цельно-кратные (4, 6, 8, 9, 10, делящиеся на части, выражаемые целыми числами) и нецельно-кратные (1, 2, 3, 5, 7, делящиеся только на себя и единицу) числа; виды отношений: большее, меньшее, равное, кратное и др.

[32] Плотин, например, считает, что бесконечный числовой ряд порождаем мы в результате счета, как бы размножая в уме идеальные числа и творя таким образом их подобия. См. Эннеады, VI, 6, 2, 9–16.

[33] Метафизика, XIII, 7, 1081a5–12.

Если, как пишет Платон, идея должна иметься у любого множества вещей, объединенных общим именем[34], то идеальные числа, очевидно, должны составлять только малую часть от общего количества идей, существуя наряду с другими идеями, так же как сами числа существуют наряду с другими вещами. И действительно, в «Филебе», «Государстве» и «Федоне» Платон упоминает об идеях чисел исключительно в связи с количественной стороной вещей, тогда как сущность, качества, отношения у него представлены другими идеями. Спрашивается: отождествляя идеи с числами, Платон попросту выбрасывает все остальные идеи помимо идеальных чисел или же сводит первые ко вторым: например, идею человека — к самой по себе тройке, идею лошади — еще к какому-то числу и т.д.? Если верно первое предположение, то на каком основании идеям чисел отдается предпочтение перед всеми остальными идеями, а если второе (его придерживался Аристотель), то каким образом содержание идеи человека может исчерпываться идеей тройки? Кроме того, в этом случае «идеи скоро подойдут к концу», ведь идеальных чисел всего 10, а количество видов одних только живых существ, очевидно, больше десяти[35]. Есть правда, еще и третий вариант: его предлагает Александр Афродисийский. В своем комментарии на «Метафизику» он различает два вида идей: «эйдосы» и в собственном смысле «идеи». «Эйдосы» — это идеи человека, животного, красоты, справедливости и т. д., а «идеями», по словам Александра, «называют эйдетические числа», то есть саму по себе двойку, тройку и т.д. Таким образом, Платон, в интерпретации Александра, вовсе не отождествляет все множество идей с числами, а просто присваивает одной части идеального мира, а именно идеальным числам, специальное название идей[36].

Вызывает вопросы и механизм появления чисел из единого и неопределенной двоицы (другое название принципа «большого и малого»). В том виде, в каком его описывает Аристотель в XIII–XIV книгах «Метафизики», он не может приводить к возникновению идеальных чисел, которые, как мы помним, несопоставимы друг с другом, не складываются из единиц и не участвуют ни в каких арифметических операциях. У Аристотеля же говорится о возникновении чисел в результате удвоения и деления; получающиеся числа оказываются составленными из единиц и включают в себя предыдущие. Вот несколько примеров из XIII книги:

---

[34] *Платон.* Государство, X, 596a6–8.

[35] Метафизика, XIII, 8, 1084a12–15.

[36] Alexandri in Metaphysica, 53.

XIII, 7, 1081b21: «Они [платоники] говорят, что из неопределенной двоицы и первой (sc. идеальной) двойки возникает четверка, представляющая собой две двойки помимо двойки самой по себе».

XIII, 7, 1082a13: «Неопределенная двоица, восприняв определенную двойку, создает, по их словам, две двойки, потому что по природе ей свойственно удваивать воспринятое».

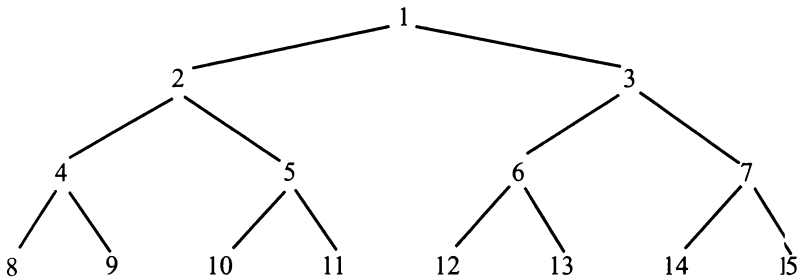
XIII, 7, 1082a33: «Единицы в первой (sc. идеальной) двойке рождают четыре единицы в четверке».

Как видим, в первых двух фрагментах четверка приравнивается к сумме двух двоек, в последнем идеальная двойка оказывается суммой двух единиц, а четверка — суммой четырех единиц, что явно противоречит несопоставимости идеальных чисел друг с другом. Аристотель, по-видимому, и сам прекрасно осознавал указанное затруднение и пытался по-своему разрешить его. Он предположил, что идеальные числа несопоставимы между собой только отчасти: подобно математическим они образованы совокупностью абсолютно одинаковых единиц, однако единицы, образующие одно идеальное число, не сопоставимы с единицами, образующими другое идеальное число. Иначе говоря: единицы, сумма которых создает идеальную тройку, не равны единицам, составляющим в сумме идеальную четверку. Поэтому хотя внутри самой себя идеальная четверка может быть представлена в виде суммы двух двоек, однако двойки, входящие в ее состав, отличаются как от двойки самой по себе, так и от двоек, составляющих идеальную шестерку, восьмерку или десятку, в результате чего несопоставимость каждого идеального числа с другими сохраняется[37]. Недостатки подобной интерпретации были очевидны самому Аристотелю. Правда, он считал их присущими самой теории идей-чисел.

За всю историю исследований устного учения предпринималось немало попыток разрешить затруднения, возникающие из-за отождествления идей с идеальными числами. Ученые пытались показать, в каком смысле все многообразие идеального мира можно было бы свести к десяти идеальным числам и как именно осуществлялся описанный Аристотелем процесс происхождения чисел из единого и неопределенной двоицы. Среди наиболее заметных можно назвать интерпретацию И. Штенцеля (1924), О. Беккера (1931) и Д. Росса (1951). Штенцель, например, предложил соотносить смысл учения об идеях-числах с дихотомическим делением понятий, примеры которого можно найти в «Софисте» и «Политике». В этих диалогах некое общее понятие, род, делится на два вида, те — на два еще более частных вида и т.д. Аналогичная

[37] Метафизика, XIII, 6, 1080a18–b30; 7, 1081a18–36.

схема, по мнению Штенцеля, могла быть использована Платоном и для порождения чисел:



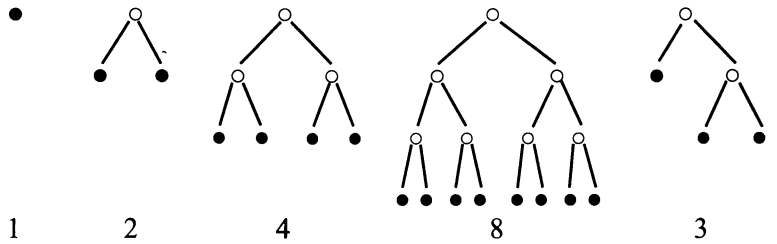
Если наложить схему разложения понятий на эту схему порождения чисел, то положение каждой отдельной идеи будет выражаться неким числом. В этом и заключается, по предположению Штенцеля, смысл приравнивания идей к числам. «Числа как идеи — это принципы порядка, которые диалектически различают единицы в соответствии с их положением в системе... В этом смысл идеальных чисел: упорядочить ступени развития диайретических разложений и тем самым определить отдельные идеи, различив их между собой и взаимно разграничив»[38]. Недостатки этой интерпретации заключаются в следующем: а) число, рождающееся из единицы по схеме: $n \rightarrow 2n$ и $2n+1$, не может быть идеальным, поскольку образуется из предыдущих путем удвоения и прибавления единицы; б) числа 2 и 3 не являются результатом деления (диэрезы) единицы, поэтому проводить аналогию между предлагаемым Штенцелем процессом порождения чисел и платоновской схемой разделения понятий — безосновательно[39]; в) нарушается один из основных признаков идеи — ее самотождественность, то есть уникальность ее смыслового облика, принципиально несводимого к сумме других идей (всякая идея характеризуется как А=А, поэтому невозможно, скажем, дать определение идеи, приравняв А к некоему В; такая процедура возможна только для понятий, формируемых в рассудке, поэтому те дихотомические разделения, с которыми мы имеем дело в «Софисте» и «Политике», суть именно деления понятий и поиск определений — логосов).

Интерпретация Штенцеля была несколько модернизирована и улучшена Оскаром Беккером, который предложил новую схему возникновения

[38] *Stenzel J.* Zahl und Gestalt. S. 117. Цит. по: ИМИ, с. 288. Пер. В.С. Маргаритова.

[39] Это возражение формулирует О. Беккер в цит. соч., с. 290.

идеальных чисел, правда, тоже путем дихотомического деления. По Беккеру, исходная единица (начало числа) делится всякий раз пополам, в результате чего мы имеем ряд чисел, являющихся степенями двойки: 2, 4, 8, 16 и т.д. Остальные числа также могут быть получены в результате дихотомического деления, но при условии, что какие-то из единиц, на которые было поделено исходное единство, останутся неразделенными.



Идеям в этой схеме соответствуют заштрихованные точки, то есть не сами идеальные числа, а «единицы идеальных чисел». Сами же идеальные числа, по словам Беккера, представляют собой «схемы, по которым осуществляется разделение и сплетение идей», то есть то самое взаимодействие идей в идеальном мире (συμπλοκὴ εἰδῶν), о котором Платон говорит в «Софисте»[40]. Иными словами, идеальное число — это число идей. Предложенная Беккером интерпретация действительно устраняет некоторые недостатки толкования Штенцеля. В ней учитывается природа идей, их самотождественность: Беккер не пытается свести сложное взаимодействие внутри идеального мира к простой выразимости одних идей через другие. Однако и у него идеальное число предстает как сумма единиц, и он тоже понимает действие неопределенной двоицы как деление и удвоение, так что единицы во всех идеальных числах оказываются у него сопоставимы между собой, что, по словам Аристотеля, характерно для математических, а не идеальных чисел. Общим же недостатком обеих интерпретаций является то, что порождаемый в результате предложенных схем числовой ряд является бесконечным, тогда как числа-идеи доходят только до десяти.

Дэвид Росс вообще отказывается предлагать какие-либо математические схемы порождения чисел, полагая, что все сказанное Аристотелем на этот счет является либо результатом непонимания с его стороны существа идеальных чисел и принципа «большого и малого» (который Аристотель, по словам Росса, ошибочно трактует как два независимых

[40] *Беккер О.* Диайретическое порождение идеальных чисел, ИМИ, с. 293.

принципа, тогда как на самом деле речь идет об одном-единственном принципе неопределенности), либо относится к теориям, принадлежащим не самому Платону, а его ученикам — Спевсиппу и Ксенократу[41]. Платон же, называя началами идеального числа единое и «большое-малое», мог иметь в виду всего лишь то, что бытие любого числа подразумевает как его бытие множеством, так и его бытие определенным множеством, что на метафорическом языке может быть описано как происхождение любого числа из двоицы (принцип множественности) и единого (принцип определенности)[42]. Ограничение идеальных чисел первой десяткой Росс тоже не советует понимать слишком буквально, как если бы Платон отрицал существование идей 11, 12, 13 и т.д. Он напоминает, что в «Государстве» 596a6-8 идея ставится в соответствие каждому множеству вещей, обозначаемых одним именем. Просто Платону, считает Росс, нужно было где-то завершить процесс порождения чисел, и он, исходя из принятой системы счисления, естественным образом остановился на десяти. Ведь десятка включает в себя все три вида чисел, на которые греческие математики обычно делили числовой ряд: это 2 и ее степени (4, 8), затем — нечетные числа (3, 5, 7) и, наконец, числа, образованные в результате умножения нечетных на 2 или возведения их в квадрат (6, 9, 10)[43]. Таким образом, десятка в глазах греков как бы исчерпывает собой все многообразие смыслового содержания числа, так что все последующие числа уже не несут в себе ничего принципиально нового — их смысл легко выводится из смысла чисел первой десятки.

Еще одним недоразумением, по мнению Росса, является отождествление Аристотелем идей с числами. Основываясь на свидетельствах Теофраста и Секста Эмпирика, Росс полагает, что в действительности Платон считал числа началами самих идей. Действительно, поскольку каждая идея является чем-то одним, необходимо считать ее причастной идее одного или единице, а поскольку идей две, три или большее число, следует говорить об их причастности 2, 3, 4 и т. д.[44] Но если идеи могут быть причастны числам и числа составляют условие существования самого множества идей, то, значит, сами числа — раньше идей и принадлежат к некоему более высокому уровню реальности. Впрочем, Росс признает, что его толкование в высшей степени гипотетично: почему, например, мы отдаем предпочтение одним свидетельствам (Теофрасту, Сексту Эмпирику) и отвергаем другие как неверные? А кроме того, согласно этой интерпретации мы имеем уже

[41] *Ross D.* Op. cit., p. 204–205.

[42] Ibid., p. 184.

[43] Ibid., p. 179.

[44] Ibid., p. 216–220.

не два, а три вида чисел: математические, идеальные и те, которые являются началами самих идей. Ведь к идеям относятся и идеальные числа, а значит, число, являющееся началом идей, будет в то же время и началом идеальных чисел[45]. Однако о том, что Платон принимал три вида чисел, не сообщает ни один источник.

5. Идеи-числа как математические числа

В противоположность всем перечисленным толкованиям Конрад Гайзер предложил понимать платоновские идеи-числа как математические числа. При этом в основу своей интерпретации он положил свидетельства, в которых говорится об онтологической редукции объемных тел к плоскостям, плоскостей — к линиям, линий — к точкам, а точек — к числам[46]. По мнению Гайзера, эта редукция служит Платону чем-то вроде математической модели реальности с ее переходом от чувственно воспринимаемых тел к душе, а от души — к идеям. Так же как идеи образуют высший уровень бытийной иерархии, так числа в упомянутой модели играют роль самых первых начал. Вот почему те и другие могут быть, по мнению Гайзера, соотнесены друг с другом и вот каков смысл отождествления чисел с идеями. Важнейшим из свидетельств, на которые при этом опирается Гайзер, является фрагмент из трактата Аристотеля «О душе» I 2, 404b16–27, где объясняется, почему в платоновском «Тимее» душа изображена состоящей из математических сущностей. По словам Аристотеля, Платон, как и все предыдущие философы, считает главными признаками, отличающими одушевленное от неодушевленного, движение и познание. Поэтому, пытаясь объяснить способность души познавать и исходя из того, что подобное познается подобным, он в «Тимее» изображает ее состоящей из тех же самых элементов и начал, из которых образовано все в мире:

> «Подобным же образом и Платон в «Тимее» составляет душу из элементов (στοιχεῖα). Ведь подобное познается подобным, а вещи состоят из начал. Точно так же это определено и в сочинении «О философии»: само по себе живое существо (αὐτὸ τὸ ζῷον) состоит из самой по себе идеи одного, первой длины, ширины и глубины (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας

[45] Так, идея двойки и идея тройки — это уже две идеи, значит, двумя они стали благодаря причастности какой-то новой идее двойки и т.д.

[46] Онтологической редукцией представители тюбингенской школы называют сведение вещей к их началам, тот переход от последующего к предыдущему (от ὕστερον к πρότερον), о котором говорят и Платон, и Аристотель.

καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους), остальное составлено подобным же образом. Или иначе: ум — это единое, знание — двойка (поскольку оно единственным способом относится к одному), мнение — это число плоскости, а ощущение — число тела. Дело в том, что числа отождествляются у него с эйдосами и началами, сами же состоят из элементов. Что же касается вещей (πράγματα), то одни из них различаются умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением. А эти числа суть эйдосы вещей»[47].

«Само по себе живое существе» (αὐτὸ τὸ ζῷον), о котором Аристотель упоминает в самом начале, есть не что иное, как платоновский мир идей или умопостигаемый прообраз физического космоса, названный в «Тимее» «вечным живым существом ... объемлющим все остальные живые существа по особям и видам как свои части»[48]. Четыре элемента, из которых состоит идеальный космос, — это, по мнению большинства комментаторов, идеальные числа 1, 2, 3, 4, образующие пифагорейскую тетракиду: единица соответствует «идее одного», двойка — «первой длине», тройка — «первой ширине», а четверка — «первой глубине»[49]. В подтверждение этого толкования можно привести несколько мест из «Метафизики», где Аристотель действительно приписывает Платону и академикам обычай отождествлять идею линии или «первую длину» с идеальной двойкой, идею плоскости или «первую ширину» — с тройкой, а идею объемного тела или «первую глубину» — с четверкой[50].

---

[47] Этот пассаж, полагает Гайзер, может иметь непосредственное отношение к устному учению, поскольку сочинение Аристотеля «О философии», на которое он здесь ссылается, по свидетельству большинства античных комментаторов, представляло собой или прямую запись платоновской лекции о благе, или переработанное изложение той же лекции, выполненное на основе таких записей. Подобную точку зрения высказывают Симпликий и Иоанн Филопон, а вот Фемистий полагает, что Аристотель мог почерпнуть те же самые взгляды из сочинения Ксенократа «О природе». Последнее свидетельство побудило Чернисса и некоторых других критиков устного учения рассматривать пассаж 404b16–27 как вообще не относящийся к Платону, за исключением разве что первой строчки, в которой цитируется «Тимей». Однако на сегодняшний день эта точка зрения признается большинством исследователей неубедительной. Как замечает Д. Росс, все рассуждение в целом выглядит гораздо более естественным, если считать, что на всем его протяжении подразумевается именно Платон, тем более что, когда строчкой ниже Аристотель переходит к изложению взглядов Ксенократа (404b28–30), он отмечает этот переход словами: «некоторые признают... и т.д.» (Ross D., p. 210).

[48] Тимей, 30c, 37d1.

[49] *Simplicius* [Sp.] (fort. auctore Prisciano Lydo), In Aristotelis libros de anima commentaria. Ed. M. Hayduck, commentaria, CAG 11. Berlin, 1882; 28, 28–29, 1; *Philoponus*. In Aristotelis de anima libros commentaria. Ed. M. Hayduck, CAG 15. Berlin, 1897; 77, 27–78, 8.

[50] Метафизика, VII, 11, 1036b12–16; VIII, 3, 1043a33–34: «...линия это либо двойка в длину, либо просто двойка». XIV, 3, 1090b20–24: «...те же, кто признает идеи ... считают величины состоящими из материи и числа: из двойки — линии, из тройки — пожалуй,

Поскольку душа способна познавать идеи, она должна состоять из тех же самых четырех элементов. И действительно, как мы увидим ниже, четыре числа определяют четыре ее познавательные способности: единое — ум, двойка — знание, тройка или «число плоскости» — мнение, четверка или «число тела» — ощущение. Поясняя, в каком смысле следует понимать подобное соотнесение чисел с душевными способностями, Аристотель пишет (404b22): «Знание — двойка, поскольку оно единственным образом относится к одному»: μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν. Комментаторы понимают эти слова в том смысле, что знание (ἐπιστήμη), представляющее собой некое умозаключение, всегда выводит из имеющейся предпосылки единственно возможное следствие и поэтому действительно может быть формально сведено к двойке. Аналогичным образом и ум (νοῦς), всецело неделимый и направленный на постижение такой же неделимой идеи, может быть сведен к единице. Мнение (δόξα), которое в отличие от знания способно из одной и той же посылки сделать как верный, так и неверный вывод, имеет своей формальной причиной тройку или «число плоскости», а направлен- ное на восприятие объемных тел ощущение (αἴσθησις) — «число тела», четверку[51].

Таким образом, Платон, по свидетельству Аристотеля, проводил аналогию между числами (1, 2, 3, 4), пространственными величинами (точка — линия — плоскость — тело) и познавательными способно-

плоскости, из четверки — объемные тела». См. также: *Ross D.*, p. 208–212 и *Gaiser K.* Platons Ungeschriebene Lehre, S. 44–45.

[51] *Simplicius* [Sp.], In De Anima 29, 1–11; *Philoponus*, In De Anima 78, 7–24. Существенным недостатком этого толкования является то, что и ум, и знание, и мнение понимаются здесь слишком по-аристотелевски, хотя в данном фрагменте речь идет не об аристотелевском, а о платоновском учении. Действительно, именно Аристотель определяет научное знание как правильный силлогизм, исходящий из истинных, первых и необходимых посылок (начал) и заключающий от них к следствиям (Вторая Аналитика I, 2, 71b16–23). Ум, по Аристотелю, — это способность непосредственного постижения начал доказательства (I, 33, 88b35), а мнение — познавательная способность, направленная на то, что может быть и истинным, и ложным (89a2). Если же исходить из платоновской трактовки этих душевных способностей, представленной в «VII письме» или в «Теэтете», то сведение их к числам лучше понимать следующим образом. Ум может быть представлен в виде единицы, поскольку он, по Платону, просто совпадает со своим предметом. Знание предполагает уже отличие познающего от познаваемого и тем самым — известное раздвоение; тем не менее, поскольку знание постигает свой предмет единственно возможным способом, отношение познающего к познаваемому является в нем однозначным, что геометрически удобно представить в виде двух точек, соединенных друг с другом прямой линией. Что касается мнения, то оно, в отличие от знания, изменчиво, и поэтому в его случае отношение познающего к познаваемому не является однозначно заданным, но может варьироваться от одного предположения к другому, что удобно изобразить либо в виде трех точек, либо в виде точки и прямой (бесконечного количества точек), которые вместе задают плоскость. Объяснение соответствия ощущения четверке остается прежним.

стями (умом — знанием — мнением — ощущением), желая, по-видимому, показать, что повсюду прослеживается одна и та же структура, определяющая и строение идеального мира, и строение души, и устройство чувственно воспринимаемого космоса. При этом на разных уровнях реальности эта структура представлена по-разному. В мире идей четыре ее элемента даны в самом изначальном, «идеальном», виде как «идея одного», «первая длина», «первая ширина» и «первая глубина», что соответствует числам 1, 2, 3, 4. На уровне души эти элементы превращаются в познавательные способности, а в сфере чувственного обретают уже зримые формы пространственных величин: линий, плоскостей и тел, к которым следует добавить также точку, или, как предпочитал называть ее Платон, «единицу, имеющую пространственное положение». Таким образом, можно предположить, что переход от бытия к становлению мыслился Платоном по аналогии с переходом от чисел к трехмерным телам[52].

	1	**2**	**3**	**4**		
идеи	идея единого 1	первая длина 2	первая ширина 3	первая глубина 4	**числа**	**1**
душа	ум	знание	мнение	ощущение	**линии**	**2**
					плоскости	**3**
чувственно воспринимаемое	(точка)	линия	плоскость	тело	**тела**	**4**

Заключительные строки фрагмента подтверждают этот вывод: если разные познавательные способности различают в сущем разные вещи (πράγματα) и ум познает одно, знание — другое, мнение — третье, а ощущение — четвертое, то это значит, что Платон выделяет в сущем по крайней мере четыре вида вещей и что в соответствии с принципом «подобное познается подобным» эти вещи имеют нечто общее с различающими их познавательными способностями. Иначе говоря, если ум — это единое, то и соответствующая ему область сущего должна характеризоваться единством, если ощущение — «число тела», то и предмет

[52] *Gaiser K.* S. 46.

ощущения должен быть телесным. Аналогичным образом предмет знания должен иметь некое сходство с линией, а предмет мнения — с плоскостью. В результате переход от одного вида сущего к другому действительно можно представить в виде перехода от внепространственного единства к линиям, от линий — к плоскостям, а от плоскостей — к телам. Идеи в этом случае будут соответствовать числам, сфера становления — телам, а плоскости и линии будут изображать некую промежуточную между бытием и становлением область. Естественно предположить, что этой областью будет душа, поскольку в «Тимее» Платон называет ее «третьим, средним видом сущности», находящимся между «неделимым и вечно тождественным бытием» (то есть идеями) и «всецело делимыми» телами[53]. В самом деле, линии и плоскости прекрасно демонстрируют то, как можно занимать промежуточное положение между делимыми и неделимыми сущностями. В отличие от совершенно неделимых чисел и делимых во всех отношениях тел линия одновременно и делима (вдоль), и неделима (поперек), и то же самое можно сказать о плоскости, которая делима в двух направлениях и неделима в третьем. Поэтому они действительно могут служить математическим аналогом души, обладающей, согласно «Тимею», делимо-неделимой сущностью. «Таким образом, — подводит итог Гайзер, — и все сущее в целом, и каждая отдельная его часть обнаруживает у Платона одинаковую структуру, причем такую, которая может быть описана математическим образом»[54].

Многочисленные упоминания о переходе от чисел через линии и плоскости к телам встречаются у Александра Афродисийского, Секста Эмпирика, Порфирия и Симпликия. Они свидетельствуют о том, что упомянутый переход составлял едва ли не центральную часть всего устного учения в целом. По словам Александра, «Платон, отыскивая начала сущих, полагал, что число по природе первичнее (πρῶτος) прочих вещей (в самом деле, концы линии являются точками, точки же суть единицы, имеющие положение; без линии нет ни плоскости, ни тела, тогда как число может существовать и без них), так вот, поскольку число по природе первичнее прочих вещей, то Платон считал его началом, и начала первого числа полагал началами всякого числа»[55].

[53] Тимей, 35a.

[54] *Gaiser K.* S. 47.

[55] *Alexander apud Simplicius*. In Aristotelis physicorum libros commentaria. Ed. H. Diels (CAG IX). Berlin, 1882, p. 454, 22–28. Аналогичные свидетельства см.: Alexandri in Aristotelis Metaphysica commentaria, 55; Sext. Adv. Math. X, 259–261. См. также приложение на с. 81–82.

Читая подобные свидетельства, с трудом веришь, что в них идет речь об учении Платона. Где здесь идеи? Где душа? Где чувственно воспринимаемые вещи, являющиеся тенями и отражениями идей? Вместо этих привычных и хорошо знакомых нам реалий мы встречаем числа, точки, линии и плоскости... Означает ли это, что в своем устном учении Платон под влиянием пифагорейцев окончательно отказался от теории идей и свел начала всех вещей к математическим сущностям? Гайзер полагает, что нет. По его убеждению, засвидетельствованный Александром и другими авторами переход от чисел к телам есть математическое представление все той же трехуровневой системы реальности, с которой мы имеем дело в диалогах: числа выступают в ней аналогами идей, линии и плоскости — души, а объемные тела — сферы становления. Удобство такого математического представления состоит в том, что с его помощью можно наглядно продемонстрировать онтологический закон, определяющий отношение «вышестоящего» уровня реальности к «нижестоящему». Согласно этому закону, получившему у тюбингенцев название «онтологической редукции», «вышестоящим» или «более изначальным» уровнем реальности является такое сущее, которое может существовать без другого, тогда как это другое («нижестоящее» или «более позднее») без первого не может. В отчетливом виде этот закон был сформулирован уже Аристотелем в 11-й главе V книги «Метафизики», где обсуждается значение выражения «предыдущее и последующее по природе» (πρότερον καὶ ὕστερον)[56]. В качестве примера предшествования по природе философ приводит отношение между возможностью и действительностью. Действительность по природе раньше возможности, поскольку представляет собой целевую причину возможности, без которой последняя не получила бы своего определения, то есть «не знала бы» возможностью *чего* она является. Если обратиться теперь к свидетельству Александра об устном учении, то легко увидеть, что переход от чисел через линии и плоскости к телам тоже представляет собой пример такого предшествования по природе. Действительно, без чисел нет линии, поскольку, чтобы провести линию, нужно иметь по крайней мере 2 точки. Следовательно, число 2 должно существовать прежде линии, притом что его собственное существование от линии не зависит. Из этого следует, что двойка и вообще число по природе раньше линии или, что то же самое, есть «начало» линии. Точно так же и линия по природе раньше плоскости, а плоскость — тела, так что переход от простран-

[56] Метафизика, V, 11, 1019a1–4. Как замечает Аристотель, в указанном значении термины «предыдущее» и «последующее» употреблял уже Платон. Поэтому есть все основания предположить, что закон онтологической редукции восходит к самому Платону.

ственных величин более высокого измерения к величинам более низкого измерения демонстрирует переход от того, что существует после, к тому, что раньше, то есть от вещей к началам. Тот же самый переход мы обнаруживаем и когда поднимаемся от сферы становления к идеям: существование чувственного космоса так же обусловлено душой и идеями, как бытие объемного тела — плоскостями, линиями и числами. Вот почему сфера математических объектов становится удобной моделью для изучения онтологических закономерностей и вот почему *в рамках этой модели* идеи отождествляются с числами.

Предложенная Гайзером интерпретация идей-чисел обладает рядом очевидных преимуществ, так как большинство затруднений, с которыми сталкиваются другие интерпретации, в ней легко решаются. Во-первых, перестает быть проблематичным описанный Аристотелем процесс порождения идей-чисел из единого и неопределенной двоицы. Как мы видели выше, Аристотель изображает этот процесс так, как если бы идеи-числа получались друг из друга путем удвоения и деления. Если идеи тождественны идеальным числам, то отсюда следует невозможный вывод о сопоставимости идеальных чисел друг с другом и их участии в математических операциях. Если же понимать идеи как числа математические, то никаких сложностей не возникает. Во-вторых, отпадает необходимость выяснять отношения между разными группами идей внутри идеального мира, пытаясь ответить на вопрос, почему и на каком основании Платон сводил содержание идей человека, справедливости и красоты к идеям чисел. В рамках математической модели реальности подобного затруднения не возникает, так как идеальные числа изображаются математическими в той же мере, что и все остальные. В-третьих, теряет силу аристотелевский аргумент о несоответствии количества идей количеству чисел, раз последние доходят только до десяти[57]. Если отождествлять идеи не с идеальными, а с математическими числами, которых, в отличие от идеальных, бесконечно много, то и количество идей тоже будет неограниченным.

Существует, пожалуй, только одно серьезное возражение против отождествления идей с математическими числами. Его формулирует Аристотель в ходе критики Платона и академиков в XIII кн. «Метафизики». Показав, что идеи не могут быть идеальными числами, он переходит к доказательству того, что они не могут быть также и числами математическими. «Если все единицы сопоставимы и неразличимы, то получается математическое число… и в таком случае идеи быть числами не могут. В самом деле, какое же это будет число — сам-по-себе-человек,

[57] Метафизика, XIII, 8, 1084a12–15 и приложение на с. 80.

или само-по-себе-живое существо, или какой-либо другой из эйдосов? Ведь идея каждого предмета одна ...между тем чисел, одинаковых и неотличимых друг от друга — беспредельное множество, и поэтому вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе-человек, чем любая другая»[58].

Согласно Аристотелю, уникальность идеи входит в противоречие с множественностью каждого отдельно взятого математического числа. Математических единиц, двоек, троек и т.д. бесконечно много, поэтому мы либо не сможем решить, с каким именно из чисел соотносить ту или иную идею, либо будем вынуждены допустить, что каждая идея существует в таком же бесконечном количестве экземпляров, как и соответствующее ей математическое число.

Несмотря на кажущуюся неопровержимость этого аргумента, его достаточно просто обойти, если допустить, что отождествление идей и математических чисел не носило у Платона того онтологического характера, который кладет в основу своей критики Аристотель. Если гипотеза Гайзера верна, то Платон, скорее всего, рассматривал область математических сущностей всего лишь *по аналогии* с реальностью, то есть *уподоблял* числа идеям ровно постольку, поскольку те и другие являются началами: одни — геометрических фигур, другие — причастных им вещей. Достаточно бегло взглянуть на сочинения Платона, чтобы заметить, что метод аналогии используется им повсеместно. Похожим образом философ действует, например, в «Филебе» (15c–e), когда, переформулировав старую проблему единого и много в терминах теории идей, предлагает начать «большое и всеобъемлющее сражение относительно этих спорных вопросов» с речи (λόγος), поскольку речь — самый первый, доступный всем и наиболее убедительный опыт отождествления единого и многого. «В речах тождество единого и многого встречается повсюду и всегда, в каждом слове». Другой пример — знаменитая аналогия между зрительной и познавательной способностью в VI кн. «Государства» (507c–509c), демонстрирующая отношение идеи Блага к бытию, истине и уму по аналогии с отношением, существующим между Солнцем, светом и зрением. Миф о пещере, уподобляющий человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности положению узников в подземелье (Госуд. VII, 514a), и символ линии, изображающий область умопостигаемого и чувственного в виде двух неравных отрезков (Госуд. VI, 509d), также представляют собой примеры использования метода аналогии. Да и сам диалог «Государство» является не чем иным, как уподоблением устройства человеческой души устройству человече-

[58] Метафизика, XIII, 7, 1081a7–12 и «Приложение» на с. 80.

ского общества, поскольку, чтобы понять, что есть справедливость в человеке, Платон предполагает рассмотреть ее сначала там, где она имеет бóльшие размеры, то есть в справедливо организованном государстве, а уж затем «отыскивать в идее меньшего черты сходства с бóльшим»[59]. В «Политике» (277d) использование примеров (παραδείγματα) и подобий (εἰκόνες) признается даже необходимой составляющей всякого знания. «Трудно», говорит Чужеземец Сократу, «не пользуясь образцами, пояснить что-либо важное» и предлагает рассмотреть сущность политического искусства путем сравнения его с искусством ткача[60]. Все перечисленные примеры убеждают нас в том, что и в своем устном учении Платон мог использовать метод аналогии, уподобляя устройство реальности сфере математических сущностей. Аристотель же, ошибочно приняв уподобление за отождествление, неправомерно онтологизировал то, что на деле было всего лишь моделью и аналогией[61].

6. Душа как область математических сущностей

Обратимся теперь к письменному наследию Платона и посмотрим, насколько предложенная Гайзером интерпретация устного учения и, в частности, идей-чисел получает подтверждение в диалогах. В платоновском творчестве найдется очень немного мест, где бы описывалось устройство реальности в целом. Одно из них — уже упоминавшийся символ линии из VI книги «Государства» (509d-511e), схематически изображающий деление всего сущего на умопостигаемое и видимое.

> «Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область видимого и умопостигаемого, раздели опять в том же отношении (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον), причем

---

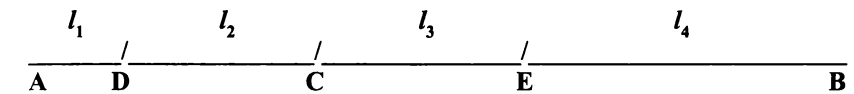
[59] Государство, VI, 369 a3: τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

[60] О том, какую роль мог играть метод аналогии (уподобления) для усмотрения сущности идей, см.: *Crombie I.M.* An Examination of Plato's Doctrines, v. II: Plato on Knowledge and Reality. London, 1963, p. 79–85.

[61] Схожую тенденцию онтологизировать некоторые аспекты платоновского учения можно обнаружить и у других академиков. В частности, И.Н. Мочалова указывает на то, что Спевсипп и Ксенократ онтологизировали платоновский метод диэрезы, истолковав логические связи между понятиями как иерархические отношения среди самих идей. См.: *Мочалова И.Н.* Философия ранней Академии. СПб., 2007, сс. 78–79.

область видимого ты разделишь по признаку ясности и неясности (σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ)...».[62]

В результате описанного деления Платон получает в общей сложности четыре отрезка (l_1, l_2, l_3 и l_4), каждый из которых изображает определенный вид объектов познания, отличающихся друг от друга по признаку ясности и неясности, то есть познаваемости и непознаваемости. В области видимого для познавательной способности наименее различимы «тени и отражения вещей в плотных и гладких предметах». Платон обозначает их общим именем «подобия» (εἰκόνες) и помещает в отрезок l_1. К отрезку l_2 он относит сами чувственно воспринимаемые вещи — «находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также то, что изготовляется», усматриваемые душой более отчетливо.



Пусть линия *AB* делится точкой *C* на два неравных отрезка. Тогда отрезок *AC* будет обозначением области видимого, а *CB* — умопостигаемого. При помощи точки *D* отрезок *AC* делится таким образом, чтобы отношение *AD* к *DC* равнялось отношению *AC* к *CB*. То же самое проделывается и с отрезком *CB* при помощи точки *E*. В результате получаются четыре отрезка l_1, l_2, l_3, l_4, связанные друг с другом отношением пропорции: $l_1 : l_2 = l_1 + l_2 : l_3 + l_4 = l_3 : l_4$.

О том, какие предметы составляют содержание отрезков l_3 и l_4, относящихся к области умопостигаемого, Платон прямо не говорит. Он прибегает к косвенному описанию, объясняя, каким способом их познает душа. Один раздел умопостигаемого (l_3), по его словам, душа отыскивает с помощью образов, относящихся к области видимого, исходя из предпосылок и идя в своем исследовании не к началу, а к концу[63]. Содержание же другого раздела (l_4) она исследует с помощью диалектической способности (διαλέγεσθαι δύναμις): здесь она также начинает

---

[62] За основу взят перевод А.Н. Егунова из кн.: *Платон*. Собрание сочинений. М., 1994, Т. 3, с. 292. В перевод внесены исправления. Так, мы убеждены, что выражение ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, переведенное А.Н. Егуновым «таким же путем», имеет на самом деле математический смысл и означает деление полученных частей отрезка в *том же отношении*, в котором производилось его первоначальное деление. Слишком приблизительным и не отвечающим философскому смыслу платоновского текста выглядит и перевод выражения σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ «по признаку большей или меньшей отчетливости».

[63] Государство, VI, 510b.

свое исследование с предпосылок, но уже не принимает их за нечто очевидное и расценивает только как предположения, пытаясь от них прийти к «беспредпосылочному началу всего». При этом она уже не использует чувственные образы, как в предыдущем случае, но опирается исключительно на сами идеи. Существо первого метода отыскания умопостигаемого Платон поясняет на примере математических наук. Геометры, пишет он, и люди, занимающиеся счетом, начинают исследования чисел и фигур, не спрашивая о том, *что* есть число и фигура, почему числа делятся на четные и нечетные и отчего существует только три вида углов (острые, тупые и прямые). Геометры предполагают все это как бы заранее известным и не требующим пояснений. Кладя в основу подобные предположения, они идут от них к цели (концу) своего исследования, например к решению задачи о квадратуре круга или к доказательству того, что сумма углов треугольника составляет два прямых. При этом они опираются на чертежи или даже на объемные тела, то есть на предметы из области видимого (отрезки l_1 и l_2), хотя полученные ими выводы касаются не конкретного нарисованного треугольника или квадрата, а того, который усматривается умом. В отличие от диалектика, пытающегося увидеть сущность каждой вещи в свете первоначала и способного поэтому «дать отчет о бытии каждого» (λόγος τῆς οὐσίας ἑκάστου), математик не задается вопросом, что есть треугольник, квадрат или круг сам по себе, но принимает существование этих объектов как данность и исходит из заранее имеющихся определений. Как следствие, он видит умопостигаемое менее ясно, чем диалектик. По словам Платона, математикам «всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть»[64].

Закончив описывать содержание четырех отрезков линии, Платон ставит в соответствие каждому особую познавательную способность (511e): «С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, которые возникают в душе: на высшей ступени ум (νοῦς), на второй — рассудок (διάνοια), третье место удели вере (πίστις), а последнее — уподоблению (εἰκασία)».

С момента возникновения интереса к устному учению Платона символ линии не перестает привлекать к себе повышенное внимание исследователей. Сторонники устного учения (И. Штенцель, И. Крэмер, К. Гайзер) видят в отрезке l_3 подтверждение слов Аристотеля о промежуточном положении математических объектов в платоновской системе реальности. Противники (Г. Чернисс, Ф. Корнфорд), а вместе с ними и приверженцы более умеренной позиции (Д. Росс) отрицают, что два верх-

[64] Государство, VI, 533c (*Платон*. Собрание сочинений. Т. 3, с. 317).

них раздела умопостигаемого соответствуют двум отличающимся друг от друга в онтологическом плане родам сущего. По мнению Д. Росса[65], содержание обоих верхних отрезков линии составляют идеи, только к l_3 относятся идеи математических предметов (треугольника, круга, числа и т.д.), а к l_4 — все прочие. Разделение идей на две группы, убежден ученый, объясняется различием в способе их познания. Так, идеи математических предметов невозможно постичь, не прибегая к наглядным пространственным построениям, идеи же справедливости, мужества, блага и красоты (Росс называет их «этическими идеями») не имеют чувственных подобий и требуют чисто диалектического рассмотрения. Несмотря на то что разные способы познания соответствуют различным ментальным способностям: первый — рассудку, а второй — уму, все же и тот, и другой направлены на один предмет — идеи. Полагая, что два высших отрезка линии изображают всего лишь различные группы идей, Росс тем не менее вынужден признать, что идеи математических предметов должны занимать более низкое иерархическое положение по сравнению с этическими идеями, так как в противном случае остается непонятным, почему Платон называет отрезок l_3 низшим и менее ясным разделом умопостигаемого.

Похожей точки зрения придерживается и Ф. Корнфорд. Он также считает, что оба раздела, на которые Платон делит область умопостигаемого, содержат в себе идеи и что нет никаких оснований видеть в отрезке l_3 некую промежуточную сферу математических чисел и фигур[66]. Однако в отличие от Росса Корнфорд не причисляет идеи математических предметов к низшему классу умопостигаемого и не думает, что единственным адекватным способом их познания является рассудок. Он ссылается на то место из «Государства», где утверждается, что предметы математических наук могут стать объектами ума (νόησις), если будут рассматриваться вместе с беспредпосылочным началом (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς — 511d). Таким образом, делает вывод ученый, отнесенность идей к тому или иному разделу умопостигаемого определяется не их собственной природой, а способом постижения. В отрезок l_3 математические идеи попадают в том случае, если их начинают мыслить неадекватным образом — используя чувственные подобия и необоснованные предпосылки. Тогда они становятся объектами не ума, а другой, дианоэтической, способности, которая видит бытие не так ясно, как ум.

[65] *Ross D.* Op. cit., p. 63–64.

[66] *Cornford F.M.* Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII. Part I // Mind. Vol. XLI (1932), p. 37–52; p. 38: «I agree with critics who hold, that nothing here points to a class of mathematical numbers and figures intermediate between ideas and sensible things».

Подход Корнфорда положил начало т.н. интенциональному толкованию символа линии, которое на сегодняшний день является едва ли не самым популярным. Согласно этому толкованию, различие объектов познания, символизируемое четырьмя отрезками линии, обусловлено различием познавательных способностей, так что определенный способ постижения реальности производит соответствующий модус ее существования, а тем самым и соответствующий объект[67]. Если Корнфорд отрицал онтологическое различие только между объектами рассудочной и умной сферы, то наиболее радикальные из «интенционалистов» отрицают его даже между идеями и чувственными вещами. Так, согласно Г. Файн, у Платона нет теории двух независимо существующих друг от друга миров — идеального и чувственного: он учит об одном-единственном бытии, которое, в зависимости от способа его постижения, усматривается то с большей, то с меньшей степенью ясности и предстает то в виде идей, то в виде чувственных вещей, то в виде их подобий[68]. В рамках такого подхода все отрезки линии оказываются равными по содержанию: все принадлежащее отрезку l_4 (сфере идей) мыслится отраженным в l_3, l_2 и l_1. В результате в рассудочную сферу наряду с идеями математических предметов попадают также и все остальные идеи, но только в своем рассудочном варианте, то есть когда их рассматривают с помощью чувственных образов и исходя из необоснованных предпосылок. Как пишет Г. Файн, «хотя Платон и дает геометрическую иллюстрацию отрезка l_3, этот отрезок не сводится к геометрии или даже вообще к математическим наукам; любое рассуждение, удовлетворяющее более общим правилам [использование чувственных образов и предпосылок. — *С.М.*], относится к l_3»[69]. Этот вывод отчасти находит подтверждение в тексте самого «Государства». Как мы помним, Платон делит линию по принципу ясности и неясности, так, чтобы получившиеся отрезки были связаны друг с другом соотношением $l_1 : l_2 = l_3 : l_4$. В результате отрезок l_4 оказывается аналогом l_2, а l_3 — l_1. Это означает, что по отношению к уму сфера рассудка занимает такое же положение, какое тени и отражения чувственно воспринимаемых вещей занимают по отношению к самим вещам. Этой аналогией Платон хочет показать, что так же, как зрение, когда смотрит на вещи в прямом солнечном све-

[67] См., например: *Hahn R.* A note on Plato's divided line // Journal of History of Philosophy (1983), p. 234–237: "the mode of apprehending objects conditions the things apprehended"; "The mode of apprehension bring forth the object...". Также см.: *Smith N.D.* Republic 476e–480a: Intentionality in Plato's epistemology? // Philosophical Studies, 30 (1976), p. 427–429.

[68] *Fine G.* Knowledge and Belief in Republic V–VII // Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays. Oxford, 2003, p. 99–107.

[69] Op. cit., p. 106.

те, видит их самих, а когда отворачивается от Солнца и смотрит в «плотные и гладкие поверхности», то имеет дело с отражениями вещей, так и мысль, когда она рассматривает свой предмет в свете первоначала, то видит идеи, а когда поворачивается в противоположную сторону, то — отражения идей[70]. Если, например, мы пытаемся мыслить 2, задаваясь вопросом о сущности числа и о том, что составляет основу самого нашего мышления о нем, то предметом нашего созерцания является идея двойки; если же мы исследуем свойства двойки, исходя из интуитивно ясного или заранее данного ее определения, то имеем дело с уже новым объектом — математической двойкой, представляющей собой отражение соответствующей идеи в рассудке. То же самое можно сказать и о любой другой идее. Рассудок может мыслить не только числа и геометрические фигуры, но и идеи справедливости, красоты, блага и тому подобного. Последние также могут найти свое отражение в отрезке l_3, а значит, его содержание не исчерпывается одной лишь математикой. Из текста «Государства» (510c–511b) достаточно ясно, что математика для Платона — всего лишь пример того, как действует рассудок; пример, с помощью которого он пытается пояснить трудно уловимое различие между двумя разделами умопостигаемого. Как пишет американский исследователь Л. Герсон, «διάνοια, дискурсивный по природе модус мышления, характерен для всех нефилософских наук. И хотя примеры, соответствующие этому модусу в символе линии, исключительно математические, подобное использование предпосылок с целью получения выводов легко поддается обобщению...»[71].

Но если математика — только пример дискурсивного способа мышления, то должны, по-видимому, существовать и другие науки, также оперирующие рассудочными отражениями идей. Что это за науки? И можно ли отыскать в текстах Платона какое-либо упоминание о них? Как мы помним, рассудочное (дискурсивное) рассмотрение идей должно удовлетворять трем условиям: (a) использовать чувственные образы и подобия; (b) исходить из необоснованных и принимаемых на веру предпосылок (ὑποθέσεις) и (c) двигаться не к началу, а к концу исследования. В платоновских диалогах встречается множество примеров такого рода рассуждений. Большинство аналогий, о которых мы упоминали выше, используют чувственные образы и подобия. Так, в «Государстве», желая

[70] О том, что объектами отрезка l_3 являются отражения идей, писали: *Cooper N.* The importance of *dianoia* in Plato's theory of Forms // Classical Quarterly 16 (1966), p. 65–69; *Crombie I.M.* An Examination of Plato's Doctrines, v. II, p. 80–81; *Fine G.* Knowledge and Belief in Republic V–VII, p. 104–107; *Gerson Lloyd P.* Knowing Persons. A study in Plato. Oxford, 2003, p. 181–187.

[71] *Gerson Lloyd P.* Knowing Persons. A study in Plato, p. 182.

пояснить свое представление о благе, Платон прибегает к образу Солнца, которое, по его словам, является «порождением блага и более всего на него похоже (ὁμοιότατος)». При этом он заранее оговаривает, что подобное рассмотрение не будет касаться блага самого по себе, потому что идея блага выше высказываемых о ней мнений и приблизиться к ней таким путем невозможно[72]. Одновременно с Солнцем Платон использует образы зрения и света для изображения мышления и истины. Символы пещеры и линии нужны ему для того, чтобы продемонстрировать отношение между различными родами сущего. Природу справедливости он уподобляет телесному здоровью и использует аналогию с кораблем, чтобы пояснить сущность демократии[73]. Схожим образом он действует и в «Тимее», когда изображает движение ума в душе в виде двух кругов и прибегает к геометрическим построениям, чтобы показать устройство самой души[74]. Сюда же можно отнести и образ крылатой колесницы в «Федре» (246b), и образ рождающегося от Пороса и Пении Эрота в «Пире» (203bc), и еще множество других образов и аналогий, с помощью которых философ пытается прояснить нечто относительно самих идей и которые таким образом удовлетворяют условию (a).

Что же касается второго и третьего условий, то и здесь диалоги предоставляют нам массу примеров гипотетических и дедуктивно построенных рассуждений. В частности, в IV книге «Государства» (435d) Платон дает определение справедливости, рассудительности, мужества и мудрости, исходя из аналогии между человеческой душой и государством. В следующей книге он замечает, что полученные результаты были не вполне точными и нуждаются в другом, более долгом пути исследования[75]. Как выясняется в дальнейшем, этот путь подразумевает отнесение добродетелей к идее блага. Но идея блага есть беспредпосылочное начало всего, следовательно, если до сих пор философ ее не учитывал, то его рассуждение исходило, по-видимому, из каких-то других, не обоснованных в свете первоначала предпосылок[76]. Другой пример: в «Тимее» Платон строит рассуждение о возникновении космоса на основании трех постулатов, которые никак специально не обосновываются. Слушателям предлагается просто согласиться с тем, что (1), с одной стороны,

[72] Государство, VI, 506d; 508a–509c.

[73] Государство, VI, 488a–e.

[74] Как доказывает К. Гайзер, изготовление и последующее деление смеси Мировой души в «Тимее» математически представимо как появление, а потом деление на части некоей правильной плоской фигуры — предположительно, круга или квадрата. См.: *Gaiser K.* S. 52–54; 153–157.

[75] Государство, V, 504ad.

[76] См. *Fine G.* Knowledge and Belief in Republic V–VII, p. 106.

есть «вечно сущее и всегда тождественное» бытие, а с другой — «всегда возникающее, но никогда не сущее» становление; (2) что «все возникающее возникает по какой-то причине» и (3) что созданное по неизменному образцу всегда будет прекрасным, а созданное по возникшему и изменчивому — дурным. Применяя три эти постулата к видимому космосу, Платон приходит к выводу, что космос возник, что у него есть Создатель и что творение космоса совершалось по неизменному вечному образцу. Как отмечали уже античные комментаторы, такой способ рассуждения весьма напоминает образ действия математиков. По словам Прокла, Платон «подобно геометрам принимает определения и постулаты, с помощью которых будет потом вести доказательство»[77]. Схожим образом Платон поступает в «Федоне», когда доказывает бессмертие души, исходя из предположения о существовании идей (78cd), и в «Софисте», когда начинает поиск определения софиста с допущения, что тот — знаток своего дела (221d)[78]. Кроме того, в «Федоне» (100 ab) он дает детальное описание гипотетического метода рассуждения. Споря с философами-физиологами, Сократ признается, что предпочитает рассматривать сущее не непосредственно — глазами или при помощи других органов чувств — а прибегнув к «понятиям» или «речам» (εἰς τοὺς λόγους), которые, по его словам, сродни отражениям вещей. Так исследующие солнечное затмение, чтобы не испортить глаза, смотрят не на само Солнце, а на его отражение в воде. Вот и я, говорит Сократ, чтобы совершенно не ослепнуть душою, глядя непосредственно на бытие, решил рассматривать его отраженным в слове. Далее он описывает, как именно происходит рассмотрение бытия в понятиях. Сначала в качестве предпосылки (гипотезы) берется положение (λόγος), признаваемое самым надежным, после чего «все, что кажется согласующимся с ним, принимается за истинно сущее… а что нет — за неистинное»[79]. В данном случае Сократ берет за исходную предпосылку существование идей, а согласующимся с ней предлагает признать утверждение, что подлинной причиной появления в вещах того или иного качества является их причастность соответствующей идее.

[77] *Proclus*. In Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903, v. I, 236, 10.

[78] В «Парменида», если брать каждую гипотезу по отдельности, рассуждение тоже строится дедуктивным способом и исходит из принятых без какого-либо дальнейшего обоснования предпосылок. Однако принципиальное отличие гипотез «Парменида» от «математического» способа рассмотрения состоит в том, что принимаемые в них в качестве исходного пункта предпосылки расцениваются не как самоочевидные начала, но именно как предпосылки, то есть как допущения, которые еще только требуется проверить путем выведения из них следствий. Поэтому рассуждения в «Парменида» представляют собой пример диалектического, то есть собственно философского (умного), рассмотрения идей.

[79] Федон. 100a3–7.

Процитированный фрагмент из «Федона» имеет важное значение для понимания того, какие именно предметы, помимо математических чисел и фигур, составляют содержание отрезка l_3 в символе линии. Многие исследователи отмечали явную параллель между описанием гипотетического метода в «Федоне», где изучение бытия в речах и понятиях сравнивается с разглядыванием отражений, и символом линии, где объекты рассудка выступают как тени идей, а также мифом о пещере, в котором вышедшему на дневной свет узнику Сократ советует смотреть сначала «на тени и отражения в воде различных предметов, а уж потом — на сами вещи»[80]. Если указанная параллель действительно имеет место, то можно предположить, что входящие в l_3 «тени и отражения» идей представляют собой λόγοι — понятия, речи, определения, то есть отражения идей в мысли и слове. В пользу такого вывода говорит еще и следующее соображение. Как мы показали выше, отличие математического числа от идеального состоит в том, что математическое число слагается из сопоставимых единиц и поэтому может быть выражено через другие числа посредством операций сложения, вычитания, умножения: 5 = 3+2; 6 = 10–4. Идеальное число, напротив, не может быть выражено через другие идеальные числа, не утрачивая при этом своей самотождественности. Если мы примем толкование интенционалистов и скажем, что математическое число появляется потому, что душа рассматривает саму по себе двойку, тройку и другие идеальные числа с помощью не ума, но рассудка, то отражением в рассудке других идей нужно будет признать такое их представление, при котором одна идея оказывается выраженной через другие, скажем, идея красоты — через идею гармонии, соразмерности и пропорционального отношения частей к целому. Рассудок как бы переводит неделимый и самотождественный смысл во множество, истолковывает его через другие смыслы и тем самым разворачивает в некую речь. Уникальный смысловой облик идеи он раскрывает через систему ее взаимоотношений с другими идеями и таким образом превращает идею в логос. Если логос идеального числа — число математическое, то логос идеи справедливости — понятие о справедливости, логос идеи красоты — понятие красоты и т.п. Рассудок как бы объясняет идею, дает ей определение и тем самым заменяет понятием. Таким образом, нижняя область умопостигаемого, изображенная на символе линии отрезком l_3, оказывается сферой понятий (логосов), лишь незначительную часть которых составляют предметы математических наук.

[80] Государство, VII, 516a. Об этом см.: *Fine G.* Knowledge and Belief in Republic V–VII, p. 106, note 38: «The account of the hypothetical method in Phaedo 100ff ... clearly recalls the account of l_3».

Как показывают наблюдения над терминологией платоновского учения об идеях[81], не только термин λόγος, но и ἰδέα, и εἶδος часто используются Платоном в значении «общего понятия». По словам И.Н. Мочаловой, среди широкого спектра значений «идеи» у Платона выделяется одно, которое можно было бы назвать «логико-семантическим». Эйдос и идея в этом значении выступают в роли классификационных единиц при логическом разделении целого на части, рода — на виды[82]. Наиболее очевидные примеры такого их использования — поиск определений софиста и политика в одноименных диалогах. Хотя Платон и называет результаты проводимой там диэрезы «эйдосами» и «идеями» (например, когда говорит о делении искусства «по эйдосам» или о возведении разделенных видов к «одной идее»), легко убедиться в том, что подразумеваются при этом не идеи в строгом (онтологическом) смысле слова, а родовидовые понятия. Действительно, перед началом дихотомического деления в «Софисте» Чужеземец формулирует свою задачу следующим образом: «прийти к согласию относительно вещи с помощью речей (διὰ λόγων)»[83]. Таким образом, он заранее оговаривает, что в ходе рассуждения будет искать λόγον софиста — не саму вещь (идею), а *речь о* ней, ее определение, истолкование через другие смыслы[84]. Как выяснится в дальнейшем (259e4–6), именно в речи (понимаемой или как внешне звучащая речь, или как внутренний разговор души с самой собой) идеи утрачивают свою атомарность и вступают в «переплетение» друг с другом; «не будь у нас речи, мы лишились бы и философии» (260a). Поэтому и проводимое Чужеземцем деление, и найденные определения софиста, объединяющие в себе сразу несколько идей (искусства, приобретения, подчинения, охоты, уподобления), оказываются целиком погружены в сферу «логоса» и, следовательно, на символе линии попадают в отрезок l_3.

Если мы теперь зададимся вопросом об онтологическом статусе этого отрезка и спросим, «где» находится область мысли и речи, то очевидным ответом будет — в душе. Действительно, описывая в «Тимее» движение души внутри самой себя, Платон называет его «словом (логосом), беззвучно изрекаемым в самодвижном»[85]. Оно возникает оттого, что находящаяся

[81] См.: *Лосев А.Ф.* Терминология учения Платона об идеях // Очерки античного символизма и мифологии, Т. 1. М., 1930, с. 135–281 (переизд. 1993); *Мочалова И.Н.* Философия ранней Академии, с. 77—83.

[82] *Мочалова И.Н.* Идея // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008, с. 393.

[83] Софист, 218 c: τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων συνωμολογῆσθαι.

[84] Платон неоднократно называет полученные определения софиста «логосами». См.: Софист, 223b1–6; 226a4.

[85] Тимей, 37b, пер. С.С. Аверинцева.

между бытием и становлением душа касается либо мысленных, либо чувственных предметов. Касаясь тех и других, она приходит в движение и выражает в «слове», чему данная вещь тождественна и от чего отлична, «в каком отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности». Иными словами, во внутреннем разговоре с самой собой душа осуществляет связь идей друг с другом, превращая их таким образом в λόγοι — понятия.

Но если находящийся между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами отрезок l_3 соответствует душе, то как в таком случае следует понимать свидетельство Аристотеля о промежуточном положении математических предметов в устном учении Платона? Мы видели выше, что в символе линии математические дисциплины используются Платоном только как пример рассудочного рассмотрения идей. Возможно, он считает математику чем-то общеизвестным и прибегает к ней просто для того, чтобы на доступном и очевидном примере продемонстрировать собеседнику различие между умопостигаемыми предметами. Или же он считает ее наилучшей представительницей дедуктивно-гипотетического способа рассуждения, которое по ясности познания сущего уступает уму, но превосходит мнение. Последнее предположение выглядит более вероятным, учитывая, какую важную роль играют арифметика, геометрия, астрономия и музыка в системе воспитания философов-правителей идеального государства и вообще в платоновской философии. В VII книге «Государства», рассуждая об образовании стражей, Платон ставит математику выше всех остальных наук и искусств, говоря о ней как единственном виде знания, способном «увлечь душу от становления к бытию» (521d). Если грамматика, музыка, гимнастика и медицина направлены на возникающее и гибнущее и имеют отношение к человеческим мнениям и желаниям, то математические науки пытаются постичь «хоть что-то из бытия» (533c), исследуя вещи так, как они суть сами по себе. Кроме того, математика в определенном смысле «распространяется» на все прочие науки, поскольку занимается «тем общим, чем пользуются любое искусство, рассудок и знание», а именно «числом и расчетом»[86]. Слово λογισμός, переданное в русском переводе словом «расчет», имеет у Платона гораздо более широкое значение. Взглянув на контексты употребления этого термина в «Государстве», мы увидим, что λογισμός, как правило, означает «способность рассуждать», противоположную ощущению и позволяющую душе разобраться в противоречивых чувственных данных. Или же оно может означать сам процесс рассуждения,

[86] Государство, VII, 522c: Οἷον τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι... λέγω δὲ αὐτὸ ἐν κεφαλαίῳ ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν.

в котором проявляет себя высшее разумное начало души (τὸ λογιστικόν)[87]. Иначе говоря, λογισμός — не какое-то случайное свойство, сообща присущее различным наукам и искусствам, но самое существо такого способа познания. Поэтому если математика занимается расчетом и рассуждением по преимуществу, то это означает, что она в наибольшей степени воплощает в себе существо рассудочного (основанного на рассуждении) рассмотрения идей. Возможно? именно поэтому, когда Платон переносит рассмотрение идей в рассудочную сферу, он очень часто обращается к помощи математических построений. В символе линии он, как геометр на чертеже, изображает отношения внутри умопостигаемого мира с помощью отрезков разной длины. В «Тимее», чтобы показать строение Мировой души, прибегает к числовым пропорциям и музыкальным интервалам. В «Софисте» описывает деление родового понятия на виды так, как если бы речь шла о делении плоской фигуры в длину и ширину[88]. В «Горгии» и «Законах» демонстрирует идею справедливости на примере геометрического равенства[89]. В «Меноне» использует задачу об удвоении квадрата для доказательства врожденного знания идей[90]. Не исключено, что и в своем устном учении Платон мог использовать числа и фигуры в качестве наиболее типичных представителей рассудочной сферы, то есть сферы души, что и дало повод Аристотелю говорить о промежуточном положении у него математических объектов. В самом деле, если математический λογισμός составляет самое существо рассудочного рассмотрения идей, то можно сказать, что отраженные в рассудке идеи в каком-то смысле сводятся к числам и фигурам, или что, взятые как понятия (λόγοι), они суть не что иное, как математические числа.

7. Идеи как числа в «Филебе»

В диалоге «Филеб» Платон называет «божественным даром», попавшим к людям через некоего Прометея, учение о едином и многом

[87] См.: Государство, IV, 431c; 439d; 440b: λογισμός как умение рассуждать, сопровождающее ум и правильное мнение и противоположное страстям; 441a: λογισμός как деятельность высшего, разумного (λογιστικόν) начала души; 524b4: λογισμός как противоположный ощущению способ познания, позволяющий душе разобраться в обманчивых свидетельствах чувств.

[88] Софист, 266a.

[89] Горгий, 508a; Законы, VI, 757b.

[90] Менон, 82c–85b.

(или пределе и беспредельном) как началах и элементах вечно существующего[91].

> «Божественный дар, как мне кажется, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, согласно которому то, о чём говорится как о сущем всегда, состоит из одного и из многого и заключает в себе сросшиеся предел и беспредельность».

Вечно существующее («то, о чем говорится как о сущем всегда») — это умопостигаемые сущности, к которым, как мы видели выше, относятся не только идеи, но и рассудочные (дианоэтические) понятия. Почему учение о едином и многом называется «божественным даром»? И почему говорится, что оно появилось у людей вместе с «ярчайшим» (φανότατος) огнем Прометея? Как известно, титан Прометей научил людей наукам и искусствам, подарив им огонь. Сократ же чуть выше, говоря о диалектическом методе рассуждения, замечает, что благодаря этому методу было открыто (явлено — φανερὰ γέγονε) все имеющее отношение к искусству (Филеб 16c). Выходит, сравнивая учение о смешанных воедино пределе и беспредельном с «огнем Прометея», Сократ хочет показать, что оно составляет основу умения рассуждать (диалектики), которое, в свою очередь, служит причиной появления у людей наук и искусств. В мифе боги не хотели давать людям огонь, боясь, как бы те не стали равными им. Таким образом, огонь и появляющиеся благодаря ему науки и искусства рассматривались как выводящие людей в область божественного и делающие их богоподобными. Но поскольку традиционные языческие боги были завистливы и не любили, когда смертные начинали хоть в чем-то тягаться с ними[92], то появление у людей огня трактовалось как происшедшее без ведома и согласия богов, и Прометей изображался в мифе как нарушитель божественной воли. Платон же, осуждая традиционные представления о богах, переосмысливает древнее предание. В его версии Прометей выступает как прямой посланник богов, а умение рассуждать (диалектика) и лежащее в его основе смешение единого с многим — как дар богов, желающих как можно более уподобить себе свои творения. Таким образом, эпитет «божественный дар» применительно к учению о едином и многом показывает, что оно каким-то образом устанавливает связь между богами и людьми, делая последних причастными божественной природе.

---

[91] Филеб, 16cd.

[92] Вспомним несчастную Ниобу и ее детей или Арахну, которая вздумала сравниться с Афиной в ткацком искусстве и поплатилась за это, превратившись в паука.

Итак, если идеи и другие умопостигаемые сущности представляют собой не простые единства, но смешения единого с многим, то что из этого следует? Сократ продолжает:

> «Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем»[93].

Когда мы окидываем взглядом неопределенное множество вещей, обозначаемых одним общим именем (например, множество людей, или различных благ, или добродетелей), то, предполагая присутствие в них одной-единственной идеи, мы пытаемся ее найти и действительно находим, «поскольку она там есть» (εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν). Каким образом можно перейти от множества вещей к одной объединяющей их идее? Ответ содержится в сократических диалогах Платона. Так, в «Меноне» ученик софиста Горгия Менон, отвечая на вопрос Сократа, что есть добродетель, начинает перечислять различные виды добродетелей: одни добродетели, говорит он, свойственны мужчинам, другие — женщинам, третьи — детям, четвертые — рабам, на что Сократ возражает: «Я искал одну добродетель, а нашел целый рой, осевший тут у тебя... Если я спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, то как ты мне ответишь на второй вопрос: по твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они — пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим — красотой, величиной и чем-либо подобным?»[94] Из этих слов Сократа становится понятным метод отыскания идеи: необходимо, отбрасывая то, что отличает вещи друг от друга и делает их множеством, попытаться обнаружить в них нечто тождественное, то, благодаря чему они все, несмотря на расхождения, остаются похожими друг на друга. Иными словами, речь идет об абстрагировании общего из частного. Но будет ли эта общая, предельно абстрактная характеристика действительно искомой идеей? Если, отыскивая идею человека, мы отбросим как не имеющее отношение к делу (к сущности

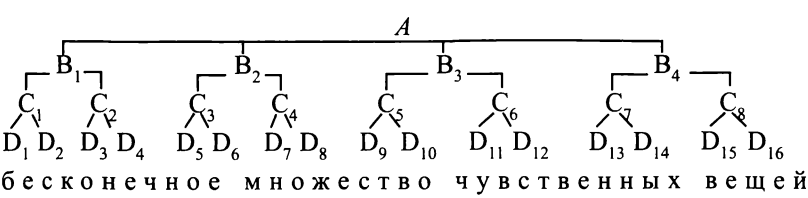
[93] Филеб, 16d.

[94] Менон, 72b, пер. С.А. Ошерова.

человека) все, что отличает женщину от мужчины, ребенка от взрослого, добродетельного человека от подлеца, то не обедним ли тем самым содержание идеи? В качестве наиболее общих, присущих всем людям без исключения, характеристик останутся: разумность, жизнь, смертность. Они-то, по-видимому, и составят содержание идеи человека, так что мысля их, мы будем мыслить человека самого по себе. Но спросим себя: что есть «разумность» или «жизнь» вообще? Что мы усматриваем мыслью в каждом из этих понятий? Ведь чтобы «разумность» могла быть применена ко всем людям без исключения, мы также должны отбросить все то, что отличает разумность юноши от разумности старика, разумность женщины от разумности мужчины и т.д. Чем будет такая предельно абстрактная всеобщая разумность? Что в ней можно будет усмотреть, разглядеть умом? По-видимому, ничего, кроме пустоты. И так же точно будет пуста «жизнь» вообще, лишенная всего того многообразия, которое отличает ее проявления в людях, животных, растениях. В результате искомая «идея» человека окажется почти неразличимой, почти не видной уму, хотя «идея» в буквальном смысле слова означает «вид», «видность».

Итак, прийти к идее непосредственно от бесконечного множества ее чувственных проявлений нельзя, не удается. Идея оказывается в этом случае пустым звуком, общим именем, объединяющим под собой неопределенное множество вещей и лишенным какого бы то ни было мыслимого содержания. Она не усматривается умом, то есть не является *умопостигаемой* сущностью. Поэтому нахождение предельно абстрактного единства есть только первый шаг на пути усмотрения идеи, первый шаг к тому, чтобы сделать ее действительно «видной» нашему уму.

Чтобы раскрыть содержание идеи, необходимо, глядя на множество охватываемых ею вещей, попытаться выделить в этом множестве две, три или большее число идей. Так мы придем к некоторому количеству более частных идей, которые будут подчинены первой. Затем с каждой из полученных вновь идей мы будем поступать таким же точно образом: искать, не распадается ли множество причастных ей вещей на какие-то новые единства. В результате между исходной идеей A и бесконечным множеством ее чувственных проявлений выстроится целая система подчиненных идей, общее количество которых будет выражаться определенным числом.



Каждый элемент полученной системы представляет собой определенную идею, поэтому вся система в целом может рассматриваться как чисто умозрительное раскрытие содержания исходной идеи *А*. Перечисляя идеи B_1, B_2, C_1, C_2 и т.д. в их связи друг с другом, мы как бы проговариваем, что именно подразумеваем под *А*. Наше видение, наше понимание того, что есть *А*, базируется теперь не на неопределенном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении идей, то есть на «логосе», в результате чего *А* действительно становится предметом мысли и умопостигаемой сущностью. Созерцаемая через систему идей, идея перестает быть, с одной стороны, простым самотождественным единством, в котором ничего невозможно различить, а с другой — неким пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Она предстает теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число (ἀριθμός). Иными словами: *идея является числом, поскольку мыслится включенной и выраженной через систему других идей.*

Желая продемонстрировать описанный способ рассуждения на примере, Платон обращается к речи и музыке. В качестве идеи, содержание которой требуется раскрыть, он выбирает членораздельный и затем — музыкальный звук (φωνή)[95]. На первый взгляд такой выбор кажется странным, ведь звук целиком и полностью принадлежит сфере ощущений и, чтобы постичь его в его бытии, достаточно, казалось бы, просто обратиться к слуху... И все же, поскольку звук есть нечто сущее, он — идея. Мы не поймем, что он такое, если будем просто вслушиваться в разные звуки. Иного пути, кроме как через мысль, к звуку нет. Поэтому, следуя изложенным правилам, мы должны попытаться выделить в идее членораздельного звука какие-то более частные идеи, например идеи гласных и согласных. Затем нужно сказать, сколько существует гласных и какие они. Точно так же следует поступить и с согласными: сначала подразделить их на губные, зубные, переднеязычные и заднеязычные, а потом сказать, сколько согласных и какие относятся к каждому классу. Или можно подразделить звуки по месту их артикуляции и степени раствора органов речи. Или разложить каждый звук на составляющие его противоположные элементы. Иными словами, придется выстроить целую науку — фонологию, чтобы понять, что такое звук. Причем не исключено, что, рассматриваемая с точки зрения разных фонологических систем, идея звука окажется разной. Мы скажем тогда, что разные фонологические системы дают нам разные *теории* звука, то есть разные способы *усмотрения, созерцания* его идеи.

Сам Платон называет такой способ рассмотрения идеи «диалектикой», которую противопоставляет эристике, практикуемой «нынешними

[95] Филеб, 17ab.

мудрецами» (οἱ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφῶν)[96]. Под «нынешними мудрецами» он, по-видимому, имеет в виду софистов или представителей мегарской школы. По его словам, они постулируют единство «как попало — то быстрее, то медленнее, чем следует», и вслед за единством сразу же переходят к беспредельному множеству, не обращая внимания на «промежуточное», «среднее» (τὰ μέσα). Такое пренебрежение средним, то есть системой идей, раскрывающих умозрительное содержание искомой идеи, превращает рассуждения эристиков в сплошные софизмы. Установив некое общее понятие, например понятие добродетели, они сразу же обращаются ко множеству его эмпирических проявлений: к добродетелям мужчины, женщины, ребенка, раба и т.д. Например, они заставляют собеседника признать, что добродетелью является умение повелевать людьми, и тотчас ловят его на противоречии, указывая, что в таком случае ни послушный ребенок, ни верная жена, ни усердный раб не могут быть названы добродетельными, поскольку управлять людьми не умеют. Ошибка здесь состоит в том, что за саму по себе добродетель эристик принимает вещи, обладающие свойством добродетели. Между пустотой общего понятия и неопределенностью эмпирии для него не существует никакой промежуточной области. Поэтому *идею* добродетели как некую умопостигаемую сущность он попросту не видит.

Но если идея предстает теперь не как чистое единство, а как число, то разве не нарушает это ее главного признака — самотождественности? Ведь выражая идею через систему других идей, мы по сути приравниваем ее к тому, что не есть она сама. Вместо «*А* есть *А*» мы получаем «*А* есть *В*». Тем самым нарушается уникальность и неделимость идеи. Но самое главное, идея не может больше рассматриваться как самобытная сущность и *бытие* вещи. Из бытия, из предмета, *вокруг* которого и *о* котором строится любая мысль и речь, идея превращается в саму мысль, против чего возражает Платон в «Парменид»[97].

На мой взгляд, всех этих противоречий можно избежать, если признать, что в данном месте «Филеба» Платон описывает не структуру идеального мира, как он пребывает в самом себе, а структуру нашего знания о нем. Его интересует, как мы познаем, усматриваем идеи, а не как устроены они сами. В самом деле, производимое им выстраивание промежуточной области весьма напоминает дихотомическое деление идей в «Софисте» и «Политике». Но как мы показали выше, в этих диалогах делению подвергают-

[96] Филеб, 16e.

[97] *Платон*. Парменид, 132 b–c: «Каждая мысль не есть ли мысль о чем-то? — Да. — О существующем или несуществующем? — О существующем. — Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собой некую единую их идею? — Именно так» (пер. Н.Н. Томасова).

ся не сами идеи, а родовидовые понятия («логосы»), так что обнаруживаемые между ними связи носят логико-семантический, а не онтологический характер. Кроме того, мы уже неоднократно упоминали, что Платон называет описываемый метод рассмотрения идеи диалектикой. Но в чем состоит задача диалектики? В «Государстве» сказано, что диалектик должен уметь получить логос бытия каждой отдельной вещи (VII, 534b3): «Разве не называешь ты диалектиком того, кто постигает *логос сущности каждого*? А о том, кто им не обладает, в той мере, в какой он не может дать *отчет (логос)* ни себе, ни другому, разве ты не скажешь, что он не понимает этого предмета?» И в другом месте (VII, 532a): «Кто собирается рассуждать диалектически, тот, минуя ощущения, с помощью *логоса* устремляется к тому, что есть каждое».

Диалектик задается вопросом о бытии (сущности) каждой отдельной вещи, например спрашивает: что есть справедливость, красота, человек, круг и т.д. Иными словами, он нацелен на идею вещи, ведь именно идея составляет бытие каждого. Но постичь, усмотреть искомую идею он собирается с помощью логоса, то есть в слове, речи, рассуждении. Его задача — не просто войти в мысленное тождество с идеей и, созерцая ее, умолкнуть, но дать отчет, рассказать о ней. Для этого диалектик должен сначала, поставив под вопрос принимаемые на веру основания, взойти от предпосылок к беспредпосылочному началу всего, а затем начать идти от беспредпосылочного начала в обратном направлении, «придерживаясь всего, что с ним связано». Такое проведенное в поисках идеи рассуждение как раз и составит искомый отчет (логос) о ней. Диалектик переводит идею в логос и этим отчасти напоминает математика. Правда, в отличие от последнего он не отождествляет идею с логосом, не заменяет ее на определение, растворяя в системе идей. Она остается для него тем предметом, вокруг которого строится его рассуждение и речь[98]. Но можно ли усмотреть идею как-то иначе, нежели в логосе и с помощью логоса? Можно ли схватить ее более непосредственно в прямом интуитивном созерцании ума-нуса? Наверное, именно так и созерцает идею Бог, чья мысль составляет простое единство с бытием. Но недаром в «Филебе» говорится о диалектике как о способе рассуждения, который боги заповедали людям. Нашей, человеческой мысли, которая довольствуется только малой искрой божественного огня, принесенной сюда Прометеем, невозможно прикоснуться к вечному самотождественному бытию иначе чем через логос, логику, слово.

---

[98] Вот что говорит в связи с этим А.В. Ахутин: «Мы говорим: теория Х (языка, электрона, истории), имея в виду что-то одно и себе тождественное, *предмет*, о котором речь, но имеем при этом многословный логос (книги, учебники), состоящий из связи множества других понятий (идей) и суждений. Вот эту-то структуру знания (парадоксальную) Платон, мне кажется, и анализирует в "Филебе"» (из переписки).

Приложение

ИЗБРАННЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБ УСТНОМ УЧЕНИИ

[Свидетельства о существовании устного учения]

Платон, VII письмо, 341c-e. Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают те вещи, над которыми я работаю (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω), так как либо были моими слушателями, либо услыхали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами. По моему убеждению, они ничего не понимают в сути дела (περὶ τοῦ πράγματος ἐπαΐειν οὐδέν). У меня самого об этих вещах нет никакой записи (σύγγραμμα) и никогда не будет. Потому что они не могут быть переданы на словах (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν), как другие знания, но в результате долгих совместных бесед и совместной жизни в душе подобно свету, возгоревшемуся от искры огня, возникает знание самого предмета, которое дальше уже само себя питает.

Впрочем, я уверен, что если бы я решился написать что-то об этих вещах, то написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, а также что написанное плохо в не меньшей степени повредило бы и мне. Если бы мне показалось, что об этом стоит написать или сказать, что́ более прекрасное мог бы я сделать в жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв для всех природу [вещей] (τὴν φύσιν)? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем у́казании способны все это найти. …

Поэтому ни один серьезный (σπουδαῖος) человек никогда не станет писать относительно действительно серьезных вещей (τῶν ὄντων σπουδαίων) и не выдаст их человеческой зависти и невежеству.

Аристотель, Физика, III, 209b11–16. Поэтому и Платон гово́рит в «Тимее», что материя и пространство (χώραν) — одно и то же, так как одно и то же восприемлющее и пространство. И хотя он по-другому говорит о восприемлющем в так называемых неписаных учениях (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν), однако место и пространство он объявляет тождественными.

Аристоксен, Начала гармонии, II, 39, 8–40, 4. Аристотель всегда рассказывал о том, что случилось с большинством пришедших послушать лекцию Платона «О благе». Каждый пришел, думая узнать что-нибудь

о так называемых общечеловеческих благах: богатстве, здоровье, силе и вообще каком-то необыкновенном счастье. Когда же оказалось, что речь идет о математических предметах и числах, о геометрии и астрологии и, наконец, о том, что благо есть единое, то они, как я полагаю, были совершенно сбиты с толку, и тогда одни исполнились презрения к сказанному, а другие даже бранили его.

Симпликий, Комментарий к «Физике» Аристотеля, IX, 453, 25–30. Говорят, Платон полагал началами [как идей], так и чувственно воспринимаемых вещей единое и неопределенную двоицу (ἀόριστος δυάς). Помещая неопределенную двоицу в умопостигаемом, он называл ее бесконечным. А в лекциях «О благе», полагая в качестве начал большое и малое, он и их определил как бесконечное. На этих лекциях среди прочих друзей Платона присутствовали Аристотель, Гераклит и Гестией. Неясные слова учителя они записали в такой же неясной форме.

[Основные положения устного учения]

Аристотель, Метафизика, I, 6, 987b14–988a1; 988a7–15. Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы (τὰ μαθηματικά), отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов (τὰ μὲν πόλλ᾽ ἄττα ὅμοια εἶναι), в то время как каждый эйдос сам по себе только один. И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, и элементы их суть элементы всего существующего. Начала [эйдосов] как материя — это большое и малое (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), а как сущность — единое, ибо из них через причастность единому получаются эйдосы, то есть числа (ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς).

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как Единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа — причины всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, и не помещают математические предметы между ними (μεταξὺ τούτων). А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны), а двоицу он объявил

другой природой потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как из чего-то податливого. ...

Вот так Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального эйдосы — причина сути его, а для эйдосов такая причина — единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов — единое, Платон утверждал, что она есть двоица — большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла: один — причиной блага, а другой — причиной зла...

Аристотель, Метафизика, VII, 2, 1028b16–1028b27. Некоторым кажется, что сущностями являются пределы тела, такие как плоскость, линия, точка и единица, причем они являются сущностями в большей степени, нежели тело и имеющее объем. Далее, одни полагают, что помимо чувственно воспринимаемого нет сущностей, другие же допускают большее их число и считают вечное в большей мере сущим, как Платон, который считает эйдосы и математические предметы (τὰ μαθηματικά) двумя видами сущностей, а третьим — сущность чувственно воспринимаемых тел. Спевсипп же, начиная с единого, принимает еще большее число сущностей и для каждой постулирует свое начало: у чисел — одно, у величин — другое, у души — третье. Таким вот образом он увеличивает сущности. Некоторые же [Ксенократ] утверждают, что эйдосы и числа имеют одну и ту же природу, а от них зависит все остальное — линии и плоскости вплоть до сущности неба и чувственно воспринимаемых вещей.

Александр Афродисийский, Комментарий к «Метафизике» Аристотеля, 53. «Из них (ἐξ ἐκείνων γὰρ)» то есть из большого и малого, когда те сходятся и оформляются единым через причастность, то есть через приобретение единства, получаются эйдосы или идеи, которые и суть числа. Ибо идеи называют эйдетическими числами. Но Аристотель, сказав «эйдосы», добавил «числа», поскольку идеи суть эйдосы как числа, ведь эйдосы могут быть и другими, впрочем, как и числа.

Порфирий (*Симпликий,* Комментарий к «Физике» Аристотеля, IX, 453, 19–454, 19). Помещая неопределенную двоицу в умопостигаемом, Платон называл ее бесконечным. А в лекциях «О благе», полагая в качестве начал большое и малое, он и их определил как бесконечное. На этих лекциях среди прочих друзей Платона присутствовали Аристотель, Гераклит и Гестией. Неясные слова учителя они записали в такой же неясной форме. Порфирий, взявшись за разъяснение этих записей, в своем комментарии к «Филебу» пишет следующее: «Платон полагает пре-

восходящее и уступающее, усиливающееся и ослабевающее бесконечными по природе. Куда бы они ни проникли, продолжая усиливаться и ослабевать, причастное им не останавливается и не завершается, но продолжает уходить в неопределенность бесконечного. Схожим образом ведут себя большее и меньшее или, как их еще называет Платон, «большое и малое» (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν).

Возьмем некоторую ограниченную величину, например локоть. Если, поделив его пополам, оставить одну половину локтя неделимой, а другую, продолжая делить, прибавлять по мере деления к неделимой половине, то у локтя образуются две части: одна — без конца уменьшающаяся, а другая — увеличивающаяся. При этом, продолжая делить часть, мы никогда не достигнем неделимого, потому что локоть непрерывен, а непрерывное делится на всегда делимые. Такое непрерывное деление обнаруживает заключенную в локте природу бесконечного или даже несколько природ: одну, — уходящую в сторону большего, а другую — меньшего. В этих природах и усматривается неопределенная двоица, слагающаяся из единицы, стремящейся к большему, и единицы, стремящейся к меньшему.

Сказанное относится не только к непрерывным телам, но и к числам. Первым числом является четная двойка, а природа четного охватывает двойное и половинное: первое — по преизбытку, второе — по недостатку. Таким образом, в четном обнаруживаются преизбыток и недостаток. Первое четное среди чисел — двойка, и поскольку сама по себе она является неопределенной, то получает определение благодаря причастности к единому, потому что двойка определена в той мере, в какой она — некий единый смысл. Вот почему элементы чисел суть единое и двоица, первое — как определяющее и придающее форму, вторая — как неопределенная и состоящая в избытке и недостатке». Вот что почти дословно говорит Порфирий, пытаясь разъяснить сказанное Платоном в лекциях «О благе», полагая, по-видимому, что сказанное там согласуется с написанным в «Филебе».

[Концепция идей-чисел]

Аристотель, Метафизика, VII, 2, 1028b24–27. Некоторые же утверждают, что природа эйдосов и чисел одна и та же, и что из них следует все остальное — линии и плоскости вплоть до сущности неба и чувственно воспринимаемых вещей.

Аристотель, Метафизика XIII, 8, 1086a11–13. А тот, кто первый признал, что есть эйдосы [Платон], и что эйдосы — это числа, и что существуют математические предметы, с полным основанием различил их.

Аристотель, Метафизика, XIII, 6, 1080a21–1080b14 ...все единицы непосредственно следуют друг за другом и любая сопоставима с любой

(συμβληταὶ μονάδες) — таково, говорят они, математическое число (μαθηματικὸν ἀριθμόν). Ведь в этом числе ни одна единица не отличается от другой... Поэтому математическое число счисляется так: за «одним» следует «два» — через прибавление к предыдущему «одному» другого «одного», затем «три» — через прибавление еще «одного», и остальные числа таким же образом. Число же [принадлежащее к идеям], счисляется так: за «одним» следуют другие «два» без первого «одного», а тройка — без двойки и остальные числа таким же образом.

Так вот, одни [Платон] утверждают, что числа существуют обоих родов: одно из них, которое содержит предшествующее и последующее (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), — это идеи, а другое — математическое, существующее помимо идей и чувственно воспринимаемых вещей, и оба этих рода существуют отдельно от чувственно воспринимаемых вещей.

Аристотель, Метафизика, XIII, 7, 1081a5–12. Если все единицы сопоставимы (συμβληταὶ καὶ ἀδιάφοροι) и неразличимы, то получается математическое число, и только оно одно, и в таком случае идеи быть числами не могут. В самом деле, какое же это будет число: сам-по-себе-человек, или само-по-себе-живое существо, или какой-либо другой из эйдосов? Ведь идея каждого предмета одна ... между тем чисел, подобных друг другу и неразличимых, — беспредельное множество, и поэтому вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе-человек, чем любая другая. Если же идеи не числа, то их вообще не может быть. В самом деле, из каких начал будут тогда происходить идеи? Ведь из единого и неопределенной двоицы (ἀορίστου δυάδος) получается число, и их принимают за начала и элементы числа. А поместить идеи ни раньше, ни позже чисел нельзя.

Аристотель, Метафизика, XIII, 8, 1083a32–35. Если единое — начало, то с числами дело должно обстоять скорее так, как говорит Платон, а именно что существует некая первая двоица и первая троица и что числа несопоставимы друг с другом (οὐ συμβλητοὺς εἶναι).

Аристотель, Метафизика, XIII, 8, 1084a12–15. Но если число, как утверждают некоторые, доходит только до десяти (μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός), то эйдосы скоро закончатся; например, если тройка — сам-по-себе-человек, то каким числом будет сама-по-себе-лошадь? Ведь только до десяти каждое число есть само по себе сущее.

Аристотель, Физика, III, 206b27–32. Вот и Платон допустил две бесконечности, потому что, как ему казалось, и при увеличении можно превзойти [любую величину] и идти до бесконечности, и при уменьшении. Однако, допустив две, он ими не пользуется: ведь числам у него не свойственна бесконечность ни при уменьшении, так как единица — наи-

меньшее, ни при увеличении, так как число у него доходит только до десятки (μέχρι γὰρ δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμόν).

[Число — линия — плоскость — тело]

Аристотель, О душе, 404b16–27. Подобным же образом и Платон в «Тимее» составляет душу из элементов. Ведь подобное познается подобным, а вещи состоят из начал. Точно так же это определено и в сочинении «О философии»[99]: само по себе живое существо состоит из самой по себе идеи единого, первой длины, ширины и глубины (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους), остальное[100] составлено подобным же образом. Или иначе: ум — это единое, знание — двойка (поскольку оно единственным способом относится к единому), мнение — это число плоскости, а ощущение — число тела. Дело в том, что числа отождествляются у него с самими эйдосами и началами (οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο), сами же состоят из элементов. Что же касается вещей, то одни из них постигаются (различаются) — умом, другие — знанием, третьи — мнением, четвертые — ощущением. А эти числа суть эйдосы вещей (εἴδη δ᾽ οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων).

Александр Афродисийский, Комментарий к «Метафизике» Аристотеля, 55. Платон и пифагорейцы полагали началами сущих вещей числа, поскольку более раннее и несоставное казалось им началом. Но раньше тел — плоскости (так как более простое и не уничтожающееся вместе с уничтожением какой-либо вещи раньше нее по природе). По той же самой причине раньше плоскостей — линии; раньше линий — точки, которые математики называют «точками», а Платон и пифагорейцы — «единицами» (μονάδας). Эти последние являются несоставными во всех отношениях и не имеют ничего раньше себя. Но единицы суть числа, следовательно, числа — раньше всего сущего. А поскольку, согласно Платону, эйдосы и идеи тоже существуют раньше зависящих от них вещей, то он называл эйдосы числами.

Александр Афродисийский (*Симпликий,* Комментарий к «Физике», Аристотеля, IX, 454, 19–455, 11). И Александр, обещая пересказать кое-какие из переданных Аристотелем и другими друзьями Платона рассуждений о благе, пишет: «Отыскивая начала сущих, Платон полагал, что число по природе первичнее прочих вещей (в самом деле, концы линии являются точками, точки же суть единицы, имеющие положение; без линии нет

[99] Не дошедшее до нас произведение Аристотеля, которое, возможно, представляло собой запись устных лекций Платона «О благе». Во всяком случае, на это указывают аристотелевские комментаторы — Симпликий и Филопон.

[100] Душа и чувственно воспринимаемый космос.

ни плоскости, ни тела, тогда как число может существовать и без них), так вот, поскольку число по природе первичнее прочих вещей, то Платон считал его началом и начала первого числа полагал началами всякого числа. Первое число — двойка, началами которой, по словам Платона, являются единое и большое и малое. Действительно, двойка содержит в себе многое и малое. Поскольку в ней присутствует двойное, она содержит многое (ибо двойное есть некое множество, преизбыток и величина), а поскольку половинное — малое. Таким образом, в ней содержатся преизбыток и недостаток, большое и малое. Поскольку же каждая из частей двойки — единица и сама она есть некий единый вид, а именно двойное, то она причастна единице. Вот почему началами двойки Платон считал единое и большое и малое. Неопределенной же двоицей он называл ее потому, что она, будучи причастна большому и малому или большему и меньшему, содержит в себе увеличивающееся и уменьшающееся, которые, продолжая нарастать и ослабевать, не останавливаются, но уходят в неопределенность бесконечного. Итак, если двойка — первое число и ее начала суть единое и большое-малое, то и у любого другого числа должны быть те же самые начала. Но числа являются началами всех существующих вещей, следовательно, единое и большое-малое или неопределенная двоица будут началами всего. В самом деле, поскольку каждое из чисел представляет собой именно это, единое и определенное число, оно причастно единому, поскольку же оно делимо и является неким множеством, оно причастно неопределенной двоице.

Идеи Платон тоже называл числами. Естественно поэтому, что начала чисел он сделал также и началами идей. Что же касается двоицы, то он считал ее бесконечной по природе, поскольку большое и малое или большее и меньшее не определены, но содержат уходящее в бесконечность увеличение и уменьшение.»

Секст Эмпирик, Против ученых, X, 259–261. И пространственные фигуры мыслятся раньше физических тел, поскольку имеют бестелесную природу. Но и они, в свою очередь, не являются началами всего. Им, согласно пифагорейцам, предшествуют плоские фигуры, потому что пространственные состоят из них. Но и плоские фигуры никто не сочтет началами сущего, потому что каждая из них опять состоит из предшествующих ей, т.е. из линий, а линии предполагают мыслимые раньше их числа. Например, фигура, состоящая из трех линий, зовется треугольником, а из четырех — четырехугольником. И так как простая линия не мыслится без числа, но, будучи проведена от точки до точки, зависит от двух, а все числа и сами подпадают под единицу (ибо двойка есть некая *одна* двойка, и тройка есть *одна* тройка, и десятка есть главная единица из чисел), то, отправляясь отсюда, Пифагор говорил, что началом сущего является единица (μονάς), по причастности к которой каждое из сущих зовется одним.

Ю.А. Шичалин

ОБ УМОПОСТИГАЕМОЙ МАТЕРИИ У ПЛОТИНА (ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО *12*.II...,4, ...1–5)

Вводные замечания

Рассмотрение Плотина и вообще многих философов очень часто ведется таким образом, будто они — составители некоего компендия по геометрии, и мы должны с их помощью научиться решать некие задачки, причем решать их по правилам, которые должны отыскать сами. Здесь сказывается некая инерция: давно оставленное европейскими философами созидание всеобъемлющих систем странным образом по-прежнему провоцирует углядывать некую всеохватную концепцию у исследуемых философов прошлого. Особенно часто встраивали в ту или иную систему Платона и Плотина. Я сам был долгое время под обаянием подхода, предполагающего восстановление некоей всеобъемлющей концепции, которая почему-то самим автором либо не выражена, либо выражена неясно, так что оказывается, что автор сам не всегда понимал, что такое он делает, и только интерпретатор наконец разъясняет его мысль. Как это разъяснение проводится? Так или иначе, опираясь на текст изучаемого автора, исследователь устанавливает некие положения в качестве аксиом или исходных понятий и допускает определенные процедуры оперирования с ними. В результате выстраивается система, в пределах которой лучше или хуже находят свое место привлекаемые для построения данной системы авторские тексты.

У этой концепции есть сильная сторона. Поскольку очень часто мы неполно представляем наследие того или иного автора, а имеющиеся фрагменты нуждаются для их понимания в более общем контексте, это поле извне задаваемых нами правил понимания текста необходимо, поскольку оно может расставить осмысленные акценты там, где прежде

перед нами был некий маловразумительный или плохо артикулированный материал. Но подобно тому, как в случае естественных наук нельзя предполагать, будто наш способ осмысления природы и есть сама природа с ее имманентными законами, так и в случае интерпретации автора мы не должны приписывать самому автору в качестве его концепции наш способ интерпретации его текстов. Тем более следует остерегаться такого подхода в случае хорошо сохранившегося корпуса текстов и вполне ясного контекста их рассмотрения.

В данном случае, когда речь идет о материи у Плотина, это замечание имеет вот какой смысл. Очень часто концепция материи Плотина выстраивается на основе всех его релевантных текстов, то есть прежде всего *12*.I,4, *25*.II,5 и *51*.I,8, а также соответствующих фрагментов из прочих трактатов. При этом искусство интерпретатора состоит в том, чтобы вложить по возможности весь материал в некую единую концепцию, либо носящую всеобъемлющий характер, либо исходящую из некоего единого принципа, на основе которого логическим путем можно «вывести» все составляющие этой реконструируемой концепции[1].

На мой взгляд, прежде всего следовало бы установить, что Плотин действительно ставил перед собой задачу построения некой всеобъемлющей концепции материи, хотя почему-то не сделал этого в некоем специально посвященном этому трактате, а возвращался к этому вопро-

[1] Примеры принципиального выстраивания чужих концепций дает А.Ф. Лосев. Приведу только завершение главки «Плотин и Аристотель» в посвященном Плотину томе «ПОЗДНИЙ ЭЛЛИНИЗМ» (История античной эстетики. Т. VI. М.: Искусство, 1980; цит. по: http://psylib.org.ua/ books/lose006/index.htm): «...учение Аристотеля влияло на Плотина. Аристотель вполне ясно различает несколько типов материи, начиная от негативномыслимой материи и кончая материей умопостигаемой. Аристотель только не свел все эти виды материи в одно целое, и потому изложение им этих вопросов действительно страдает неясностью. Но Плотин, со своим диалектическим методом, не только сумел использовать все эти разнообразно и противоречиво действующие у Аристотеля разновидности материи, но и сумел свести их в одно нераздельное целое, данное диалектически, и притом иерархийно». Безусловно в пользу данного подхода у А. Ф. Лосева говорит признание влияния Аристотеля на Плотина, а также то, что данный подход проводится именно принципиально, то есть совершенно сознательно и открыто. Но, собственно говоря, то же самое делает без специальных деклараций и А. Армстронг (например: Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2006, с. 213), когда рассуждает о том, что «Плотин пытается объединить аристотелевскую идею о материи как о чистом отрицании, простой возможности становления с идеей Платона о материи как неподатливой, сопротивляющейся упорядочению и наделяющей формой деятельностью Души...»; предварительно читателю уже было сообщено, что «философия Плотина представляет нам огромную упорядоченную иерархическую структуру бытия...» (с. 197). Такого рода конструирование, пожалуй, неизбежно, когда плотиновская система выстраивается как нечто, находящееся «за отдельными высказываниями» (*Schwyzer H.-R.* Plotinos// Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, 41 Halbband. Stuttgart, 1951. S. 548: ...das System... liegt hinter den Worten).

су несколько раз, причем всякий раз рассматривал его с разных точек зрения. С *5*-го по *50*-й трактат мы находим у Плотина замечания о материи в сверхчувственном мире, которая в ряде текстов прямо называется «умопостигаемой», а в *12*-м трактате «умопостигаемой материи» специально посвящены § 2–5. Нужно ли считать, что Плотин во всех трактатах, указанных ниже, более или менее последовательно развивал некую единую концепцию «умопостигаемой материи», учитывая, что это — все тексты, на основании которых можно было бы говорить о материи в сверхчувственной области?

5.V, 9, 3, 20–24: ζητήσεις τὸ εἶδος ὅθεν τῇ ὕλῃ. Ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἁπλῶν ἤδη, ἢ ἔνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ, ὁ μὲν ὡς ἡ ἐπὶ τῷ χαλκῷ μορφή, ὁ δὲ οἷος ὁ τὴν μορφὴν ἐν τῷ χαλκῷ ποιήσας («...то ли душа уже относится к простым, то ли одно в ней — вроде материи, а другое — эйдоса, то есть имеющийся у нее ум: один — подобный форме в меди, другой — придавший меди эту форму...»).

10.V, 1, 3, 20–23: Νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι· οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι, ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος· καλὴ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα καὶ ἁπλῆ («...[душа] прекрасна и есть материя ума, будучи видом ума и простой...»).

12.II, 4, 1–5 περὶ ὕλης/περὶ τῶν δύο ὑλῶν (Porph. V.P. 4.45 и 24.46).

25.II, 5, 3, 8–19: Εἴ τις οὖν καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν τοὺς τιθεμένους κἀκεῖ ὕλην ἔροιτο, εἰ μὴ κἀκεῖ τὸ δυνάμει κατὰ τὴν ὕλην τὴν ἐκεῖ — καὶ γὰρ εἰ ἄλλον τρόπον ἡ ὕλη, ἀλλ' ἔσται ἐφ' ἑκάστου τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ ὡς εἶδος, τὸ δὲ συναμφότερον — τί ἐροῦσιν; Ἢ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἰδός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ εἶδος ὂν πρὸς ἕτερον ἂν εἴη ὕλη. Οὐκοῦν πρὸς ἐκεῖνο καὶ δυνάμει; Ἢ οὔ· εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ' ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοούμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις· οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι. Περὶ δὲ ψυχῆς πῶς ἐροῦμεν; Δυνάμει γὰρ ζῷον, κτλ. («...душа, будучи видом, может быть материей по отношению к другому... но ее вид так связан с материей, что хотя и мыслится как нечто двойственное, однако и то, и другое составляют единую природу, — наподобие того, как о пятом теле Аристотель говорит, что оно бестелесно...»).

30.III, 8, 11, 1–5: ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ [οἷον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις], ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς· ἐπεὶ καὶ ἡ ὅρασις ἡ κατ' ἐνέργειαν διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἕν («...поскольку ум — некое зрение, причем зрение видящее, он окажется некой возможностью, переходящей в действительность; тогда одно в нем будет видом, а другое — материей, но материей в умопостигаемом...»).

50.III, 5, 6, 35–37: Ἀλλὰ πῶς καὶ τίνος ὕλης μετέχουσιν [sc. ἔρωτες]; Οὐ γὰρ δὴ τῆς σωματικῆς, ἢ ζῷα αἰσθητὰ ἔσται... 44: Ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, κτλ («...но какой материи причастны [демонические существа — эроты]? Во всяком случае, не телесной...; нужно предположить некую умопостигаемую материю...»).

О чем свидетельствует эта подборка? На мой взгляд, о вещах совершенно очевидных: до *12*.II, 4, между прочим, говорится о том, что душа в некоем метафорическом смысле может быть истолкована как материя ума, поскольку она есть нечто, сформированное умом; это же понимание материи в умопостигаемом поддерживается текстом из *25*.II, 5, 3. В трактате *30*.III, 8, 11 Плотин, уже исчерпав тему соотношения ума и единого, предлагает возможность опять-таки метафорически описать ум как нечто созерцающее благо и потому двойственное: в таком смысле и здесь можно было бы говорить о материи. Во всех этих случаях термин ἡ νοητὴ ὕλη не используется. Помимо *12*.II, 4 единственный раз об «умопостигаемой материи» говорится в позднем *50*.III, 5, но едва ли концептуально и вообще слишком серьезно (диатриба примерно такова: Ну можно ли олицетворение возвышенной платоновской любви представить неким чувственно воспринимаемым существом? — Разумеется, нет, и если уж любовь причастна материи, то разве что умопостигаемой, которую у Платона в «Пире» репрезентирует Пения).

Таким образом, помимо начальных параграфов *12*.II, 4 мы едва ли обнаружим у Плотина не только учение об умопостигаемой материи, но просто интерес к этой проблематике. Поэтому в нижеследующих заметках мне хотелось бы не выстроить некую концепцию материи, назвав ее плотиновской, а убедиться в том, что я правильно понимаю повод написания трактата *12*.II, 4 и греческий текст Плотина, и в силу этого обеспечиваю саму возможность подступиться и к плотиновской мысли.

I

Трактат *12*.II, 4 — один из самых популярных плотиновских трактатов. Не в последнюю очередь это объясняется тем, что уже во введении идет речь о разных видах материи, а параграфы 2–5 специально посвящены умопостигаемой материи[2].

Настоящее рассуждение исходит из предположения, согласно которому трактат *12*.II, 4 — первый собственно школьный текст плотиновского корпуса, посвященный очень важной, но все же частной проблеме, которую Плотин впервые решает на фоне окончательно сформулированного в предшествующих трактатах его собственного представления о структуре универсума. Первые одиннадцать трактатов — введение, своего рода инициация, некая развернутая демонстрация собственного взгляда на вещи, то есть некий ἐπίδειξις философа, объявившего об открытии школы, пространное посвящение в ученики. После такого введения Плотин и слушатели его кружка переходят к более профессиональным занятиям, поскольку уже нет необходимости ни в развернутых протрептиках, ни в элементарном разъяснении общих вопросов.

Более схоластическая природа данного текста предполагает уже вполне сочувственную и понимающую аудиторию, перед которой можно решать и специальные вопросы. С этой точки зрения можно, конечно, сказать, что подход к вопросу о материи был намечен в предшествующих рассуждениях: в *9*.VI, 9 очерчено плотиновское понимание единого, в *10*.V, 1 и *11*.V, 2 рассмотрен «путь вверх» (космос—душа—ум—единое) и «путь вниз» (единое—ум—душа—космос, в каковой душа погрузилась вплоть до растений). Таким образом, теперь структура плотиновского универсума оказывается принципиально очерчена в общих чертах, и мы можем предположить, что здесь же перед понятливыми слушателями встают и частные вопросы: в *10*.V, 1 Плотин едва коснулся вопроса о неопределенной двоице и о душе, материи ума; а можно ли говорить в принципе о материи в умопостигаемом?[3]

---

[2] Удобный фон настоящего рассуждения — статьи и комментарии Жан-Марка Нарбонна (*Plotin*. Les deux matière [Ennéade II, 4 (12)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Marc Narbonne. Paris, 1993, далее сокращенно NA) и Ришара Дюфура (*Plotin*. Traités. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Traités 7–21. Présentés, traduits et annotés par Luc Brisson, Jean-Michel Charrue, Richard Dufour, Jean-Marie Flamand, Francesco Fronterrotta, Matthieu Guyot, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit et Jean-François Pradeau. Paris, 2003, p. 227–281, далее сокращенно DU), сравнительно недавно предложивших специальные толкования этого текста.

[3] *10*.V, 1, 5, 6–9: Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ'

Ясно, что метафору души, которая есть материя ума, *в принципе можно* рассмотреть как вопрос об умопостигаемой материи. Но, с другой стороны, очевидно и то, что до сих пор Плотин специально вопроса о материи не касался, так что предшествующие трактаты не позволяют заранее понять, как он к ней будет подступаться. Вместе с тем, как уже сказано, внимательные слушатели Плотина, знакомые с его рассуждениями в первых одиннадцати трактатах, достаточно подготовлены, чтобы вместить некий профессиональный урок. Вопрос только в том, чему этот урок посвящен.

Специальное рассмотрение вопроса о материи *с уже подготовленными к такому рассмотрению слушателями*[4] в *12*.II, 4 начинается с «доксографического» введения: одни говорили о некоей единой материи, которую объявляли бескачественным телом; а «другие считают ее бестелесной, и некоторые из них считают, что она не одна, но если та, о которой говорили названные выше, также и по их мнению лежит в основании тел, то другая, рангом выше, в умопостигаемом мире лежит в основании тамошних видов и бестелесных сущностей»[5].

Ясно, что под первыми Плотин имеет в виду стоиков: данный текст Плотина законно попал в поле зрения фон Арнима и вошел в его собрание стоических фрагментов[6]. Но теперь нужно сказать, кто такие «другие» и о каких «некоторых» среди этих «других» идет речь?

«Кто утверждает, что материя не одна? Все те — и их великое множество, — что связаны со спекуляциями Древней Академии о единице и двоице (= ὕλη νοητή), которую Аристотель приписывает Платону...» (NA, p. 315). «Для стоиков материя едина и телесна; для ари-

---

αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ, ἀριθμὸς ἤδη· ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή. Ср. выше 3, 23: καλὴ δὲ [sc. ἡ ψυχή] καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα καὶ ἁπλῆ.

[4] Пожалуй, главный недостаток очень полезного раздела у NA (p. 49 слл.) об умопостигаемой материи в текстах, написанных раньше *12*.II, 4, состоит именно в том, что в предшествующих трактатах отыскивается постепенное раскрытие проблемы субстрата, ума в душе и форм в уме (p. 68), что якобы и составляет существо вопроса об умопостигаемой материи; *12*.II, 4 в таком случае оказывается развитием некой предшествующей концепции, в силу чего о непосредственном поводе его написания не заходит и речи. Я же думаю, что единственная безусловная характеристика предшествующих текстов Плотина в интересующем нас аспекте состоит только в том, что они подготовили слушателей к схоластическому рассмотрению более сложных философских вопросов, к каковому рассмотрению Плотин теперь и приступает.

[5] *12*.II, 4, 1, 14–18: Οἱ δὲ ἀσώματον λέγουσι καὶ ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν, ἀλλὰ ταύτην μὲν τοῖς σώμασιν ὑποβεβλῆσθαι καὶ αὐτοὶ περὶ ἧς οἱ πρότεροι λέγουσιν, ἑτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένην τοῖς ἐκεῖ εἴδεσι καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις.

[6] См. SVF, II, 320. Впрочем, ниже я постараюсь показать, что не менее вероятно усматривать в этом почти прямую цитату из Arist. Met. 988a.

стотеликов — едина и бестелесна; наконец, для платоников она множественна и бестелесна. Плотин принимает тезис, который он рассматривает как позицию Платона, различая материю чувственную и материю умопостигаемую» (DU, p. 229)[7].

Но на чем основаны эти утверждения? Тексты, приведенные выше (*10*.V, 1, 5, 6–9 и 3, 23), говорят только о том, что Плотин, разумеется, знал *излагаемое Аристотелем* учение о единице и неопределенной двоице, из какового изложения можно было заключить, что двоица — нечто такое, в чем единое запечатлевается так же, как эйдосы запечатлеваются в некоей подлежащей оформлению материи[8]. Но кто из *платоников* до Плотина когда-нибудь учил в связи с этим об умопостигаемой материи (ἡ νοητὴ ὕλη)? Насколько мне известно, никто. Платоники рассуждали об умопостигаемой сущности[9], идее[10], природе[11], боге[12], космосе[13], началах[14], гармонии[15] и пр., но не об умопостигаемой материи. Когда Алкиной, например, говорит о трех началах — боге, идее и материи[16], ему и в голову не приходит делить материю на два вида — умопостигаемую и чувственную, как, похоже, это не приходит в голову

---

[7] Ср. также во введении к переводу резюме первого параграфа у Армстронга (vol. II, 1966, p. 105), где последняя точка зрения также признается платонической.

[8] Arist. Met. 988a11–14: τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἕν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, κτλ.

[9] Согласно Сексту Эмпирику (Adv. Math. VII, 147, 1 sqq.), Ксенократ учил о νοητὴ οὐσία в противоположность αἰσθητή и δοξαστή (fr. 83 Parente). У Алкиноя речь идет о том, что душа — умопостигаемая сущность (Didasc. 25, 1, 5–7: ἡ ψυχή… ἀσώματος… ἐστιν οὐσία, ἀμετάβλητος κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ νοητὴ καὶ ἀειδὴς καὶ μονοειδής). Согласно Аттику, о наличии умопостигаемой сущности — но никак не материи — Аристотель узнал у Платона (fr. 7, 6, 2 sqq.: Ἀριστοτέλης ἀκούων Πλάτωνος ὅτι ἐστί τις οὐσία καθ' αὑτὴν νοητή, ἀσώματός τε καὶ ἀχρώματος καὶ ἀναφής, οὔτε γινομένη οὔτε φθειρομένη, οὔτε τρεπομένη, οὔτε μεταβαλλομένη, ἀεὶ δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα, κτλ.).

[10] Phil. De Migr. Abrahami 103, 4–6: ἰδέα… ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητή. Филон, похоже, один из самых больших любителей прилагательного νοητός. Ср. Theon Sm. De Utilitate Math. 19, 19: ἡ τοῦ ἑνὸς ἰδέα ἡ νοητή, ἥ ἐστιν ἄτομος.

[11] Phil. De Cherub. 98, 1: αἰσθήσει δὲ ἀκατάληπτος ἡ νοητὴ φύσι. Plut. De An. Procr. 113A2–3: τὴν νοητὴν φύσιν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν.

[12] Phil. De Spec. Leg. I, 20, 3–4: …θεὸς θεῶν ἐστι νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν.

[13] Начиная с Платона, сказавшего, что чувственный космос — εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός (Tim. 92c7).

[14] Plut. De Primo Frig. 948c7–8: ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀναφέροντες ἀρχὰς τὰ αἰσθητά.

[15] Theon Sm. De Utilitate Math. 47, 3–5: ἡ ἁρμονία ἥτις ἐστὶν ἐν κόσμῳ οὐκ ἂν εὑρεθείη μὴ ἐν ἀριθμοῖς πρότερον ἐξευρεθεῖσα· ἥτις ἐστὶ καὶ νοητή.

[16] Didasc. 8, 1,5–3, 6.

и никому другому из платоников, которые как раз подчеркивают — в соответствии с Платоном — единство материи[17].

Но если ни Платон, ни платоники не употребляли термина «умопостигаемый» применительно к материи[18], то τινὲς в соответствующем пассаже Плотина (1, 14–15: ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν) никак не могут означать предшествовавших ему платоников, тем более что сам Плотин не дает для этого никаких оснований.

Но этим дело не ограничивается, потому что платоники, похоже, также не развивали тезис о «бестелесной материи». У платоников встретим «бестелесного бога», «бестелесную идею» или ориентированный на Платона «бестелесный космос» (ср. Phileb. 64b7: κόσμος τις ἀσώματος), он же умопостигаемый; но «бестелесная материя», похоже, ни у кого из платоников не встречается[19]. Для платоников условием бестелесности оказывается как раз отсутствие материи; но при этом вполне возможный и понятный ход мысли о бестелесности самой материи в платонической традиции, похоже, до сих пор не развивался.

Например, Аттик, споря с Аристотелем по поводу пятого элемента, рассуждает так: по Платону, все тела, поскольку они рассматриваются в некой единой материи, переходят друг в друга; а у Аристотеля есть одно неаффицируемое тело, которое, разумеется, не может переходить во все прочие тела; но тело не может быть неаффицируемым: как таковое оно должно быть свободно от материи, а значит, оно должно быть бестелесным, то есть не может быть телом[20]. Ясно, в чем Аттик усматри-

[17] Attic. Fr. 7, 4, 1–2 Baudry: … ὁ Πλάτων πάντα τὰ σώματα, ἅτε ἐπὶ μιᾶς ὁμοίας ὕλης θεωρούμενα, βούλεται τρέπεσθαι, κτλ.

[18] Дело не только в том, что пифагорейцы и платоники не употребляли термина «умопостигаемая материя», а в том, что по всем установкам и привычкам им эта мысль была чужда. Когда, например, Никомах (Nicom. Introd. Arithm. I, 6, 1, 6–9) говорит, что число, предсуществующее в божественном разуме, исключительно умопостигаемо и совершенно нематериально (τὸν ἀριθμὸν προυποστάντα ἐν τῇ τοῦ κοσμοποιοῦ θεοῦ διανοίᾳ, νοητὸν αὐτὸν μόνον καὶ παντάπασιν ἄυλον, οὐσίαν μέντοι τὴν ὄντως τὴν ἀίδιον, κτλ.), едва ли мы можем предположить у него как естественный ход мысли рассуждение об умопостигаемой материи.

[19] Ср. нормальное словоупотребление в Ps.-Plut. Placit. Philos. 878b2–6: τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν. ἔστι δὲ ὁ θεὸς ὁ νοῦς <τοῦ κόσμου>, ὕλη δὲ τὸ ὑποκείμενον πρῶτον γενέσει καὶ φθορᾷ, ἰδέα δ' οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ. То же самое у Алкиноя (Didasc. 9, 1, 1–4). И у Альбина, и еще более явственно у Плутарха в понимании материи ощущается исходная установка стоического материализма (ср. Plut. De An. Procr. in Tim. 1013B11-C6: αὐτός τε γὰρ ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον αὐτοῦ συνέστηκεν ἔκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς, ὧν ἡ μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον ἡ δὲ μορφὴν καὶ εἶδος τῷ γενομένῳ παρέσχε· καὶ τῆς μὲν ὕλης τὸ μετοχῇ καὶ εἰκασίᾳ τοῦ νοητοῦ μορφωθὲν εὐθὺς ἁπτὸν <καὶ> ὁρατόν ἐστιν, κτλ.).

[20] Fr. 7, 4, 1–3: …ὁ Πλάτων πάντα τὰ σώματα, ἅτε ἐπὶ μιᾶς ὁμοίας ὕλης θεωρούμενα, βούλεται τρέπεσθαι καὶ μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα, Fr. 7, 7, 7–12: Τὸ δὲ

вает противоречие у Аристотеля; и ясно также, что для платоника Аттика бестелесное должно быть свободно от материи. Сама же материя, согласно школьному изложению платонизма у Алкиноя, хотя она и не тело в собственном смысле слова, не есть и бестелесное, поскольку она — тело в потенции, как медь — в потенции статуя[21]. Таким образом, ясно, что ни у Платона, ни у платоников мы не найдем текстов, объясняющих постановку вопроса о материи у Плотина.

Данные замечания можно было бы счесть несущественными, если бы последующая традиция платонизма, усвоив плотиновское изложение умопостигаемой материи, признала его и вместила в свою систему. Но, похоже, этого не произошло. У Порфирия был специальный трактат о материи (ср. Simpl. In Arist. Phys. IX, 231, 6), где он свел мнения многих платоников и пифагорейцев о материи; но об умопостигаемой материи речи, похоже, не шло qu'en passant[22]. Между тем цитирующий Порфирия Симпликий знает мнение Плотина и одобряет его позицию по отношению к стоическому пониманию материи[23]. У Сириана, который толкует текст Аристотеля, недоумевавшего, как от одних и тех же единицы и двоицы могут получаться и числа, и величины (Met. 1001b19–23), встречаем замечание о том, что *здешняя* материя — подобие неопределенной двоицы[24]; тема, очевидно, близка нашему трактату, но об умопостигаемой материи речи у Сириана не идет.

σῶμα ἀπαθὲς οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. Παθητῇ γὰρ καὶ τρεπτῇ συνδεδεμένον φύσει ἀνάγκην ἔχει συμπαθεῖν ᾧ συνέζευκται. Εἰ δέ τι ἀπαθὲς εἴη, τοῦτο ἀφειμένον καὶ ἐλεύθερον ἀπὸ τοῦ πάσχοντος εἶναι δεῖ· ὥστε χωρὶς ἂν εἴη τῆς ὕλης, ἧς κεχωρισμένον ἀσώματον ἀναγκαίως ὁμολογοῖτ' ἄν.

[21] Alc. Didasc. 8, 3, 4–5: τοιαύτη δ' οὖσα οὔτε σῶμα ἂν εἴη οὔτε ἀσώματον, δυνάμει δὲ σῶμα, ὡς καὶ τὸν χαλκὸν ὑπακούομεν δυνάμει ἀνδριάντα. В данном случае не столь важно, что этот штамп платонической традиции — аристотелевского происхождения.

[22] Порфирия едва ли особенно занимала плотиновская постановка вопроса, поскольку его собственный подход, если верить Проклу, носил совершенно другой характер: а именно Порфирий, разделив «отца» и «создателя» платоновского «Тимея», считал, что создатель берет материю у отца, тогда как отец от себя рождает некое целое, почему и Аристон зовется отцом Платона, а строитель — создателем здания, разумеется, не рождавшим материю, из которой оно состоит (Procl. In Tim. II, 40, 4–7: Πορφύριος δέ φησιν, ὅτι πατὴρ μέν ἐστιν ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ γεννῶν τὸ ὅλον, ποιητὴς δὲ ὁ παρ' ἄλλου τὴν ὕλην λαμβάνων ὅθεν καὶ πατὴρ μὲν Ἀρίστων λέγεται Πλάτωνος ὡς ὅλου αἴτιος, ποιητὴς δὲ ὁ οἰκοδόμος τῆς οἰκίας ὡς οὐκ αὐτὸς τὴν ὕλην γεννῶν.).

[23] Simpl. In Phys. IX, 229, 11–12: Ἔτι δὲ καὶ τῷ αὐτὸ καθ' αὑτὸ σκοποῦντι τὸ πρόβλημα ἀδύνατον δόξει τὴν πρώτην ὕλην τὸ ἄποιον εἶναι σῶμα, ὡς καὶ ὁ Πλωτῖνος ἀπέδειξεν.

[24] Syrian. In Met. 48, 25–26: ἔστι δὲ τὸ παρ' ἡμῖν εἶδος οἷον ἕν καὶ μονάς, ἡ δὲ ὕλη τὸ ἔσχατον τῆς ἀορίστου δυάδος μίμημα, ἐξ ὧν τὸ τῇδε μέγεθος.

Прокл специально обсуждает трактовку умопостигаемой материи у философов «круга Плотина»[25], но Прокл с большой осторожностью относится к представлению об умопостигаемой материи как о бесформенной, лишенной вида и неопределенной природе, считая, что такое ее понимание не согласуется с платоновским [26].

II

Возвращаясь к проблеме бестелесности, заметим, что она была предметом еще, вероятно, академических дискуссий, о чем свидетельствует Аристотель. А именно в седьмой главе первой книги «Метафизики», как всем памятно, Аристотель, подводя итог предварительному обзору мнений о началах и причине, заключает, что никто не рассматривал больше начал, чем сам он в «Физике», и что некоторые считали началом материю: «В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы — о беспредельном, Эмпедокл — об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор — о беспредельном множестве гомеомерий и пр.»[27].

[25] Обычно «круг Плотина» — это Амелий и Порфирий, которые во всяком случае вполне могли рассуждать о нескольких видах материи: Амелий, например, в связи с его учением о трех демиургах (Procl. In Tim. I, 306, 1 sq.), Порфирий — в связи с хорошим знанием Аристотеля или развитием темы умопостигаемой материи математических предметов (см. ниже подборку мест из Procl. In Eucl.); но в данном случае Прокл скорее всего имеет в виду прежде всего текст самого Плотина из рассматриваемого *12*.II, 4, 3, 1–2 (οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον, οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ).

[26] Procl. Theol. Plat. III, 39, 15–40, 8: … πᾶν τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία πᾶσα δυνάμεις ἔχει συμφυεῖς, μετέχει γὰρ τῆς ἀπειρίας· καὶ τὴν μὲν ὕπαρξιν ἐκ τοῦ πέρατος κομίζεται, τὴν δὲ δύναμιν ἐκ τοῦ ἀπείρου. Καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ ὂν ἢ μονὰς δυνάμεων πολλῶν καὶ ὕπαρξις πληθυνομένη, καὶ διὰ τοῦτο ἕν πολλὰ τὸ ὄν. Ἀλλὰ τὰ πολλὰ κρυφίως μέν ἐστι καὶ ἀδιακρίτως ἐν τοῖς πρώτοις, διηρημένως δὲ ἐν τοῖς δευτέροις· ὅσῳ γάρ ἐστι τῷ ἑνὶ τὸ ὂν συγγενέστερον, τοσοῦτον μᾶλλον ἀποκρύπτει τὸ πλῆθος καὶ κατ' αὐτὴν μόνον ἀφορίζεται τὴν ἕνωσιν. Ταῦτά μοι δοκοῦσι καὶ οἱ περὶ Πλωτῖνον πολλάκις ἐνδεικνύμενοι τὸ ὂν ἔκ τε εἴδους καὶ ὕλης νοητῆς ποιεῖν, τὸ <μὲν> εἶδος τῷ ἑνὶ καὶ τῇ ὑπάρξει, τὴν δὲ δύναμιν ἀνάλογον [ὑπο]τάττοντες τῇ ὕλῃ. Καὶ εἰ τοῦτο λέγοιεν, ὀρθῶς λέγουσιν· εἰ δὲ ἄμορφόν τινα καὶ ἀνείδεον φύσιν καὶ ἀόριστον ἐπὶ τὴν νοητὴν οὐσίαν ἀναπέμπουσι, τῆς Πλατωνικῆς ἁμαρτάνειν μοι δοκοῦσι διανοίας. Οὐ γάρ ἐστιν ὕλη τοῦ πέρατος τὸ ἄπειρον, ἀλλὰ δύναμις· οὐδὲ εἶδος τοῦ ἀπείρου τὸ πέρας, ἀλλὰ ὕπαρξις· ἐξ ἀμφοῖν δὲ τὸ ὄν, ὡς οὐ μόνον ἐν τῷ ἑνὶ στάν, ἀλλὰ πλῆθος ἑνάδων καὶ δυνάμεων εἰς μίαν οὐσίαν συγκεραννυμένων ὑποδεξάμενον.

[27] Arist. Met. 988a23–27: οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ

Этот знаменитый текст важно иметь перед глазами при чтении нашего фрагмента из Плотина: во-первых, очевидны параллели этого текста с плотиновским (1, 7 слл.: οἱ μὲν μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι... Οἱ δὲ ἀσώματον λέγουσι καὶ ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν, κτλ.; ср. также постоянную у Аристотеля доксографическую пару Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας δὲ... и ту же пару, всплывающую у Плотина 7, 1–2); во-вторых, отсюда ясно, что *в изложении Аристотеля* Платон бестелесную материю признает[28], хотя ни у самого Платона и, как говорилось выше, ни у платоников мы с таким словоупотреблением не сталкиваемся.

Для правильного понимания плотиновской постановки вопроса нелишним будет вспомнить и начало восьмой главы той же первой книги «Метафизики»: «Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное»[29]. Обратить внимание на эти тексты Аристотеля нужно потому, что здесь именно мы встречаемся с постановкой вопроса, релевантной для нашего трактата: одна или много видов материи, а также наличие материи у телесного и бестелесного; если мы помимо этого вспоминаем, что выражение «умопостигаемая материя» также принадлежит Аристотелю, ситуация значительно прояснится. А именно в шестой книге той же «Метафизики» Аристотель, заметив, что сама по себе материя непознаваема, говорит, что материя бывает умопостигаемой и чувственной, но под умопостигаемой понимает исключительно материю математических предметов[30].

Здесь же заметим, что математики, судя по всему, ничего не имели против этого словоупотребления. Во всяком случае, о разных видах ма-

---

γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν, κτλ. (Здесь и далее переводы из Аристотеля приведены по изданию: *Аристотель*, Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1975, греческие цитаты — по TLG).

[28] Таким образом, совершенно снимается замечание NA относительно того, что никто до Плотина не говорил sans restriction о бестелесности материи (с. 314–315). У платоников не было такого учения, но у Аристотеля и его последователей бестелесность материи у Платона и пифагорейцев очевидна и совершенно отчетливо формулируется.

[29] Arist. Met. 988b22–25: Ὅσοι μὲν οὖν ἕν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι, καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν, δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ σωμάτων τὰ στοιχεῖα τιθέασι μόνον, τῶν δ' ἀσωμάτων οὔ, ὄντων καὶ ἀσωμάτων.

[30] Ibid. 1036a9–12: ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά; ср. также 1037a4–5, 1045a33–34, и пр.

терии и, в частности, об «умопостигаемой материи»[31] говорит Герон Александрийский, автор работ по математике и механике, вероятно, I века по Р.Х. В трактате «Определения» Герон, в частности, решает вопрос Ἀπὸ τίνος δὲ μαθηματικὴ ὠνομάσθη, начинает его рассмотрение со ссылки на перипатетиков (138, 3, 1: Οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου), причем замечает, что пифагорейцы, как говорят (а говорят, вероятно, те же перипатетики), называли математикой только арифметику и геометрию, тогда как «более поздние философы стали применять это название более широко, считая, что математик занимается не только бестелесной и умопостигаемой материей, но и той, которая связана с телесной и чувственно воспринимаемой сущностью»[32].

В связи с этим устойчивым школьным употреблением понятия умопостигаемой бестелесной материи в перипатетической традиции и в связанном с ней научном жаргоне математиков неудивительно, что единственный в позднем платонизме текст, где мы встречаемся с обилием «умопостигаемой материи», — комментарии к Евклиду Прокла. Прокл опирается в своем комментарии на Порфирия, который впервые в платоновской традиции специально, причем в положительном аспекте, занимался Аристотелем и — также специально — занимался историей математики, а кроме того, разработал понятие «фантасии», в связи с чем аристотелевское понятие умопостигаемой материи математических предметов получает законное место в платонической гносеологии. Приведу некоторые тексты Прокла.

Рассуждая там же о том, что сторонники Спевсиппа и Амфинома называли все построения геометрии теоремами, а сторонники Менехма — проблемами, Прокл говорит, что правы и те, и другие: первые правы потому, что сама геометрия есть теоретическая наука и геометрические проблемы отличаются от проблем механики, целиком связанных с чувственно воспринимаемым; но правы и сторонники Менехма, потому что рассмотрение теорем происходит не без продвижения в мате-

---

[31] *Heron*, Definitiones, 135, 12, 1–4: Ὀπτικῆς μέρη λέγοιτο μὲν ἂν κατὰ τὰς διαφόρους ὕλας καὶ πλείω, τὰ δὲ γενικώτατα τρία τὸ μὲν ὁμωνύμως τῷ ὅλῳ καλούμενον ὀπτικόν, τὸ δὲ κατοπτρικόν, τὸ δὲ σκηνογραφικόν; 136, 18, 1–6: Τὴν μονάδα λέγουσι στιγμὴν ἄθετον, τὴν δὲ στιγμὴν θέσιν ἔχουσαν. τὸ δὲ σημεῖον ἐν φαντασίᾳ προτείνεται καὶ οἷον ἐν τόπῳ γέγονε καὶ ἔνυλόν ἐστι κατὰ τὴν νοητὴν ὕλην. ἄθετος οὖν ἡ μονὰς ὡς ἄυλος καὶ παντὸς ἔξω διαστήματος καὶ τόπου· θέσιν ἔχει τὸ σημεῖον ὡς ἐν τοῖς φαντασίας κόλποις. Ср. выше, 136, 15, 8–9: ἡ ὕλη διττὴ καὶ ἡ μὲν αἰσθήσει συζυγούντων, ἡ δὲ φανταστῶν.

[32] Ibid. 138, 3, 16–20: οἱ δὲ νεώτεροι περιέσπασαν ἐπὶ πλεῖον τὴν προσηγορίαν οὐ μόνον περὶ τὴν ἀσώματον καὶ νοητὴν ὕλην ἀξιοῦντες πραγματεύεσθαι τὸν μαθηματικόν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ἐφαπτομένην τῆς σωματικῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας.

рию: «...я имею в виду материю умопостигаемую. Когда понятия входят в нее и ее формируют, то вполне уместно сказать, что это похоже на порождения: в самом деле, мы говорим, движение нашей мысли и проведение находящихся в ней понятий есть порождение в воображении фигур и действий с ними»[33].

Геометр рассматривает фигуры в воображении и там впервые определяет их, хотя потом рассудок и согласует это с чувственно воспринимаемым; потому что все, имеющее материю — будь то умопостигаемую, будь то чувственную, — получает определение извне[34]. В воображении и точка является материальной в смысле умопостигаемой материи: именно в воображении она получает положение и тогда начинает усматриваться и становится материальной[35]. Вообще всё, попадающее в некую материю (идущее от рассудка — в умопостигаемую, от природы — в чувственную), становится менее отчетливым и приобретает черты той материи, в которую попадает[36]. Насколько осторожно, как мы видели, Прокл отнесся к умопостигаемой материи в сфере подлинного бытия, настолько естественно он прибегает к этому понятию в сочинении, посвященном математике, в частности геометрии, построения которой всегда связаны *со сферой воображения*.

Несмотря на то что аристотелевская концепция умопостигаемой материи как материи объектов математики, прежде всего — геоме-

---

[33] Procl. In Eucl. 78, 18–25: οὐ γὰρ ἄνευ τῆς εἰς ὕλην προόδου καὶ αἱ τῶν θεωρημάτων εἰσὶν εὑρέσεις. λέγω δὲ ὕλην τὴν νοητήν. εἰς ἐκείνην οὖν οἱ λόγοι προιόντες καὶ μορφοῦντες αὐτὴν εἰκότως δήπου ταῖς γενέσεσιν ἐοικέναι λέγονται. τὴν γὰρ τῆς διανοίας ἡμῶν κίνησιν καὶ τὴν προβολὴν τῶν ἐν αὐτῇ λόγων γένεσιν τῶν ἐν φαντασίᾳ σχημάτων εἶναί φαμεν καὶ τῶν περὶ αὐτὰ παθημάτων.

[34] Ibid. 142, 9–19: ὁ... γεωμέτρης τὸ ἐν τῇ φαντασίᾳ σχῆμα θεωρῶν καὶ τοῦτο πρώτως ὁριζόμενος, εἰ καὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁ λόγος ἐφαρμόττει δευτέρως, τὸ ὑπό τινος ἢ τινων ὅρων περιεχόμενόν φησιν εἶναι τὸ σχῆμα. σὺν ὕλῃ γὰρ ἤδη λαβὼν αὐτὸ καὶ ὡς διαστατὸν φανταζόμενον εἰκότως πεπερασμένον καὶ ὡρισμένον ἀποκαλεῖ. πᾶν γὰρ τὸ ὕλην ἔχον ἢ νοητὴν ἢ αἰσθητὴν ἀλλαχόθεν ἔχει τὸν ὅρον καὶ οὐκ αὐτὸ πέρας ἐστίν, ἀλλὰ πεπερασμένον, οὐ δὲ ἑαυτοῦ ὅρος, ἀλλ' ἄλλο μὲν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρίζον, ἄλλο δὲ τὸ ὁριζόμενον, οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστιν, ἀλλὰ ὑπ' αὐτοῦ περιέχεται.

[35] Ibid. 96, 6–11: τὸ δὲ σημεῖον ἐν φαντασίᾳ προτείνεται καὶ οἷον ἐν τόπῳ γέγονεν, καὶ ἔνυλόν ἐστι κατὰ τὴν νοητὴν ὕλην. ἄθετος οὖν ἡ μονὰς ὡς ἄυλος καὶ παντὸς ἔξω διαστήματος καὶ τόπου. θέσιν δὲ ἔχει τὸ σημεῖον ὡς ἐν τοῖς φαντασίας κόλποις ἐνδαλλόμενον καὶ ἔνυλον.

[36] Ibid. 87, 6–16: γενόμενα γὰρ ἐν ἄλλῳ συνηλλοίωται τῷ ὑποκειμένῳ. ἡ γὰρ ὕλη τὴν τούτων ἐπεθόλωσεν ἀκρίβειαν καὶ ὁ μὲν τοῦ ἐπιπέδου λόγος βαθύνει τὸ ἐπίπεδον, ὁ δὲ τῆς γραμμῆς ἀμυδρώσας τὴν ἐφ' ἓν διάστασιν πάντη γίνεται μεριστός, ὁ δὲ τοῦ σημείου σωματοειδὴς ἀποτελεῖται καὶ συνδίσταται τοῖς ὑφ' ἑαυτοῦ περατουμένοις. πάντες γὰρ εἰς ὕλην ·εὐσαντες, οἱ μὲν ἀπὸ διανοίας εἰς τὴν νοητὴν οἱ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως εἰς τὴν αἰσθητήν, ἀνεπλήσθησαν τῶν ὑποκειμένων καὶ τῆς αὐτῶν ἁπλότητος ἐξέστησαν εἰς ἀλλοτρίας συνθέσεις τε καὶ διαστάσεις.

трии, хорошо известна историкам философии, на мой взгляд, важно указать на отсутствие представлений об умопостигаемой материи и соответствующей терминологии в текстах платоников до Плотина и их наличие у поздних платоников: эти последние прямо или косвенно связаны с аристотелевской традицией, так что именно на ее фоне и следует рассматривать плотиновское построение. Это требование справедливо тем более, что на своих занятиях Плотин среди прочего читал тексты перипатетиков[37], из которых в нашем распоряжении много текстов Александра Афродисийского. К ним теперь и следует обратиться в поисках наиболее релевантного фона плотиновского рассуждения.

III

Первый параграф трактата *12.*II, 4 дает ясное указание на то, что основа классификации при рассмотрении материи берется у Аристотеля. Выше приводился фрагмент «Метафизики» (α, гл. 7), где Аристотель говорит о том, что из признающих материю началом одни считают ее телом, другие — бестелесным[38]. Деление на признающих материю телом или бестелесным, очевидно, восходит к этому пассажу «Метафизики», а признание одного начала или многих оборачивается у Плотина делением признающих материю бестелесной на тех, кто признает одну материю, и тех, кто две. У Аристотеля материю считают бестелесной Платон и италийцы, признающие соответственно «большое и малое» и «беспредельное». У Плотина под теми, кто признает материю бестелесной, следует видеть платоников и перипатетиков, причем не у платоников, а *в текстах Аристотеля и аристотеликов* совершенно отчетливо *формулируется*, что бестелесная материя — двух видов: одна — в основе тел, другая — умопостигаемых сущностей.

Второй параграф начинается также прямо по Аристотелю, призывавшему, как известно, в начале всякого исследования чего-либо неоче-

---

[37] Porph. V.P. 14, 10–14: Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Сохранившиеся от Аспасия комментарии на «Этику» и незначительные сведения об Адрасте никак не позволяют привлечь их к настоящему рассмотрению.

[38] Met. 988a23–25: οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν.

видного прежде всего выяснять, существует ли данное нечто[39]. Вопрос только в том, был ли в поле зрения Плотина непосредственно текст Аристотеля или комментарий Александра Афродисийского. Рассмотрим в связи с этим несколько текстов последнего.

Поэтому для начала немного статистики: в «Метафизике» Аристотеля термин «бестелесное» встречается трижды, у Александра только в комментарии на «Метафизику» — 53 раза, в корпусе текстов Плотина — 52 раза. Само по себе это ни о чем не свидетельствует, за исключением, разумеется, того, что у Плотина — общий интерес к соответствующей проблематике и общая терминологическая база скорее с Александром, чем с Аристотелем и предшествующими платониками. И если мы теперь обратимся от указанного текста из «Метафизики» к комментарию на этот текст у Александра, то сразу почувствуем, что находимся в релевантном контексте.

Из комментария Александра к Met. α 6–7, 988a7–28 (p. 58, 24–61, 22) мы узнаем следующее: «Из четырех причин, которые излагает Аристотель, Платон, по его словам, обошелся двумя: материальной и видовой (потому что виды и идеи у него суть причины, которые придают вид, подобно тому как причиной вида для самих видов и идей со своей стороны является единое, так как двоица у них соответствует материи)»[40].

Евдор и некий Ефармост не понимали, что у Платона «началами являются единое и подлежащая материя и что единое есть причина сути для идеи», и потому исправили текст Аристотеля, сделав единое причиной также и для материи, тогда как «виды суть причина сути для всего остального, а для видов — единое»[41].

[39] Plot. *12*.II, 4, 2, 1–2: πρότερον ζητητέον περὶ ταύτης εἰ ἔστι, καὶ τίς οὖσα τυγχάνει, καὶ πῶς ἐστιν; cp. Arist. Met. 1025b17–18: … τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. Cf. Anal. Post. 89b24–25–35: ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν… τὸ ὅτι ζητοῦμεν… ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν... ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἁπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μή. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος; Заметим, что ни NA, ни DU на эту очевидную аристотелевскую процедуру в начале плотиновского рассуждения не указывают; между тем это школьное правило имеет принципиальное значение и позволяет подкрепить взгляд на *12*.II, 4 как на первый собственно схоластический текст Плотина.

[40] Alex. Aphr. In Met. 58, 26–31: φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν ἐστὶ μόνον κεχρημένος. τῶν τεσσάρων αἰτίων ὧν ἐξέθετο οὗτος τοῖς δύο φησὶ κεχρῆσθαι Πλάτωνα, τῇ τε ὑλικῇ καὶ τῇ κατὰ τὸ εἶδος· τὰ γὰρ εἴδη καὶ αἱ ἰδέαι αὐτῷ τοῦ εἴδους εἰσὶ παρεκτικαὶ αἰτίαι, ὥσπερ οὖν καὶ αὐτοῖς πάλιν τοῖς εἴδεσι καὶ ταῖς ἰδέαις τὸ ἕν αἴτιον τοῦ εἴδους· ἡ γὰρ δυὰς ὕλης ἐν αὐτοῖς ἐπέχει λόγον.

[41] Ibid. 58, 31–59, 8: ἡ γὰρ δυὰς ὕλης ἐν αὐτοῖς ἐπέχει λόγον. φέρεται ἔν τισι γραφὴ τοιαύτη "τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δὲ εἰδόσι τὸ ἕν καὶ τῇ ὕλῃ". καὶ εἴη ἂν δι' αὐτῆς λεγόμενον ἔτι τοῖς οὐκ εἰδόσι τὴν Πλάτωνος δόξαν

«Сказав, что Платон обошелся двумя причинами, упомянув о видовой причине и показав, в каком смысле она причина, он добавляет и вторую, причем называет ее материальной. А именно он говорит, какова эта подлежащая материя, "лежащая в основе видов" и в чувственно воспринимаемом, и в идеях»; «материя "в основе видов" есть и говорится применительно к чувственно воспринимаемым (потому что в этой материи находятся виды чувственно воспринимаемых), а единое — применительно к видам и идеям: потому что материя в них получает вид от единого»[42].

Эти тезисы со всей школьной обстоятельностью с небольшими вариациями повторяются, так что после нескольких страниц Александра текст нашего *12*.2.4 представляется толкующим некую тему, всем давным-давно известную.

Теперь посмотрим толкования Александра на другой указанный выше текст из «Метафизики»[43]. В гл. 10 шестой книги (Е) Аристотель рассуждает о том, что такое определение, и говорит, что это есть некая речь, которая имеет части (1034b20: ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει). Как соотносятся части определения и части обозначаемого им предмета, и что первично: части или целое? Некий реально существующий предмет представляет собой материю, форму и то, что получается от их сочетания; а его определение есть некая речь (λόγος), которая либо относится только к форме, а не к материи, либо к целому, содержащему материю. Во втором случае нечто можно разложить на части, которые являются его началами (например, медный круг, в определение которого входит указание на материю), а в первом — нет (прямой угол не предполагает разложения на острые углы, которые не входят в его определение, потому что не являются его началами: наоборот, прямой угол входит в определение острого угла, который является его ча-

---

τὴν περὶ τῶν ἀρχῶν ὅτι τὸ ἕν καὶ ἡ ὑποκειμένη ὕλη ἀρχαὶ καὶ ὅτι τὸ ἕν καὶ τῇ ἰδέᾳ αἴτιον τοῦ τί ἐστιν. ἀμείνων μέντοι ἡ πρώτη γραφὴ ἡ δηλοῦσα ὅτι τὰ μὲν εἴδη τοῖς ἄλλοις τοῦ τί ἐστιν αἴτιον, τοῖς δὲ εἴδεσι τὸ ἕν. ἱστορεῖ δὲ Ἀσπάσιος ὡς ἐκείνης μὲν ἀρχαιοτέρας οὔσης τῆς γραφῆς, μεταγραφείσης δὲ ταύτης ὕστερον ὑπὸ Εὐδώρου καὶ Εὐαρμόστου.

[42] Ibid. 59, 10–13 (комментарий к 988a11: καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἣς τὰ εἴδη): Εἰπὼν δύο αἰτίαις αὐτὸν κεχρῆσθαι, καὶ μνημονεύσας τῆς κατὰ τὸ εἶδος αἰτίας, καὶ δείξας πῶς αὕτη ἐστὶν αἰτία, προστίθησι τὴν δευτέραν, καί φησι ταύτην εἶναι τὴν ὑλικήν. τίς γὰρ ἦν ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἣς τὰ εἴδη ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ταῖς ἰδέαις, λέγεται ὑπ' αὐτοῦ. Ibid. 59, 25-28: καθ' ἣς ὕλης τὰ μὲν εἴδη ἔστι τε καὶ λέγεται ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ ταύτῃ τὰ εἴδη ἐστὶ τὰ τῶν αἰσθητῶν), τὸ δὲ ἕν ἐν τοῖς εἴδεσι καὶ ταῖς ἰδέαις· ἡ γὰρ ἐν ἐκείνοις ὕλη ὑπὸ τοῦ ἑνὸς εἰδοποιεῖται.

[43] 1036a9–12: ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.

стью). Поэтому в таком смысле части определения (λόγος) предшествуют целому.

Ниже Аристотель подводит итог: «Итак, части бывают и у формы (формой я называю суть бытия вещи), и у целого, составленного из формы и материи, и у самой материи. Но части обозначения (τοῦ λόγου) — это только части формы, и обозначение касается общего, ибо бытие кругом и круг, бытие душой и душа — одно и то же. А уже для составных целых, например для вот этого круга и для любого отдельного из них, будет ли это круг, воспринимаемый чувствами или постигаемый умом (умопостигаемым я называю, например, круги математические, а чувственно воспринимаемыми, например, медные или деревянные), определения не бывают, но они познаются посредством мысли или чувственного восприятия; а если они перестали быть [предметом познания] в действительности, то не ясно, существуют ли они еще или нет, но они всегда обозначаются и познаются при помощи общего обозначения. Материя же сама по себе не познается. А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой — постигаемая умом; воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево или всякая движущаяся материя, а постигаемая умом — та, которая находится в чувственно воспринимаемом не поскольку оно чувственно воспринимаемое, например предметы математики»[44].

Разумеется, уже и сам по себе этот текст представляет интерес при решении вопроса о материи и двух ее видах: например, если мы предполагаем, что он был в поле зрения Плотина, когда он составлял свое небольшое рассуждение об умопостигаемой материи, то сразу становится понятным, почему Плотин в самом начале этого рассуждения говорит о составном (= имеющем части) в умопостигаемом, которое отличается от составного в телах, и, в частности, о «логосе»: «составное присутствует в умопостигаемом иначе, то есть не как тела:

---

[44] 1035b31–1036a12: μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης <καὶ τῆς ὕλης> αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ καὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ — λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους — τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσίν· ἀλλ᾽ ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. ἡ δ᾽ ὕλη ἄγνωστος καθ᾽ αὑτήν. ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.

дело в том, что и понятия — составные, пр.»[45]. Предлагаемая отсылка к Аристотелю тем более оправданна, что и постановка вопроса о материи была аристотелевской[46]: замечание Плотина «если для возникающего и становящегося из одного другим материя нужна (собственно, отсюда и возникла мысль о материи чувственно воспринимаемого), то для не имеющего возникновения — нет» прямо отсылает нас к «Метафизике», кн. 8 (H) гл. 4–5, где Аристотель рассуждает о том, что материя есть у всего возникающего, а у не имеющего возникновения ее нет[47].

Но перед Плотином, очевидно, был не текст самого Аристотеля, еще нуждающийся в толковании, а уже существующие толкования этих и прочих релевантных пассажей у Александра, толкующего, например, как Аристотель понимал «делимость» логоса-определения. Пространно комментируя Met. 1034b20 (Ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει) и 1035a17 (καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ εἰ διαιρουμένη εἰς τὰ ἡμίση φθείρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὰ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ σάρκας, διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων), Александр подробнейшим образом разъясняет, что всякое определение (λόγος) всегда есть определение некоего вида, почему материальная составляющая некоего сложного целого не входит в определение данного целого: например, определения костей и сухожилий не входят в понятие человека, хотя каждый конкретный человек и состоит из костей и сухожилий, а «сухопутный» и «двуногий» входит, потому что в отличие от рук и ног эти понятия не являются материальными[48]; поэтому, если погибает некая составная единичность (данный круг или Каллий), не погибает ни понятие некоего

---

[45] *12*.II, 4, 3, 5–7: ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα· ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι κτλ. Комментируя это место, DU ссылается на ряд текстов Плотина, в которых речь идет о «логосах» высшей части души, получая которые ее низшая часть в качестве природы приобретает растительную силу; NA приводит тексты Плотина, показывающие, что составное, не являющееся телом, не теряет своего единства. Сами по себе эти замечания интересны, но какова в таком случае логика плотиновского рассуждения?

[46] Это отмечают и NA (Met. 1044b27–29; cf. 1071b21), и DU (который к двум указанным текстам добавляет Met. 1088b14–28).

[47] 2, 6–8: γινομένοις μὲν ὕλης δεῖ καὶ ἐξ ἑτέρων ἕτερα ποιουμένοις, ἀφ᾽ ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνοήθη, μὴ γινομένοις δὲ οὔ. Arist. Met. 1044a17: ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις; 1044b27–29: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἔστιν ἀλλ᾽ ὅσων γένεσις ἔστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ᾽ ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.

[48] 502, 36–41: φησὶ γὰρ ὅτι τῶν μερῶν ὅσα μὲν ὑλικὰ καὶ ὕλης λόγον ἐπέχοντα, ὥσπερ ὀστᾶ καὶ νεῦρα, τούτων οἱ λόγοι ἤτοι αὐτὰ τὰ μέρη οὐ ληφθήσεται ἐν τῷ τοῦ εἴδους λόγῳ· ὅσα δὲ τῶν μερῶν οὐχ ὑλικά ἐστιν ἀλλὰ τοῦ εἴδους, οἷον τὸ πεζὸν τὸ δίπουν (ταῦτα γὰρ οὐκ ἔνυλα ὡς χεῖρες καὶ πόδες), ταῦτα δὴ λέγω τὰ τοῦ εἴδους μέρη ληφθήσεται ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ.

вида, ни сам этот вид («круг как таковой» и «человек»), хотя, будучи неделимыми и бестелесными, они остаются составными[49].

На первый взгляд может показаться, что эти рассуждения (малая часть многостраничного текста Александра) не имеют прямого отношения к нашему тексту, но этот первый взгляд неверен. Только на фоне этих рассуждений плотиновский текст начинает наполняться неким действительным содержанием (потому что в противном случае как объяснить пассаж «если она возникла, значит, и от чего-то; а если вечна, значит, и начал много, и первые таковы по некоему случайному совпадению»; и что значит, «составное присутствует в умопостигаемом… не как тела», «понятия — составные», и пр.); и с их помощью мы начинаем понимать, откуда берутся аристотелевские провокации в самой постановке вопроса. В данной заметке я не буду приводить другие толкования Александра, но замечу, что тема Плотин и Александр Афродисийский — одна из наиболее перспективных не только при рассмотрении данного трактата[50].

Плотину не нужно было самому заново обращаться непосредственно к Аристотелю и толковать с его учениками, потому что перед ним было уже готовое весьма пространное и безусловно квалифицированное школьное рассмотрение текстов этого записного противника платоников начиная с Евдора. На фоне находившейся в зачаточном состоянии платоновской схоластики тексты Александра должны были своей развитостью, обстоятельностью и школьной определенностью методов производить невероятное впечатление на платоников. Это никак не отменяло их концептуальной неприемлемости для Плотина, но именно эти тексты и эта традиция обусловили всю схоластическую окраску не только плотиновских текстов, но и всего последующего платонизма: разумеется, не случайно именно ученик Плотина Порфирий был первым платоником, введшим рассмотрение текстов Аристотеля обязательным введением в курс платоновской философии.

Что же касается нашего текста *12*.II, 4, 2–5, то его появление, вероятнее всего, можно объяснить так. Столкнувшись с многочисленными рассуждениями об умопостигаемой материи у Александра, участники плотиновского кружка естественным образом спрашивали Плотина, как относиться к этому перипатетическому толкованию проблемы материи и тому образу Платона, который в связи с этим возникал в перипатети-

---

[49] 504, 19–20: εἶδος τοῦ κύκλου καὶ ἁπλῶς πᾶν εἶδος αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἀμερὲς καὶ ἀσώματόν ἐστιν, εἰ καὶ συνδιίσταται τῇ ἐν ᾗ ἐστιν ὕλῃ, κτλ.; 506.29-31: εἰ δ᾽ ὁ χαλκοῦς κύκλος ἱμάτιον φέρε εἰπεῖν ἐκαλεῖτο, οὐκ ἂν ἐλέγομεν ὅτι ὁ κύκλος φθείρεται ἀλλ᾽ ὅτι τὸ ἱμάτιον, ὥσπερ οὐδὲ ἄνθρωπόν φαμεν φθείρεσθαι ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Μίκαλλον.

[50] В своем издании трактатов Плотина я, в частности, подчеркнул принципиальную роль Александра для правильного понимания постановки вопроса о едином в *9*.VI, 9.

ческих текстах. Плотин, очевидно не испытывавший профессионального интереса к математике, предпочел перевести рассуждение об умопостигаемой материи в более общий план, явно при этом имея в виду некоторые замечания Александра. Но поскольку сама постановка вопроса об умопостигаемой материи была для платоника Плотина совершенно неорганична (и осталась таковой как для него, так и для всего последующего платонизма), он ограничился краткими замечаниями общего характера о том, в каком смысле можно было бы строить представление о некой материи в умопостигаемом, завершил их указанием на избыточность даже таких рассуждений[51] и перешел к тому, что его — как и всякого платоника — явно занимало и, заметим, будет занимать и впредь: к материи как таковой. Разумеется, и этот вопрос Плотин решает на перипатетическом фоне (в частности, рассматривает концепцию материи-лишенности), но, когда речь идет о материи как таковой, он уже — в своей стихии.

В вопросе об умопостигаемой материи есть и еще одна пикантность, которую хорошо чувствовал Александр, опиравшийся на Аристотеля (Phys. 191a7) и учитывавший опыт Платона (Tim. 52b2), и, разумеется, не мог упустить Плотин. Дело в том, что в строгом смысле материя ни αἰσθητή, ни νοητή, а в лучшем случае δοξαστή, то есть некая мнимость, и ее как таковую нельзя познать ни с помощью чувств[52], ни с помощью ума, — разве что по аналогии, путем незаконного умозаключения: «В собственном смысле умопостигаемым является вид, потому что материя, не будучи актуально ничем из сущих, постигается умом по аналогии, причем путем незаконного умозаключения»[53]. Александру вторит Плотин: «...если каждое познается рассудком и мыслью, то в данном случае рассудок дает определение (то самое, которое оно дает материи), а мысль, устанавливающая необходимость ее бытия, не есть мысль, но своего рода недомыслие, а скорее — некое незаконное и неподлинное о ней представление, состоящее из неистинной мысли в сочетании с определением. Так что, скорее всего, имея в виду именно это, Платон сказал, что она постижима "незаконным умозаключением"»[54]. Материя

[51] *12*.II, 4, 5, 37–39: Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης πλείω τῶν προσηκόντων παραγυμνωθέντα ταύτῃ («Таковы сверх должного подробные разъяснения относительно материи в области умопостигаемого»).

[52] Cf. Albin. Didasc. 8, 2, 2–3: ἁπτόν... μετ' ἀναισθησίας.

[53] Alex. Aphr. In Met. 687, 3–5: κυρίως νοητὸν τὸ εἶδος· ἡ γὰρ ὕλη οὐδὲν οὖσα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ κατὰ ἀναλογίαν ἐστὶ νοητὴ καὶ ὡς ὁ Πλάτων φησὶ νόθῳ λογισμῷ, κτλ.; cf. ibid. 164, 20–21: δοξαστὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστητή, καὶ ὡς μὲν ὁ Πλάτων φησί, νόθῳ λογισμῷ γνωστή, ὡς δὲ Ἀριστοτέλης, ἀναλογίᾳ γνωστὴ καὶ δοξαστή, κτλ. (Quaest. et Solut. 4, 9–11).

[54] *12*.II, 4, 10, 5–11: Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ'

никак не может быть умопостигаемой, потому что даже воображение дает ее незаконный и неподлинный образ. На фоне этих совершенно ясных соображений рассуждение об «умопостигаемой материи» действительно кажется чем-то избыточным.

Поэтому неудивительно, что к умопостигаемой материи Плотин не возвращается и в дальнейшем. Мне кажется, тому было две причины. Во-первых, в платоновском универсуме нет места для какой бы то ни было материи в умопостигаемом, потому что умопостигаемый мир, несмотря на свою множественность, принципиально прост и бестелесен (я уже не говорю о том, что Плотин не мог на манер критикуемых им стоиков возводить материю вплоть до богов — ср. *12*.II, 4, 1, 11–12); во-вторых, аристотелевский термин «умопостигаемая материя» как «материя математических предметов» был слишком определенным и известным, то есть был слишком, так сказать, маркированным, чтобы без специальных оговорок использовать его в неком особенном платоническом смысле.

Эти замечания о вероятном возникновении пассажа *12*.II, 4, 2–5, разумеется, нисколько не могут помешать современным исследователям продумывать и исследовать Плотинову концепцию «умопостигаемой материи» как одну из самых интересных и важных для понимания его философии: у нас ведь в отличие от античности нет (пожалуй, к сожалению) устойчивого употребления термина «умопостигаемая материя» применительно к математике; а о допустимости некой эрзац-материи в умопостигаемом мире платоновской философии во всяком случае можно вместе с тем же Плотином рассуждать и спорить. В свое время я и сам выстраивал универсальную концепцию материи у Плотина: эта концепция включала в себя и два вида умопостигаемой материи (чистое бытие и душу), и это позволило мне кое-что понять в строении плотиновского универсума.

Но при этом важно помнить, что вероятностная историческая реконструкция и философская трактовка того или иного текста — разные вещи. Поэтому Гераклит, например, мог оказать сильнейшее влияние на Гегеля как «объективный» диалектик, и Гегель с удовлетворением отмечает, что все положения Гераклита он вобрал в свою «Логику». Но при всем том положения гегелевской философии едва ли следует применять для адекватного понимания фрагментов Гераклита; и мы, рассуждая сегодня об умопостигаемой материи у Плотина, должны помнить, что сам Плотин такой концепции не развивал.

οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι.

Приложение

ПЛОТИН О МАТЕРИИ (О ДВУХ МАТЕРИЯХ)

1. Когда так называемую материю называют неким подлежащим и восприемницей видов, это определение ей дают в качестве общепринятого все, пришедшие к понятию такой природы, причем в этих пределах они остаются единодушны. Но что она такое эта самая подлежащая природа, как она воспринимает и что, — в рассмотрении этих вопросов уже обнаруживаются расхождения.

При этом те, кто считает все сущие исключительно телами и в них усматривает подлинное бытие, говорят, что материя едина, что она — в основе элементов и что она — подлинное бытие, тогда как всё остальное — это ее, так сказать, состояния, причем именно она, принимая определенные качества, и оказывается элементами.

Мало того: они отваживаются возводить ее вплоть до богов и, в конце концов, провозглашают, что их бог и есть эта самая материя, получившая определенное качество. Кроме того, они наделяют ее телом (утверждая, что это тело бескачественное), а также величиной.

Другие считают ее бестелесной, и некоторые из них считают, что она не одна, причем первая (о которой говорят названные выше) также и по их мнению лежит в основании тел, а другая, рангом выше, в умопостигаемом мире лежит в основании тамошних видов и бестелесных сущностей.

2. Поэтому сначала следует рассмотреть относительно этой последней, есть ли она, что она такое и как она есть.

Ясно, что если к свойствам материи относится неопределенность и бесформенность, а в тамошнем — поскольку оно превосходнейшее — нет ничего неопределенного и бесформенного, то и материи там быть не может; и если каждое просто, то материи, пожалуй, не нужно, — то есть чтобы из нее и чего-то другого было составное; и если для возникающего и становящегося из одного другим материя нужна (собственно, отсюда и возникла мысль о материи чувственно воспринимаемого), то для не имеющего возникновения — нет.

Тогда откуда она появилась и возникла? Ведь если она возникла, значит, и от чего-то; а если вечна, значит, и начал много, и первые тако-

вы по некоему случайному совпадению. И когда в нее будет привходить некий вид, будет составное тело, так что тело окажется и там.

3. Но прежде всего следует сказать, что не всегда следует презирать неопределенное, как и все то, что представляется бесформенным, если оно будет открывать себя тому, что выше его, и наилучшему. Таковой, например, оказывается и душа, которой свойственно формироваться по образцу ума и рассудка и таким образом быть возводимой к лучшему виду. Кроме того, составное присутствует в умопостигаемом иначе, то есть не как тела.

Дело в том, что и рассудочные понятия — составные, и они делают актуально-составным то, что действует по образцу того или иного вида. Если же нечто — и по образцу другого, и происходит от другого, то тем более. Но если материя вещей возникающих получает всякий раз то один, то другой вид, то у тождественной материи вечных сущностей вид всегда один и тот же.

А со здешней всё как раз наоборот, потому что здесь все представлено в частичном виде и каждое — само по себе; следовательно, ничто не пребывает, поскольку одно вытесняет другое; следовательно, ничто никогда не тождественно. А там — всё сразу; следовательно, ему не во что переменяться, потому что оно уже обладает всем. Именно поэтому и там никогда не бывает бесформенной тамошняя материя, — если уж не бывает бесформенной и здешняя; но каждая — на свой лад. А относительно того, вечная она или возникшая, станет ясно, когда мы объясним, что она такое.

4. Итак, исходя из того, что виды существуют (доказано это в другом месте), продолжим наше рассуждение.

Если видов много, необходимо, чтобы в них было нечто общее, но также и нечто особенное, чем один вид отличается от другого. И этим особенным, этим разделяющим их отличием является их особенная форма. Но если есть форма, значит, есть и получающее форму, на чьем фоне проявляется это отличие. В таком случае есть и материя, которая принимает форму и всякий раз является подлежащим.

Далее, если там — умопостигаемый космос, а здешний — его подобие, и этот — нечто составное, причем в его состав входит материя, — значит, материя должна быть и там. Но как, не глядя на его вид, можно сказать, что он — «космос»? А как говорить о виде, не объяснив, на чем помещается этот вид? Потому что вид, конечно, совершенно неделим, но все-таки в некотором отношении — делим. И если части отделены одна от другой, то это их разделение и разобщенность суть состояния

материи, так как разделение претерпела она. И если вид, будучи многими, остается неделимым, значит, эти многие, будучи в некоем едином, находятся тем самым в материи, будучи формами этого единого. А именно мысленно представь это единое пестрым и многообразным; но пока оно не стало пестрым, оно бесформенно; в самом деле, если отнять от ума пестроту и разнообразие форм, понятия и мысли, то предшествующее этому — нечто бесформенное и неопределенное и не есть ни одно из того, что на нем и в нем.

5. Если же скажут, что тамошнее не материя на том, мол, основании, что обладает формами всегда, причем всеми сразу, — в таком случае и здесь не будет материи тел, поскольку она не бывает без формы, но перед нами всегда целое тело (хотя, конечно, составное). Поэтому данную двойственность отыскивает ум: а именно он проводит разделение, покамест не дойдет до простого, которое уже не подлежит дальнейшему разделению. Но покамест может, ум устремляется в глубину. А эта глубина каждого и есть материя: потому любая материя и темна, что светом является понятие.

И ум — своего рода понятие. Вот почему, усматривая в каждом его понятие, ум то, что под ним — вроде как под освещенной поверхностью, — считает темным, подобно тому как глаз, сам будучи световидным, направляясь к свету и цветам (а они тоже разновидности света), считает, что все то, что под цветной поверхностью — будучи скрыто цветом, — темно и материально. Ясно, что мрак в умопостигаемом и в чувственно воспринимаемом различен, и материя также различна — поскольку различны и виды, помещающиеся в том и другом: а именно божественная материя, восприняв определяющий ее вид, тем самым получает самое жизнь, заключенную в соответствующие пределы и мыслящую; а здешняя оказывается чем-то, конечно, определенным, но не живым и не мыслящим, а украшенным трупом.

И здешняя форма — подобие; поэтому и ее подлежащее — подобие.

Тогда как форма там — нечто истинное, так что и подлежащее — истинно.

Вот почему следует полагать, что называющие материю сущностью — если они говорили о тамошней — говорят правильно, потому что подлежащее там — сущность, причем мыслимая вместе с тем видом, что наличествует в ней, и являющаяся целиком освещенной сущностью.

Равным образом нужно исследовать, является ли умопостигаемая материя вечной, так же как проводят исследование относительно идей:

а именно они — нечто рожденное, поскольку у них есть начало, но они суть нерожденное, потому что это начало не во времени: просто они вечно зависят от другого, то есть они не суть нечто возникающее, наподобие нашего мира, но суть вечно сущее, каков тамошний космос. Поэтому вечно и тамошнее различие, которое производит материю. Именно оно — начало материи, а также первичное движение: потому движение и было названо различием, что движение и различие появились вместе, в силу чего как движение, так и различие с первым есть нечто неопределенное и нуждающееся в первом для того, чтобы определенность получить.

А получает оно ее, когда возвратится к первому, тогда как прежде оно — неопределенное, и в этом смысле — материя, и различие, и еще не благое, но лишенное света блага. В самом деле, если свет — от того, то приемлющее свет — покамест не примет его, — не обладает вечным светом, но получает его, само будучи другим, если этот свет — от другого.

Таковы сверх должного подробные разъяснения относительно материи в области умопостигаемого.

Перевод Ю.А. Шичалина

Н.П. Волкова

ПЛОТИН О СУЩНОСТИ И ПРИЧИНЕ ЗЛА

Опыт зла делает знание о благе более ясным...
Плотин IV.8.7

В чем причина зла? Винить ли в нем душу, провидение, светила или материю? Вот вопросы, которым в платонизме со времен Платона уделяется особое внимание. Как пишет Т.Ю. Бородай в статье «Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина»[1], ответ на вопрос: «Что такое зло?» тесно связан с главными предпосылками миросозерцания в целом. Зло как философская проблема впервые тематизируется в платонизме, потому что именно Платон первым утвердил понятие единого всеблагого Бога. Платон показал, что такой Бог не может быть причиной какого бы то ни было зла: «Бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога»[2]. Но если зло все-таки есть, то либо Бог не благ, поскольку творит зло, либо не един, потому что помимо него в космосе действуют иные причины, обусловливающие наличие зла. Особенность понимания зла у Платона и его последователей, по мнению Т.Ю. Бородай, состоит в том, что зло рассматривается, во-первых, как нечто объективное и безотносительное, во-вторых, как субстанция, ипостась, эйдос, в-третьих, сразу во всех сферах бытия; так, ко злу относятся уродство, болезнь, смерть, порочность души. Эти обстоятельства обусловили особую остроту вопроса, поэтому полемика по проблеме зла внутри платонизма шла непрерывно, и позиция Плотина является одной из наиболее репрезентативных в этом вопросе.

---

[1] *Бородай Т.Ю.* Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина// Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции 6–9 мая 2005 г. М., 2006.

[2] *Платон.* Государство, 379 с, пер. Егунова А.Н.

Все последователи Платона, как его непосредственные ученики, так и средние платоники и неоплатоники, пытавшиеся решить вопрос об источнике зла, прежде всего старались найти ответы в текстах самого Платона, которые, однако, давали довольно широкий диапазон возможных решений. Согласно одним платоновским текстам, причиной зла является *природа тела*, которая порождает душевные пороки — страсти и ложные мнения (Государство, 610d–611c3; Федон, 66b–d; Тимей, 86de). Согласно другим, источник зла коренится в самой *душе* (Хармид, 156e; Законы, 896 c). Будучи принципом самостоятельного движения, душа оказывается причиной как блага, так и зла: «душа — причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей»[3]. Из этого тезиса следует, во-первых, что если душа действует как самостоятельная причина, то тогда она сама в ответе за совершенное зло, а Бог во зле не виновен. «Это — вина избирающего, Бог не виновен»[4]. Такова лаконичная формулировка платоновской теодицеи. Во-вторых, если одна душа — причина блага, а другая — причина зла, то, продолжает Платон, «мы никак не можем предположить менее двух [душ] — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая»[5]. Этот текст из «Законов» позволил Плутарху Херонейскому предположить наличие единого злого начала — злой Мировой души[6]. Согласно третьим текстам, источником зла считается *необходимость*, которая отождествляется с телесным субстратом — материей (Тимей, 47e–48a). В «Тимее», наряду с упорядочивающей и разумной деятельностью демиурга, Платон признает некую «необходимость» (ἀνάγκη) как метафизический принцип, лежащий в основе физического космоса. Именно из-за него космос достигает не полного, а максимально возможного совершенства. Платон называет ее *восприемницей и как бы кормилицей всякого рождения* (49a), в последующей же традиции со времен Аристотеля этот принцип будет отождествлен с бескачественной и неоформленной *материей* (ὕλη).

Предшественники Плотина, «средние платоники» обращались ко всем трем вариантам решения проблемы зла, заложенным в платоновских текстах. Источником зла считали материю Цельс, Кроний и Модерат, тело — Гарпократион. Если причина зла связывалась с душой, то ее

---

[3] *Платон.* Законы, 896d, пер. Егунова А.Н.

[4] *Платон.* Государство, 617e: αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

[5] *Платон.* Законы, 896e, пер. Егунова А.Н. Многие современные исследователи полагают, что Платон здесь говорит не о двух Мировых душах, а о двух категориях, или «родах», душ.

[6] *Плутарх Херонейский.* О творении души в Тимее, гл. 6.

усматривали либо в индивидуальной душе, а именно в свободном, но ошибочном волеизъявлении, приведшем к ее падению, либо в злой Мировой душе. Источником зла полагали индивидуальную душу Альбин, а Мировую — Аттик и Плутарх. Плутарх, толкуя текст о сотворении души из «Тимея», пришел к выводу, что действиям Демиурга препятствует не материя, а злая Мировая душа, поскольку бескачественная материя, не обладающая ни телесностью, ни движением, не может служить источником беспорядка и хаоса в космосе. Эта критика не помешала Нумению, признавая бескачественность материи, одновременно видеть в ней источник зла, поскольку он считал, что материя у Платона не может носить неопределенный промежуточный характер, которым, по его мнению, обладают скорее вещи, соединенные из материи и формы, то есть телесный мир. Если Плутарх и Нумений ради непротиворечивости платоновского учения хотели свести различные источники зла воедино, то Максим Тирский предположил, что зло, согласно Платону, имеет не один источник, а два — материю и автономный выбор индивидуальных душ[7]. Материя подлежит Демиургу для оформления, но если где-нибудь его искусство не возобладало над ней, то там проявляет себя ее беспорядочное состояние, которое приводит к гибели созданного. Эту гибель люди считают злом, но это зло только кажущееся, поскольку с точки зрения мирового порядка части должны погибать и вновь возникать, чтобы сохранить мир как целое. Второй источник зла — душа, она добровольно обращается к порочности, поэтому — Максим повторяет слова Платона — *во зле, которое она терпит, Бог не повинен.*

Плотин в поздний период своего литературного творчества (трактаты 46–54) посвящает злу специальный трактат I, 8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно», в котором ставит вопрос о зле как таковом и отождествляет с ним материю, бескачественный субстрат физического космоса. Однако тема зла затрагивалась им и в других трактатах, как раннего (трактаты 1–21), так и среднего периода (трактаты 22–45). Например, в трактатах IV, 8 (6) «О нисхождении души в тела» и IV, 3 (27) «Об апориях [исследования] души» причиной зла Плотин называл грех индивидуальной души. Можно было бы предположить, как это делает К. Шэфер[8], что проблема зла по-разному толковалась Плотином в разные периоды: сначала Плотин видел источник зла в душе, а потом стал считать злом материю. Но, обращаясь также к раннему трактату II, 4 (12) «О двух материях», мы читаем в последних строках, что если умопостигаемая форма — это благо и материя, лишенная формы, нуждается

[7] *Максим Тирский*, 41 речь, 4.

[8] *Schäfer C.* Matter in Plotinus' normative ontology // Phronesis XLIX/3, 2004, p. 266.

в нем, то она и есть зло, потому что если сама материя не имеет в себе ничего благого, то «как же она не всецело зло?»[9]. Значит, позиция Плотина по проблеме зла не эволюционировала с годами, а с самого начала носила непоследовательный характер. Этот факт отмечают как зарубежные, так и отечественные исследователи. Среди последних работ, посвященных проблеме зла, можно назвать работы К. Шэфера[10], Г. Ван Риля[11], Дж. Риста,[12] Яна Опсомера[13], К. Корригана[14], Дениса О'Брайена[15] и Т.Ю. Бородай[16].

Однако непоследовательностью круг проблем плотиновской концепции зла не исчерпывается, остаются по крайней мере еще два существенных затруднения. Во-первых, если зло — это материя, «предел исхождения от Единого», то каким образом это последнее творение Единого может быть злом, если согласно всей платонической традиции «Бог не творит зла»? Плотин будто бы игнорирует платоновский постулат и прямо говорит о необходимости того, чтобы последнее из порождений Единого было самим злом: «Если существует не только Благо, то необходимо должно быть и последнее, [возникшее] благодаря исхождению от него, или, — если некто предпочитает говорить иначе, — благодаря вечному нисхождению и отпадению; после последнего уже ничего не может возникнуть, оно-то и есть зло»[17]. Поэтому плотиновское представление о материи как сущности и источнике зла не нашло поддержки даже у его учеников и почитателей: Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Прокл отверг плотиновское отождествление зла и материи именно потому, что если материя, хотя и не непосредственно, происходит от Единого, то все же именно Единое оказывается причиной зла. Или если мы все-таки

[9] Πῶς δὲ οὐ πάντῃ κακόν; (II, 4, 16, 24). Цит. здесь и далее по: Enneades, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Plotini opera, 3 vols., Paris-Bruxelles-Leiden, 1951–1973.

[10] *Schäfer C.* Matter in Plotinus' normative ontology // Phronesis XLIX/3. 2004, p. 266–294.

[11] *Van Riel G.* Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on procession of matter // Phronesis XLVI/2. 2001, p. 129–153.

[12] *Rist J.* Plotinus on matter and evil // Phronesis (6). 1961, p. 154–166.

[13] *Opsomer J.* Proclus vs Plotinus on Matter// Phronesis XLVI/2. 2001, p. 154–188.

[14] *Corrigan K.* Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven, 1996.

[15] *O'Brien D.* Plotinus on matter and evil // Cambrige Companion to Plotinus. Cambrige, 1996, p. 171–195.

[16] *Бородай Т.Ю.* Идея материи и античный дуализм // Три подхода к изучению культуры. М., 1997, с. 75–93.

[17] Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ᾽ αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ᾽ ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν (I.8.7, 17–20)

признаем, что материя есть само зло и Бог не творит зла, то Бог не творит материю, значит, мы должны признать существование двух независимых начал. Как отмечает Т.Ю. Бородай, если в II, 4 материя была представлена как полная пассивность и в III, 6 — как простая зеркальность, то в I, 8 постоянно подчеркивается «сила ее страшного злого притяжения»[18], — материя как будто становится активным началом, воронкой, болотом, в котором тонет душа, а сама душа — ареной борьбы темного и светлого начал. Но, с одной стороны, как в III, 4, так и в I, 8 и ряде других трактатов мы читаем, что материя — пусть не прямое, но порождение Единого, а не самостоятельный принцип. С другой стороны, кажется маловероятным, чтобы Плотин, часто говоривший о необходимости возводить все к единому началу[19], вдруг в конце жизни занял дуалистическую позицию, в которой, кроме того, не отдавал себе отчета.

Во-вторых, если зло — это материя чувственно воспринимаемого мира, то весь здешний космос оказывается причастным злу и, следовательно, дурным. Такой позиции придерживались гностики, но Плотин, настаивавший на красоте и целесообразности мира и посвятивший трактат II, 9 (33) «Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох» и ряд других трактатов[20] опровержению гностической доктрины, не разделял ее.

Подводя итог, можно сказать, что на сегодняшний день в исследовательской литературе сформулированы основные трудности, связанные с плотиновским отождествлением материи и зла, но единого мнения по данному вопросу не выработано. Со своей стороны мы хотим предложить решение указанных затруднений, которое носит характер научной гипотезы и, конечно, не устраняет всей противоречивости и проблематичности плотиновских рассуждений. Действительно, мы видим, что Плотин указывает на два источника зла — материю и душу — и не пытается свести их воедино. Это обстоятельство заставляет исследователей говорить о его непоследовательности, однако можно предположить, что Плотин, подобно Максиму Тирскому, придерживался комбинированного варианта решения проблемы источника зла, то есть Плотин изначально полагал, что зло имеет не один, а два источника, которые не исключают, а дополняют друг друга, а именно: материю он полагает «сущностью»

[18] *Бородай Т.Ю.* Идея материи... , С. 91.

[19] Например в IV, 8, 5, где Плотин говорит, что все происходит из божественного начала, пусть даже через много промежуточных ступеней, и что даже «сущие самого низшего уровня все же возводятся к тому» (пер. Солоповой М.А.) // Историко-философский ежегодник 1996. М., 1998, с. 213.

[20] III, 8 «О природе, или о созерцании», V, 8 «О сверхчувственной красоте», V, 5 «О том, что умопостигаемое не вне ума, и о благе».

или «ипостасью» зла, злом как таковым, а индивидуальную душу — причиной появления зла в мире. Плотин в том же I, 8 разделяет зло на два типа, первичное и вторичное зло, как называет их Доменик О'Мара[21]. Первичным, или абсолютным, злом является материя, а вторичным — причастные ей вещи: души и тела. Согласно платонической теории причинности в физическом мире любая идея или сущность, для того чтобы другие вещи стали ей причастны, нуждается в необходимых условиях для своей реализации. Например, чтобы человек вырос, недостаточно одной идеи роста, также необходимо питание. На необходимые сопутствующие обстоятельства обращает внимание Платон в «Федоне» (99b), когда в споре с физиологами Сократ различает два типа причин — основную (или «истинную») и вспомогательную[22]. По мнению Сократа, ошибка физиологов состоит в том, что они приписывают существующий в мире порядок материальным стихиям — огню, воде, эфиру и т.п., что так же неверно, как говорить, что Сократ сидит в тюрьме потому, что таково строение его мышц и костей, а не потому, что таково его свободное решение. Конечно, без сухожилий, мышц и костей Сократ не смог бы делать то, что считал нужным, но полагать, что определенное строение тела — причина всех человеческих действий, нелепо. Считать так — «значит не делать различия между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиною». Физические причины — иначе их можно назвать вспомогательными — переводят истинные причины в разряд действующих причин в физическом космосе. В «Тимее» (46d–e) Платон называет вспомогательными причинами космоса элементы. Их действия приводят к необходимым изменениям, но, не обладая разумом, они не могут быть признаны причинами космических процессов в подлинном смысле, поскольку истинной причиной может быть только нечто самостоятельно действующее, а оно всегда «связано с разумной природой», потому что самостоятельное движение должно иметь цель, а выбор цели не осуществим без разума. Эти и другие платоновские тексты[23] были положены в основу платонической теории двух типов причин — основной и вспомогательной. Поскольку в любой подлинной причине можно выделить три основных аспекта, а именно активность, разумность и целеполагание, и мы видим, что они присущи, с одной стороны, индивидуальной душе, а с другой — идеям, самостоятельно сущим, разумным и творческим началам, то основными, или подлинными, причина-

---

[21] *O'Meara D. J.* Plotinus An introduction to the Enneads. Oxford, 1995, p. 84.

[22] О двух типах причин см. подробнее: *Месяц С.В.* Введение в комментарий // Историко-философский ежегодник 2000. М., 2002, с. 5–26.

[23] *Платон.* Филеб, 27a; Политик, 281e.

ми в платонизме оказываются именно они. Плотин в трактате III, 1 (3) «О судьбе» указывает на два рода причин, действующих в физическом мире: один обусловлен деятельностью души, а другой — ее окружения: «Все происходит согласно причинам, но существуют два типа причин: одни вещи осуществляются душой, а другие вследствие прочих причин, которые окружают душу»[24]. В VI, 6 (34) «О числах»[25] собственной причиной (τὸ κύριον αἴτιον) математических чисел Плотин называет *идеи*, тогда как вспомогательными причинами оказываются сложение, деление и прочие математические операции. Наличие основной причины, как мы видели, еще не гарантирует ее реализации в чувственной вещи, необходимы дополнительные условия или вспомогательные причины; без вспомогательной причины основная причина не может действовать. Итак, если Плотин, решая вопрос о причине зла использует теорию двух типов причин, то материя, представленная как природа или идея зла, будет основной или онтологической причиной, а действия души, обусловливающие причастность материи-злу других вещей, — вспомогательной; основная причина зла отвечает за наличие в мире субстанциального, или первичного, зла, а вспомогательная — акцидентального, или вторичного.

Это рассуждение, различающее сущность зла и его вспомогательную причину, мы применим к трактату I, 8. Прочитаем внимательно начало трактата: «Исследующие, *откуда зло пришло* в сущие или в род сущих, могут сделать подобающим началом исследования, если прежде всего установят, *что есть зло* и *какова природа зла.* Потому что таким образом станет понятно и то, *как* и *откуда* оно пришло, и где поместилось, и для чего является привходящим свойством, и вообще можно будет прийти к согласию, есть ли зло среди сущих»[26]. Таким образом, Плотин в первых же строках трактата сам разделяет понятия сущности и вспомогательной причины в отношении зла. Он утверждает, что тот, кто хочет узнать, *откуда* зло среди сущих, то есть почему вещи стали ему причастны, должен сначала выяснить, что есть сущность, или природа, зла. В качестве примера, показывающего, что Плотин отличает зло само по себе и его причину, можно обратиться к началу 13-й главы трактата, где Плотин рассматривает данное оппонентом определение зла самого по себе как помехи или препятствия: «Разве только зло понимается им (оппонентом) как помеха, например как помеха глазу видеть. Но тогда злом у них будет то, что производит зло, причем *производит таким*

---

[24] καὶ γίνεσθαι κατ᾽ αἰτίας μὲν πάντα, διττὰς δὲ ταύτας· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ ψυχῆς, τὰ δὲ δι᾽ ἄλλας αἰτίας τὰς κύκλῳ (III, 1, 10, 2–3).

[25] VI, 6, 14, 27.

[26] I, 8, 1, 1–4.

образом, что окажется чем-то иным по отношению к самому злу». В качестве такой помехи Плотин предлагает рассмотреть порочность: «Тогда если порочность есть помеха для души, то порочность будет не злом, а тем, что производит зло, и добродетель будет не благом, а тем, что как бы содействует благу: так что если добродетель не благо, то и порок не зло»[27]. Если порочность — это помеха, то порочность будет тем, что порождает зло, *производящей причиной* (ποιητικὸν αἴτιον) зла, которая будет чем-то иным по отношению к самому злу. Но в отношении порочности это неверно, потому что, так же как для слепца злом будет сама слепота, а не какая-то помеха в глазу, так и для души злом будет сама порочность. На этом примере Плотин хочет показать, что в данном случае причину, производящую зло, нельзя считать тем самым «злом как таковым», которое он ищет.

В I, 8 Плотина интересует именно сущность зла. С одной стороны, он подчеркивает, что «зло не следует мыслить как то или другое конкретное зло, как несправедливость или какой-то другой порок души, но как то, что не сводимо ни к одному из этих конкретных зол...»[28]. Как платонику ему совершенно естественно называть то, что стоит за рядом явлений, объединенных общим смыслом, *сущностью*, *идеей*, *видом* или *самим по себе*, поэтому Плотин видит логическую возможность свести всё эмпирически наблюдаемое зло в некий единый *вид* или *эйдос* зла. С другой стороны, логическая необходимость ипостаси зла обнаруживается в следующем рассуждении: если в мире имеет место акцидентальное зло, то, прежде чем быть предицированным чему-либо, оно должно уже быть чем-то, как-то самостоятельно существовать: «Если зло присуще чему-то другому, то оно прежде должно быть чем-то, пусть и не сущностью. Как в случае блага: одно есть оно само по себе, а другое — привходящее свойство, так и зло: одно — само по себе, а другое — свойственное другому в соответствии с тем»[29]. Благим Плотин называет подлинно сущее — Ум, мир неизменных и самотождественных форм, и Душу, мир вечных логосов, а Благом самим по себе — Того, Кто выше сущего — Единое, сверхпрекрасное и ни в чем не имеющее недостатка начало всего. Их природа такова, что не допускает присутствие в себе зла: «Стало быть, если таковы сущие и То, что выше сущих, то и в сущих не может быть зла, и в Том, что выше сущих: ибо они благи»[30]. Злу остается единственное место — чувственный мир, изменчивость кото-

[27] I, 8, 13, 1–4.

[28] I, 8, 5, 14–17.

[29] I, 8, 3, 21–24.

[30] I, 8, 3, 1–3.

рого обусловлена присутствием в нем бескачественного субстрата — материи, которая оказывается искомой сущностью зла или «злом самим по себе» (καθ' αὐτὸ κακόν/αὐτοκακὸν): «если у зла вообще может быть сущность, то рассуждение отыскивает материю в качестве первого зла и зла самого по себе»[31].

Плотин не принимает возражения, что материя не может быть злом в силу своей бескачественности, наоборот, материя оказывается злом именно потому, что она представляет собой полное отсутствие всякой формы и блага. Определяя собственную природу материи, Плотин использует аристотелевское понятие лишенности (στέρησις). Аристотель полагает лишенность в качестве одного из начал физически сущих вещей. Всего начал три: пара противоположностей и подлежащее им, то, о чем противоположности сказываются. Все противоположности можно свести к форме и отсутствию формы, которое Аристотель и называет лишенностью. Форма и лишенность сказываются о материи, то есть являются ее предикатами. Когда мы говорим о материи как о не-сущей, то имеем в виду, что она является не-сущей по совпадению, например, когда мы говорим, что доски как материя дома являются не-сущими по совпадению в качестве дома, это не значит, что доски сами по себе не-сущие, потому что доски являются материей не сами по себе, а в отношении налагаемой формы дома, в отношении же элементов они сами выступают в качестве формы. Другое дело — лишенность формы, потому что о лишенности можно сказать, что это *небытие само по себе*. По Аристотелю, материя в некотором отношении сходна с сущностью, а именно она может выступать подлежащим предикации, потому что о ней сказываются противоположности (форма и лишенность), сама же она ни о чем не сказывается. Лишенность, очевидно, ни в каком отношении не может быть сущностью, она предикат сущности. Необходимо иметь в виду, что материя, о которой сказывается лишенность и которая способна стремиться к благу, — это не просто материя, а субстрат конкретных вещей, который в другом отношении может выступать формой. В аристотелевском понимании лишенность есть не-сущее, так как она — противоположность сущего, а субстрат, материя, никоим образом не является его противоположностью, но всегда есть конкретная вещь (тогда как лишенность указывает на отношение подлежащего к форме). Для Плотина же первая материя и есть сама лишенность и небытие: ее особенность состоит в том, что она проявляется в отношении к форме и вещам как «другая», или даже не просто «другая», а «другие», как называет ее Пло-

[31] εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ᾽ αὑτὸ κακόν (I, 8, 3, 38–40).

тин, чтобы не приписывать ей ложного единства: «И другие вещи не только другие, но всякая есть нечто в качестве формы; эту же [т.е. материю], пожалуй, подобает обозначить как только "другое", а может, и "другие", для того чтобы не определять ее как нечто единое [единственным числом] "другое", но указать на ее неопределенность [множественным числом] "другие"»[32]. Материя и лишенность для Плотина одно и то же, но не в том смысле, что лишенность — предикат материи, а сущность материи какая-то другая, но сама сущность материи есть лишенность. Бытие материей ничем не отличается и не может отличаться от бытия лишенностью. Если Аристотель считает, что о материи самой по себе не сказываются даже отрицания, потому что они принадлежат ей акцидентально, а значит, отрицания не сущность материи: «Ибо есть нечто, о чем сказывается каждая из этих [категорий], чье бытие отличается и от [бытия] каждой из категорий (ибо остальное сказывается о сущности, а она сказывается о материи), так что последнее само по себе и не нечто, и не количество, и не что-либо другое [из категорий], и даже не [их] отрицания, ибо и они будут иметься в наличии случайным образом»[33], — то для Плотина верно обратное: отрицание формы и есть «подлинная» природа материи. Аристотель мог бы возразить Плотину, что лишенность исчезает, когда приходит форма, — а вот материя в вещах останется. Плотин бы не согласился с этим аргументом, так как для него лишенность не исчезает в чувственных вещах, потому что сами вещи — это отражения (εἴδωλον) на поверхности материи, а не подлинная оформленность, которая устраняла бы лишенность. Материальные вещи остаются для Плотина всегда чем-то смешанным с небытием, не обладающим подлинным существованием.

Итак, для Плотина материя по природе есть лишенность, и она сохраняет свою природу лишенности, даже воспринимая формы, чем и объясняется то, что умопостигаемые формы «меняются» при попадании в материю, приобретая как бы большую неопределенность (из умопостигаемых формы становятся чувственно воспринимаемыми). Отождествление материи и лишенности противоречит аристотелевскому пониманию материи как субстрата, близкого к сущности, и лишенности как предиката материи, зато сближает представление Плотина о материи с платоновским. В «Тимее» Платон вводит некий абсолютно бескачественный субстрат, материю всех вещей, которую называет *кормилицей и восприемницей всего сущего*. Указывая на то, что все возникает в ней, а не из нее, Платон называет ее *«хорой», т.е. пространством, вмести-*

[32] II, 4, 13, 28–33.

[33] *Аристотель*. Метафизика, 1029a21–26.

лищем идей. Для Платона материя-пространство вечна и неизменна, она предшествует вещам. Для Плотина первая материя проста, потому что не может быть чем-то составным, ведь о составном мы говорим тогда, когда имеем материю и форму, сама же первая материя формы не имеет. Будучи простой, она не имеет частей, на которые она могла бы разложиться, следовательно, материя *неуничтожима* и *вечна*. Будучи бестелесной, материя *неаффицируема* формами. Плотин сравнивает материю с зеркалом, которое только отражает образы, само оставаясь неизменным.

Если природа материи — *лишенность* и *небытие*, то она может существовать только в отношении формы, но это не следует понимать в том смысле, что материя, а следовательно, и зло, по Плотину, вообще не существует как самостоятельный метафизический принцип. По замечанию Г. ван Риля, Плотин сформулировал новую, отличную от аристотелевской теорию противоположностей, именно стараясь сохранить *реальность существования* зла и предвидя возможные возражения со стороны перипатетиков. Согласно Аристотелю, сущность не имеет противоположности, противоположности могут существовать только между характеристиками или атрибутами в границах одного рода или вида: «как противоположные друг другу определяются те вещи из одного и того же рода, которые больше всего отдалены друг от друга»[34]. Поэтому вопрос перипатетиков к плотиновской теории зла мог бы быть таким: если зло — это противоположность Блага и «если благо — сущность, то как нечто может быть противоположно сущности или тому, что выше сущности?»[35]. Плотин соглашается, что такое возражение было бы вполне состоятельным, если бы в качестве сущности мы полагали индивидуальные сущности, но для сущности вообще отсутствие противоположности тем самым еще не доказано. Значит, задача состоит в том, чтобы доказать сначала возможность существования противоположности для сущности в целом или для бытия, то есть для умопостигаемой формы и Блага, а затем — и её необходимость. Плотин повторяет определение Аристотеля: «Противоположности суть то, что отстоит друг от друга на наибольшее расстояние», но предлагает существенное дополнение: «Если другие вещи противоположны, принадлежа к одному виду или роду, то есть имея нечто общее… то те вещи, которые существуют совершенно отдельно [друг от друга]… как же не будут противоположностями в наибольшей мере?»[36] Убрав из определения противоположностей необходи-

---

[34] *Аристотель*. Категории, 6a, 15–20, пер. Кубицкого А.В.

[35] I, 8, 6, 27–28.

[36] Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετειληφότα ἐν οἷς ἐστιν· ὅσα δὲ χωρίς ἐστι, καὶ ἃ τῷ ἑτέρῳ ἐστὶ

мость общего субстрата (рода или вида), Плотин определяет противоположности через максимальное удаление друг от друга. Такое определение дает возможность говорить о противоположностях в отношении двух начал, сущностей, природ, потому что если «всё, что [содержится] в природе одного из этих двух [начал], [будет] противоположно [тому, что содержится в природе другого], то целые[37] [должны считаться] противоположностями в большей мере, чем другие вещи»[38]. Исходя из этого определения, бытие и небытие являются противоположностями в собственном смысле слова, тогда как горячее и холодное могут называться противоположностями уже в меньшей мере, поскольку имеют нечто общее, субстрат, в отношении которого они будут привходящими признаками. Итак, если «сущности будет противоположна не сущность», то «природе Блага противоположна некая природа и начало зла»[39]. Таким образом, зло как противоположность Блага оказывается *небытием* и полной *лишенностью*. Для Аристотеля лишенность также представляет собой противоположность блага и рассматривается как источник зла (τὸ κακοποιὸν)[40], однако материя может быть причастна злу лишь акцидентальным образом[41]. Для Плотина противоположностью Благу и бытию оказывается сама материя, поскольку лишенность и небытие являются ее сущностью, а не акциденцией.

Почему же материя, бескачественный субстрат физического космоса, оказывается лишенностью и небытием и тем самым отождествляется со злом? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к происхождению первой материи в контексте всего эманационного процесса. Для Плотина важен вопрос: почему возможно и необходимо исхождение сущих из Единого? Герд ван Риль указывает на то, что Плотин отчетливо осознавал трудности, связанные с самой возможностью для Абсолюта

συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία ἐν τῷ ἑτέρῳ ἐστί, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία (I, 8, 6, 36–41).

[37] Целые — это родовые понятия, но полученные не путем абстрагирования, а, наоборот, включающие в себя все особенности составляющих их индивидов, наподобие того, как целое включает в себя свои части.

[38] πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἑκατέρᾳ ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. (I, 8, 6, 34–36).

[39] I, 8, 6, 32–33.

[40] Другое утверждение Аристотеля, что «вещи, о которых говорится в смысле лишенности и обладания, не противолежат друг другу и как противоположности» (Категории, 12b26–27, пер. Кубицкого А.В.), противоречит как отождествлению зла с лишенностью, так и лишенности с противоположностью блага. Это может объясняться или тем, что текст «Категорий» частично или полностью не принадлежит Аристотелю, или эволюцией его взглядов.

[41] *Аристотель*. Физика, 192a1–25.

быть порождающей причиной сущего: если Единое ото всего отстранено и никак не связано с миром, трансцендентно миру, то оно не может быть его причиной, поскольку причина — понятие относительное, причина — причина своих следствий. Видя возникшее противоречие, Плотин определяет природу Единого как δύναμις τῶν πάντων[42], сила всего или способность всего. Означает ли это, что Плотин полагает тем самым природу Первоначала изменчивой, и не противоречит ли это определение словам Плотина о том, что «все первое и есть сама действительность»?[43] Под возможностью (δύναμις) в данном случае Плотин понимает не аристотелевскую способность изменяться под действием другого, которую можно назвать пассивной, а способность воздействовать на другое, которую можно определить как активную или совершенную возможность[44]. Если бы природа Первоначала была чистой энергией, как определял ее Аристотель, то она оказывалась бы зависимой от следствий, поскольку она не могла бы реализовать себя без них, поэтому Плотин разделяет понятие энергии, реализующей себя внутри сущности без воздействия на внешние объекты, и совершенной возможности или внешней энергии, проистекающей из внутренней энергии сущности. Такая активная возможность принадлежит всякой совершенной природе, которая уже полностью реализована внутри себя, и в первую очередь самому Единому. Это позволяет Плотину, с одной стороны, сохранить трансцендентность Единого по отношению к своим следствиям, а с другой — сделать его причиной мира. Своим присутствием Единое предоставляет возможность всему быть, а само не претерпевает изменений и не зависит от мира.

Так понятая природа Первоначала (δύναμις τῶν πάντων) задает логику происхождения сущих из Единого. Процесс творения имеет два аспекта: исхождения и возвращения (ἐπιστροφή). Исхождение обусловливает отличие следствий от причины, а возвращение — сходство следствий с причиной, поскольку если бы следствия были совершенно отличны от причины, то они уже не могли бы рассматриваться как следствия этой причины. В аспекте исхождения Единое творит, «как бы переполняясь, и переполнение его создает *иное*»[45]. Ни в чем не нуждаясь (совершенство), ничего не имея во вне себя (полнота), будучи самим Благом (какую цель оно могло бы преследовать?), не отдавая ничего во вне себя (простота), своим присутствием Единое вызывает к жизни *иное* (ἄλλο),

---

[42] III, 8, 10, 1.

[43] II, 5, 5, 31–32.

[44] δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη ·— способность, понятая как возможность творить (II.5.1,25).

[45] οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο (V, 2, 1, 7–9).

просто иное, и ничего больше. В этом смысле порожденное иное сначала выступает как бескачественный субстрат, или материя. Но совершенство и сила Единого обусловливают и обратный процесс — возвращения или уподобления происшедшего своему истоку. «Единое есть начало всего. Тогда как остальное произошло от Первого? Если Первое совершенно и самое совершенное из всех и оно есть *первая сила,* то нужно, чтобы оно было самым сильным из всех сущих и прочие силы *подражали* ему, насколько они могут»[46]. Согласно Плотину, процесс возникновения сущих из Блага можно описать так: сначала высшая онтологическая ступень, рассматриваемая как совершенная возможность или сила, производит бескачественный субстрат, который затем получает оформление, становясь новой ипостасью. Оформление — не независимый от субстрата, не внешний по отношению к нему процесс; оформление — это присущая субстрату внутренняя энергия, обращенная на познание и уподобление своему истоку. Вот такую активность подлежащего Плотин называет возвращением, так что «все возникшее прежде появилось неоформленным и оформляется путем возвращения к тому, что его породило, как бы получая воспитание»[47]. После того как завершилось оформление новой ипостаси, т.е. ее внутренняя энергия полностью реализовала себя, новая совершенная природа начинает действовать вовне, создавая следующий субстрат, и сама уже выступает по отношению к нему как совершенная возможность. Нужно помнить, что процесс исхождения и возвращения носит не временной, а логический или лучше — онтологический характер, поэтому мы должны видеть в определении иного как неопределенного подлежащего логическое определение отношений двух качественно различных уровней реальности: низший уровень всегда лишен той качественной определенности, которой обладает высший уровень, а значит, в этом смысле он будет бескачественным, — но это вовсе не означает, что низший уровень вообще будет лишен всякой внутренней определенности.

Итак, Единое позволяет иному быть. Чем будет иное по отношению к сверхбытию? — Бытием. Чем будет иное по отношению к Единому? — Не единым, то есть многим, причем многим, причастным к единству, потому что иначе множество рассыпалось бы до небытия. Что означает эта причастность к единству? Возвращение многого к Единому, оформ-

---

[46] ...ἐκεῖνο πάντων ἀρχή. Πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; Εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο (V, 4, 1, 23–26).

[47] πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὸ γεννῆσαν οἷον ἐκτρεφόμενον (III, 4, 1, 8–10).

ление многого. Чем будет многое, возвращающееся к единству? — Числом. «Это происшедшее от Первоединого иное к нему же устремляется и обращается и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время и себя созерцает, то это делает его Умом»[48]. Бытие — это первое число, а число — Ум. Вот первая ипостась, происшедшая от Единого. Возвращаясь к Единому, Ум тем самым уподобляется ему, а значит, тоже начинает творить: «Подобно Первоединому, и Ум, преизбыточествуя силами, как бы изливает часть их и этим производит новое существо, себе подобное»[49]. Механизм происхождения ипостаси Души такой же, как возникновения Ума. Ум, не выходя вовне, сохраняя свою полноту и совершенство, одним своим наличием творит иное себе, иное своей природе. Какова природа Ума? Это покоящаяся мысль, потому что Ум — это подлинное знание, полнота знания: «он имеет всё, и есть всё, и пребывает с самим собой, понимая [себя]»[50]. Тогда иное покоящейся мысли — это движущаяся мысль, то есть Душа, дискурсивное мышление. Но когда Душа творит чувственный космос, она действует уже не так, как Ум и Единое, потому что и Ум, и Единое, творя, пребывают в себе неподвижно и неизменно, а она не пребывает всецело в себе: «производя свой образ, она сама отдается движению»[51]. Одна часть Души остается обращенной к своему началу, от которого произошла, то есть к Уму, а другая часть «движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя — природу животную и растительную»[52]. Самая слабая и самая низшая способность Мировой души творит первую материю: «Она рождает всецело другое себе (πάντῃ ἕτερον αὑτῆς), поскольку после нее уже нет жизни, и то, что она порождает, неживое»[53]. Материя чувственного мира уже не способна к возвращению, она не обладает внутренней энергией, а значит, лишена жизни, лишена подлинного бытия. Этим она отличается от умопостигаемой материи и материи Души, которые, во-первых, получают подлинное оформление, поскольку они способны вместить все формы и логосы сразу, и, во-вторых, называются бескачественными и неопределенными только по отношению к тому, от чего они получают оформление (например, Душа — это материя Ума, но она является чем-то неопределенным и

---

[48] V, 2, 1, 9–11, пер. Малеванского В.Г.

[49] V, 2, 1, 13–15. пер. Малеванского В.Г.

[50] ...ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνών V(I, 8, 2, 15–17).

[51] V, 2, 1, 18–19, пер. Малеванского В.Г.

[52] V, 2, 1, 20–21, пер. Малеванского В.Г.

[53] Γεννᾷ πάντῃ ἕτερον αὑτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων (III, 4, 1, 6–7).

подлежащим оформлению только в отношении большей определенности Ума, в отношении же чувственного космоса она сама — форма). Именно субстрат чувственного космоса, как полная противоположность форме и бытию, оказывается в плотиновской системе абсолютной лишенностью и небытием и в силу этого отождествляется со злом.

Пусть материя не порождена Единым непосредственно, но если мы утверждаем вместе с Плотином, что Единое есть начало всего (ἀρχὴ πάντων), то, несмотря на все те ступени исхождения, которые отделяют материю космоса от Единого, все-таки именно Единое оказывается началом зла. Как можно снять с Бога обвинение в существовании зла? Когда мы различили сущность и причину (αἴτιον) зла, то тем самым с Бога было снято обвинение в акцидентальном зле, потому что в причастности злу прочих вещей оказывается повинна душа, а не Бог. Благо, хотя и порождает сущность зла, не является причиной причастности ему других вещей, оно неповинно в том, что вещи стали дурными. Как пишет Плотин, Благо охватывает зло своими узами так, что ему некуда двинуться. «Ну а зло благодаря силе и природе Блага является не только злом. Раз уж оно появилось по необходимости, то, охваченное некими прекрасными оковами, подобно закованным в золото узникам, оно прячется за ними, так, чтобы его безобразие не было видно богам и люди могли бы не постоянно взирать на зло, но, видя его, сталкивались бы с отражениями прекрасного, пробуждающими в них припоминание»[54]. Отсюда видно, насколько ясно Плотин отдает себе отчет в том, что Благо порождает зло! Он не удивляется этому выводу и не считает его неправильным. Он просто говорит, что вследствие такого происхождения зло как бы со всех сторон окружено благом и даже *заковано* в него, а значит, как и находящиеся в цепях узники, лишено силы и не может никого приобщить к своему злу самостоятельно. И все-таки Бог остается виновником субстанциального зла. Мог ли Бог вообще не творить сущность зла, чтобы полностью исключить возможность причастности ему чего бы то ни было?

Плотин, определив природу Первоначала как способность всего (δύναμις τῶν πάντων[55]), тем самым связал ее с необходимостью порождать следствия. Единое выступает для следствий как Благо, желающее все свои порождения уподобить себе настолько, насколько это оказыва-

[54] Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν· ἐπείπερ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται τούτοις, ἵν᾽ ἀμοῦσα μὴ ὁρῷτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ᾽ ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν (I, 8, 15, 23–28).

[55] III, 8, 10, 1.

ется для них возможным. Поскольку ипостась Ума актуально бесконечна и мир форм неиссякаем, то именно в этом проявляется бесконечность и полнота силы Единого. Более того, Единое создает Ум таким, что и его сила бесконечна, поэтому Ум создает ипостась Души, также вмещающую бесконечность логосов, причем сам Ум от этого не умаляется и не выходит вовне, т.е. не перестает созерцать Единое. «Таким образом, мир истинно сущего представляет как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, — так, что все они друг от друга отличны и в то же время составляют одно непрерывное целое»[56]. Исхождение Единого должно продолжаться до полного онтологического отрицания себя, до последнего предела, тогда-то мы и получаем материю. «То, что после Первого, существует по необходимости, так что [по необходимости существует и] последнее, а это материя, которая не имеет ничего от блага. И такова необходимость зла»[57]. Таким образом, предел действия природы Первоначала, самой сильной *среди прочих сущих* (πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον), заключается в творении *наислабейшего из всех вещей* (ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν)[58], то есть материи чувственного мира, которая сама уже не способна творить, потому что не обладает никакой внутренней энергией, а значит, всегда остается только пассивной возможностью быть и никогда не переходит в бытие[59]. Как раз способность дойти до полного отрицания себя, до создания своей полной противоположности, первой материи, и есть свидетельство сверхполноты и бесконечности силы Единого. Сила Блага оказывается такой, что она не прекращает своего действия до тех пор, пока не дойдет до своего чистого предела — до зла самого по себе. Поэтому высшая благость Блага — дать бытие даже своей полной противоположности — злу.

Но противостоит ли материя-зло плотиновскому Абсолюту? Плотин говорит о зле как полной противоположности Благу и наделяет его статусом начала: «...природе Блага противоположна некая природа и начало зла»[60]. Кажется, что упрек в дуализме оправдан и неизбежен. В этой ситуации встает вопрос о том, отражает ли наше мышление, пользующееся парами противоположностей: тождественное—иное, покой—

---

[56] V, 2, 1, 25–29, пер. Малеванского В.Г.

[57] Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ (I, 8, 7, 21–23).

[58] II, 9, 8, 24–25.

[59] II, 5, 5, 6–8.

[60] I, 8, 6, 32–33.

движение, целое—части, — собственную природу Единого? Как пишет Плотин, все, что мы знаем о Начале, говорит скорее о нас самих, но не относится к его собственной природе. «Вообще, строго говоря, не следует называть и обозначать Первоединое так или иначе, ибо все, на что мы тут способны, — это только как бы кружиться около него и выражать лишь свои собственные чувства и мысли о нем...»[61] Если Единое рассматривается независимо от сущего, то, как известно из первой гипотезы платоновского «Парменида», относительно него должны отрицаться всякие определения, в том числе и противоположные: единое—многое, целое—части, тождественное—отличное, благо—зло. Положительные определения приписываются только Единому, причастному сущему, значит, все, что говорится о Едином, говорится не о нем самом, а о том, каким оно представляется своим следствиям. Будет ли Абсолют Благом, рассматриваемый сам по себе, без учета порожденных им следствий? Для следствий, видящих в нем свой исток, Абсолют не может быть ничем иным помимо Блага и Первоначала, но в себе самом и для себя Абсолют не является ни Первоначалом, ни Благом, ни даже Единым: «Он сам — высочайшее Благо, притом Благо не для себя самого, но для других существ — для тех, которые могут участвовать в Нем»[62]. Все «имена» — Единое, Первоначало, Благо — относительны в том смысле, что они принадлежат к тому, что Его следствия знают о себе и своем истоке, и для следствий они объективны, ведь никак иначе называть свой исток они не могут. Тогда пусть зло будет полной противоположностью даже *Тому, запредельному Благу*; все равно, когда мы говорим об Абсолюте в терминах противоположностей, мы рассматриваем его уже не сам по себе, а в отношении к своим следствиям. Значит, Единому, рассматриваемому просто как Единое, ничто не может быть противоположно, в том числе и зло, но как Первоначалу зло будет ему противостоять, поскольку если само Единое представляется своим следствиям только Благом, то и материя, как полная его противоположность, не может быть ничем иным, как самим злом.

Обратимся ко второму источнику зла — душе. Во-первых, для Плотина «душа сама по себе не зла и тем более не всецело зла»[63], но источником злу послужила ее *дерзость* (ἡ τόλμα): «Началом зла для них оказывается [их] дерзость...»[64] Во-вторых, как мы предполагаем, душа является вспомогательной причиной или, как называет ее Плотин, —

---

[61] VI, 9, 3, 48–53, пер. Малеванского В.Г.

[62] VI, 9, 6, 40–42. пер. Малеванского В.Г.

[63] I, 8, 4, 5–6.

[64] Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα... (V, 1, 1, 2).

производящей причиной, то есть такой причиной, которая переводит онтологическую причину в разряд причин, действующих в физическом космосе. Производящая причина зла дает возможность материи воздействовать на душу. Таким образом, оказывается, что причина акцидентального зла в мире — душа. Однако если в случае идей вспомогательная причина позволяет продолжаться подлинно присущей идеям активности, то в случае с материей это не так, поскольку материя не идея. Материя является *наислабейшей из всех вещей* (ὃ τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν) и чем-то *неживым* (ἄζων)[65], а значит, материя вообще не обладает никакой активностью или разумностью. Материя может быть только условно названа онтологической причиной, в том же смысле, в каком *природа, во всем противоположная форме,* может быть названа идеей. Поэтому вспомогательная причина зла если и позволяет материи воздействовать на душу, то только в том смысле, что сама душа начинает приобщать себя материи-злу, хотя при этом материя остается и всецело пассивной, и неаффицируемой. Такого рода воздействие материи на душу можно назвать *пассивным*, но все равно материя остается и первым злом, и основной причиной зла: «Итак, материя — виновница и слабости души, и ее порочности. Следовательно, она является злой прежде [души] и сама есть первое зло. В самом деле, даже если сама душа породила материю в результате некоего претерпевания и, приобщившись материи, сделалась злой, то [все равно] причиной [зла] является материя просто в силу своего присутствия: ведь душа не оказалась бы в ней, не получив становления вследствие ее присутствия»[66]. По сути дела материя представляет собой условие, обеспечивающее возможность приобщения злу, как деньги являются условием возможности воровства, ведь отсутствие денег или частной собственности исключает воровство. Меняется отношение души к материи, как говорит Плотин, душа начинает *видеть тьму*[67] и *наполняться неопределенностью*[68], присущей материи, поэтому душа слабеет и склоняется ко злу.

Прежде всего необходимо выяснить, что означает для души приобщиться материи, и всякое ли отношение души к материи дурно? Приобщение материи означает потерю той определенности, оформленности, умеренности, которая свойственна душе по природе, поэтому приобщившаяся материи душа оказывается «уже смешанной с несоразмерностью и лишенной доли в эйдосе, который упорядочивает ее и делает

[65] III, 4, 1, 7.

[66] I, 8, 14, 49–54.

[67] I, 8, 5, 1.

[68] I, 8, 4, 30–32.

умеренной»[69]. Душа становится восприимчива к *избытку и недостатку*, к *страстям*, к *ложному мнению*, и в итоге сама становится порочной. Как говорит Плотин, в душе в качестве общего рода зла следует мыслить порочность, которая в свою очередь [делится] на виды, различающиеся либо материей, относительно которой они сказываются, либо частями души, либо тем, что одно есть как бы созерцание, а другое — порыв или претерпевание[70]. Для логосов приобщение материи также означает потерю определенности, вплоть до их полной гибели, потому что «формы внутри материи — не те же самые, какими они были бы, если бы существовали сами по себе, но [стали] внутриматериальными логосами, погубленными в материи и зараженными ее природой»[71]. Если же искать зло вне души, как, например, болезнь, уродство, бедность, то и для тел источником зла является приобщение их формы к материи: болезнь окажется «недостатком и избытком погруженных в материю тел, не выносящих меру и порядок, уродство — материей, над которой не возобладали формы, а бедность — недостатком и лишенностью того, в чем мы нуждаемся по причине материи, с которой сопряжены и которая имеет природу недостаточности»[72]. Если материя есть само по себе зло, то тела, с необходимостью причастные материи, не могут не быть злыми. Сам Плотин в I.8 говорит о теле как о вторичном зле: «Природа тел, поскольку она причастна материи, будет у нас вторым злом»[73], — но тогда и весь телесный космос дурен, что неверно для Плотина, вслед за Платоном называвшего мир *блаженным богом*. Кроме того, Плотин настаивает на том, что и в телесном мире возможно свободное от зла существование. В качестве примера он приводит небо и звезды: «Все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги?»[74] Если небо и звезды не дурны, то есть не причастны злу, то как это возможно, если они причастны материи, будучи материальными телами? О какого рода причастности души материи тогда будет идти речь? И во-вторых, если чувственный космос не может быть лишен форм, он существует по необходимости, как пишет Плотин в трактате II.9 «Против гностиков»: «Если [материя] останется одна, [то есть будет оставлена Душой и Умом], то тогда божественные [сущности] будут не везде...

[69] I, 8, 4, 15–16.

[70] I, 8, 5, 17–19.

[71] I, 8, 8, 13–15.

[72] I, 8, 5, 21–26.

[73] I, 8, 4, 1–2.

[74] II, 9, 8, 29–32, пер. Бородай Т.Ю.

а это невозможно, и потому материя [всегда] будет просвещена [светом Ума и Души, то есть оформлена в телесный мир]»[75]. Тогда и Мировая душа будет причастна злу, поскольку она одушевляет космос, что также неверно для Плотина. Значит, не всякое отношение души к материи является греховным и не все души пали.

Приобщение души материи есть результат нисхождения души в тело. В IV, 3 «Об апориях [исследования] души» Плотин ставит вопрос о том, как вообще возникла связь души с телом, которая со времен Платона рассматривается как источник душевной порочности. Согласно Плотину, есть два способа нисхождения души в тело: первый способ — «когда душа, находящаяся в теле, меняет тело»[76], второй способ — «когда душа возникает из бестелесного в каком-либо теле»[77]. В прямом смысле слова «первым общением души с телом»[78] следует назвать творение Мировой душой космоса. С одной стороны, нельзя сказать, что было время, когда мира не было, то есть когда не было материи или она была неоформлена, а тело было неодушевлено. Поэтому мир вечен, а значит, нельзя сказать, что Мировая душа когда-то претерпела такое изменение состояния, которое привело к возникновению мира и вхождению в него Души. С другой стороны, мы все-таки можем говорить о творении мира, рассматривая возникновение космоса в контексте процесса исхождения сущих от Блага. Исхождение не имеет временно́го характера — это вечный процесс, но, так как в рассуждении мы всегда можем разделить составное на части и логически обнаружить первое и последующее, то верно будет сказать, что космос сотворен, поскольку Душа по своему онтологическому статусу *старше тела* и именно благодаря ее активности возникает наш мир. В процессе творения мира Плотин выделяет два аспекта — создание первой материи или тьмы и ее просвещение или оформление в телесный космос: «Когда ее (Мировой души, — *Н. В.*) покой как бы утвердился в покое самом по себе, то словно бы воссиявший сильный свет на последних пределах огня стал темнотой, увидев которую Душа, поскольку [темнота] обрела существование, оформила ее»[79]. Душа порождает мир вечно, не претерпевая никаких изменений. Душе естественно произвести темноту и естественно ее оформить, таким образом она продолжает демиургическое действие. Будучи последней из умопостигаемых сущих, Душа дает бытие миру, поскольку «невозможно, что-

[75] II, 9, 3, 18–21, пер. Бородай Т.Ю.

[76] IV, 3, 9, 4–5.

[77] IV, 3, 9, 8.

[78] V, 3, 9, 8–9.

[79] IV, 3, 9, 23–25.

бы умопостигаемое было последним»[80]. Даже не важно, совечна ли материя Началам или произошла от них, — в обоих случаях оказывается, что она должна быть оформлена, поскольку творение мира в конечном счете обусловлено природой Единого. В первом случае, пусть материя не получила бытия от Единого, а всегда имелась в наличии как некий независимый от Единого субстрат, она была бы оформлена потому, что природа Единого такова, что снабжает благом все сущие; во втором случае если материя произошла от вышестоящих причин, то опять-таки сила умопостигаемых сущих не оставит материю незатронутой оформлением: «И если допустить, что материя существовала вечно, то ей, поскольку она существует, нельзя не быть причастной тому, что наделяет благом каждое, в той мере, в какой оно [к его восприятию] приспособлено; а если возникновение материи было необходимым следствием из предшествующих ей причин, то все равно она не может существовать отдельно, ибо то, что как бы по милости своей одарило ее бытием, не могло прежде, чем войти в нее, остановиться в полнейшем бессилии»[81].

Сотворив мир, Душа продолжает о нем заботиться, но и забота (ἐπιμέλεια) или промысел (πρόνοια) о теле мира не вовлекают Душу в непосредственную с ним связь. Тело мира отлично от любого частного тела, так что и характер заботы о нем иной. Неверно полагать, что все тела одинаковы, это гностическое заблуждение, «состав мира не подобен составу каждого живого существа»[82]. Во-первых, потому, что части космоса всегда находятся там, где Мировая душа желает, чтобы они находились, и, значит, Душе не нужно удерживать части вместе силой. Во-вторых, тело космоса является самодостаточным и *самодовлеющим*[83], оно «ни в чем не нуждается и ничего не лишено»[84], а значит, оно не наполняет Душу страстями, удовольствиями или страданиями. Тогда как отдельным телам многое препятствует и многого не достает, их элементы постоянно пытаются *разбежаться*, а сами они — разрушиться. Значит, забота о столь разных телах будет носить разный характер. Как говорит Плотин, попечение о теле бывает двоякого рода: «одно, общее, ничего не делая само, а лишь приказывая по-царски (ἀπράγμονι

[80] II, 9, 8, 21–22.

[81] IV, 8, 6, 18–23, пер. Солоповой М.А.

[82] II, 9, 7, 27–28.

[83] См. Тимей, 33c8–d3: «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построявший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» (пер. Аверинцева С.С.).

[84] IV, 8, 2, 44–45, пер. Солоповой М.А.

ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ), управляет всем целым, другое, частное, все делает уже собственноручно, и от соприкосновения с тем, на что воздействует, пропитывается его природой»[85]. Первым способом попечительствует о мире Божественная душа. Она не входит в непосредственный контакт с телом, ничего от него не воспринимает, а значит, в ней нет ни страстей, ни ложных мнений, ничего, что сделало бы ее порочной. Мировая душа настолько независима от мира, что, даже если бы его не стало, она бы этого не заметила. Космос оказывается прекрасным жилищем для Души, он не мешает Душе в ее деятельности: «И вот возникло как бы некое жилище, прекрасное и разнообразное, не отрезанное от создавшего и опять-таки не примешавшее себя к ней [Душе]»[86]. Плотин восхваляет чувственный мир, который участвует в божественной жизни Души настолько, насколько это ему по силам, говоря языком «Тимея»: «Душа была дарована ему благим Демиургом для разумности мирового целого, ведь мир должен быть разумным, а без души это было бы невозможно»[87]. Не космос заключает в себе Мировую душу, наоборот, она заключает его в себе: «Природа тела, заключенная в Мировой душе, уже связана тем, что ее охватывает, а сама Мировая душа не связана тем, что связано ею, потому что она управляет им»[88]. Так что «нет ничего страшного для нее в заботе о таком вот теле, и никакой труд, требующий уклониться вниз, не уводит ее прочь от прекрасного и блаженного созерцания, а она находится вечно при тамошних сущих и управляет космосом, не прилагая никаких усилий»[89]. Мировая душа фактически не переходит к телесному существованию, оставаясь всецело свободной от тела и не приобщенной материи-злу. Подобно Мировой душе управляют телами души звезд, поскольку у них также «нет столь дурного тела, которое постоянно причиняет страдания»[90]. Таким образом, Плотин дает ответ на вопрос о том, как возможно безгрешное существование душ, управляющих телами. Мировая душа и души звезд, несмотря на то, что они одушевляют тела, не входят в непосредственный контакт с ними, не погружаются в них, так что их природа остается всецело бестелесной и чистой, а значит, не причастной материи и злу. Творение космоса и управление им не несет в себе зла для Мировой души: она не претерпевает никакого изменения или умаления в процессе творения, а сам

[85] IV, 8, 2, 26–30, пер. Солоповой М.А.

[86] IV, 3, 9, 29–31.

[87] IV, 8, 1, 45–48, пер. Солоповой М.А.

[88] II, 9, 7, 11–14, пер. Бородай Т.Ю.

[89] IV, 8, 2, 51–53, пер. Солоповой М.А.

[90] II, 9, 8, 35–36, пер. Бородай Т.Ю.

космос оказывается *прекрасным жилищем*, ничем не обременяющим Душу, так что она всецело остается умопостигаемой сущностью и ипостасью подлинного бытия.

Мировая душа создала не только элементы и неодушевленные тела, но и тела растений, животных, людей и богов: «Душа устраивает в мире одно как статуи для богов[91], другое — как жилища людей[92], третье — как другие [тела] для других [существ]»[93]. Тем самым она позволила частным душам прийти в мир, ведь «если бы тело не существовало, то и душа не могла прийти, поскольку нет иного места, где душа бы была по природе»[94]. Они входят в тела согласно склонности к определенному образу жизни, которую они наследуют из предыдущих перерождений: «...частная душа нисходит в готовое [тело] согласно подобию [её] состояния»[95]. Частные души могут заботиться о теле так же, как это делает Мировая душа, тогда они останутся невредимыми. «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)»[96]. Но им трудно управлять миром вместе с Мировой душой, ведь по природе сами они более слабы и менее разумны. Плотин включает способности чувственного восприятия в собственную природу нашей души: «В душе нашей есть нечто, всегда [обращенное] к тамошним [началам, т.е. к Уму и Единому, вверх], есть нечто, [обращенное] к здешним [вниз], и есть середина между ними»[97]. До появления космоса все низшие способности души неактивны, поскольку чувственное восприятие остается пассивным до тех пор, пока не появится объект, на который оно направлено. Когда мир возник, низшие способности души обрели активность, связав частные души с телами. Наша душа представляется Плотину лучом света, протянутым от своего источника (Мировой души) к освещаемому объекту (частному телу), от лучшего и разумного к худшему и чувственному: души «похожи на свет: крепко держась солнца вверху, он, однако, не отказывает в освещении тому, что

---

[91] Небесные светила.

[92] Тела.

[93] IV, 3, 10, 27–29.

[94] IV, 3, 9, 20–22.

[95] κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη καθ᾽ ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως (IV, 3, 12, 37–38).

[96] IV, 8, 4, 1–5, пер. Солоповой М.А.

[97] II, 9, 2, 4–6, пер. Бородай Т.Ю.

располагается ниже»[98]. Тело, на которое направлена забота частной души, несовершенно и всегда подвержено опасности уничтожения, поэтому душе трудно о нем заботиться. Такие тела подобны кораблю, терпящему крушение, а души — кормчим, пытающимся спасти корабль. Моряки настолько самоотверженны, что забывают о самих себе и подвергаются опасности погибнуть вместе с кораблем: «Когда суда терпят крушение, кормчие озабочены в большей степени мыслями о кораблях и пренебрегают собой; от них скрыто, что они часто подвергаются опасности быть вовлеченными в крушение корабля; так и эти души еще больше отпали к тому, что принадлежит им, и, уже скованные узами обмана, они захвачены заботой о [телесной] природе»[99]. Души начинают заботиться только о том теле, которое им принадлежит, а значит, они уходят от Мировой души и переходят к частному и худшему телу. «Переходя же от целого к бытию части и принадлежа себе, как бы устав от бытия с другим, они переходят к тому, что принадлежит им в качестве каждой (индивидуальной) души»[100]. Именно тогда они «теряют то состояние неиспорченности, которое у них было»[101], приобщаясь материи-злу.

Плотин делает парадоксальное утверждение о ниспадении души, он говорит, что она пала не целиком, высшая часть ее осталась в умопостигаемом: «И наша душа не вся целиком погружена в низшее, но есть и частица ее сущности в умопостигаемом»[102]. Что же тогда подверглось ниспадению, если высшая часть осталась вверху, а низшая всегда пребывала внизу? Ниспадению подвергается только средняя часть души: «Бывает, что [низшая ее сторона] увлекается к тому, что хуже нее, увлекая вместе с собой и середину, — ибо вся душа не может увлечься вниз»[103]. Душа должна сохранять единство своей природы, обладая многими способностями. «Природа души едина, хотя способностей у нее много»[104]. Единство воплощенной души обеспечивает именно ее средняя часть, являясь связующим звеном между чувственным восприятием, направленным на внешние объекты, и мышлением. Плотин называет эту душевную способность внутренним чувством (αἰσθητικὴ ἔνδον

---

[98] IV, 8, 4, 3–5, пер. Солоповой М.А.

[99] IV, 3, 17, 24–28.

[100] IV, 8, 4, 10–12, пер. Солоповой М.А.

[101] IV, 8, 4, 23–24, пер. Солоповой М.А.

[102] IV, 8, 8, 2–3, пер. Солоповой М.А.

[103] II, 9, 2, 8–10, пер. Бородай Т.Ю.

[104] II, 9, 7, 36, пер. Бородай Т.Ю.

δύναμις)[105], которое позволяет нам заметить пришедшую в голову мысль или возникшее в нас желание. «Только тогда доходит до нас мысль, когда, опускаясь вниз, она достигает способности ощущения. Ведь не все происходящее в той или иной части души нам известно, пока оно не дойдет до души в целом. Например, до тех пор, пока вожделение остается в вожделеющей части души, мы о нем не знаем, но лишь когда воспримем его силой внутреннего ощущения или рассудком, или обоими»[106]. Внутреннее чувство сводит разрозненные данные ощущений воедино и создает единый образ воспринимаемого объекта или представление (φάντασμα), поэтому иначе Плотин определяет его как способность воображения (φαντασία). Способность воображения следует за своим объектом, держа его в поле своего видения; подобно зеркалу оно может быть обращено как вовне души, так и внутрь ее. Также к средним способностям Плотин относит память, отвечающую за схватывание (ἀντίληψις) и удержание воспринятого. Память и способность воображения Плотин отождествляет с «я», внутренним субъектом действия. Значит, когда Плотин говорит, что низшие способности увлекают вместе с собой середину, то это фактически означает, что в центре внимания души, в ее воображающем начале, оказываются чувственные объекты в большей мере, чем умопостигаемые. Поэтому ниспадение в тело для Плотина является как бы переключением внимания души с высших своих способностей (ума) на низшие (чувственное восприятие).

Присутствие частных душ в мире необходимо, потому что полнота разумной жизни космоса не может быть достигнута без них. «Итак, — говорит Плотин, — Бог послал в космос и Мировую душу, и душу каждого из нас ради совершенства целого: было необходимо, чтобы те же роды живых существ, которые есть в умопостигаемом космосе, были и в чувственно воспринимаемом»[107]. Если частная душа ниспослана в мир ради совершенства целого, то цель нисхождения оказывается благой: населить космос разумными существами, способными постигнуть его красоту и целесообразность, — а само нисхождение представляется недобровольным. Частные души оказываются во зле, но зло для частей компенсируется благом целого. Для Плотина мир как целое — вечное, живое, разумное существо, он, как и светила, ни в каком отношении не причастен злу. Миру ничто не причиняет вреда, потому что он не имеет

---

[105] Более подробно см.: *Blumenthal H.J.* Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. Hague, 1971, p. 42–44.

[106] IV, 8, 8, 6–10, пер. Месяц С.В.

[107] IV, 8, 1, 49–52, пер. Солоповой М.А.

ничего противного его природе[108]. Зло появляется на уровне частей, когда они погибают и терпят страдания. Пока одни части движутся согласно своей природе и не претерпевают никакого воздействия, их движения реализуют закон целого, и они ничего не претерпевают. Но другие части, на которые при этом воздействие оказывается, страдают, поскольку это движение противно их природе. Со временем движущее и движимое могут поменяться местами и те части, которые не испытывали воздействия, а оказывали его, будут уничтожены. «Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущееся согласно природе] движется прекрасно с точки зрения целого. Те же, кто не может приладиться к порядку целого, погибают»[109]. Причиненное страдание и зло оказываются оборотной стороной реализации мирового закона. Таким образом, Плотин формулирует холическую теодицею, оправдывая мировой порядок как целое. Плотин считает, что можно избежать «противоречия между посевом души в становление и ниспадением ее...»[110]. Поскольку низшие способности частной души аналогичны демиургическим способностям Мировой, они также исполняют божественный закон, заключающийся в распространении блага вплоть до самых последних пределов, до материи и телесного мира. Божественный закон, посылая душу в тело, действует не силой внешнего принуждения, а через активность низших душевных способностей. В этом смысле он оказывается заключенным в самой душе, поэтому закон и справедлив, и божественен: «Необходимость и справедливость заключены в природе, заставляющей каждую душу последовательно идти к тому, к чему она своим устройством уготована...»[111] Мировой закон простирается вплоть до самых последних и низменных душевных стремлений и реализует себя даже через них.

Пусть цель нисхождения благая: населить космос разумными существами, способными постигнуть его красоту и целесообразность, — частные души все-таки оказываются во зле, терпят страдания и причиняют его сами. Даже если зло для частей компенсируется благом целого, приходится признать, что в греховном состоянии души виновен тот, кто «поместил душу в чем-то плохом»[112], поэтому Плотину важно доказать,

---

[108] οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν (IV, 8, 2, 15–16).

[109] II, 97, 33–35, пер. Бородай Т.Ю.

[110] IV, 8, 5, 1, пер. Солоповой М.А.

[111] Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει κρατούσῃ ἰέναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὅ ἐστιν ἕκαστον γενόμενον (IV, 3, 13, 1–2).

[112] IV, 8, 3, 35–26, пер. Солоповой М.А.

что душа несет в этом мире заслуженное наказание и божественный суд над ней справедлив. Тогда он говорит о самовольном склонении души (ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ), о ее дерзости (τόλμα), которая является источником зла в ней. «Началом зла для них оказываются [их] дерзость... и желание быть самим по себе»[113]. Почему же душа, если она ниспадает недобровольно, поскольку «все движущееся к худшему делает это недобровольно (ἀκούσιον)»[114], тем не менее получает воздаяние, хотя со времен Аристотеля известно, что вменение предполагает добровольность? Вопрос о ниспадении души для платоников не отвлеченное исследование, это вопрос о самом человеке и о его положении в мире, так что с трудом можно себе представить, чтобы Плотин оставил это противоречие неразрешенным. Плотин традиционно противопоставляет понятия *добровольного* (ἑκούσιον) и *недобровольного* (ἀκούσιον) и повторяет определение Аристотеля[115]: «Добровольным является все, что совершено не принудительно со знанием [того, что мы делаем]»[116], — но придает этим словам платоническое значение, так как знание Плотин понимает в данном случае как полное и истинное знание в духе Платона[117]. Согласно такой трактовке, добровольными являются только действия, направленные на благо, со знанием того, что это благо, поэтому полностью *свободным* (ἐλεύθερος) оказывается только божественный Ум, ведь он единственный обладает всей полнотой знания и способен беспрепятственно стремиться к Благу, зная, что это Благо, а все остальные природы обладают свободой и действуют добровольно постольку, поскольку их действия согласуются с ним. Например, для души в качестве добровольной деятельности может расцениваться мышление. Таким образом, Плотин возвращается к платоновскому представлению о тождестве свободы и знания: чем полнее знание, тем свободнее его обладатель. Но тогда вновь возникает парадокс недобровольности зла, а если зло совершается недобровольно, то оно не может и ставиться в вину. Недобровольность, согласно Плотину, не исключает вменения: «Если действие недобровольно, поскольку грех недобровольный, то это не отнимает того, что они сами действовали от себя, а поскольку они это сделали, из-за этого они виновны»[118]. Для того чтобы действия души расценивались

[113] Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι (V, 1, 1,3–5).

[114] IV, 8, 5, 8, пер. Солоповой М.А.

[115] Например, *Аристотель*. Никомахова этика, III, 1111a22–24.

[116] VI, 8, 1, 33–34.

[117] *Rist J.* Plotinus: the road to reality. Cambridge, 1967, p. 131.

[118] III, 2, 10, 8–11, пер. Берестова И.А.

как *произвольные* (ἐξουσία) и *зависящие от нас* (ἐφ᾽ ἡμῖν), достаточно, чтобы источник действия был заключен в ней самой, то есть действия совершались самим агентом без внешнего принуждения, и это будет являться необходимым условием вменения. Тогда как, с точки зрения Аристотеля, преступник должен быть не только не принуждаем к действию, но и знать то, что он делает; например, он должен знать, кого он убивает или обкрадывает, тогда его действия добровольны и вменяемы. Для Плотина, пусть даже преступник знает, что он делает, все равно преступление недобровольно и совершается по неведению, потому что преступник не знает, что то, что он делает, дурно. Преступление есть результат незнания и ошибки, но незнание не исключает вины, потому что само знание блага и зла находится в нашей власти, зависит от нас. Преступник не знает, что убийство дурно, поэтому и совершает его, но он может и должен это знать, поскольку он разумен. Итак, для вменения необходимы два компонента: 1) действия должны иметь источником самого агента, т.е. должно отсутствовать внешнее принуждение, и 2) знание о содеянном, о том, хорошо или дурно то, что мы делаем, должно зависеть от нас. Если знание от нас не зависит, то совершенный поступок не будет вменяем, как, например, нельзя осудить сумасшедшего или животное, поскольку они не только действуют по неведению, что для Плотина не исключило бы вменения, но еще и само состояние неведения от них не зависит.

Вот что пишет Плотин о ниспадении: «Души пришли и не добровольно, и не будучи ниспосланы, и свободная воля не такова, что они выбирают, а как прыжок по природе или как естественные желания в отношении брака...»[119] Плотин отрицает здесь все три возможности: 1) души не ниспосланы, т.е. они действуют не в результате внешнего принуждения; 2) души нисходят не добровольно, потому что их действия не направлены на собственное благо; 3) ниспадение не носит характера *добровольного выбора предпочитаемого* (προαίρεσις), поскольку у душ есть представление о том, что чувственный мир хуже, и сам по себе он не может быть предпочтен[120]. Душа нисходит к телу сама, *естественным*

[119] Ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι. οὔ γε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ᾽ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ <ὡς> πρὸς γάμων φυσικὰς προθυμίας (IV, 3, 13, 17–19).

[120] В своей трактовке я опираюсь на перевод Армстронга: «The souls go neither willingly nor because they are sent, nor is the voluntary element in their going like deliberate choice...», т.е. он полагает, что Плотин во второй части предложения после колона не уточняет, в каком смысле здесь надо понимать добровольность, — ее не надо понимать как добровольный выбор, а продолжает перечисление того, что он отрицает относительно ниспадения. Если понимать иначе, то Плотин, уточнив понятие добровольного, фактически утверждает, что души приходят добровольно, но не выбирают, а это противоречит высказываниям Плотина о недобровольном характере нисхождения в трактате IV, 8.

движением. Средняя часть души, подвергающаяся ниспадению, только отчасти разумна, поэтому она может совершить ошибку. Промашкой (ἁμάρτημα) оказывается решение (τόλμα) души обратиться к частному телу; мы совершаем ее, идя на поводу у своей слабости, которая подталкивает нас к мысли о том, что управлять отдельным телом без учета целого легче. В ниспадении есть и элемент свободного выбора, потому что тело несет в себе отпечаток того выбора[121], который совершила частная душа, еще находясь рядом с Мировой душой. Хотя действуем мы недобровольно, но наши действия самостоятельны, и, будучи в состоянии постигнуть собственное благо, мы все-таки обращаемся к худшему, поэтому предпочтение худшего может быть поставлено нам в вину. Поскольку в чувственном мире зло уже присутствует, выбор в его пользу влечет за собой появление акцидентального зла в душе, хотя зло как таковое душа не выбирает. Само ниспадение оказывается наказанием за этот первый грех, но назвать его причиной появления зла можно только *условно*. Ибо, во-первых, в результате ниспадения душа делает причастной злу только саму себя, а не мир и другие вещи, так что правильнее говорить не о порождающей причине зла, а о причинах зла, ведь у каждой имеющейся в наличии формы зла будет своя причина. Во-вторых, для души зло в мире имеет ложное существование, есть следствие неправильного взгляда на мир. Людям кажется, что мир полон зла вследствие ложных мнений и душевной порочности, ведь мы считаем злом смерть, бедность, болезнь, которые действительно являются телесным злом, но к душе никакого отношения не имеют. Смерть для души — это смена старого, изношенного тела на новое, молодое и прекрасное. Бедность и прочая социальная несправедливость могут порицаться только несведущими людьми, ведь «если вас несправедливо обидели, то что в этом ужасного для бессмертного?»[122]. Бояться и избегать всего этого как зла можно, только забыв о том, что душа бестелесна, бесстрастна и бессмертна. Однако из-за ниспадения в душе появляется и собственное душевное зло — порочность, которая все глубже увлекает душу в телесный мир, поскольку степень ниспадения у разных душ разная: одним случилось опуститься меньше, а другим «больше, потому что середина их была принуждена заботиться о том, во что она пришла, что нуждается в заботе»[123]. Прегрешая в земном теле, душа подвергается уже второму этапу суда над ней: если она совершает обычные проступки, то наказывается перевоплощением в другое тело, а если совершает какие-то

[121] Тело оказывается подобием выбора (εἴδωλον προαιρέσεως).

[122] II, 9, 9, 15–16, пер. Бородай Т.Ю.

[123] IV, 3, 12, 6–8.

особые злодеяния, потакая своим страстям, то ее наказывают *карающие демоны*. «Судом является, во-первых, уже то, что она испытала, упав вниз, а меньшая часть второго суда — все быстрее погружаться в другие тела согласно суду по заслугам... а порочная неумеренность требует и более серьезного наказания под надзором карающих демонов»[124].

Наша душа может вновь стать непричастной злу, ведь «ее особенностью является то, что она способна вынырнуть из низшего»[125], если обратится к своей непадшей части и будет жить согласно законам умопостигаемого. Опыт зла оказывается нужен нам, чтобы мы могли яснее постигнуть лучшее: «Если [душа] поймет все, что она здесь увидела и выстрадала, и сообразит в конце концов, что значит быть в тамошнем мире, она яснее поймет лучшее путем сопоставления его с противоположным, ибо тем, чья сила слишком слаба для познания зла чистым знанием, без соприкосновения с ним на опыте, испытание зла дает самое отчетливое знание блага»[126]. Поскольку души входят в тела согласно тем предпочтениям, которые они имели в прошлых жизнях, то в следующем перерождении они могут избрать безгрешный образ жизни, тем самым предотвратив ниспадение. Наша душа не будет больше принадлежать телу, а, «став совершенной, воспарит высоко и управляет всем космосом... так что не во всяком случае будет зло в душе, дающей возможность блага и бытия телу, потому что не всякий промысел о худшем препятствует оставаться промышляющему в наилучшем»[127]. Однако со временем душа опять устанет быть с целым и, пожелав стать частью, вновь вернется в подлунный мир...

---

[124] IV, 8, 5, 18–24, пер. Солоповой М.А.

[125] IV, 8, 7, 11, пер. Солоповой М.А.

[126] IV, 8, 7, 15–17, пер. Солоповой М.А.

[127] IV, 8, 2, 19–26, пер. Солоповой М.А.

А.В. Серёгин

СВОБОДА И ОНТОЛОГИЯ МОРАЛЬНОГО ЗЛА В ТЕОДИЦЕЕ ОРИГЕНА

Основная цель данной работы — показать, каким образом понятия морального зла и свободы, сами по себе используемые Оригеном прежде всего при обсуждении проблем этики и теодицеи, укоренены в более широком контексте онтологических представлений о природе твари, которые вобрали в себя целый ряд распространенных идей, характерных как для платонизма, так и для патристической традиции. Однако предварительно необходимо конкретизировать само оригеновское понятие морального зла в соотношении с понятиями зла вообще и физического зла в частности.

I. Понятие зла у Оригена

Как многие христианские авторы[1], Ориген придерживался того, что можно назвать дихотомической концепцией зла, предполагающей различение морального зла и физического. Конечно, он не использовал именно этой терминологии, но на концептуальном уровне это различение проявляется у него вполне отчетливо. Так, в CC[2] VI, 54–55 он противо-

[1] См. *Серёгин А.В.* Зло, которое претерпеваем, и зло, которое творим (Рец. на книги Дж.Б. Рассела «Дьявол», «Сатана», «Люцифер») // Новое литературное обозрение, № 58 (6/2002), с. 355–385, особенно с. 361–362.

[2] Для названий оригеновских сочинений в данной работе приняты следующие сокращения: CC — Contra Celsum; CJ — Commentarii in evangelium Joannis; CM — Commentarium in evangelium Matthaei; CMs — Commentariorum series in evangelium Matthaei; CR — Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos; EM — Exhortatio ad martyrium; Enarr. Job — Enarrationes in Job; EP — Expositio in Proverbia; Fr.CCor. — Fragmenta ex

поставляет «зло в собственном смысле» (κυρίως κακὰ), или «истинное зло» (τὰ ὄντως κακὰ), и «зло в переносном смысле» (καταχρηστικώτερον) и в этой связи заявляет: «В собственном смысле согласно божественному Писанию благо — это добродетели и поступки в соответствии с ними, как в собственном смысле зло — это противоположное им,.. Не в столь прямом смысле можно, пожалуй, найти, что и телесные, и внешние [вещи] называются [в Писании] благом, содействуя жизни сообразно с природой, и злом, препятствуя ей» (CC VI, 54, 4–6; 55, 1–3). Таким образом, Ориген не просто дифференцирует две основных формы зла, но также утверждает, что только одну из них, а именно моральный порок, следует на самом деле рассматривать как зло. Это же ценностное предпочтение очевидно, к примеру, в следующих местах из CC: «Еще Цельс устами иудея упрекает Иисуса в том, что тот не показал себя очистившимся от всякого зла. Но пусть ученейший [персонаж] Цельса (ὁ Κέλσου λόγιος) скажет, от какого именно зла Иисус не показал себя очистившимся? Если он говорит, что тот не очистил себя от зла в собственном смысле (τῶν κυρίως κακῶν), то пусть очевидным образом предъявит [совершенное] им порочное дело (κακίας ἔργον). Если же он считает злом бедность, крест и злоумышление со стороны разнузданных (ἀτόπων) людей, ясно, что он утверждает, будто и с Сократом приключилось зло, и тот не смог показать себя чистым от зла» (CC II, 41, 1–9); «Руководящее начало (ἡγεμονικὸν) каждого [человека] является причиной возникшей в нем порочности (κακίας), которая и есть зло (τὸ κακόν). Злом являются и [проистекающие] из нее поступки, а в остальном ничто, с нашей точки зрения, не есть зло в точном смысле слова (ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον)» (CC IV, 66, 10–13). В сущности, если о «телесном» и «внешнем зле» вообще приходится упоминать при определении зла как такового, то делается это скорее в связи с необходимостью учитывать обиходное словоупотребление, которое по большому счету надо рассматривать как неадекватное, хотя Ориген упоминает о том, что оно встречается в Писании (ср. CC VII, 56, 7–17; Phil. XXVI, 8, 9 sq.), да и сам вполне может его придерживаться[3].

---

commentariis in epistulam I ad Corinthios; Fr. J — Fragmenta in evangelium Joannis; Fr. Jr. — Fragmenta in Jeremiam; Fr. Lam. — Fragmenta in Lamentationes; Fr. in Ps — Fragmenta in Psalmos 1–150; HJr — Homiliae in Jeremiam; HJob — Homiliae in Job; HL — Homiliae in Lucam; HNum. — Homiliae in Numeros; PA — Περὶ ἀρχῶν (De principiis); PE — Περὶ εὐχῆς (De oratione); Phil. — Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta; Sch. Ap. — Scholia in Apocalypsem; Sch. M. — Scholia in Matthaeum; Sel. Ez. — Selecta in Ezechielem; Sel. Job — Selecta in Job; Sel. Num. — Selecta in Numeros; Sel. Ps. — Selecta in Psalmos.

[3] Например, в PE XIII, 3, 27, где говорится о «спасенных благодаря раскаянию от столь великого зла» (διὰ τὴν μετάνοιαν σωθέντας ἀπὸ τοῦ τηλικούτου κακοῦ), зло —

В историко-философском отношении такая позиция означает, что Ориген, оперируя как стоическими, так и перипатетическими понятиями, делает выбор в пользу точки зрения, весьма близкой стоицизму, а не Аристотелю (ср. также CM XI, 12, 18–23)[4]. Очевидное стоическое влияние заключается прежде всего в общей редукции блага и зла исключительно к добродетели и пороку (ср. SVF III 70; 117 и др.). Ориген вообще часто использует стоическую дифференциацию зла, блага и безразличного, в соответствии с которой «безразличным» (ἀδιάφορα), или «средним» (μέσα), оказывалось именно неморальное зло, т.е. болезнь, бедность, различные виды страдания и т.п.[5] Ориген также упоминает о том, что одним из критериев подобной дифференциации является отношение к воле субъекта: этически значимо только то, что целиком зависит от субъективного выбора, а все, что не зависит от этого выбора, безразлично[6]. Кроме того, прямым терминологическим за-

---

это физическая смерть, которая, по Оригену, вообще-то относится к безразличным вещам (см. прим. 5).

[4] Согласно Диллону, схожий выбор между стоицизмом и перипатетизмом определял этическую проблематику среднего платонизма (ср. *Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. / Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2002, с. 56). Необходимость выбора была связана с тем, что перипатетический подход с его тройной классификацией благ и зол признавал, что телесные и внешние вещи необходимы для счастья наряду с душевными благами, тогда как стоики и Ориген это отрицали. Естественно, что и эпикурейскую альтернативу, предполагавшую редукцию зла к страданию, Ориген также отвергал (формулировка — Phil. XXVI, 1, 2–5; отвержение — CC II, 42, 19–24).

[5] Так, в PA II, 5, 3, 115–123 Ориген использует эти стоические категории в контексте полемики с маркионитами. В HJr VIII, 2, 1–20 он применяет стоическое определение «мудрости» (φρόνησίς) как «знания блага, зла и ни того, ни другого», т.е. безразличного (SVF II, 174; III, 262, 265, 266, 598; ср. Alc. Didasc. 29, 2, 1–2) к «мудрости» Бога. Ср. использование понятия «безразличное», например, в PA III, 1, 18, 14–20 (о волеизъявлениях в сравнении с действиями); CJ XX, 25, 224–226 и 39, 363–366; CR 30 и 38 Ramsbotham; CM XIII, 9, 1-10 (о физической жизни и смерти); CC III, 25, 4–7; IV, 96, 1–3 (о врачебном искусстве и предсказании будущего); CR p. 230, 9 sq. Sherer (о различных искусствах).

[6] В Phil. XXVI, 1, 2–10 Ориген следующим образом различает позиции соответственно эпикурейцев, стоиков и перипатетиков: «...некоторые говорят, что благо и зло — это неподвластные воле [вещи] (ἀπροαίρετα), как, например, те, кто утверждает, что удовольствие — это благо, а страдание — зло; другие ограничивают благо и зло только тем, что подвластно воле (προαιρετικοῖς), и говорят, что только добродетели и соответствующие им поступки — благо, а пороки и действия в соответствии с пороком — зло; есть же и третьи, которые смешивают [эти вещи] и говорят, что благо и зло заключено в подвластном воле и вместе с тем в неподвластном ей (προαιρετικοῖς καὶ ἀπροαιρέτοις)»; CC IV, 45, 16–20: «Природу блага, зла и безразличного исследовали и эллины, и те из них, кто достиг в этом успеха, полагают благо и зло исключительно в [свободном] выборе (ἐν προαιρέσει μόνῃ), и говорят, что все рассматриваемое помимо выбора (τὰ χωρὶς προαιρέσεως ἐξεταζόμενα), в собственном смысле является безразличным». Термины ἀπροαίρετα и προαιρετικά встречаются в этой связи в стоической традиции, например, ср. Epict. Diss. II, 3, 10; III, 3, 19.

имствованием из стоической традиции является присутствующая в приведенном месте из CC VI, 54–55 двухчастная формулировка: «благо — это добродетели и поступки в соответствии с ними» (αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατὰ ταύτας πράξεις). В Phil. XXVI, 1, 6–8 Ориген, явно имея в виду стоиков, хотя и не называя их напрямую, приписывает им точку зрения, согласно которой «только добродетели и поступки в соответствии с ними (τὰς μὲν ἀρετὰς καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις) — благо, а пороки и действия в соответствии с пороком (τὰς δὲ κακίας καὶ τὰς κατὰ κακίαν ἐνεργείας) — зло» (ср. Phil. XXVI, 1, 33–34; 2, 4–5, а применительно к пороку — CM XI, 16, 59; XV, 22, 56; Sel. Ps. PG XII, 1581, 17–25). Параллели этим оригеновским формулировкам можно найти в характеристике стоической этики у Секста Эмпирика: «Благом назовутся не только добродетели, но и поступки в соответствии с ними» (οὐ μόνον αἱ ἀρεταὶ... ἀλλὰ καὶ αἱ κατ' αὐτὰς πράξεις; SVF III, 75 = Sext. Adv. Math. XI, 26), а также у Диогена Лаэрция: «Душевные блага — это добродетели и поступки в соответствии с ними (ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις)... Точно так же и зло бывает... душевное — это пороки и поступки в соответствии с ними (τὰς κακίας καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις)» (SVF III, 97a = Diog. Laert. VII, 95; ср. SVF III, 76 = Diog. Laert. VII, 94). Устойчивость подобного терминологического различения скорее всего связана с тем, что оно акцентирует представление о добродетели или соответственно пороке как внутреннем состоянии души[7], которое может проявляться в соответствующих действиях, но может существовать и независимо от них[8]. В этом контексте интересно отметить, что сам Ориген в схожем смысле различает понятия «порок» и «грех»: «Порок — это дурное состояние в душе, например [состояние] печали, гнева и неподобающее желание; грех же — это действие» (HJob, p. 369, 22–24 Pitra: Κακία ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ κακὴ ἕξις, οἷον λύπης, ὀργῆς, καὶ ἐπιθυμία ἀπρεπής· ἁμαρτία δὲ ἡ ἐνέργεια. Ср. также EP PG XVII, 177, 5–7; Enarr. Job PG XVII, 81, 16–20).

То обстоятельство, что, согласно CC VI, 55, 1–3, «телесные и внешние [вещи]» могут быть с некоторой долей условности названы благом

[7] Об античной традиции определения добродетели как «состояния души» от Платона до Климента Александрийского см., например: *Lilla R.C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971, p. 61–64.

[8] Ср. Sel. Ez. PG XIII, 788, 6–14: «Если и после наказаний некоторые упорствуют во грехе, пророческое слово говорит устами Иеремии: "Вотще поражал я детей ваших: они не приняли вразумления" (Иер. 2, 30). Возможно, и здесь "поражаемые дети" — это дела порока, являющиеся порождениями испорченной души, после устранения и "поражения" которых порока [в душе] иногда остается ничуть не меньше. Ибо по большей части если дела [порока] встречают препятствия, то и порок несколько ослабевает». См. также: Sel. Ps. PG XII, 1473, 18–31.

или злом, «содействуя жизни, сообразной природе» (συμβαλλόμενα εἰς τὸν κατὰ φύσιν βίον) или соответственно «препятствуя ей» (ἐναντιούμενα τούτῳ), апеллирует в целом к известному стоическому определению высшего блага как жизни в соответствии с природой (напр., SVF I, 179; III, 16), а в частности — к одному нюансу стоического учения о «безразличном». То, что стоики выделяли внутри области «безразличного» «предпочтительное» и «избегаемое» (напр., SVF I, 191–194), само по себе хорошо известно, но в некоторых фрагментах суть этих понятий конкретизируется как раз с точки зрения такого критерия, как жизнь в соответствии с природой, и в оригеновском определении мы находим этому явную параллель. Например, Диоген Лаэрций, излагая этическую доктрину стоиков, использует практически ту же формулировку, что встречается и у Оригена: «...среди предметов безразличных одни бывают предпочтительны, другие — избегаемы... Предпочтительные — это те, которые имеют ценность... А ценность, по их словам, есть... польза, содействующая жизни, согласной с природой (συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον), — такую пользу... приносят и богатство и здоровье» (SVF III, 126 = Diog. Laert. VII, 105; пер. М.Л. Гаспарова). В этой связи можно упомянуть и латинский фрагмент, взятый из Цицерона: «Все прочие вещи, даже если они не являются ни благими, ни дурными, Зенон подразделял на согласные с природой и противные природе (alia secundum naturam dicebat alia naturae esse contraria)» (SVF I, 191 = Cic. Acad. I, 36; пер. А.А. Столярова). Таким образом, предпочтительность некоторых «безразличных» вещей связана исключительно с тем, что они могут способствовать «сообразной природе», т.е. нравственно правильной (ср. SVF III, 16), жизни, служа для нее средствами. Например, богатый и здоровый человек может иметь больше возможностей, чтобы практиковать добродетель, чем бедный и больной, и именно в этом смысле в богатстве и здоровье можно усмотреть некоторую ценность[9].

Вместе с тем, формулируя дихотомическую концепцию зла, Ориген использует и перипатетическую терминологию. Прежде всего, говоря о второй разновидности зла, не являющейся злом в собственном смысле слова, он употребляет выражение «телесные и внешние [вещи]» (τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός). Схожая терминология могла использоваться

[9] Ср. Sel. Ps. PG XII, 1209, 44–49: «И, возможно, благом [здесь] названы безразличные [вещи] (τὰ μέσα), праведное употребление которых делает нас хорошими. Ведь "если благое", говорит Иов, "мы приняли из руки Господа, то [неужели] не вынесем злого?" (ср. Иов 2,10). Здесь-то благом он назвал имущество, которое становится благим благодаря правильному употреблению (παρὰ τὴν χρῆσιν τὴν καλὴν)». См. в этой связи также CM XI, 12, 18–42.

и стоиками[10], но восходит она к известной аристотелевской классификации видов блага, согласно которой они делятся на душевные, телесные и внешние. Например, в EN 1098b12–14 эта теория сформулирована следующим образом: «Блага подразделяются на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу (τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα)» (пер. Н.В. Брагинской; ср. 1153b17–18; Pol. 1323a24–27). В Phil. XXVI, 1, 31–32 Ориген довольно близко воспроизводит эту формулировку и распространяет ее и на зло: «Они (т.е. перипатетики. — *А.С.*) думают, что из благ одни касаются души, другие — тела, а третьи — внешние (τὰ μὲν... περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός). Схожим образом и из зол»[11]. Уже у Аристотеля можно найти и другую, близкую Оригену, формулировку, согласно которой как раз душевное благо следует рассматривать как благо «в собственном смысле» (κυρίως): «Благами в собственном смысле слова (κυριώτατα) и по преимуществу мы называем блага, относящиеся к душе» (EN 1098b14–15; пер. Н.В. Брагинской).

II. Моральное зло как причина физического

Уже сама редукция зла к моральному пороку предполагает, что в контексте оригеновской теодицеи существование физического зла не может рассматриваться как основная проблема просто потому, что по большому счету оно вообще не является злом. Но этому способствует и еще один фактор. Как практически все христианские авторы его эпохи, Ориген прибегает к фундаментальному представлению об обусловленности физического зла предшествующим ему моральным злом. Например, в CC, в целом принимая платонико-стоическое представление Цельса о периодических потопах и пожарах во вселенной, Ориген связывает их не с астрологическим детерминизмом, как сам Цельс, а как раз с усугублением морального зла: «Мы же не приписываем ни потоп, ни пожар периодическому круговращению звезд, но говорим, что их причина — порок (τὴν τούτων αἰτίαν φαμὲν εἶναι κακίαν), который умножается еще больше [обычного] и очищается потопом или пожаром»

[10] Ср. SVF III, 127 = Diog. Laert. VII, 106, где предпочтительное и избегаемое последовательно выделяются среди душевных, телесных и внешних вещей.

[11] Ср. противопоставление телесного и душевного блага в EP PG XVII, 169, 37; Fr. in Ps. 120, 4, 3–6 и различение благодеяний, относящихся к душе, телу и внешним вещам, в CC VIII, 61, 3–4.

(CC IV, 12, 13–16)[12]. Моральным злом обусловлены не только глобальные катастрофы, но и относительно рядовые природные бедствия, вроде неурожая[13], или же индивидуальные страдания, выпадающие на долю отдельного человека[14], хотя, если эти страдания сравнительно незначительны, Ориген готов допустить, что их причины носят целиком естественный характер[15].

При этом нельзя сказать, что моральное зло рассматривается как *непосредственная действующая* причина физического зла, т.е. речь не идет о прямой причинно-следственной взаимосвязи, при которой *сам* грех каким-то образом порождает страдание и прочее неморальное зло. Более того, моральное зло не есть и *достаточная* причина физического в том смысле, чтобы одного только существования порока уже было достаточно и для существования этого зла, поскольку последнее органически вытекало бы из него, не нуждаясь в каких бы то ни было дополнительных причинах. На самом деле, если моральное зло называют причиной физического, то под этим имеется в виду просто то обстоятельство, что, когда субъект свободно совершает грех, Бог со своей стороны рассматривает это как достаточное основание для того, чтобы причинить ему страдание в целях справедливого возмездия и нравственного перевоспитания. С этой точки зрения *действующей причиной* физического зла является сам Бог. Например, в CC Ориген утверждает, что если Бог и не сотворил морального зла, то Он часто создает телесное и внешнее зло: «Мы говорим, что зла, т.е. порока и [вытекающих] из него поступков (κακὰ μέν, τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις), Бог не сотворил… Если же кто говорит в переносном смысле о так называемом телесном и внешнем зле (λεγόμενα σωματικὰ κακὰ καὶ ἐκτός), то пусть будет признано, что иногда кое-что из этого [зла] Бог создавал, чтобы при его помощи обратить некоторых… Подобным образом мы и толкуем [стих]: “Я делаю мир и создаю зло (κτίζων κακὰ)” (Ис. 45, 7).

---

[12] Ср. также CC IV, 20, 1–19; 21, 30–33; 64, 18–23. Вообще обсуждение такого рода природных катастроф в связи с их очистительной функцией — одна из центральных тем IV книги CC.

[13] Fr. in Ps. 106, 34, 3–5: «Часто земля не плодоносит из-за порока обитающих на ней» (οὐ καρποφορεῖ πολλάκις ἡ γῆ διὰ τὴν κακίαν τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ).

[14] Ср. комментарий в Sel. Job PG XII, 1037, 53 на Иов 22, 25: «Здравое учение высказывает здесь Елифаз. Ибо он полагает, что Иов страдает за грехи (τὸν Ἰὼβ διὰ τὰ ἁμαρτήματα πάσχειν) и что, пострадав, он очищается посредством самого этого страдания…»

[15] Phil. XXVI, 5, 37–41: «Считать же, что и лихорадка случается из-за грехов (διὰ τὰς ἁμαρτίας), — это мнение до крайности невежественных людей, так как причины такого рода болезни часто вполне очевидны: [она имеет место] или из-за окружающей среды (τὸ περιέχον), или из-за определенной воды, или из-за определенной пищи».

Ибо Он создает телесное или внешнее зло (κτίζει γὰρ τὰ σωματικὰ ἢ τὰ ἐκτὸς κακά), очищая и воспитывая не пожелавших быть воспитанными словом и здравым учением» (CC VI, 55, 16–17; 56, 1–4. 20–23). Однако дело не только в том, что Бог время от времени привносит в бытие отдельные страдания для того, чтобы наказать или перевоспитать того или иного конкретного грешника. На самом деле «телесное и внешнее зло» как таковое становится возможным в результате падения разумных тварей из мира предсуществования только потому, что после этого падения Бог специально создает материальный мир[16] как своего рода «школу добродетели», т.е. такую среду обитания, в которой эти падшие твари могут подвергаться страданиям и тем самым претерпевать наказание за свое падение и очищаться от последствий греха[17]. При этом, хотя грех является причиной физического зла лишь *опосредованно*, все же именно он рассматривается как *основная* причина страдания, вся ответственность за которое возлагается на самого страдающего грешника[18]. Вероятно, тут подразумевается, что, если бы в твари не возник порок, у Бога не было бы оснований вводить в бытие физическое зло. Поэтому

---

[16] Ср. PA II, 3, 1, 9–11: «...разнообразное падение разумных природ побудило Бога к творению этого разнообразного и многоразличного мира» (lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem).

[17] Ср. CC VI, 43, 38–44, 4; 44, 12–21: «...порок возник из-за неких [существ], утративших крылья (πτεροῤῥυησάντων; ср. Plat. Phaedr. 246c) и последовавших за первым утратившим крылья. Ибо невозможно было, чтобы сущностному благу оказалось равным благо случайное и привходящее... подобало, чтобы Бог, умеющий пользоваться в должных целях и тем, что возникло вследствие порока, поместил где-нибудь во вселенной тех, кто [стали] столь дурны, и создал училище добродетели (γυμνάσιον τὸ ὑπὲρ ἀρετῆς), доступное для желающих "законно" (ср. 2 Тим. 2, 5) бороться за то, чтобы вновь обрести ее — дабы, словно золото в огне, подвергшись испытаниям в пороке вышеупомянутых [павших существ] и сделав все, чтобы ничто поддельное не допустить к их собственной разумной природе, явив себя достойными восхождения к божественному, они были вознесены Словом для величайшего из всех блаженства и, так сказать, к вершине благ».

[18] HJob p. 369, 10–12 Pitra: «Бог... податель благ, наказания же приносит порок (Θεὸς μὲν... τῶν ἀγαθῶν ἐστι δοτήρ· ἡ δὲ κακία τὰς κολάσεις δίδωσιν)»; Sel. Ez. PG XIII, 789, 8–17: «Грешники, претерпевающие вред, претерпели его не от кого другого, как от самих себя (Ἀδικούμενοι γὰρ οἱ ἁμαρτάνοντες οὐκ ὑπὸ ἄλλου τινὸς ἢ ὑπὸ ἑαυτῶν ἠδικήθησαν). И причинившие вред наказываются не как если бы они, положим, были отличны от претерпевших вред, но они же и есть терпящие возмездие и наказание. Стало быть, Бог, карая претерпевших вред от самих себя вследствие [своего] порока (τοὺς ὑφ' ἑαυτῶν διὰ τὴν κακίαν ἠδικημένους), наказывает их на основании того, что они причинили вред. И посредством наказания причинившие вред уничтожаются [в этом качестве] и остаются [как] претерпевшие вред, уже совершенно не имея в самих себе тех, кто причинил вред: ведь в них уже нет причинившего им вред порока и дел его (τὴν ἠδικηκυῖαν αὐτοὺς κακίαν καὶ τὰ ἔργα αὐτῆς)»; Fr. Lam. 80: «Итак, напрасно мы ропщем и возлагаем вину на Творца... Не имея другой причины, как только самих себя, произведя суд над тем, что произошло из-за нас самих, обратимся».

в конечном счете именно это свободное возникновение порока в твари стоит в начале причинно-следственной цепочки, фактически приведшей к существованию страдания. Если учитывать, что негативная ценность «порока» воспринимается в этом дискурсе как нечто самоочевидное и при этом радикальное, а страдание отчасти вообще не рассматривается как зло, отчасти же даже признается благом для самого грешника, так как считается, что оно его нравственно улучшает, то станет понятно, почему Ориген не видел особенной проблемы в признании Бога непосредственной причиной страдания[19]. То, что Бог причиняет страдания тварям, воспринимается не как повод для каких-либо сомнений по поводу Его благости, но как раз наоборот — как ее вполне адекватное и даже должное проявление[20], между тем как отсутствие подобной реакции с Его стороны как раз могло бы поставить эту благость под сомнение. С этой точки зрения проблема теодицеи для данного типа мысли может заключаться скорее в том, почему благой и справедливый Бог медлит наказывать грешников[21].

Впрочем, даже в эпоху Оригена столь прямолинейная позиция, рассматривающая Бога как непосредственную причину физического зла, не всегда воспринималась как нечто совершенно беспроблемное. На этот счет существовали различные мнения. Например, если Тертуллиан в Adv. Marc. II, 14 также признает Бога творцом страдания, — причем на осно-

[19] Ср. CC VI, 56, 5–13: «...когда мы слышим в переносном значении, что страдания (πόνους), причиняемые отцами, учителями и воспитателями тем, кого они воспитывают, или врачами — тем, кого они режут и прижигают ради лечения, — это зло (κακὰ), то, хотя мы и говорим, что отец причиняет сыновьям зло (κακοποιεῖν), или же [соответственно] воспитатели, учителя и врачи, этим, пожалуй, нисколько не осуждаются бьющие и режущие. Так и если о Боге говорится, что Он причиняет подобное ради обращения и исцеления (ἐπιστροφῆς καὶ θεραπείας ἕνεκεν) нуждающихся в подобных страданиях, то, пожалуй, в этом положении нет ничего нелепого».

[20] CJ XX, 4, 28–30: «Делом благого Бога было уничтожить землю Содомскую и иссушить в ней всякую оставшуюся влагу... Примерно то же ты скажешь и о египтянах, о которых сказано: "Виноградник их побил градом и сикоморы их — льдом" (Пс. 77, 47). Ибо [делом] благого Бога [было] побить виноградники египтян и сикоморы нечестивых»; HJr XIII, 1, 17–19: «Природа грехов такова, что благой Бог вынужден, так сказать, вынести приговор (τὴν ψῆφον ἀγαγεῖν) против согрешившего».

[21] Ср. HJr X, 5, 5–9: «Еще исследуем, благ ли Бог, давший закон и пророков, когда мы видим, что "путь нечестивых благоуспешен" (Иер. 12, 1) и Он не наказывает нечестивых». Это стандартная для того времени постановка вопроса, аналогию которой можно найти, к примеру, в специальном сочинении Плутарха De sera numinis vindicta (Mor. 548a–568a). Ориген решает эту проблему в контексте медицинско-педагогической концепции наказания: иногда Бог медлит наказывать за порок и позволяет ему дойти до крайней степени, чтобы грешник пресытился им и впоследствии тем глубже утвердился во благе, тогда как слишком поспешное перевоспитание может вызвать у него чрезмерную самоуверенность и привести к новому падению (PA III, 1, 13, 2–19; III, 4, 3, 144–149; PE 29, 5, 10–17; 29, 13, 12–21).

вании того же стиха из Ис. 45, 7[22], который в этой связи приводит Ориген в CC VI, 56, 20–23, — то Климент Александрийский в Str. IV, 12, 86–87, рассматривая причины страданий, претерпеваемых христианами во время гонений, склонен допускать, что Бог лишь *не препятствует* физическому злу, а его непосредственной действующей причиной являются противные Ему силы[23]. Некоторые тексты Оригена также позволяют приписать ему более умеренную точку зрения, которая ближе к позиции Климента, а не Тертуллиана. В PA III, 2, 7, 418–424 Ориген говорит следующее: «...все, что происходит в этом мире и рассматривается как безразличное (quae media aestimantur), будь то [нечто] горестное (tristia) или что-либо еще, происходит хотя и не благодаря Богу, но, однако, и не без Бога (non quidem a deo fiunt nec tamen sine deo), поскольку злым и противным силам, желающим творить подобное, Бог не только не запрещает, но и позволяет (non solum non prohibet deus, sed et permittit) это делать, правда — в некоторое определенное время и с определенными людьми». В данном случае Ориген, лишний раз указав на то, что страдания относятся к категории «безразличного» (media), высказывает точку зрения, которая на первый взгляд вступает в формальное противоречие с позицией, выраженной им позднее в CC VI, 55–56, так как по сути дела отказывается рассматривать самого Бога как действующую причину зла (non quidem a deo fiunt).

Схожие взгляды, согласно которым непосредственной действующей причиной конкретных страданий оказываются демоны или грешные люди, а вовсе не Бог, высказываются Оригеном и в различных греческих текстах. Можно сказать, что в этом вопросе его позиция не отличается последовательностью, но по большому счету речь идет все же не о фундаментальном противоречии, а о сравнительно легко объяснимых расхождениях в расстановке акцентов при описании в сущности одной и той же ситуации. На самом деле и в CC VI, 56, где Ориген утверждает, что

[22] При этом Тертуллиан исходит из схожего представления, что существует две разновидности зла — «зло вины» (mala culpae) и «зло наказания» (mala poenae). Бог является непосредственным творцом только второй из них: «...различая зло преступления и зло наказания, зло вины и зло кары (malis delicti et malis supplicii, malis culpae et malis poenae), мы указываем своего творца для каждого из них, а именно для зла преступления и вины — дьявола, а для зла наказания и кары — Бога, чтобы первый вид [зла] засчитывался порочности, а второй — справедливости, творящей зло суда против зла преступления» (II, 14, 2).

[23] «...Такое происходит, потому что Бог не препятствует этому (μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ)... Не следует думать, что Он производит притеснения (ἐνεργεῖν... τὰς θλίψεις), — этого нельзя было бы и подумать, — но подобает быть уверенным, что Он не препятствует производящим [их] (μὴ κωλύειν τοὺς ἐνεργοῦντας) и использует во благо дерзости [своих] врагов... ибо провидение и есть такого рода воспитательное искусство (παιδευτικῆς τέχνης) — для остальных из-за собственных грехов каждого, а для Господа и апостолов из-за наших».

Бог является творцом физического зла, он совмещает это с представлением о том, что непосредственно это зло причиняется одними тварными существами другим. Это явствует из того, что одну из ссылок на Писание, подтверждающих, что именно Бог является источником страдания, а именно (Мих. 1, 12): «...сошло зло от Господа к воротам Иерусалима», он дополняет от себя следующей формулировкой: «воплощаясь в [претерпеваемых] от врагов страданиях» (CC VI, 56, 14–15: τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα ἐν τοῖς ἀπὸ τῶν πολεμίων πόνοις). Таким образом, по сути Ориген всюду имеет в виду одно и то же: одни тварные существа впадают в моральное зло, и Бог в ответ на это инициирует причинение им страдания, используя для этого в качестве орудия других тварей, также впавших в моральное зло[24]. Это касается в том числе и страданий, являющихся следствием различных природных бедствий, так как последние могут рассматриваться как результат деятельности демонов[25]. Такого рода страдания причиняются прежде всего грешникам, и в этом смысле можно сказать, что демоны получают над ними власть от Бога[26]. Страдания праведников могут быть объяснены, в частности, тем, что и они «по человечеству» не могут быть совершенно безгрешными[27]. Раз-

[24] Ср. EP PG XVII, 200, 19–21: «...гнев и притеснение, посылаемые Господом посредством людей и демонов» (ὀργὴ καὶ θλῖψις, διά τε ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων ἐκπεμπόμενα παρὰ Κυρίου); Fr. Lam. 79, 8–11: «Вред, претерпеваемый людьми от злодеев, имеет место согласно божественному решению (τὸ οὖν ἀδικεῖσθαι ἄνδρας ὑπὸ πονηρῶν παρὰ τὴν θείαν κρίσιν ἐστί), но все же случается в числе того, что [лишь] дозволено Богом (ἐν τοῖς περιορωμένοις ὑπὸ θεοῦ), подобно тому, что было сделано с израильтянами их врагами, и прекращается при обращении к Богу». Относительно последнего текста замечу, что он взят из катен, а потому вырван из контекста и мог подвергаться сокращениям, так что его смысл спорен и предлагаемый здесь вариант перевода не является единственно возможным. В частности, παρὰ τὴν θείαν κρίσιν можно перевести и как «помимо божественного решения» или даже «вопреки» ему (ср. PG XIII, 646C: praeter divinum judicium), что, на мой взгляд, не дает внятного смысла. Ср. также прим. 17.

[25] CC VIII, 31, 28–36: «...если надо отважиться сказать, каковы... дела демонов, то мы скажем, что это — голод, неурожаи винограда и плодовых деревьев, засухи и заражение воздуха, [приводящее] к порче плодов, иногда же и к смерти животных и чуме среди людей. Все это совершают сами демоны <как> палачи, вследствие определенного божественного решения (κρίσει τινὶ θείᾳ) приобретая власть осуществить это в определенные времена ради обращения людей или же ради упражнения разумного рода». Ср. EM 45, 11, где демоны названы «виновниками зол на земле» (τοῖς τῶν ἐπὶ γῆς κακῶν αἰτίοις).

[26] Ср. CC VIII, 33, 19–21: «Возможно, они (т.е. демоны. — *А.С.*) как достойные надзиратели и каратели дурных назначены Словом, Которое управляет всем, править над подчинившими самих себя пороку, а не Богу»; VIII, 34, 30–31: «Итак, и мы не отрицаем, что на земле существует множество демонов, но говорим, что они существуют и имеют силу над дурными вследствие их порока».

[27] EP PG XVII, 189, 36-42: «Когда праведник как человек уступает некоторым грехам, нечестивец, придя и причинив зло праведнику, освобождает его от грехов и будущих наказаний, а на себя навлекает возмездие. Предается же [ему праведник] самим собой по-

личия же в расстановке акцентов при описании этой ситуации сводятся в сущности к следующему: когда в контексте позитивной «медицинско-педагогической» реинтерпретации страданий они рассматриваются как средства для исправления грешников и тем самым достижения морального блага, Ориген не находит ничего скандального в том, чтобы прямо признать Бога источником страданий, сравнивая его с врачом или педагогом; но и на тот случай, если столь непосредственное участие Бога в возникновении физического зла вызовет какие-то сомнения в Его благости, у Оригена есть целых два способа для устранения этих сомнений: во-первых, указание на то, что первопричиной страдания является все же сам грех, допущенный грешником, и, во-вторых, возложение непосредственной ответственности за причинение страдания на демонов и грешников, которые, хотя и являются орудиями божественной воли, все же представляют собой существа, наделенные свободой воли и осуществляющие возложенные на них «медицинско-педагогические» функции вовсе не потому, что, подобно Богу, они стремятся к моральному благу других существ, а по собственным, далеко не столь высоконравственным мотивам[28].

III. Происхождение морального зла и свобода

Если существование физического зла Ориген объяснял, ссылаясь на моральное зло как его причину, то существование морального зла, по

средством собственного порока, как предавшийся негодному образу мыслей». Согласно Оригену, ни один человек изначально не может быть совершенно лишен греха, но, с другой стороны, в результате свободного самосовершенствования и с Божьей помощью все же может достичь безгрешности (CC III, 69, 33–40; HL II, 1 (lat.)). Если уже такой, т.е. полностью безгрешный, праведник подвергается страданиям, то причиной этого является не его порок, которого в данном случае просто нет, а необходимость полноценного проявления его добродетели во внешнем мире, что невозможно без тяжких испытаний. В духе этой стоической по духу концепции (ср. тезис Сенеки: «Несчастье — это повод для [проявления] добродетели» (De Prov. IV, 6: calamitas uirtutis occasio est)) Ориген интерпретирует, к примеру, историю Иова: «Если же то, что Иов праведен, обнаруживается не иначе, как при помощи тех или иных несчастий, случившихся с ним, как же мы могли бы сказать, что для него были злом причины того, что обнаружилась его праведность (τὰ αἴτια τοῦ ἀναφῆναι αὐτοῦ τὴν δικαιοσύνην)?» (Phil. XXVI, 5, 19–22). Ср. HNum. (lat.) IX, 1 PG XII, 626 AB; XIV, 2 PG XII, 677D–678A.

[28] Вероятно, в этом контексте следует понимать и Fr.CCor. 18, 111–112: «Похвала святым исходит от Бога, а порицание тем, кто совершил достойное порицания, — от дьявола» (ὁ μὲν ἔπαινος ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῖς ἁγίοις, ὁ δὲ ψόγος τοῖς ἄξια ψόγου πεποιηκόσιν ἀπὸ τοῦ διαβόλου γίνεται). Скорее всего под «порицанием» здесь имеется в виду просто наказание, так как трудно представить себе, чтобы дьявол действительно укорял грешников за их грехи.

его мнению, вполне можно объяснить, апеллируя к тварной свободе как его источнику. Правда, этот вполне стандартный для патристической традиции ход мысли привел его к не вполне стандартным выводам.

Прежде всего, Ориген рассматривал свободу как *логическое* условие возможности морального зла. Только допущение свободы воли способно, по его мнению, сделать осмысленным само использование таких понятий, как добродетель и порок. С этих позиций он критикует детерминизм во всех известных ему вариантах, например: гностическую концепцию, согласно которой моральное благо или зло обусловлены изначальным качеством природы того или иного субъекта[29]; стоическую доктрину «вечного возвращения»[30] или астрологический детерминизм Цельса, представлявший добрые или злые поступки следствием определенного расположения небесных тел[31]. Все они неприемлемы для него, поскольку, как он формулирует как раз по отношению к последней теории: «Если бы это было так, я не знаю, каким образом была бы сохранена свобода (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν) и разумные основания для похвал и порицаний» (CC IV, 67, 18–19). Таким образом, раз свобода необходима, чтобы существовали разумные основания для нравственного вменения, значит, свобода существует на самом деле[32]. Видно, что этот аргумент, во-первых, предполагает уже сложившееся представление о том, что нравственное вменение имеет смысл только при условии свободы воли, а во-вторых, является, так сказать, этически ангажированным, так как он усматривает доказательство *реального* существования свободы просто в том, что она является *логическим* условием возможности морали: вместо того, чтобы *сперва* рассмотреть вопрос, существует ли свобода, и отсюда уже сделать соответствующие выводы относительно возможности *самой* морали, здесь *исходят* из того, что мораль во что бы то ни стало должна оказаться возможной, и на этом основании констатируют существование свободы как ее условия.

Внутренняя логика этой аргументации такова, что по сути дела влияет на само содержание понятия морального зла. Если нравственное вменение возможно только по отношению к свободным добродетелям и порокам, то по большому счету свобода есть уже не просто внешнее

[29] Например, CM X, 11–12; CJ XX, 13, 106–107. 24, 202–210. 28, 252–255; Fr. J 42–43; Sel.Ps. PG XII, 1312, 42–1316, 6.

[30] CC IV, 68; V, 20. Ср. PA II, 3, 4.

[31] CC IV, 67. Ср. CC V, 21.

[32] Ср. CC IV, 67, 1–7; Phil. XXIII, 7; CM X, 11, 18–29; PA II, 3, 4, 152–154. Об истории этого так называемого «морального аргумента», восходящего к антистоической полемике Карнеада, см.: *Amand D.* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945.

условие их возможности, но входит в само их определение, т.е. добродетель как таковая — это, по определению, свободно выбранная добродетель, а порок как таковой — это свободно выбранный порок. Если же обычно рассматриваемые как добродетельные и порочные поступки не являются свободно выбранными, то в собственном смысле о них уже и нельзя сказать, что они добродетельны или порочны[33]. Таким образом, само понятие морального блага и зла *аналитически* включает в себя идею их обусловленности свободным выбором. Именно этот тезис Ориген совершенно отчетливо формулирует по отношению к добродетели в CC IV, 3, 48–49: «Если ты отнимешь у добродетели добровольность, то отнимешь у нее и сущность» (ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν)[34], — и я думаю, что мы недалеко уйдем от истины, если по аналогии применим ту же логику и к его представлению о пороке.

Еще более существенно, что свобода воли, по Оригену, есть не только логическое, но и *онтологическое* условие морального зла. Прежде всего, это означает, что моральное зло укоренено в тварной свободе, поскольку последняя в сущности есть не что иное, как способность *выбора* между добром и злом (ср. PA II, 6, 5, 166–167: boni malique eligendi facultas), причем, в частности, в том смысле, что моральное зло вообще появилось в бытии именно в результате такого выбора. Изначально божественное творение было целиком и полностью благим: «Все, что сотворил Господь на небе и на земле, в морях и в безднах (ср. Пс. 134, 6), хорошо, поскольку возникло по воле Бога. Если же есть кто на небе, как "духи злобы" (Еф. 6, 12), или на земле, как грешные люди, или в морях, как порочность дракона[35], или в безднах, как злоба тех, кому было велено туда уйти[36], то этого зла Бог не сотворил по воле Своей» (Sel. Ps. PG XII, 1653, 11–19). Разумные существа фактически сами сотворили моральное зло: «Если есть в нас что-то превосходное, то это

[33] Например, когда в CC IV, 92, 20–21 Ориген указывает, что в животных можно найти некоторую аналогию пороку, которая, однако, не является пороком в точном смысле этого слова, это, вероятно, стоит связать как раз с тем, что животные не обладают разумом, способным к выбору между добром и злом. Ср. CC IV, 84; PA III, 1, 2–3 и *Origène*. Contre Celse. T. II, ed. M. Borret (SC 136). Paris, 1968, p. 394, n. 1.

[34] Ср. Bas. Caes. Quod Deus non est auctor malorum, PG XXXI, 315, 23–27; Gr. Nyss. De Opif. Hom. 16 PG XLIV, 184, 28-30; Jo. Dam. Exp. Fid. (II), 43, 76–79; C. Man. 32, 9–10; 49, 18–20.

[35] «Дракон» из Пс. 103, 26, Иез. 29, 3 и др. часто рассматривается Оригеном как аллегория дьявола (например, CJ I, 17, 97–98; CM XVI, 26, 106–127), а также упоминается среди агрессивных животных, имеющих в себе некоторую аналогию с человеческим пороком (ср. CC IV, 91–93).

[36] Вероятно, демоны, обитающие под землей (ср. Sel. Ps. PG XII, 1653, 27–29).

сделал Бог, мы же для самих себя сотворили порок и грехи» (ἡμεῖς δὲ ἑαυτοῖς ἐκτίσαμεν τὴν κακίαν καὶ τὰς ἁμαρτίας) (HJr II, 1, 7–8); «Вследствие нашего порока мы привнесли дурное в прекрасное творение Божие» (τῇ κτίσει τοῦ Θεοῦ τῇ καλῇ ἐπεισηγάγομεν ἐκ τῆς κακίας ἡμῶν τὰ φαῦλα) (Sel. Ez. PG XIII, 820, 47–9). Таким образом, до того как сотворить порок, падшие разумные существа являлись частью благого творения и сами были нравственно благими и добродетельными. В этом смысле в Sel. Ps. PG XII, 1601, 4 утверждается, что «добродетель старше порока» (ἡ ἀρετὴ πρεσβυτέρα τῆς κακίας ἐστίν), так как демоны некогда не были дурными.

Более глубокий смысл представления о свободе как об онтологическом условии морального зла заключается в том, что способность к свободному выбору между благом и злом рассматривается Оригеном как проявление фундаментальной изменчивости тварных существ. В данном случае, как и многие другие христианские отцы, он исходит из противопоставления божественной природы, которая является безначальной и бесконечной и потому вечной, и, с другой стороны, тварной природы, которая подвержена возникновению, изменению и была бы обречена на гибель, если бы Бог не поддерживал ее в бытии[37]. И тезис о необходимой взаимосвязи возникновения и гибели, и тезис о том, что подверженное возникновению и гибели сущее может вечно сохранять бытие по воле Бога, уже присутствовали в античной философской онтологии, прежде всего — в платонической концепции истинно сущего и становления[38]. Собственно христианский элемент,

[37] См., например: Athen. Leg. 19, 1: «...либо нечто безначально и вечно, либо оно возникло и тленно» (ἢ γὰρ ἀγένητόν τι, καὶ ἔστιν ἀίδιον, ἢ γενητόν, καὶ φθαρτόν ἐστιν); ср. 23, 8; 30, 3–4, где, как и в приведенном месте, эта онтологическая теория становится основой для критики традиционного политеизма с его представлением о рождении богов; Min. Fel. Oct. 21: «...умирает все, что рождается, а божественное — это то, что не имеет ни возникновения, ни гибели» (...moritur omne quod nascitur: divinum autem id est, quod nec ortum habet nec occasum); 34: «Кто из мудрецов сомневается, кто не знает, что все, что возникло, гибнет, что создано, преходит, что и небо со всем, что содержится в небе, как началось, так и прекратит быть» (Quis enim sapientium dubitat, quis ignorat, omnia quae orta sunt occidere, quae facta sunt interire, caelum quoque cum omnibus quae caelo continentur, ita ut coepisse, desinere); Theoph. Ad Aut. II, 4: «...возникшее превращаемо и изменчиво, а безначальное непревращаемо и неизменно» (τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτόν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον). О том, что сотворенное сущее само по себе обречено на гибель, но поддерживается в бытии Богом, см., например, Iren. Adv. Haer. II, 34, 2–3; Athan. C. Gent. 41, 10–27; C. Ar. I, 58 PG XXVI, 132–133.

[38] Plat. Resp. 546a: «...для всего возникшего бывает гибель» (γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν). Но Бог по своей воле может сохранить бытие предрасположенного к гибели сущего, как показывает речь демиурга к низшим богам в Tim. 41ab (ср. Phil. Heres 246; Sen. Epist. 58, 27–29). Наоборот, все безначальное не может и погибнуть (Phaedr. 245d; ср. Cic. De Rep. VI, 27). Общее противопоставление истинно сущего и становления — Tim. 27d–28a. Ср.

привнесенный в эту концепцию отцами, сводится к тому, что они встроили оба этих тезиса в креационистский контекст, предполагавший идею *абсолютного* возникновения из небытия становящегося сущего *в целом*, тогда как в античной философской традиции, категории возникновения и гибели соотносились скорее с индивидуальными сущими, но сам мир становления (или составляющие его элементы) признавался вечным. Для понимания онтологических предпосылок свободы и морального зла важен тот нюанс данной теории, согласно которому как раз возникновение тварного сущего или его переход из небытия в бытие необходимым образом обусловливает его изменчивость (в частности, поскольку сам переход из небытия в бытие уже есть изменение, что и определяет онтологическую нестабильность возникшего благодаря этому изменению сущего). Как говорит в этой связи Ориген, «так как... разумные существа, сотворенные, как мы сказали выше, в начале, были сотворены, хотя прежде не существовали, то именно потому (hoc ipso), что они [сперва] не существовали и [потом] начали существовать, они по необходимости совратимы и изменчивы (necessario convertibiles et mutabiles)» (II, 9, 2, 31–34); «что не существовало и [потом] начало существовать, именно в силу этого (ex hoc ipso) отличается изменчивой природой (naturae mutabilis)» (PA IV, 4, 8 (35), 317–318). Эта изменчивость, присущая твари как таковой в силу ее онтологического статуса, по отношению к материальной субстанции проявляется как способность к смене качеств при сохранении субстрата (ср. PA II, 1, 4), а в случае с духовной субстанцией представляет собой как раз способность переходить от блага ко злу и наоборот: «...Бог сотворил две общих природы: природу видимую, т.е. телесную, и природу невидимую, которая бестелесна. Эти две природы принимают различные изменения (diversas permutationes). Невидимая [природа], которая есть и разумная, изменяет волю и намерение, так как она одарена свободой своего произволения и вследствие этого находится иногда в добре, иногда — в противоположном. Телесная же природа принимает изменение в [материальной] субстанции (substantialem permutationem)» (PA III, 6, 7, 222–230). Ориген, правда, не объясняет, почему изменчивость духовной субстанции должна проявляться именно в этической сфере, а также почему такое изменение, как переход от блага ко злу и наоборот, непременно должно происходить свободно. Тем не менее эта его концепция несомненно представляет

Parm. Fr. B 8, 3; Arist. De Cael. I, 279b20–21; 282a31–b7; Phys. III, 203b8–10; Cic. De Nat. Deor. I, 20, 5–8; Phil. Aetern. 27; Decal. 58; Leg. All. II, 33; CH Fr. 2A 16; Plot. Enn. IV, 7, 8e, 45 sq.; Porph. In Tim. II Fr. 39 Sodano; Sallust. 7, 2. Эта доктрина излагается как платоническая у Юстина Мученика (Just. Dial. 5, 4) с прямой ссылкой на «Тимей».

тварную изменчивость как онтологическое условие возможности свободы, а значит, и самого морального зла[39].

Столь глубокая укорененность свободы в онтологическом статусе твари по сути означает, что свобода присуща тварным разумным существам *по природе*. Это становится ясно, например, из следующего места в PA: «...отдельные духи или души, или разумные существа, как бы их ни назвать, не принуждаются силою вопреки свободе воли к чему-либо другому, чем то, к чему их ведут собственные побуждения их ума, так чтобы в силу этого показалось, будто у них отнимается способность свободного решения (liberi facultas arbitrii). Это изменило бы качество уже самой их природы (qualitatem jam naturae ipsius)» (II, 1, 2, 45–51). Но если общая способность выбора между благом и злом является характеристикой *природы* или *сущности* тварных существ, то конкретный результат такого выбора, т.е. добродетельность или порочность, будучи как раз проявлением тварной изменчивости, не может рассматриваться как их неотъемлемое сущностное определение и всегда имеет *акцидентальный* статус: «...нет никого субстанциально или по природе непорочного (substantialiter vel naturaliter... inmaculatum) и никого субстан-

[39] О том, что тварная изменчивость обусловлена самим наличием у сотворенного сущего начала существования, трактуемого при этом как изменение, см. также: Athan. C. Ar. I, 36 PG XXVI, 88, 2-4; Gr. Nyss. De Opif. Hom. 16 PG XLIV, 184, 39–45; Nem. De Nat. Hom. 40, 5–7; Jo. Dam. C. Man. 24, 24–26; 69, 10–16. Совсем точную параллель оригеновской концепции можно найти в следующем месте из Дамаскина, где помимо все той же идеи, что само возникновение обусловливает изменчивость, еще и различаются нравственные изменения «умопостигаемых» тварей, осуществляющиеся в соответствии с их свободным выбором, и чисто физические преобразования в материальном мире (в данном случае соответствующие шести видам движения по Аристотелю, ср. Cat. 15a13 sq.): «Все сущее либо сотворенное, либо несотворенное. Если сотворенное, то непременно и изменчивое. Ведь то, бытие чего началось с изменения, будет непременно подвластно изменению, либо погибая, либо меняясь согласно произволению (Εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως ἢ φθειρόμενα ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα.). Если же несотворенное, то, согласно логической последовательности, и неизменное. Ведь у чего противоположно бытие, у того противоположно и определение образа бытия, то есть свойства. Ибо кто не заключит, что все сущее, — то, что доступно нашему чувству, но, впрочем, и ангелы — изменяется, превращается, многообразно движется и преобразуется? Умопостигаемое — я имею в виду ангелов, души и демонов — в соответствии с произволением, совершенствованием во благе или отчуждением от блага, усиливающимся или ослабевающим, а все остальное — в соответствии с возникновением и гибелью, увеличением и уменьшением, изменением качества и пространственным перемещением (Τὰ μὲν νοητά, ἀγγέλους φημὶ καὶ ψυχὰς καὶ δαίμονας, κατὰ προαίρεσιν τήν τε ἐν τῷ καλῷ προκοπὴν καὶ τὴν ἐκ τοῦ καλοῦ ἀποφοίτησιν, ἐπιτεινομένην τε καὶ ὑφιεμένην, τὰ δὲ λοιπὰ κατά τε γένεσιν καὶ φθορὰν αὔξησίν τε καὶ μείωσιν καὶ τὴν κατὰ ποιότητα μεταβολὴν καὶ τὴν τοπικὴν κίνησιν)» (Exp. Fid. (I), 3, 22–33; ср. (II), 41, 1–7). Эта трактовка перехода сущего из небытия в бытие как изменения впоследствии критиковалась Фомой Аквинским (Summa Theologiae, Ia, q. 45, a. 2, ad 2).

циально осквернённого (substantialiter… pollutum)» (PA I, 5, 5, 289–291); «[разумная природа] мыслится как изменчивая и совратимая (commutabilis et convertibilis) вследствие того самого творения, благодаря которому она и возникла (ea ipsa conditione, qua facta est)… поэтому она имеет как добродетель, так и порок (vel virtutem vel malitiam) — не субстанциальный (nec substantialem), но случайный (accidentem)» (PA IV, 4, 8 (35), 316–320)[40].

Напротив, несотворенная, т.е. божественная, природа обладает субстанциальной благостью или, что то же самое, является благой по природе. Из этого следует, что Богу нельзя приписать свободу воли, по крайней мере в том же смысле, в каком ею обладают разумные твари, так как Бог по природе не способен творить зло, и, таким образом, *выбор* между благом и злом для него не имеет смысла. Это вытекает из оригеновской трактовки понятия божественного всемогущества: «С нашей точки зрения, Бог может все то, будучи способным к чему Он не перестает быть Богом, благим и премудрым. Цельс же, не постигнув, в каком смысле говорится, что Бог может все, заявляет, что Он не пожелал ничего несправедливого, допуская [тем самым], что Он хоть и может [совершить] несправедливое, но не хочет. Мы же говорим, что, как сладкое по природе, поскольку оно является сладким, не может горчить вопреки своей же единственной сущности (παρὰ τὴν αὐτοῦ μόνην αἰτίαν)[41], а то, что от природы светится, будучи светом, не может наводить мрак, так и Бог не может творить несправедливость ведь способность быть несправедливым противоречит Его божественности и всему соответствующему ей могуществу. Если же какое-либо из сущих может творить несправедливость, поскольку по природе способно и к этому, то оно может творить несправедливость, не имея в природе совершенной неспособности к несправедливости (οὐκ ἔχον ἐν τῇ φύσει τὸ μηδαμῶς δύνασθαι ἀδικεῖν)» (CC III, 70, 8–20); ср. CC V, 23, 15–17: «Мы утверждаем и то, что Бог не способен к постыдному, поскольку тогда Он будет Богом, способным не быть Богом. Ибо, если Бог делает что-нибудь постыдное, Он — не Бог»; Sel. Ps. PG XII, 1553, 6–8: «Несправедливости нет у Бога, так как Он не способен воспринять порок (κακίας ἀνεπίδεκτον)»[42].

---

[40] Причем, по мнению Оригена, разумные твари фактически всегда находятся либо в состоянии добродетели, либо в состоянии порока, и никакого этически нейтрального состояния для них не существует (CJ XX, 13, 107, 11–13; PA III, 3, 5, 207–210).

[41] Ср. *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961, s.v. αἰτία, 3.

[42] Противопоставление акцидентальной добродетели тварных существ и субстанциальной благости Бога (или Троицы) — одна из устойчивых тем PA (ср. PA I, 2, 4, 92–99; I, 2, 10, 386–395; I, 2, 13, 442–465; I, 5, 3, 125–137; I, 5, 5, 282–297; I, 6, 2, 57–63; I, 8, 3, 92–111; IV,

Таково, собственно, серьезное философское основание, по которому для Оригена и становится неприемлемым гностическое учение о добрых или дурных от природы духовных существах (помимо того, что оно делает невозможным нравственное вменение): будучи тварями, они, по определению, не могут обладать субстанциальной добродетелью или субстанциальным пороком, но должны обладать субстанциальной свободой. В частности, одним из антигностических аргументов, используемых Оригеном, является указание на простой факт нравственного изменения как в лучшую, так и в худшую сторону. Этот факт, по его мнению, был бы необъясним в том случае, если бы разумные существа были добродетельными или порочными от природы[43]. Но из этой же постановки вопроса вытекает и основная проблема, связанная с оригеновским понятием свободы. Как раз поскольку, с одной стороны, свобода выбора между благом и злом присуща разумным существам по природе, т.е. представляет собой их неизменное и неотъемлемое свойство, а с другой — такой результат этого выбора, как добродетель, всегда является их акцидентальной, а не природной характеристикой, они всегда останутся способными к тому, чтобы выбрать зло, т.е. для них невозможно состояние окончательной и стабильной благости, но всегда воз-

4, 8 (35), 315–320). Схожие мысли Ориген высказывает еще в ряде греческих текстов. В CC VI, 44 божественному «сущностному благу» (τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ) противопоставляется «случайное и привходящее благо» (ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν) тварей, и сама эта акцидентальность рассматривается как условие возможности их падения. В CM XV, 10, 19–30; 44–50 утверждается, что понятие «блага в собственном смысле» (τοῦ κυρίως ἀγαθοῦ) приложимо только к Богу, а к людям и прочим тварям применяется только «в переносном» (καταχρηστικῶς). Поскольку акцидентальная добродетель или порочность рассматривалась Оригеном как ἕξις, т.е. «состояние», у него можно также встретить утверждение, что Бог «благ не только по состоянию, но и по сущности» (Sel. Num. PG XII, 577, 49–50: οὐ γὰρ καθ' ἕξιν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός ἐστιν). Что касается акцидентального статуса порока, то он предполагается, например, в CJ XX, 29, 263, где говорится, что «дух лживый» из 3 Цар. 22, 22 является таковым «вследствие порока» (κατὰ.. τὴν κακίαν), а не «по сущности» (οὐχ ὅτι τὸ κατ' οὐσίαν). В силу такой изначальной дифференциации акцидентального порока и сущности или природы Ориген может сказать, что порок существует «вопреки природе» (παρὰ φύσιν) — CC V, 23, 18–22; CM XIII, 7, 1–6; CR p. 140, 4 Sherer.

[43] CM X, 11, 38–78; ср. PA I, 8, 2, 45–67. О похожем аргументе у Юстина (Just. Apol. I, 43), правда, направленном не против гностиков, см. *Origène*. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. T. I (SC 162). Ed. R. Girod. Paris, 1970, p. 105–107. Такая аргументация не учитывает, что валентиниане, которые и являются объектом критики Оригена, согласно различным христианским источникам, допускали существование не только двух полярных природ — «материальной» и «духовной», обреченных соответственно на гибель и на спасение, но и третьей, «душевной» природы, для которой как раз был возможен выбор между добром и злом (например, Clem. Alex. Exc. Theod. 3, 56–57; Iren. Adv. Haer. I, 6, 1–2; I, 7, 5). Ориген сам подразумевает подобную тройную классификацию в PA I, 5, 3, 76–84. В принципе именно существованием «душевной» природы и можно было бы объяснить факт нравственного изменения в контексте валентинианства.

можно новое падение. Как сказано в PA II, 9, 2, 34–39, «какая бы добродетель ни присутствовала в их субстанции, она присутствовала в них не по природе (non naturaliter), но была произведена по милости Творца… все же, что дано, может быть отнято и прекратиться» (ср. PA I, 2, 10, 389–390; I, 5, 5, 285–286; I, 8, 3, 104–106)[44]. С другой стороны, именно акцидентальность порока наряду со всегда сохраняющейся свободой выбора обусловливает и возможность (но, конечно, не необходимость) всеобщего спасения, так как, если моральное зло в тварях всегда акцидентально, это означает, что оно всегда потенциально исцелимо. Таким образом, максимально четко формулируя онтологические предпосылки свободы и делая из этих в общем-то вполне разделяемых патристической традицией соображений до конца последовательные выводы относительно субстанциального статуса самой свободы и акцидентального статуса ее результатов, т.е. добродетели и порока, Ориген мог вполне логично прийти к своей знаменитой гипотезе о возможности *тотального апокатастасиса,* или всеобщего спасения разумных тварей, после которого, однако, может произойти *новое падение.*

IV. Свобода и переход привычки в природу

Затруднение, с которым столкнулся Ориген, можно сформулировать следующим образом: тварная добродетель вообще может существовать только в результате свободного выбора, так как свобода есть и логическое, и онтологическое условие возможности добродетели; между тем, чтобы добродетель оказалась стабильной и не была утрачена вновь, она должна перестать быть акцидентальной и стать характеристикой природы, но это будет означать, что она перестанет быть объектом свободного выбора и eo ipso перестанет быть добродетелью. Другими словами, получается, что добродетель нуждается в свободе, чтобы вообще существовать, но при этом нуждается и в отсутствии свободы, чтобы сохранить существование. По большому счету Ориген так и не преодолел эту трудность на философском уровне. Но такой текст, как PA II, 6, 4–6,

[44] С другой стороны, именно свободный выбор в пользу добродетели позволяет твари сделать ее действительно своей: «Творец даровал Своим творениям добровольные и свободные движения [воли] для того, конечно, чтобы благо в них стало их собственным (proprium), если оно будет сохранено их собственной волей» (PA II, 9, 2, 41–43). Но это не значит, что усвоенная подобным образом добродетель уже не может быть утраченной. Свобода выбора дает разумным тварям возможность всегда сохранять добродетель, но для этого нужны перманентные усилия с их стороны (ср. PA I, 3, 8, 304–306; I, 8, 3, 106–111).

свидетельствует, что она им осознавалась, и показывает, как именно он пытался ее преодолеть. В этом месте речь идет о душе Христа, которая, с одной стороны, должна быть признана абсолютно безгрешной, а с другой, как всякая разумная душа, должна быть способной как к добру, так и ко злу. Ориген предлагает следующее решение этой проблемы: «Что природа (naturam) той души была той же, что у всех душ, сомневаться невозможно. А иначе она не могла бы быть названа душой, если бы не была душой поистине. Но так как способность выбора между добром и злом присуща всем [душам] (boni malique eligendi facultas omnibus praesto est)[45], то эта душа, принадлежащая Христу, избрала до такой степени любить праведность, что вследствие безмерности любви неизменно и нераздельно утвердилась в ней, так что твердость намерения, безмерность чувства, неугасимый жар любви отсекли [у нее] всякую мысль о совращении и изменении, и что [прежде] было возложено на [свободную] волю (in arbitrio), то под воздействием долгой привычки уже обратилось в природу (longi usus affectu jam versum sit in naturam)» (II, 6, 5, 163–173). Это место показывает, что, если Ориген хочет представить благость разумного существа как его окончательное и неотъемлемое свойство, он вынужден трактовать ее как своего рода квазиприроду, сформировавшуюся в результате упражнения. С точки зрения общей концепции соотношения свободы и добродетели, которой привержен Ориген, такая добродетель, полностью исключающая возможность свободного выбора в пользу порока, уже не будет подлинной добродетелью (стоит вспомнить уже приводившееся место из CC IV, 3, 48–49: «Если ты отнимешь у добродетели добровольность, то отнимешь у нее и сущность»). Но с другой стороны, мы видели, что Ориген рассматривает как подлинную благость исключительно субстанциальную благость Бога, которая существует от природы, а не как результат свободного выбора, и в данном случае душа Христа обретает как раз такую субстанциальную благость: «...а потому не может быть названа совратимою и изменчивою та, что обрела неизменность, непрерывно воспламеняясь от единения со Словом Божьим... Следует верить, что в этой душе субстанциально почил сам Божественный огонь, от которого до других достиг [лишь] некоторый жар» (PA II, 6, 6, 195–201). Можно сказать, что соотношение свободы и окончательной благости носит здесь хронологический характер: *сперва* душе Христа нужна свобода, чтобы она вообще могла сделать собственный выбор в пользу добродетели, но, чтобы результат этого вы-

[45] Это место также предполагает, что свобода рассматривается в качестве природной характеристики разумных существ, так как вывод о наличии у всех душ способности к выбору между благом и злом делается здесь на том основании, что все они, включая душу Христа, обладают одной и той же природой.

бора оказался окончательным, свобода выбора *впоследствии* должна уступить место неизменности природы.

Понятно, что это вряд ли можно рассматривать как философски удовлетворительное решение проблемы. Во-первых, выводы, относящиеся к душе Христа, нельзя обобщить и применить к остальным разумным существам[46]. Сама постановка проблемы в данном случае целиком определяется не философскими, а чисто религиозными мотивами. Ориген вынужден сделать исключение для души Христа и признать ее окончательно безгрешной вовсе не потому, что к этому его подталкивают какие-либо спекулятивные аргументы, вытекающие из его общих концептуальных представлений о свободе воли и тварной добродетели. Скорее совершенная безгрешность этой души есть данность его религиозного миросозерцания, которую он уже postfactum стремится как-то согласовать с философской теорией свободы воли. Во-вторых, здесь становится заметно, что Ориген может использовать два противоположных критерия для оценки «подлинной» благости духовных существ: для тварей это, по определению, свободная добродетель, не являющаяся характеристикой их сущности или природы; для Бога, напротив, это субстанциальная благость, по отношению к которой Он Сам не обладает свободой выбора[47]. В применении к душе Христа Ориген фактически утверждает, что в данном случае «подлинная», т.е. свободная, тварная добродетель неким образом перешла в «подлинную», т.е. субстанциальную, благость, присущую Божественному Логосу. Но это как раз и означает, что с точки зрения собственного критерия «подлинности» эта добродетель вообще перестала быть добродетелью. Что так и не удается показать Оригену, так это каким образом добродетель *одновременно* могла бы быть неизменной и свободной, т.е. как она могла бы гарантированно и окончательно утвердиться в душе при сохранении постоянной возможности сделать выбор в пользу зла. Конечно, можно сказать, что подобная постановка вопроса, по определению, парадоксальна, если не абсурдна. Но ясно и то, что именно такая постановка вопроса неизбежна, если, с одной стороны, в интересах теодицеи настаивать на «добровольности» как сущностной характеристике добродетели и порока, как поступал не только Ориген, но и другие христианские отцы, а с другой

---

[46] Из PA II, 6, 6, 202–205 прямо следует, что даже святые не обладают той же «субстанциальной» добродетелью, что душа Христа: «Иначе помазывается “елеем радости” (ср. Пс. 44, 8), т.е. Словом Божиим и Премудростью, эта душа (т.е. душа Христа. — *А.С.*) и иначе — причастники ее, т.е. святые пророки и апостолы».

[47] Ср. *Benjamins H.S.* Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes. Leiden, 1994, S. 53, Anm. 9, где справедливо отмечается, что оригеновская позиция по этому вопросу «в конечном счете непоследовательна» (letzten Endes inkonsequent).

стороны, и уже в интересах эсхатологии в том или ином варианте предусматривать возможность окончательно добродетельного состояния тварных существ.

«Патриарх»[48] современного оригеноведения Анри Крузель утверждал, что в этом рассуждении о душе Христа присутствует альтернативная концепция свободы, восходящая к апостолу Павлу и предполагающая, что свобода состоит не столько в возможности выбора между добром и злом, сколько в окончательном освобождении от греха. Таким образом якобы и решается проблема совместимости свободы и неизменной добродетели[49]. Разумеется, Ориген порой использует религиозную метафорику, в контексте которой состояние безгрешности может быть названо «свободой»[50], но это вовсе не является решением интересующей нас проблемы, так как в таком случае речь шла бы о простой подмене понятий. Ибо проблема порождается тем, что Ориген рассматривает именно свободу как способность выбора между добром и злом в качестве необходимого условия подлинной добродетели или даже компонента ее сущности. И с точки зрения *этого* критерия окончательная безгрешность, полностью исключающая саму возможность выбора в пользу зла, все равно не может рассматриваться как подлинная добродетель, даже если назвать «свободой» само это безгрешное состояние. Более того, у Оригена встречаются высказывания, из которых следует, что именно свобода выбора присуща разумной душе *всегда*, т.е. на всем протяжении ее существования: «Бог, принимая во внимание ее вечную жизнь (τὴν ἀΐδιον αὐτῆς ζωὴν), заботится о каждой разумной душе, которая всегда обладает свободой произволения (ἀεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον) и сама является причиной того, что либо достигает лучшего, восходя до вершины благ, либо вследствие небрежности различным образом опускается к той или иной степени порока» (PE 29, 13, 8–12). Наконец, собственно в тексте PA II, 6, на мой взгляд, нет никаких следов альтернативного понимания свободы, и утверждение Крузеля, что в случае с душой Христа «свобода не подавляется, напротив — она превозносится»[51], текстуально никак не обосновано. Действительно, в тексте утверждается окончательная безгрешность души Христа, достижение которой стало

[48] Характеристика, утвердившаяся за ним ко второй половине 70-х гг. Ср. *Daly R.J.* Origen Studies and Pierre Nautin's "Origène" // Theological Studies 39. 1978. № 3, p. 512–513.

[49] *Crouzel H.* Origène et Plotine. Paris, 1991, p. 312–313.

[50] Например, CR I, 1 (lat.) PG XIV, 839–840 = I, 3 (1) vol. 1, p. 46–48 Bammel; Fr.CCor. 43; см. также: *Origène*, Traité des principes. T. II (SC 253). Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. Paris, 1978, p. 180, n. 31.

[51] *Crouzel H.* Origène et Plotine, p. 313: Et la liberté n'est pas supprimée, elle est au contraire exaltée.

возможно в результате *первоначально* свободного выбора, но заявление, что это якобы «безгрешность, которая составляет высшую свободу»[52], принадлежит уже исключительно самому Крузелю.

Схожая идея перехода привычки в природу высказывается Оригеном и по отношению к пороку. В PA I, 6, 3, 122–127 он ставит следующий вопрос, касающийся возможности спасения демонов: «...смогут ли некоторые из этих чинов, действующих под началом дьявола и повинующихся его пороку, когда-либо в будущих веках обратиться к благу, поскольку им присуща способность свободного выбора (liberi facultas arbitrii), или же постоянный и застарелый порок (permanens et inveterata malitia) вследствие привычки превращается как бы в некую природу (velut in naturam quandam)?» Такая постановка вопроса свидетельствует, что в случае с пороком переход привычки в природу может рассматриваться как фактор, препятствующий спасению демонов, поскольку возможность последнего могла бы быть основана только на сохранении у них свободы воли. Ориген упоминает о переходе порока в природу и в греческих текстах: «У чрезмерно дурных вследствие непреклонности греха порок каким-то образом становится природой (τρόπον τινὰ φύσις αὐτοῖς ἡ κακία γίνεται). Таков Сатана и демоны. Их можно назвать злыми по природе (φύσει κακοὺς), хотя они не созданы злыми по природе, но зачерствели в самостоятельно выбранном пороке (μὴ φύσει κακοὺς δημιουργηθέντας, ἀλλ' ἐξ αὐτοπροαιρέτου κακίας ἀπεσκληκότας)» (Sch. M. PG XVII, 292, 44–49). В CJ XX, 21, 174–175 об Антихристе также говорится, что он стал «ложью» (ср. Ин. 8, 44) «<не> по сущности в силу [своего] устройства (<οὐ> τῇ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς), но вследствие изменения и собственного выбора, и, если позволить себе непривычное выражение, подобным образом "оестествился" (ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως... καὶ οὕτως, ἵνα καινῶς ὀνομάσω, πεφυσιωμένον)».

По мнению Крузеля, такие места свидетельствуют против возможности тотального апокатастасиса[53]. Однако, несмотря на всю логичность подобного предположения, это далеко не очевидно. Существует греческий текст, который показывает, что для Оригена нет непримиримого противоречия между переходом порока в природу и возможностью спасения, и это можно рассматривать как ответ на вопрос, заданный в PA I, 6, 3, 122–127. В CC III, 69 Ориген обсуждает тезис Цельса, согласно которому «совершенно изменить природу очень трудно» (φύσιν ἀμεῖψαι τελέως παγχάλεπον), и в этой связи утверждает: «Мы же, зная, что

[52] Ibid.: cette impeccabilité qui constitue la liberté suprême.

[53] Ibid. p. 314; *Origène*, Traité des principes. T. II, p. 99–100, n. 25.

природа всякой разумной души одна и та же, и утверждая, что ни одна [душа] не была создана дурной сотворившим все [Богом], но многие стали злыми вследствие воспитания, развращения и влияний среды, так что в некоторых порок даже перешел в природу (ὥστε καὶ φυσιωθῆναι ἔν τισι τὴν κακίαν), уверены, что для Слова Божьего изменить порок, ставший природой, не только не невозможно, но даже и не очень трудно (τῷ θείῳ λόγῳ ἀμεῖψαι κακίαν φυσιώσασάν ἐστιν οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον ἀλλὰ καὶ οὐ πάνυ χαλεπόν), если только признать, что следует верить Всевышнему Богу и делать все, имея в виду угодить Ему» (CC III, 69, 2–11). Самое интересное, что финал этой фразы наводит на мысль, будто возможность исправления и в этом случае зависит от свободного согласия разумного существа, и дальнейший контекст такую мысль только подтверждает: «Если же для некоторых измениться очень трудно, то следует утверждать, что причина [этого] связана с их способностью согласия (τὴν συγκατάθεσιν), которая не торопится признать, что Всевышний Бог является для каждого справедливым судьей над всем, что тот совершил в жизни. Ибо [свободное] произволение и упражнение (προαίρεσις καὶ ἄσκησις) способны на многое даже в том, что кажется очень трудным и, выражаясь преувеличенно, почти что невозможным» (CC III, 69, 15–21). Используемый тут термин συγκατάθεσις буквально значит «согласие» и представляет собой традиционное стоическое обозначение способности разумного начала принимать или отвергать различные впечатления, получаемые от внешнего мира и сами по себе не зависящие от человеческой воли[54]. По Оригену именно такая способность, основанная на присутствии в разуме «общепринятых понятий» (κοιναὶ ἔννοιαι) блага и зла[55], лежит в основе внутреннего механизма свободы и является необходимой предпосылкой нравственного вменения[56]. Таким образом, этот текст в целом сочетает в себе три тезиса,

[54] Подробнее см.: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995, с. 51 и 57, где утверждается, что объектом согласия в собственном смысле для стоиков было не столько само впечатление, сколько его содержание, выраженное в суждении.

[55] Напр., CC VIII, 52, 14–15: τὰς κοινὰς ἐννοίας περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν καὶ δικαίων <καὶ ἀδίκων>, т.е. «общепринятые понятия о прекрасном и постыдном, справедливом <и несправедливом>». Ср. также CC I, 4–5; 3, 40; Phil. IX, 2 (= CR (I.1–XII.21 in catenis) 36a); PA I, 3, 5. Ориген может говорить также о «естественных понятиях» (φυσικαὶ ἔννοιαι) — CM X, 2, 16; CMs 134, 19; CR (I.1–XII.21 in catenis) X, 17; Sel. Ps. PG XII, 1197, 14.

[56] PA III, 1, 3, 1–8: «Разумное живое существо вдобавок к способности представления (πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει) обладает и разумом, который выносит суждение о представлениях и некоторые отвергает, а некоторые принимает, чтобы живое существо действовало в соответствии с ними. Вследствие этого, — поскольку в природе разума есть предпосылки для усмотрения прекрасного и постыдного (ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν), следуя которым мы, узрев прекрасное

имеющих отношение к обсуждаемой нами проблеме: 1) порок может переходить в природу; 2) ставший природой порок может быть исправлен (т.е. не противоречит возможности спасения); 3) исправление такого порока возможно на основе свободного согласия со стороны разумного существа. Согласно общим предпосылкам оригеновской мысли, изложенным выше, такое сочетание совершенно бессмысленно, так как свобода выбора между добром и злом означает, что душа может менять акцидентальный порок на акцидентальную же добродетель и наоборот, но если порок переходит в природу, из этого следует, что он становится субстанциальным и неизменным, а свобода выбора утрачивается. Возможно, выход из этого противоречия заключается в том, чтобы не воспринимать оригеновские высказывания о переходе порока в природу как продуманную философскую теорию, но скорее видеть в них всего лишь метафору, используемую Оригеном для обозначения крайней степени порочности, которая все же не исключает свободу выбора и по большому счету является акцидентальной[57].

и постыдное, выбираем прекрасное, а отклоняем постыдное, — мы заслуживаем похвалы, посвящая себя осуществлению прекрасного, порицания же — в противном случае»; III, 1, 4, 1–5: «Если же кто-нибудь скажет, будто само внешнее [впечатление] таково, что невозможно ему противостоять, раз оно такое, то пусть он обратит внимание на собственные страсти и [душевные] движения: не имеет ли место одобрение, согласие (συγκατάθεσις) и склонение руководящего [начала] к такому-то [предмету оценки] на основе определенных вероятностей?» См. в целом PA III, 1, 1–5, а также использование термина συγκατάθεσις в CC IV, 3, 39–40 и Fr.C.Eph. 19, 66–75. Употребляемый далее термин προαίρεσις также входит в тот набор аристотелевско-стоической лексики, который стал использоваться в христианской традиции для обозначения способности к свободному выбору. У Оригена это значение очень отчетливо проявляется, к примеру, в PA III, 1, 24, 16–17, где он говорит о «нашем произволении, склоняющемся к лучшему или к худшему» (τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν, κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα), хотя во многих других случаях προαίρεσις обозначает скорее что-то вроде устойчивой направленности воли, являющейся уже результатом выбора, т.е. своего рода «настрой», «решимость», «установку» и т.п. (в связи с таким значением этого термина ср. *Rist J.M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii // De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique XXI. Vandoevres-Geneva; Fondation Hardt, 1975, p. 111 (перепечатано в: *Rist J.M.* Platonism and its Christian Heritage. London, 1985)).

[57] В пользу такой интерпретации может свидетельствовать то, что, говоря о переходе порока в природу, Ориген часто использует выражения, указывающие на неопределенный и метафорический характер его высказываний. Ср. в приведенных выше цитатах: «постоянный и застарелый порок вследствие привычки превращается *как бы в некую природу* (velut in naturam quandam)»; «порок каким-то образом (τρόπον τινὰ) становится природой»; «*...если позволить себе непривычное выражение* (ἵνα καινῶς ὀνομάσω), подобным образом "оестествился"». В PA I, 8, 4, 140–143 демоны характеризуются как «чин разумной твари, который столь безудержно предался пороку, что скорее не хочет, чем не может быть, восстановлен (se ita praeceps nequitiae dedit, ut revocari nolit magis, quam non possit), поскольку неистовство преступлений есть [для него] уже вожделение и услаждает». Это место предполагает определенную стабилизацию порочного состояния демонов, кото-

V. Привативная концепция зла у Оригена

Представление об акцидентальном статусе морального зла проявляется и в оригеновской версии распространенной как в неоплатонической, так и в патристической литературе привативной концепции зла. Общий смысл этой концепции заключается, как известно, в том, что зло не обладает позитивным бытием или — в иной формулировке — не является сущностью, а представляет собой лишь «лишенность» (privatio) или отсутствие должного быть блага. Однако конкретное концептуальное содержание, вкладываемое в подобные высказывания у различных авторов, может быть весьма различно и каждый раз заслуживает отдельного анализа.

Подробнее всего Ориген формулирует привативную теорию в CJ II, 13 в связи с интерпретацией Ин. 1, 3: «Все через Него (т.е. Слово. — *А.С.*) начало быть, и без Него ничто не начало быть». Ориген опасается, что этот стих может дать повод для мысли, будто и «порок и всякое умножение греха и [все] дурное» (II, 13, 92, 6–7: ἡ κακία καὶ πᾶσα ἡ χύσις τῆς ἁμαρτίας καὶ τὰ πονηρά) возникли «через» Божественное Слово. И его общий ответ на возможность такого истолкования сводится к тому, что зло, будучи не-сущим (οὐκ ὄν), не входит в состав «всего» (πάντα), о котором и говорится, что оно начало быть через Слово. Ссылаясь на то, что в Писании Бог определяется как «Сущий» (Исх. 3, 14) и «Благой» (Мк. 10, 18; Лк. 18, 19), Ориген заявляет: «Противоположно же благому — злое или дурное (τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν), и “сущему” противоположно “не-сущее”, откуда следует, что дурное и злое — несущее (τὸ πονηρὸν καὶ <τὸ> κακὸν οὐκ ὄν)» (CJ II, 13, 96, 4–7). Однако здесь вовсе не имеется в виду абсолютное небытие зла, так как, ссылаясь на Рим. 4, 17, Ориген специально уточняет: «По-видимому, апостол называет “не-сущим” (οὐκ ὄντα) не то, что вообще никоим образом не существует (τῶν μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντων), но то, что порочно (τῶν μοχθηρῶν), полагая, что дурное (τὰ πονηρά) — это “не-сущее” (μὴ ὄντα)» (CJ II, 13, 94, 5–8). В этом контексте и следует воспринимать дальнейшее заявление Оригена о том, «по причине порока дурные называются [в Писании] “не-сущими” (μὴ ὄντες)» (CJ II, 13, 95, 5–6)[58]. Идет ли речь тем самым просто об опирающемся на своеобразно по-

рая, однако, обусловлена их нежеланием спасаться, а вовсе не отсутствием объективной возможности спасения.

[58] Ср. Fr. Jer. 71: «Находит же Бог души праведников. Ибо “души праведных в руке Божией” (ср. Прем. 3, 1), а [души] грешников считаются словно бы и не существующими» (Εὑρίσκει γὰρ τὰς ψυχὰς τῶν δικαίων ὁ θεός· «ψυχαὶ» γὰρ «δικαίων ἐν χειρὶ θεοῦ», αἱ δὲ τῶν ἁμαρτωλῶν ὡς μηδὲ οὐσαι λογίζονται).

нятое библейское словоупотребление метафорическом способе выражения, следуя которому назвать порочных людей «не-сущими» — значит указать на их удаленность от Бога, который, согласно Исх. 3, 14, есть «Сущий»[59], или все же за определением порока как не-сущего стоит какая-то конкретная онтологическая концепция? В общем-то уже дифференциация «не-сущих» грешников от «Сущего» Бога при всей своей видимой опоре на библейский текст на самом деле предполагает известные философские импликации, так как само определение Бога как «Сущего» интерпретируется Оригеном с точки зрения платонического представления об истинно сущем, т.е. о стабильной, неизменной сущности, не имеющей начала и конца существования и не претерпевающей каких-либо изменений[60]. Напротив, когда в CJ II, 13, 93, Ориген приводит тезис, согласно которому «порок несубстанциален» (ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν), он разъясняет его следующим образом: «...ибо его не было изначально, и он не будет существовать вечно» (οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται). Таким образом, моральное зло оказывается несубстанциальным прежде всего потому, что оно возникает, претерпевает количественные изменения[61] и в конечном счете должно исчезнуть.

---

[59] Ср. CJ II, 13, 98, 3–7: «Ибо все причастные "Сущему", — причастны же святые, — обоснованно могут быть названы "сущими". А отвратившиеся от причастности к "Сущему", поскольку лишились "Сущего", стали "не-сущими" (οὐκ ὄντες)». Показательно, что на протяжении всего этого отрывка Ориген использует выражения οὐκ ὄντα и μὴ ὄντα или οὐκ ὄντες и μὴ ὄντες, не делая между ними каких-либо различий. Это показывает, что вне контекста опрометчиво усматривать какое-либо существенное концептуальное различие между οὐκ ὂν как абсолютным небытием и μὴ ὂν как относительным, основываясь просто на различном значении отрицательных частиц οὐκ и μὴ (как поступает, например, *Рассел Дж.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001, с. 254, прим. 8). Как показал Герхард Май (*May G.* Schöpfung aus dem Nichts. Berlin; New York, 1978, S. 17), термин μὴ ὂν может использоваться и для обозначения абсолютного небытия, а в данном случае мы видим пример того, как термин οὐκ ὂν обозначает относительное небытие.

[60] Ср. PE 24, 2, 12–15, где «Сущий» из Исх. 3, 14 рассматривается как своего рода имя Бога на том основании, что Он всегда пребывает неизменным: «А для Бога, Который Сам всегда непреложен и неизменен, и имя — если можно это так назвать — всегда одно и то же: "Сущий", как сказано в Исходе, или какое-нибудь схожее выражение» (ἐπὶ δὲ θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἀεὶ τυγχάνων, ἓν ἐστιν ἀεὶ τὸ οἰονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα, τὸ "<ὁ> ὢν" ἐν τῇ Ἐξόδῳ εἰρημένον ἤ τι οὕτως ἂν λεχθησόμενον). Это вполне стандартная для патристической мысли платонизирующая интерпретация данного места из Исхода (напр., Ps.-Just. Cohort. ad Gent. 20C–21C; Eus. Praep. Ev. XI, 9; Hil. Pict. De Trin. I, 5; Aug. De Civ. Dei VIII, 11). См. также PA I, 2, 11, 400–402, где именно в контексте рассуждения о вечности Сына дается определение вечности как отсутствия начала и конца: «Всегдашним, или вечным, в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и не может прекратить быть тем, что оно есть» (Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut sit habuit, neque cessare umquam potest esse quod est).

[61] Ср. CC IV, 61–64, где Ориген критикует точку зрения Цельса, согласно которой количество зла в мире неизменно.

Поскольку речь здесь идет о совершенном уничтожении порока, эта формулировка явно указывает на оригеновскую гипотезу апокатастасиса или всеобщего спасения. Схожие высказывания встречаются в некоторых греческих фрагментах: «порока... не было в начале и не будет в конце» (τὴν κακίαν... οὔτε ἐν τῇ ἀρχῇ, οὔτε ἐν τῷ τέλει ὑπάρχουσαν) (Sel. Ps. PG XII, 1660, 41–43 = Fr. in Ps. 138, 5–6); «было [время], когда не было зла, и будет [время], когда [его] не будет» (Ἦν ὅτε οὐκ ἦν κακὸν, καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται) (EP PG XVII, 173, 36). До какой степени Оригену кажется очевидным, что зла не будет в будущем, становится ясно из того, что уже сама постановка проблемы зла, с его точки зрения, предполагает вопрос не только о том, как зло возникло, но и том, как оно исчезнет (ср. CC IV, 65, 15–17 (о зле): πῶς ὑπέστη... τίνα τρόπον ἀφανισθήσεται; CC VI, 44, 39–40 (о пороке): ὡς ὑπέστη πρῶτον... τίνα τρόπον καταλύεται).

Собственно, к этому тезису о том, что порок есть лишь акцидентальная и преходящая характеристика тварных сущностей, и сводится конкретный смысл привативной теории зла у Оригена[62]. Важно также учитывать, что, в отличие от всех тварей, созданных Богом и, естественно, тоже имеющих начало бытия, моральное зло вообще не является непосредственным результатом Его творческой активности. В этом смысле Ориген формулирует тезис, согласно которому дьявол не есть творение Бога: «...в том отношении, в котором он является дьяволом, он не есть создание Божие; но тот, кому случилось быть дьяволом (ᾧ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι), есть Божья тварь, так как нет другого Творца, помимо нашего Бога. [Это все равно], как если бы мы сказали, что

---

[62] Есть еще одно место в PA, где обычно усматривают намек на привативную теорию. Но здесь она встроена в описание падения духовных существ и связана с известным оригеновским тезисом, что основным мотивом к этому падению стала их «лень» или «небрежность»: «Леность и нерасположение к труду (desidia et laboris taedium) в деле сохранения блага, а также отвращение и пренебрежение (aversio ac neglegentia) к лучшему положили начало отступлению от блага. Отступить же от блага означает не что иное, как оказаться во зле, ибо известно, что зло — это лишенность блага (malum esse bono carere). Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от блага, в такой же мере он предавался злу» (PA II, 9, 2, 43–49). В такой формулировке привативная теория уже не сводится просто к указанию на несубстанциальный статус морального зла, но предполагает, что, даже как акцидентальная характеристика волевого акта, а не самой сущности разумного существа, оно представляет собой не некое активное стремление к злу как таковому, но скорее более или менее недостаточное стремление к благу. Ориген очень часто упоминает в качестве причины морального падения того или иного духовного существа именно пассивные состояния, вроде «небрежности» (ἀμέλεια — ср. PA III, 1, 13, 16; III, 1, 14, 5; CC VI, 45, 11; CM XI, 17, 112; CJ XX, 5, 32, 2; Fr. Lam. 20, 25; Sch. Ap. 30, 47), «невнимательности» (ἀπροσεξία — ср. PE 29, 13, 12; CC VII, 69, 4; CM X, 24, 29) или «легкомыслия» (αθυμία — ср. CM XI, 17, 112; Fr. Lam. 35, 13; Sch. Ap. 30, 61). Ср. PA I, 3, 8, 321–329; I, 5, 5, 291–297; I, 6, 2, 64–67 и др.

и убийца не есть создание Божье, не отрицая, что как человек он сотворен Богом» (CJ II, 13, 97, 2–7); ср. CC IV, 65, 31–33, где о демонах говорится, что они «не являются созданиями Бога как демоны, но только как некие разумные существа (λογικοί τινες)»[63].

VI. Свобода как причина зла и возможность теодицеи

В заключение я хотел бы рассмотреть несколько вопросов, связанных с тем, *каким образом* свободное волеизъявление впервые творит моральное зло. Именно в этом отношении представление о свободе как способности выбора между добром и злом содержит в себе источник очень серьезной проблемы, которая, на мой взгляд, способна поставить под вопрос саму возможность теодицеи, основанной на свободной воле. Правда, насколько могу судить, ни Ориген, ни другие восточные теологи не обратили на эту проблему особого внимания, и она приобрела определенное значение лишь на Западе со времен Августина[64]. Тем не менее стоит показать, что уже в текстах Оригена можно найти все предпосылки для ее постановки. Суть этой проблемы заключается в следующем. Ориген, как и другие христианские отцы, приписывая твари свободу, считает себя вправе рассматривать ее как *причину* существования зла: «...не природа в нас причина порочности, но добровольное произволение, творящее зло» (CM X, 11, 38–40: οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία

[63] Схожее понимание морального зла встречается у критика Оригена Мефодия Олимпийского: «Если зло является сущностью, а убийство — это зло, то убийство есть сущность. Но убийство есть чья-то деятельность (ἐνέργεια). Стало быть, убийство не будет сущностью. Если же ты утверждаешь, что то, что действует [подобным образом], есть сущность, то и я признаю: в качестве человека убийца — именно в том отношении, в каком он является человеком, — представляет собой сущность; убийство же, которое он совершает, не есть сущность, но некое действие сущности (ἔργον τι τῆς οὐσίας). Мы называем человека то злым, потому что он убивает, то опять добрым, потому что он творит добро, и эти обозначения приписываются сущности из-за того, что оказывается акцидентально присущим ей, но не является ею самой (καὶ πέπλεκται ταῦτα τὰ ὀνόματα τῇ οὐσίᾳ ἐκ τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ἅτινα οὐκ ἔστιν αὐτή). Так что ни убийство не есть сущность, ни прелюбодеяние, ни что-либо из схожих зол» (Phil. XXIV, 4, 20–31). Василий Великий и Григорий Богослов, поместившие этот текст (Phil. XXIV) в «Добротолюбие», рассматривали его как антимаркионитский и вообще антиеретический диалог, написанный Оригеном (Phil. XXIV, 8n). На самом деле речь идет о сочинении Мефодия «О свободе воли» (см.: *Junod E.* Particularités de la Philocalie // Origeniana prima. Bari, 1975, p. 182–185).

[64] Ср., напр., Aug. De Lib. Arb. III, 17, 47–49, а также *Brown R.F.* The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine // Journal of the American Academy of Religion 46, 1978, № 3, p. 315–329.

τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἑκούσιος οὖσα κακοποιητική; ср. PA I, 5, 3, 122–124, откуда следует, что «причиной порока» (causa malitiae) является не Творец, а «намерение воли» (propositum arbitrii)). Можно, однако, показать, что понятие «причина» в таком контексте вряд ли является осмысленным. Возьмем, к примеру, следующий отрывок из PA: «С нашей точки зрения, нет ничего во всем разумном творении, что не было бы способно как к благу, так и к злу. Но раз мы говорим, что нет такой природы, которая не могла бы принять (possit recipere) зло, из этого не следует, что мы утверждаем, будто всякая природа приняла (recepisse) зло, то есть стала злой… Ибо, с нашей точки зрения, даже сам дьявол не был не способен к благу, однако, в силу того что он мог принять (potuit recipere) благо, он еще вовсе не захотел (voluit) [его принять] и не приложил усилия ради добродетели» (PA I, 8, 3, 68–72; 82–84). Этот текст подчеркивает, что из общей способности выбора между благом и злом никак не следует конкретный выбор в пользу блага или зла. Но эта общая способность выбора и есть сама свобода. Так что если мы зададимся вопросом, почему определенное существо делает именно тот, а не иной конкретный выбор, т.е. выбирает *именно* благо или, напротив, зло, то предлагать в качестве ответа ссылку на способность к свободному выбору совершенно бессмысленно, ведь именно эта способность предполагает, что *с равным успехом* может быть выбрано и то, и другое. Это значит, что понимаемая подобным образом свобода объясняет только *возможность* существования зла, но не объясняет его *действительность*. Поэтому свобода выбора, конечно, может рассматриваться как необходимое условие возможности зла, но не может рассматриваться как порождающая его причина, которая сама по себе могла бы объяснить его существование.

Такой причиной можно было бы считать как раз само конкретное волеизъявление или конкретный выбор в пользу зла, *возможность* которого и обеспечивается существованием свободы. Однако в этом случае возникает вопрос: является ли само волеизъявление в пользу зла чем-то этически нейтральным или оно также уже представляет собой зло именно по той причине, что направлено на зло? На такой вопрос в оригеновских текстах можно найти вполне однозначный ответ. Ориген отвергает точку зрения, согласно которой желание блага или зла может быть этически нейтрально: «Если желать прекрасного или стремиться к прекрасному есть безразличное, то и противоположное этому безразлично, то есть желание зла и стремление к злу. Но желание зла и стремление ко злу конечно же не есть безразличное (οὐχὶ δέ γε μέσον ἐστὶ τὸ θέλειν τὰ κακὰ καὶ τρέχειν ἐπὶ τὰ κακά); стало быть, не безразлично и желание прекрасного или стремление к прекрасному» (PA III, 1, 18, 16–20). Но

в таком случае и конкретное волеизъявление в пользу зла нельзя рассматривать как его причину в силу того очевидного обстоятельства, что это волеизъявление само уже является злом, причину которого мы ищем. Таким образом, с одной стороны, у нас есть общая способность к выбору между благом и злом, которая сама по себе этически нейтральна, но не годится на роль причины зла и не может объяснить его существование, а с другой стороны, у нас есть конкретное волеизъявление в пользу зла, которое, видимо, можно было бы рассматривать как его непосредственную причину, если бы оно само в свою очередь не оказывалось злом и вопрос не пришлось бы ставить заново.

Только что приведенное место из PA лишний раз демонстрирует наличие у Оригена вполне типичного для христианской традиции в целом представления, согласно которому нравственно вменяемым злом является не только объективированное действие, но даже никак не реализованное внутреннее состояние, намерение или волеизъявление. Однако именно эта тенденция к *интериоризации зла* должна существенно повлиять на концепцию свободы выбора. Если мы приписываем субъекту способность к выбору между благом и злом и при этом считаем злом и сам конкретный выбор в пользу зла, это означает, что такой выбор уже не может рассматриваться в качестве свободного волевого акта, который *впервые* создает зло как таковое, тем самым целиком объясняет его существование и решает проблему теодицеи. Конкретный свободный выбор, который должен был бы впервые создать зло в качестве своего результата, сам оказывается злом, возникновение которого и нуждается в объяснении. В этом случае, если мы по-прежнему придерживаемся убеждения, что субъект обладает способностью к выбору между благом и злом, мы должны рассматривать и такое зло, как сам конкретный выбор в пользу зла, в качестве *объекта* этой способности. Но это означает допустить возможность некоего предварительного волеизъявления по отношению к волеизъявлению в пользу зла, и очевидно, что это нисколько не решает проблему, потому что и это предварительное волеизъявление в свою очередь придется рассматривать как зло на том основании, что его объект есть зло и т.д. до бесконечности.

Отчасти эта проблема порождается изначальным допущением, что зло не существует вечно, но на определенном этапе существования тварного миропорядка возникает впервые (ср. CJ II, 13, 93; Sel. Ps. PG XII, 1660, 41–43 = Fr. in Ps. 138, 5–6; EP PG XVII, 173, 36, уже цитировавшиеся выше). Такое допущение было совершенно необходимо, чтобы избежать дуализма, так как в противном случае оказалось бы, что зло изначально присутствует в бытии, и конечное тварное сознание нельзя представить как его первоисточник. Но одновременно с этим допускал-

ся и другой тезис, который имплицитно присутствует в утверждении, что желание зла есть зло, — тезис, согласно которому причина зла сама должна рассматриваться как зло[65]. Сочетание этих двух тезисов ведет к тому, что надо либо мыслить возникновение зла как беспричинное, либо вообще отказаться от представления о возникновении зла в изначально благом универсуме. В самом деле, если зло возникает впервые, это означает, что до его возникновения в бытии вообще не было никакого зла, но если у зла была причина, это значит, что зло уже было до своего возникновения, так как причина зла тоже является злом, и, следовательно, зло вовсе не возникло впервые как результат этой причины. В таком контексте утверждать, что у зла есть причина, можно только в том смысле, что у одной частной формы зла есть причина, которой является другая частная форма зла (например, моральное зло можно рассматривать как причину всего остального зла, существующего в миропорядке). Но невозможно утверждать, что причина есть у зла как такового, когда оно впервые возникает в универсуме. Другими словами, возникновение зла с этой точки зрения можно мыслить только как беспричинное или абсолютно спонтанное. Применительно к проблеме первого злого волеизъявления это означает, что единственная альтернатива уходу в дурную бесконечность в этом случае состоит в допущении, что это волеизъявление не является объектом конкретного свободного выбора со стороны субъекта[66], а просто возникает в нем само по себе.

[65] Можно заметить, что этот же тезис имплицитно предполагается в характерном для традиционной теодицеи утверждении, что Бог — не причина зла: Он именно потому не может быть признан причиной злá, что, являясь ею, Он и Сам должен был бы в том или ином смысле квалифицироваться как «злой».

[66] Ср., к примеру, следующее высказывание Лейбница в «Теодицее» I, 51: «Что касается самого воления, то было бы неточно сказать, что оно есть объект свободной воли. Говоря правильно, мы намереваемся действовать, но мы не намереваемся хотеть, иначе мы могли бы сказать, что мы намереваемся иметь и волю хотеть, а это уводит в бесконечность» (*Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1989. с. 160, пер. К. Истомина и Ф. Смирнова). Многие мыслители, обращавшие внимание на эту проблему, фактически предпочитали дурной бесконечности причин абсолютную спонтанность волеизъявления, но в то же время пытались формально согласовать последнюю с идеей причинности, апеллируя к маловразумительным понятиям вроде causa deficiens, как Августин (De Civ. Dei XII, 7), или causa sui, как Ансельм (De casu diaboli, XXVII). См. также любопытную попытку решения этой проблемы у Фомы Аквинского (Summa contra Gentiles, III, 10): во-первых, он допускает, что причиной зла не может быть другое зло, а только благо, хотя и per accidens; во-вторых, утверждая, что злому волеизъявлению должен предшествовать некий добровольный (т.е. не случайный) дефект воли, пытается показать, что сам этот дефект не является моральным злом, чтобы избежать тем самым ухода в дурную бесконечность (подробнее см. *Steel C.* Does Evil Have a Cause? Augustine's Perplexity and Thomas's Answer // Review of Metaphysics 48, 1994, p. 251–273). В целом можно заметить, что эта необходимость выбора между дурной бесконечностью причин и абсолютной спонтанностью первопричины, эвфемистически обозначаемой как causa sui, вообще типична для традиционного метафи-

Проблема заключается в том, может ли это спонтанно возникшее злое волеизъявление все еще рассматриваться как *свободное* и тем самым ставиться в вину субъекту, в котором оно возникло. С точки зрения концепции свободы как способности выбора между благом и злом ответ очевиден: если зло спонтанно возникает в воле субъекта, то нельзя сказать, что предварительно у него был выбор, допускать ли ему возникновение зла или нет. А если бы такой выбор у него был, то, как мы видели, это не решило бы проблему, а увело бы нас в дурную бесконечность, в качестве альтернативы которой и пришлось допустить представление о спонтанном возникновении зла. Таким образом, в рамках индетерминистской концепции свободы *выбора* представление о свободе конкретного волеизъявления и тем самым о моральной ответственности субъекта за присутствующее уже в этом волеизъявлении зло не имеет реального смысла, так как само это конкретное волеизъявление не удается представить как свободно *выбранное*. Стоит, однако, заметить, что то же самое спонтанное злое волеизъявление вполне может трактоваться как свободное с точки зрения существенно иной концепции свободы, которая ко времени Оригена имела гораздо более долгую историю, чем концепция свободы выбора. Речь идет о трактовке свободы как *отсутствия внешней детерминации*. В этом случае действие или волеизъявление субъекта рассматривается как свободное, если оно не детерминировано какими бы то ни было внешними факторами, но целиком вытекает из автономной активности субъекта, хотя бы тот и не обладал способностью поступить или поволить иначе в каждом конкретном случае или вообще когда-либо. Если связать идею моральной ответственности с такой концепцией свободы, то разумного агента, в воле которого возникает первое злое волеизъявление, вполне можно считать ответственным за это моральное зло просто потому, что он фактически является его единственным источником, хотя и не имеет никакой возможности предотвратить его возникновение, выбрав альтернативное ему моральное благо. Но для этого надо, разумеется, целиком отказаться от представления, что свобода предполагает способность субъекта к выбору между благом и злом[67].

зического мышления и проявляется также в постановке проблемы онтологического первоначала сущих, в космологическом доказательстве бытия Бога и т.п.

[67] Уже Вульфсон обозначил способность к выбору между благом и злом как «абсолютную» свободу, а отсутствие внешней детерминации — как «относительную». По его мнению, концепция «относительной» свободы имеет перипатетические и стоические истоки, а в христианской традиции была возрождена Августином, тогда как концепция «абсолютной» свободы восходит к Филону и была представлена в восточном богословии, в том числе у Оригена (*Wolfson H.A.* Philosophical Implications of the Pelagian Controversy // Proceedings of the American Philosophical Society 103, 1959, № 4, p. 554–562). Не так дав-

Логическое соотношение этих двух концепций таково, что свобода как способность выбора *включает* в себя и свободу как отсутствие внешней детерминации, так как выбор между двумя альтернативами только тогда является свободным, когда он не детерминируется какими-либо внешними факторами вроде судьбы или божественного предопределения. Вместе с тем индетерминистская концепция свободы выбора привносит в понятие свободы и существенно новый элемент, которого еще нет в концепции свободы как отсутствия внешней детерминации, но который со временем начинает ощущаться как совершенно необходимый критерий подлинно свободного действия или волеизъявления, а именно способность субъекта совершить выбор, альтернативный тому, что он сделал фактически. Причем в конечном счете речь должна идти о способности к альтернативному выбору в каждой конкретной ситуации, так как в принципе способность к выбору между благом и злом вполне может допускаться лишь в том смысле, что субъект не детерминирован к выбору *только* блага или *только* зла на всем протяжении своего существования, но вполне может выбирать то одно, то другое в *разных* случаях, а такое положение вещей все еще совместимо с отсутствием у него способности к альтернативному волеизъявлению при каждом отдельном выборе[68]. В христианском контексте это последнее соображение является особенно актуальным, потому что здесь в интересах теодицеи требовалось обосновать свободный характер именно *индивидуального* волеизъявления, которое впервые привнесло зло в бытие, а для этих целей указания на общую способность выбрать благо в каком-нибудь другом случае было бы явно недостаточно.

Из всего сказанного, на мой взгляд, следует, что в рамках христианской теодицеи апелляция к свободе выбора заводит в тупик. С одной стороны, допуская, что свобода заключается именно в способности выбирать между благом и злом, авторы вроде Оригена уже не могут, оставаясь последовательными, рассматривать в качестве свободного такое волеизъявление, которое всего лишь не детерминировано извне, но при этом не предполагает возможности альтернативного волеизъявления со

но Сьюзан Бобзян предложила гораздо более сложную схему, различая целых семь возможных концепций свободы (*Bobzien S.* The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem // Phronesis 53, 1998, №2, p. 133–134), однако основное различие и для нее заключается в том, предполагает ли то или иное понятие свободы способность к альтернативному выбору или всего лишь простую автономность человеческой активности. Именно с этой точки зрения она различает две фундаментальные теории моральной ответственности (Ibid. p. 135). В историческом отношении она полагает, что представление о свободе как способности к выбору в греческой философской традиции можно бесспорно обнаружить, лишь начиная с Александра Афродисийского.

[68] Ср. Ibid. p. 140 и 141, n. 6.

стороны субъекта. То есть с точки зрения их концепции свободы, представление о свободе лишь как об отсутствии внешней детерминации оказывается неудовлетворительным. С другой стороны, трактуя как зло не только *результат* первого волеизъявления в пользу зла, но и *само* это волеизъявление, т.е. следуя общей для них тенденции к интериоризации зла, они неизбежно должны столкнуться со следующей дилеммой: либо надо мыслить и это волеизъявление как *объект* способности к свободному выбору, что уводит в бесконечность и не позволяет утверждать, что зло когда-либо возникло впервые, либо надо признать его абсолютно спонтанным и фактически беспричинным, что не позволяет считать субъекта ответственным за его возникновение, если свобода есть не только отсутствие внешней детерминации, но и способность к альтернативному выбору. Поэтому в рамках этого дискурса, как мне кажется, невозможно рационально описать, каким образом свободная воля тварного агента могла бы впервые породить моральное зло и тем самым принять на себя ответственность за его присутствие в бытии. Ориген, насколько могу судить, еще не замечает этих трудностей, но в его текстах уже есть все элементы, которые необходимы для постановки этой проблемы: свобода как способность выбора между благом и злом, интериоризация зла и отрицание его вечного существования.

Приложение

ОРИГЕН
ИЗ «КОММЕНТАРИЯ НА ПСАЛМЫ» (ДОБРОТОЛЮБИЕ, XXVI)[69]

О том, что есть благо и что — зло, и что они [заключаются] в подвластном и неподвластном воле, и согласно учению Христа, а не как думает Аристотель. Из комментария на 4-й псалом, на [стих]: «Многие говорят: кто покажет нам благо?» (Пс. 4, 7).

1. Великие споры идут среди людей относительно того, что есть благо и что — зло, и некоторые говорят, что благо и зло — это неподвластные воле [вещи] (ἀπροαίρετα), как, например, те, кто утверждает, что удовольствие — это благо, а страдание (τὸν πόνον)[70] — зло; другие ограничивают благо и зло только тем, что подвластно воле (προαιρετικοῖς), и говорят, что только добродетели и соответствующие им поступки — благо, а пороки и действия в соответствии с пороком — зло; есть же и третьи, которые смешивают [эти вещи] и говорят, что благо и зло заключено в подвластном воле и вместе с тем в неподвластном ей[71]. Естественно, что раздираемое между этими вероятностями большинство верующих, желая разобраться в вопросе о благе, может сказать: «*Кто покажет нам благо?*» (Пс. 4, 7). Что природа блага [присутствует] в подвластном воле, пожалуй, не колеблясь, признает всякий, кто согласен со [следующим] местом о Суде (πᾶς ὁστισοῦν ἀποδεχόμενος τὸν περὶ κρίσεως τόπον). Ведь оно называет «добрым» того, о ком можно услышать: «*Хорошо, добрый и верный раб! В малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего*» (Мф. 25, 21.

[69] Данный текст представляет собой фрагмент из оригеновского «Комментария на Псалмы». Сам комментарий утрачен, но этот отрывок сохранился в составе «Добротолюбия» (Φιλοκαλία) — хрестоматии оригеновских текстов, составленной Василием Великим и Григорием Богословом. Перевод сделан по изданию: *Origène.* Philocalie 21–27: sur le libre arbitre (SC 226). Introduction, texte, traduction et notes par E. Junod. Paris, 1976. При передаче библейских цитат я ориентировался на Синодальный перевод, сверяя его с современными изданиями греческого текста Библии (Septuaginta, ed. A.Rahlfs; The Greek New Testament, ed. by K. Aland etc. 4 Revised Edition) и учитывая редакцию, представленную у Оригена.

[70] Конъектура Жюно. В рукописях — τὸ πονηρόν или τὸ λυπηρόν.

[71] Имеются в виду соответственно эпикурейцы, стоики и перипатетики.

23). «Добрым» является также и то, что добрый человек выносит из своего сердца, как говорит Спаситель: «*Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе*» (Лк. 6, 45). И вообще всякий *плод дерева доброго* (ср. Мф. 7, 17–18), будучи зависим от воли, есть благо. Таковы «*любовь, мир, радость, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание*» (Гал. 5, 22–23). А противоположное этому — зло.

Но следует поискать и среди вещей, неподвластных воле, есть ли [и среди них] некое благо и зло согласно учению Христа. Если же среди неподвластного воле и есть некое благо или зло, как мы, возможно, покажем в дальнейшем исследовании, все же то, о чем говорят смешивающие неподвластное воле с подвластным ей, по-видимому, вовсе не является ни благом, ни злом. Ибо они думают, что из благ одни касаются души, другие — тела, а третьи — внешние. Схожим образом и из зол. Применительно к душе это добродетель и поступки согласно добродетели или порок и поступки согласно пороку; применительно к телу — здоровье, крепость и красота или болезнь, слабость и уродство; применительно же к внешним [вещам] — богатство, благородство и слава или бедность, безродность и позор.

2. Некоторые сочтут, что схожим образом и согласно Писанию существует три рода благ и три рода зол. Допуская, что добродетели и пороки суть благо и зло в согласии с тем, что и мы признаем относительно добродетели, порока и соответствующих им поступков, они воспользуются изречениями, будто бы доказывающими, что и телесные и внешние [вещи] являются благом и злом. О добродетелях и пороках нужно ли и говорить? Нравственные положения (τῶν ἠθικῶν δογμάτων)[72] учат, что мы должны выбирать справедливость, умеренность, мудрость, мужество и соответствующие им поступки, избегать же противоположного им. Поэтому нет нужды в примерах [из Писания], касающихся тех из благ, что подвластны воле (τὰ παρὰ τῶν προαιρετικῶν ἀγαθά). Они же, исходя из буквального толкования, укажут на телесные и внешние блага, [упоминаемые] во многих местах [Писания]. Впрочем, на данный момент достаточно привести кое-что из сказанного в Исходе, Левите и Второзаконии в виде обетования соблюдающим заповеди и в виде угрозы и проклятий преступающим их. К примеру, что здоровье — благо, а болезнь — зло, ты покажешь, исходя из следующего высказывания в Исходе: «*Если <...> ты будешь соблюдать заповеди Мои и уставы Мои, не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египтян, ибо Я Господь, целитель твой*» (Исх. 15, 26). Да и в словах греш-

[72] Конъектура Жюно. В рукописях — πραγμάτων.

никам из Второзакония можно усмотреть доказательство того, что телесные язвы и болезни — зло, а здоровье и телесная сила, очевидно, благо. Эти слова таковы: «*Если не послушаетесь всех слов закона сего, написанных в книге сей, дабы исполнить [их] и убояться сего славного и удивительного имени — Господа Бога, Господь сделает неслыханными язвы твои и язвы семени твоего, язвы великие и удивительные, болезни злые и многочисленные; и обратит на тебя всякую злую язву Египетскую, вида которой ты избегал, и она прилипнет к тебе; и всякий недуг и всякую язву, не записанную в книге закона сего, Господь наведет на тебя, доколе не истребит тебя*» (Втор. 28, 58–61). И вновь говорится преступающим заповеди: «*Пошлю на вас лихорадку и желтуху, [от которых] высохнут глаза ваши и истомится душа ваша*» (Лев. 26, 16). Кроме того, и во Второзаконии Слово грозит отступникам от богопочитания *неизлечимым столбняком* (ὀπισθότονον) (ср. Втор. 32, 24).

3. Те же, кто хочет, чтобы согласно Божественному Слову были обещаны внешние блага, воспользуются такими [словами] из Левита: «*Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то Я дам вам дождь в свое время, и земля даст порождения свои, и дерева полевые дадут плод свой; и молотьба будет достигать у вас собирания винограда, собирание винограда будет достигать посева, и будете есть хлеб свой досыта, и будете жить на земле вашей безопасно*» (Лев. 26, 3–5) и так далее. А из Второзакония они воспользуются такими [словами]: «*И вот, когда перейдете за Иордан в землю, которую Господь Бог дает вам, <...> и будете соблюдать и исполнять все заповеди Его, которые я заповедую тебе сегодня, Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли, и придут на тебя все благословения сии и исполнятся на тебе, если будешь слушать гласа Господа, Бога твоего. Благословен ты в городе и благословен ты на поле. Благословенны потомки чрева твоего, и порождения земли твоей, и стада волов твоих, и стада овец твоих. Благословенны житницы твои и квашни (τὰ ἐγκαταλίμματά)*[73] *твои*» (Втор. 28, 1–5) и так далее. Тогда как нечестивым, напротив, говорится: «*Проклят ты в городе и проклят ты на поле. Прокляты житницы твои и квашни твои. Прокляты дети чрева твоего, и порождения земли твоей, прокляты стада волов твоих, и стада овец твоих*» (Втор. 28, 16–18). И другие неисчислимые [места из Писания], пожалуй, приведут те, кто хочет, чтобы среди телесных и внешних [вещей] было благо и зло. Они ухватятся и за Евангелия, говоря, что Спаситель, явившись, освободил людей как от зла от теле-

[73] Ср. *Liddell H.G., Scott R.* Greek-English Lexicon. Oxford, 1996, s.v. ἐγκατάλειμμα, 3.

сной слепоты, глухоты и паралича членов и исцелил всякую болезнь и всякую немощь (ср. Мф. 4, 23), даруя вместо прежде владевших [ими] зол блага — телесное зрение, слух и прочее здоровье и силу. И они смутят тебя, спрашивая, не признаем ли и мы, что быть одержимым демонами или страдать лунатизмом — это зло, тогда как быть избавленным от этого, напротив, — благо. Но и апостолы, осуществляя дары исцелений и чудотворения (ср. 1 Кор. 12, 9–10), самой этой деятельностью творили людям благо и избавляли их от зол. Говорящие подобное перейдут и к будущему веку, заявляя, что грешники предаются вечному огню, потому что страдание — это зло. А если страдание — зло, то неизбежно удовольствие — благо.

4. Итак, из сказанного ясно, что может более всего (ἐπὶ πλεῖον) смутить тех, кто не в состоянии разрешить приведенные [затруднения], связанные с существованием трех родов благ и трех [родов] зол согласно слову Писаний. Однако в это заблуждение впали не только признанные простецы из числа верующих, но и некоторые из возвещающих мудрость согласно Христу, которые думают, что такого рода обетования — от Творца (τοῦ δημιουργοῦ), а в угрозах нет никакого смысла сверх того, что ясен из [буквального] выражения[74]. Перед всеми, кто исходя из Писаний предполагает подобное, следует поставить вопрос: соблюдали ли закон пророки, не уличаемые в грехах? Например, Илия, неимущий до такой степени, что у него даже не было хлеба, чтобы поесть, из-за чего он и был послан к женщине в Сарепту Сидонскую (3 Цар. 17, 9)? И Елисей, который нашел у Соманитянки убогое пристанище, небольшое ложе и дешевый светильник (4 Цар. 4, 10), а умер от болезни (4 Цар. 13, 14)? И Исаия, *три года ходивший нагим и босым* (ср. Ис. 20, 3)? И Иеремия, которого бросили в яму с грязью (Иер. 45, 6[75]) и постоянно высмеивали (Иер. 20, 7), так что он даже пожелал жить в пустыне (Иер. 9, 1[76])? И Иоанн, обитавший в пустынях (Мф. 3, 1) и не вкушавший ничего, кроме *акрид и дикого меда*, препоясавший *чресла* шкурой и облаченный в [одежду из] *верблюжьего волоса* (ср. Мф. 3, 4)? Ведь что они соблюдали закон, согласятся [и наши противники]. И мы спросим: то, что они считают благами, было ли у этих соблюдавших [закон пророков]? Не в состоянии [этого] показать, они окажутся в безвыходном положении: либо обетования, о которых говорят, что они даны благочестивым, являются ложными, либо, будучи истинными, они

[74] Согласно Жюно, имеются в виду Маркион и его последователи (SC 226, p. 247, n. 2).

[75] 38, 6 в Синодальном переводе.

[76] 9, 2 в Синодальном переводе.

нуждаются в духовном толковании (ἀναγωγῆς). Если же они будут вынуждены обратиться к иносказанию (ἐπ' ἀλληγορίαν), окажется неверным их предположение, будто закон угрожает нечестивым телесной болезнью и тем, что считается внешним злом, или обещает последовавшим за Богом, что у них будут здоровые тела и [имущественное] изобилие.

5. Разве не глупо, если пребывающие во зле гордятся и хвастаются им? Если же скорби — зло, а апостол говорит, что *хвалится скорбями* (ср. Рим. 5, 3), то ясно, что он хвалится злом. Но это глупо, а апостол — не глупец. Стало быть, не зло — такие испытания (γυμνάσματα) святого, который *отовсюду притесняем, но не стеснен, в отчаянных обстоятельствах не оставлен* (ср. 2 Кор. 4, 8–9), искушаемый *не умирает*, считаясь *нищим, многих обогащает* и, *ничего не имея, всем обладает* (ср. 2 Кор. 6, 9–10). Ведь «*у верного целый мир богатства, а у неверного — ни обола*» (Притч. 17, 6).

К тому же для тех, кто полагает, что, согласно Писанию, существует три рода блага и, очевидно, также и зла, вытекает, что праведники всегда пребывают среди многочисленных зол. Ибо истинно говорит пророчество: «*Много скорбей у праведных*» (Пс. 33, 20). Тем, кто думает, что такого рода вещи — зло, весьма уместно напомнить и о том, что случилось с Иовом. После того как он благороднейшим образом выдержал борьбу с обстоятельствами (περιστάντας ἀγῶνάς), глас [Божий] (χρηματισμὸς) говорит ему: «*Ты думаешь, Я обратился* (κεχρηματικέναι) *к тебе не для того, чтобы обнаружилось, что ты праведен?*» (Иов 40, 8)[77]. Если же то, что Иов праведен, обнаруживается не иначе как при помощи тех или иных несчастий, случившихся с ним, как же мы могли бы сказать, что для него были злом причины того, что обнаружилась его праведность? Отсюда, пожалуй, вытекает, что и дьявол для святого не является злом. По крайней мере, для Иова дьявол не был злом, ибо «*любящим Бога, призванным по* [*Его*] *изволению, Бог во всем содействует ко благу*» (Рим. 8, 28).

Кроме того, мы утверждаем также, что [мнение], будто праведник получит то, что в Писании считается благами, если благословения толковать буквально, противоречит очевидности. Ибо изучение многочисленных повествований о святых противится подобным толкованиям. И нелепо полагать, что святой станет ростовщиком, открывающим по городу меняльные лавки для *многих народов* (ср. Втор. 15, 6), озабоченным расходом и прибылью и ведущим запрещенные дела. Ибо праведник

[77] Синодальный перевод (Иов 40, 3): «Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя?»

«*серебра своего не отдает в рост и не принимает даров против невинных*» и «*поступающий так не поколеблется вовек*» (Пс. 14, 5). Также и согласно Иезекиилю святой *не дает серебра в рост* и ради *лихвы* (ср. Иез. 18, 8).

Считать же, что и лихорадка случается из-за грехов, — это мнение до крайности невежественных людей, так как причины такого рода болезни часто вполне очевидны: [она имеет место] или из-за окружающей среды (τὸ περιέχον), или из-за определенной воды, или из-за определенной пищи. И если награды для праведников — это здоровье и богатство, то никто из нечестивых не должен был бы быть здоровым или богатым. Но следует искать «здоровья» как определенного состояния души и «богатства», являющегося выкупом души, согласно Соломону, который говорит: «*Выкуп души человека — собственное богатство*» (Притч. 13, 8)[78]. Также следует избегать «бедности», о которой написано: «*Бедный же не устоит против угрозы*» (Там же)[79]. Да и «язвы», «синяки» и «болезни» следует толковать как то, что случается с беспечными душами вследствие порока. Из-за них и пророк порицает тех, кто оказывается в таком [состоянии]: «*От ног до головы ни язвы, ни синяка, ни воспаленной раны* [*не исцелить*], *не приложить ни припарки, ни масла, ни повязки*» (Ис. 1, 6).

6. Для не вполне лишенных остроты ума этих [замечаний], конечно, достаточно, чтобы на их основе, самостоятельно подобрав (ἀναλεξαμένοις) сбивающие с толку (περισπῶντα) изречения Писаний, устремиться к пониманию, достойному деятельности Святого Духа. И еще, чтобы смутить тех, кто думает, что таковы блага, которые будут даны святым и таково зло для грешников, надо добавить и следующее — что все, что [существует] ради чего-то [другого] (τὸ διά τι), менее важно (ἔλαττόν), чем то, ради чего оно существует (τοῦ δι' ὅ ἐστιν). Например, надрезы, прижигания и пластыри, к которым прибегают ради здоровья, менее важны, чем здоровье. И хотя в числе средств врачебной помощи они называются благами, следует понять, что они — не «целевые» (τελικὰ) блага врачебного искусства, а «производящие» (ποιητικά)[80]. Целевое же благо согласно врачебному искусству — это здоровье тела. Вот так и если те или иные заповеди нужно соблюдать, чтобы достичь тех или иных благ, а награды — это телесные и внешние [блага], то благие поступки будут благими не как цели (ὡς τελικαὶ), но именно как производящие [другие] блага (ὡς ποιητικαὶ ἀγαθῶν). А богатство, ко-

[78] Синодальный перевод: «Богатством своим человек выкупает жизнь свою».

[79] Синодальный перевод: «Бедный и угрозы не слышит».

[80] Стоическая терминология (ср. SVF III, 106–108).

торое, по их мнению, обещает Писание, и здоровье тела будут выше, чем праведность, да и сама святость, благочестие и богобоязненность, [присущие] величайшим добродетельным делам. Соглашаться же с этим свойственно людям, не знающим ценности добродетели, но предпочитающим ей вещественное. Ведь это нелепее всего — говорить, что богатство и телесное здоровье выше добродетельных дел. Следуя этим порочным взглядам, некоторые допустили, что и после воскресения в числе первых обетований [исполнится то, что] мы станем есть ту или иную еду и пить, а некоторые [считают, что мы станем] и детей рождать. Дойдя до язычников, эти [мнения] приведут к тому, что христианство обретет славу великой глупости, поскольку у некоторых чуждых вере есть гораздо лучшие взгляды.

7. Теперь мы изложим то, что нам показалось ясным из изучения священных изречений [Писания]. Ведь мы говорили, что одобряем утверждение: «благо и зло присутствуют в подвластном и неподвластном воле». Тем не менее мы не причисляли к благам, что неподвластны воле, здоровье, красоту, благородство [происхождения], доброе имя и богатство. И, насколько возможно, мы попытались вкратце разъяснить сбивающие с толку [места]. Поэтому следует уже сказать, что такое неподвластные воле блага. Поскольку истинно [изречение]: «*Если Господь не построит дома, напрасно трудятся строящие его*» и «*Если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж*» (Пс. 126, 1), а *строит дом* всякий продвигающийся к совершенству и *охраняет город* всякий совершенный, труд же строящего напрасен и стража стерегущего напрасна, если Господь не построит и не охранит, то сила Господа, помогающая строящему в строительстве и строящая совместно с тем, кто не может сам завершить построенное, пожалуй, будет благом вне нашей воли. То же самое следует думать и об охраняемом городе. И как если бы я сказал, что благо в земледелии, производящее плод, складывается из подвластного воле [блага], соответствующего искусству земледельца, и неподвластного воле [блага, зависящего] от Провидения и соответствующего хорошему качеству воздуха и достаточному поступлению осадков, так и благо разумного существа складывается из его произволения и божественной силы, содействующей тому, кто выбрал прекраснейшее. Соответственно не только для того, чтобы стать прекрасным и добрым, нужны как наше произволение, так и божественное содействие, которое и есть для нас неподвластное воле [благо], но и для того, чтобы, став прекрасным и добрым, продолжать пребывать в добродетели. Ибо и достигший совершенства вновь падет, если чрезмерно возгордится тем, что [в нем] прекрасно, и припишет причину этого самому себе, не воздавая должной славы Тому, Кто дал больше всех остальных

(τῶν πολλῶν) для обретения и сохранения добродетели. Мы полагаем, что примерно такова причина и того, что тот, кто, по словам Иезекииля, ходил *безупречным во* всех *путях своих, пока не нашлось в нем беззакония* (ср. Иез. 28, 15), согласно Исаие *упал с неба* — он, когда-то бывший *денницей, вставшей поутру*, а затем *разбившийся о землю* (ср. Ис. 14, 12). Ибо не только по отношению к *сынам человеческим* истинно, что если *кто совершен в отсутствие мудрости* от Бога, то он *будет признан за ничто* (ср. Прем. 9, 6), но и по отношению к ангелам, начальствам и всякому чину, являющемуся божественным в той степени, в какой Бог — вместе с ним (πάρεστιν αὐτῇ). Возможно, видя, что наше произволение для обретения благ [значит] гораздо меньше, чем сила Бога, святой апостол и говорит, что исход (τὸ τέλος) [зависит] «*не от желающего и не от усердного, но от Бога милующего*» (Рим. 9, 16). Не потому, что Бог милует без [нашего] желания и усердия, но потому, что желание и усердие — ничто в сравнении с милостью Бога. И поэтому он должным образом воздает честь за прекрасный [исход] (τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ καλοῦ) скорее милости Бога, чем человеческому желанию и усердию.

8. Может показаться, что мы существенно отклонились от темы, но мы рассмотрели эти [вопросы], будучи уверены, что они необходимы для [понимания слов]: «*Многие говорят: кто покажет нам благо?*» (Пс. 4, 7). Ведь это рассуждение, насколько возможно, установило и показало *многим, говорящим: «кто покажет нам благо?»*, что́ есть благо, а стало быть, и что́ есть зло, чтобы посредством упражнений и молитв мы обрели благо и отвратили зло от наших душ. Но поскольку в речи слова можно использовать то в собственном, а то и в переносном смысле, неудивительно, если порой мы найдем [в Писании] выражения «благо» и «зло» в приложении к телесному и внешнему [благу и злу], как их называют не имеющие здравых взглядов. Например, в [книге] Иова: «*Если мы приняли благо из рук Господа, [неужели] мы не вынесем зла?*» (Иов 2, 10). И у Иеремии: «*Сошло зло от Господа к воротам Иерусалима*» (Мих. 1, 12; ср. Иер. 17, 27). Ибо вместо того, чтобы сказать: «Если мы приняли те или иные полезные и приятные вещи, доставшиеся нам благодаря Провидению, [неужели] мы не перенесем с готовностью горькое и тягостное?», — говорится: «*Если мы приняли благо из рук Господа, [неужели] мы не вынесем зла?*» И вместо слов: «По воле Провидения такого рода вещи произошли с Иерусалимом, чтобы живущие в нем были перевоспитаны» — написано: «*Сошло зло от Господа к воротам Иерусалима*». Поэтому необходимо, чтобы те, кто понимает суть вещей (τὰ πράγματα), не были придирчивы к выражениям, а улавливали, когда те применены к вещам в собственном смысле, а когда — из-за ограничен-

ности этих выражений — в переносном. А если Спаситель и излечил что-то в этом роде и даровал людям здоровье, зрение и слух, то прежде всего следует искать в них духовный смысл (ἀναγωγὴν), так как Слово показывает при помощи этих рассказов, что Оно исцеляет страсти души. В таких [случаях] нет ничего нелепого в мысли, что описанное и в буквальном смысле имело место, чтобы поразить людей того времени — ради того, чтобы не верящие словам доказательства и поучения согласились с Учителем, смущенные чудесными знамениями.

Перевод и примечания А.В. Серёгина

М.С. Петрова

ПЛАТОНИЗМ У МАКРОБИЯ

Настоящая статья посвящена рассмотрению представлений Макробия (V в.)[1] о мироздании и тех философских теорий греков, с которыми он был знаком и которые были востребованы латинской культурой V в. н.э. Сам Макробий разделяет философию на *нравственную* (этику), *естественную* (физику) и *рациональную* (логику), замечая, что все эти части он изложил в своем сочинении[2]. На первый взгляд при изучении системы Макробия следовало бы придерживаться предложенного им порядка. Однако чтобы понять структуру Универсума Макробия, вначале необходимо сказать о «*рациональной*», затем о *естественной* и в заключение о *нравственной* составляющих философии[3].

---

[1] О Макробии, времени его жизни см.: *Петрова М.С.* Макробий Амвросий Феодосий: просопографический очерк // Диалог со временем 6 (2001), с. 164–191. Наш перевод релевантных разделов макробиева «Комментария на "Сон Сципиона"» см. в «Историко-философском ежегоднике' 2000» (М.: Наука, 2002) (далее — ИФЕ' 2000), с. 45–61 и в сб.: Философия природы в Античности и в Средние века. М., Прогресс-Традиция, 2000, с. 371–414. Там же см. нашу статью «Природа мира в *Комментарии на "Сон Сципиона"* Макробия» (с. 361–367). Оригинальный текст см.: Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis, ed. I. Willis (Leipzig, 1963). Мы искренне благодарны С.В. Месяц и А.В. Серёгину за замечания, высказанные в процессе нашей работы над публикацией.

[2] См. Macr. Comm. II, 17, 15–17. Макробий не оригинален в этом разделении. См. Arist. Top. I, 14, 105b20–25. Здесь и далее, кроме случаев, оговоренных особо, оригинальные тексты см. в электронных базах данных: TLG, PHI 5.

[3] Например, см. Diog. Laert. VII, 39–48. Ср. Sext. Adv. math. VII, 16–22. Исследование этого вопроса см. *Gersh St.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition, voll. I–II. Notre Dame, Indiana, 1986, p. 74–77; 227–228. Заметим, что «рациональная» философия Макробия приблизительно соответствует учению о трех первых (основных) началах (Единое — Ум — Душа), естественная — космологии (в духе учения платоновского «Тимея»

«Рациональная» философия

Сам Макробий определяет рациональную философию как философию, рассматривающую бестелесное, т.е. умопостигаемое[4]. В этой части он рассуждает о трех первых началах, высшим из которых является **Бог**, превышающий умопостигаемое. Основные положения «рациональной» философии Макробия включают в себя характерные положения метафизики, аритмологии и антропологии:

• во введении к «рациональной» философии Макробий обсуждает возможность использования мифов в философском рассуждении. Его вывод — философам не всегда дóлжно использовать аллегорию и иносказание в своих обсуждениях[5];

• Монада соотносится с высшим Богом[6], поскольку является началом и концом всех вещей, однако сама она не имеет ни конца, ни начала[7];

• число пять охватывает все, как существующее (т.е. постигаемое умом), так и лишь кажущееся существующим (т.е. телесное)[8];

о создании Мировой души и мира), «этика» — психологии (учению об индивидуальной душе, ее происхождении и участи).

[4] См. Macr. Comm. II, 17, 15–17.

[5] См. Macr. Comm. I, 2, 13–18. Также см.: *Петрова М.С.* Макробий о мифах и снах» // ИФЕ' 2000, с. 39–45. Ср. Cornut. Theol. Graec. 76, 2–5, где сказано, что древние сочиняли мифы не наобум, но глубоко понимая «природу космоса», и были весьма умелыми в искусстве «философствовать посредством символов и загадок»; объяснение этих символов было направлено на развитие благочестия, богопочитания и общественно полезного воспитания юношества — см.: *Лосев А.Ф.* Три основные философско-эстетические школы Раннего эллинизма [ч. 2] // *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., Фолио, 2000; ([1]1979), с. 196.

[6] Терминология Макробия традиционна: Бог — высший Бог — первопричина — первоединое — Единое — Благо.

[7] См. Macr. Comm. I, 6, 6–9: 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 отвести ей низшую после Бога ступень. Ведь она есть ум, рожденный от высшего божества, она, неподверженная действию времени, всегда пребывает в той единственной вечности, сосуществуя с ней; и поскольку она неисчисляема, 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 [Мировой] душой. Ведь душе чуждо соприкосновение с материальной сумятицей [чувственного мира]... (перевод наш).

[8] См. Macr. Comm. I, 6, 19–20. В этом месте речь идет о числах, в частности о числе пять. Оно отличается от остальных чисел тем, что только оно может содержать в себе все в целом — и то, что существует (т. е. то, что воспринимаемо умом), и то, что лишь кажется существующим (т. е. то, что телесно, поскольку все имеет или божественное, или бренное [caducum] тело). Таким образом, число пять обозначает одновременно и высшее, и низшее. См. Ibid. I, 6, 20: «Оно есть и вышний Бог, и ум, рожденный от него, в котором содержатся

• мир нужно представлять для человека как Храм[9];

• Ум происходит от высшего Бога[10];

• небо — высший Бог[11].

Система мироздания Макробия предполагает наличие трех высших начал, каковыми являются Бог, Ум и Душа[12]. Согласно Макробию, **Бог**, являющийся первым началом, непознаваем:

• (1) его «едва ли можно посчитать мыслью» (posse vix intellegi)[13];

• (2) Он [находится] среди того, что «превосходит не только человеческую речь, но и помышление» (quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant)[14];

• (3) «знать, каков он, человек не в силах» (sciri quale sit ab homine non possit)[15].

Представления (2 и 3) Макробия о том, что Бог недоступен ни мысли, ни слову, указывает на зависимость его учения от тех авторов, которые следовали Платону[16]. Фраза (1) «едва ли Бога можно постичь мыс-

---

идеи всех вещей, и Мировая душа — источник всех [отдельных] душ, и все небесные тела, вплоть до нас, и земная природа...» — здесь Макробий придерживается платонической доктрины о реальности идей (см. *Stahl W.* G. Introduction // Macrobius, Commentary on the "Dream of Scipio". New York, 1952 (^{2}1990), p. 104 [n. 27]). См. Plat. Resp. V, 478e–408a; X, 596a–598c; Phaedo 76de, 102ab. Также см. Macr. Comm. I, 2, 13–16; I, 14, 6–8; I, 17, 12–13.

[9] См. Macr. Comm. I, 14, 2–8.

[10] См. Macr. Comm. I, 14, 15.

[11] См. Macr. Comm. I, 17, 12–15.

[12] В трактате (V, 1), титул которого (принадлежит Порфирию): Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (О трех начальных сущностях), Плотин называет эти начала «сущностями» или «природами».

[13] См. Macr. Comm. I, 14, 2.

[14] См. Macr. Comm. I, 2, 14. Ср. Plot. Enn. V, 3, 17: «... начало (жизни и ума) есть самодовлеющее в абсолютном смысле слова, то есть самодовлеющее независимо от всего, без всего существующего... Само оно не есть даже субстанция или самобытность, но выше и субстанции, и самобытности»; Ibid. V, 6, 6: «...первое начало... не содержит в себе ничего такого, что нужно было бы изучать и узнавать» (пер. Г.В. Малеванского). Также см. Plot. Enn. V, 5, 6: «Мы... люди, в своих сомнениях, не умея надлежаще выразить это Первоначало, все-таки говорим о нем, неизреченном, и даем ему то или другое имя, чтобы обозначить его как можем»; Ibid. VI, 8, 19: «Кто... устремится к нему мыслью и сподобится узреть его, тот не сумеет выразить величие его, узревши же его, за неимением подходящих выражений, скажет по крайней мере одно, что он существует сам по себе или через себя, и что если в нем есть сущность, то она подчинена ему, как им же самим положенная...» (пер. Г.В. Малеванского). См. также Porph. Hist. Philos. fr. 15 (Nauck); In Parm. I, 2–6; IX, 20–26.

[15] См. Macr. Comm. I, 2, 15. Ср. Plat. Resp. VI, 508a–509b; Plot. Enn. V, 1, 6 (29–30); V, 1, 7 (1–5); Macr. Saturn. I, 17–I, 18 (Willis).

[16] Речь идет о средних платониках. Например, Апулей утверждает, что 1) природу

лью» является утверждением того, что «первое начало непознаваемо». Ведь известно, что Бог существует, но постичь, что́ он такое, невозможно[17]. Вслед за Платоном[18] и его последователями[19], Макробий уподобляет первоединое Солнцу.

Несмотря на то что сущность первого начала невыразима с помощью какого-либо понятия, Макробий приписывает ему ряд положительных атрибутов, представляя его как «высшего Бога» (deus summus)[20]; «Бога, первого из всех» (princeps omnium deus)[21], «благо» (τἀγαθόν)[22],

---

Бога невозможно выразить словами, но возможно познать — см. Apul. De Plat. I, 6, 193: «...его возможно познать только мыслью... понять созерцанием ума» (...cogitatione sola concipitur... mentis oculis conprehenditur); De Mundo 30, 357: «...правитель всего и отец, которого лишь видно взором нашей души» (...rex omnium et pater, quem tantummodo animae oculis nostrae cogitationes vident); 2) он постижим для немногих, для всех остальных — несказанный — см. Apul. Apol. 64: «познанный немногими» (paucis cogitabilis); De Plat. I, 5, 191: «...[природу Бога] невозможно сообщить большинству» (...in multos eam enuntiari non posse) — ср. Plat. Tim. 28c: εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν и Apul. (ad loc.): Platonis haec uerba sunt: ...εὑρόντα τὲ εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον; Apul. De Plat. I, 5, 190: «несказанный, невыразимый» (indictus, innominabilis); Apol. 64: «...несказанный для всех [остальных]» (nemini effabilis); De Deo Socr. 3, 124: «...величие [природы Бога] столь удивительно и непостижимо, что невозможно выразить даже малую ее часть человеческим языком, из-за его скудости» (...maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice conprehendi); Apol. 65: «...что такое бог — ответить невозможно» (...quid sit deus... tace). См. *Gersh*, p. 266–269.

[17] См. Plot. Enn. V, 3, 14 (4–8 sqq.); V, 5, 6; V, 5, 13; VI, 8, 8 (1)–11 (7); Porph. In Parm. II, 4–8; IV, 7–9; IV, 19–22; XII, 26–27. Мнения Плотина и Порфирия о первоедином не различаются. См. *Gersh*, p. 531 (n. 168).

[18] См. Macr. Comm. I, 2, 15–16, где Макробий имеет в виду отрывок из диалога Платона «Государство» (см. Plat. Resp. VI, 508a–509b). В целом солнечный монотеизм Макробия (см. Macr. Saturn. I, 17–I, 19) восходит к Юлиану (331–363). См. *Wright W. C.* Introduction to oration Hymn to King Gelios dedicated to Sallust // The Works of the Emperor Julian, vol. 1. Cambridge — London, 1953, p. 348–351; *Gersh*, p. 560–562.

[19] См. Plot. Enn. I, 7, 1; III, 8, 10 (32–35); V, 1, 6 (8–15). См. Plot. Enn. V, 3, 12 (39 sqq.); V, 5, 8 (7); VI, 7, 16 (24–25) — в связи с использованием солнечной аналогии.

[20] См. Macr. Comm. I, 6, 8 (см. выше, прим. 7); I, 6, 20 (см. выше, прим. 8); I, 14, 15; I, 17, 12.

[21] См. Macr. Comm. I, 2, 14. Плотин отождествляет первоединое с Богом (θεός) более чем в двадцати пассажах. Об этом см.: *Sleeman G. H., Pollet G.* Lexicon Plotinianum. Leiden – Louvain, 1980, s. v. θεός, c. О текстах Порфирия, оказавших влияние на Макробия, см. нашу статью: Греческие источники Макробия (на примере психологических и натурфилософских глав *Комментария на «Сон Сципиона»*) // Диалог со временем 17 (2006), с. 255–265.

[22] См. Macr. Comm. I, 2, 14. Благо (τἀγαθόν) является одним из двух наиболее употребительных определений для первоединого у Плотина. См. *Sleeman, Pollet*, s. v. ἀγαθός, d. См. Porph. Hist. Philos. fr. 15; 16; 18 (Nauck).

«единицу» (monas)[23], «единственного» (solitarius)[24], «единого» (unus)[25]. Первый атрибут используется Макробием чаще всего. Что касается остальных, то они встречаются в тех местах *Комментария*, в которых преобладает или толкование учения Платона, или изложение аритмологической доктрины. Имена «высший Бог», «благо», «Единое», используемые Макробием применительно к первому началу, типичны для платонической традиции[26].

Первоначало представлено у Макробия не только как трансцендентное по отношению к низшей реальности, но и как связанное с ней. Так, оно есть причина всего; оно есть то, чему причастно все тварное. Оно творит все от себя (de se creare)[27] в своем всемогуществе (omnipotentia, omnipotentissimus[28]). Бог создает Ум, Мировую душу «в льющейся через край плодовитости [своего] величия» (superabundans maiestatis fecunditas)[29].

[23] См. Macr. Comm. I, 6, 6–9, где Макробий вначале пишет о том, что [6] число семь (septenarius) состоит из единицы и шести, или из двух и пяти, или из трех и четырех. Число семь обладает разнообразными достоинствами, которых нет ни у одного другого числа, входящего в ту или иную сумму. [7] Единица, называемая [у греков] μονάς (Монада), является источником и началом чисел. Далее, см. фрагмент [8–9] (см. выше, прим. 7), в котором говорится о том, что Душа, [9] чуждая материальной сумятице, простая по природе, обязанная только себе и своему создателю, пронизывает громаду одушевленной ею вселенной, не нарушая собственной целостности. Таким образом, у Макробия триада Бог – Ум – Мировая душа относится к высшей небесной сфере. Монада, поскольку является лишь началом чисел и не может быть первым числом, идентифицируется с этой же сферой.

[24] См. Macr. Comm. I, 6, 18.

[25] См. Macr. Comm. I, 14, 6. «Единое» (τὸ ἕν) является вторым из наиболее распространенных имен первоначала у Плотина. См. *Sleeman, Pollet*, s. v. εἷς, a. Cp. Porph. De Abstin. I, 57, 3; II, 49, 1 (Bouffartigue, Patillon); Hist. Philos. fr. 15 (Nauck); In Parm. I, 3–35.

[26] Эти эпитеты встречаются и у средних платоников (e. g. Апулей), и у неоплатоников (e. g. Порфирий). Так, в подобных терминах описывает Бога Апулей: например, unus (см. Apul. De Plat. I, 5, 190; I, 11, 204; De Mundo 37, 370); summus (см. Apul. De Plat. I, 11, 204). Подробнее, см. *Gersh*, p. 269–272; 343–344. Порфирий чаще всего именует первоначало Богом (θεός). См. Porph. De Abstin. I, 57, 1–2; II, 34, 2–3; II, 43, 3; II, 49, 1–3; II, 52, 4; III, 5, 4 (Bouffartigue, Patillon); De Antr. Nymph. 27; Hist. Philos. fr. 15; 16; 18 (Nauck); In Parm. I, 5, IV, 5; Sent. 30; 31 (Lamberz). См. также выше, прим. 21, 22 и 25. Заметим, что эпитеты используемые Макробием в отношении первого начала, по всей видимости, восходят именно к Порфирию, хотя Макробий следует и Плотину (e. g. Plot. Enn. II, 3, 18 [8–13]).

[27] См. Macr. Comm. I, 14, 6. См. Plot. Enn. I, 8, 2 (1–7); III, 6, 6 (28–29); V, 1, 6 (22–23); V, 1, 7 (1–5); V, 1, 8 (6–8); V, 2, 1 (7–9); V, 4, 1 (34–41); VI, 7, 16 (27–31); VI, 7, 23 (18–24); VI, 8, 19 (14–16); Porph. Hist. Philos. fr. 18 (Nauck); Sent. 31 (Lamberz).

[28] См. Macr. Comm. I, 6, 18; I, 14, 2; I, 17, 12. См. Plot. Enn. V, 5, 12 (37–39); VI, 8, 9 (44) — Единое как «всеобщая сила» (δύναμις πᾶσα); Enn. II, 4, 15 (17–20); V, 5, 10 (22–24); Porph. In Parm. I, 25–26 — Единое как сочетание «беспредельного» (ἄπειρον / ἀπειρία) и «силы»; Plot. Enn. V, 2, 1 (13–16); V, 3, 16 (1–5); V, 4, 1 (23–26); VI, 9, 6 (10–11) — Единое как «всемогущая сила» (δύναμις πολλή, ἀμήχανος). Ср. Plot. Enn. III, 8, 10, 1–2; V, 1, 7 (9–11).

[29] См. Macr. Comm. I, 14, 6. См. Plot. Enn. VI, 8, 10 (32–35): «преизбыток [своей] силы» (ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως); Ibid. V, 2, 1 (7–9): «он переливается [через край] и в сво-

Первоначало пронизывает все сущее, распространяя свою силу, но оставаясь при этом неизменным по сущности: [Монада] «всюду целостна и всегда неделима» (ubique[30] integra et semper individua[31]), она «непрерывна в своем могуществе» (continuationem potestatis)[32]. Символом этой связи является «золотая цепь» Гомера (catena aurea)[33]. Всё перечисленное — свидетельство влияний на Макробия учений платоников[34].

С точки зрения онтологии второе из трех первых начал — **Ум** (νοῦς, mens), который описывается у Макробия различными способами. Ум рожден или произошел из высшего Бога (ex summo enata deo[35], ex deo procreata[36]), «и насколько он взирает на своего отца, настолько сохраняет полное подобие создавшего его» (qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris)[37].

В природе Ума выделяются два аспекта: он обращен и к высшему (к Единому), и к низшему (к Душе). Своей высшей составляющей Ум,

---

ем переполнении производит иное» (ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο); Ibid. V, 1, 6 (4–8); VI, 8, 18 (18–22): «излитие» (ἐκρεῖν, ἐκχεῖν).

[30] См. Macr. Comm. I, 6, 9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. I, 6, 9 (18–22); III, 8, 9 (24–28); III, 9, 4 (1–9); V, 5, 8 (22–27); V, 5, 9 (33–35); VI, 8, 19 (10–12); VI, 9, 4 (24–26); Porph. Sent. 31 (Lamberz).

[31] См. Macr. Comm. I, 6, 9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. V, 1, 6 (22–28); V, 2, 1 (17–18); V, 3, 12 (33–38); V, 5, 5 (2–12); VI, 8, 10 (18–21); VI, 8, 16 (14–16); VI, 8, 16 (29–30); VI, 9, 9 (4–6); Porph. De Abstin. II, 37, 1 (Bouffartigue, Patillon); Hist. Philos. fr. 15 (Nauck).

[32] См. Macr. Comm. I, 6, 9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. II, 4, 15 (17–28); V, 3, 16 (1–5); V, 8, 1 (26–30) — о том, что присущее единому также присутствует и в мире, но в меньшей степени. О «связи» (συνάπτειν) различных уровней бытия пишет и Порфирий — см. Porph. Sent. 35 (l. 32) (Lamberz).

[33] См. Macr. Comm. I, 14, 15. Параллели указанному месту в источниках Макробия (например, в «Эннеадах» Плотина и в сохранившихся текстах Порфирия) отсутствуют. Подобная фраза встречается лишь у Прокла (см. Procl. In Tim. vol. I. p. 262, ll. 16–25; I. 314, 13–19; II. 24, 23–31; II. 112, 3–6). Вероятно, Прокл позаимствовал это утверждение из утраченных ныне порфириевых текстов, являющихся также источниками как Прокла, так и Макробия. См. *Mras K.* Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium* // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische, Klasse 6. Berlin, 1933, p. 258–259; *Gersh*, p. 534 (n. 186).

[34] Здесь имеются в виду неоплатоники. См. выше, прим. 27–32.

[35] См. Macr. Comm. I, 6, 8 (см. выше, прим. 7). Ср. Ibid. I, 2, 14; I, 6, 20; I, 14, 15.

[36] См. Macr. Comm. I, 17, 12–13. См. Plot. Enn. V, 1, 5 (3–19); V, 1, 6 (37–45); V, 1, 7 (1–5); V, 1, 8 (4–10); V, 2, 1 (5–11); V, 3, 12 (25–34); V, 4, 2 (33–49); V, 5, 5 (14–27); Porph. In Parm. XI, 23–XII, 3; XII, 14–35; XIV, 16–21; Sent. 14 (Lamberz).

[37] См. Macr. Comm. I, 14, 6. См. Plot. Enn. III, 8, 11 (6-8); V, 2, 1 (9–13); V, 3, 11 (1–16); V, 4, 2 (3–7); V, 6, 5 (8–19); VI, 7, 15 (14–17); VI, 7, 16 (9–35); VI, 7, 17 (14–17); Porph. In Parm. XIV, 16–21: «Ум взирает на» (βλέπειν, ὁρᾶν, ὄψις etc.) первоединое; Plot. Enn. V, 2, 1 (9–14); V, 6, 4 (4–5); V, 6, 5 (8–19); Porph. In Parm. XI, 19-21: «Ум подобен» (ὅμοιος, ἀγαθοειδής, ἐνεικονίζεσθαι) первоединому.

насколько он монадичен (monas)[38], стремится к Единому (высшему Богу), и как таковой он «не подвластен узам телесности [души]» (custodia corporali… non subditur)[39], «не знает череды времен, всегда пребывая в простой вечности, в настоящем» (vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo)[40]. Такие характеристики приписывали Уму те платоники, у которых Ум был вторым началом[41].

В своей обращенности к низшему Ум «рождает из себя самого виды родов [вещей] (generum species… de se creat)[42]», «содержит в себе первичные виды вещей, которые греки называют идеями» (originiales rerum species, quae ἰδέαι dictae sunt, continens)»[43], «производит их бесчисленные виды, при этом сам он неисчисляем» (cumque… non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species…)[44]. Эти определения также характерны, скорее, для тех авторов-платоников, которые полагали Ум первым началом[45].

---

[38] См. Macr. Comm. I, 6, 8 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. III, 2, 16 (29); III, 7, 3 (34–38); V, 3, 6 (12–15); VI, 2, 11 (1–49); VI, 4, 4 (1–3); Porph. In Parm. XI, 5–XII, 23; XIV, 10–15; Sent. 44 (Lamberz); In Tim. fr. 56 (Sodano).

[39] См. Macr. Comm. I, 14, 4. См. Plot. Enn. II, 9, 17 (6–8); III, 6, 6 (29–49); IV, 1, 1 (5–7); IV, 2, 1 (17–29); V, 2, 2 (19–20); V, 8, 9 (10–14); V, 9, 5 (29–32); V, 9, 5 (41–45); V, 9, 10 (9–10); Porph. Sent. 42; 43 (Lamberz).

[40] См. Macr. Comm. I, 6, 8 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. III, 7, 3 (1–39); III, 7, 6 (1–36); III, 7, 11 (1–20); IV, 3, 25 (13–17); V, 1, 4 (10–30); V, 1, 11 (5–13); V, 9, 5 (1–5); Porph. Sent. 44 (Lamberz) — об отсутствии временных изменений; Plot. Enn. IV, 3, 25 (13–17); IV, 4, 15 (2); V, 1, 4 (10–30); V, 1, 11 (5–13); V, 9, 5 (1–4); V, 9, 10 (9); Porph. Sent. 44 (l. 57–58) (Lamberz) — о связи «вечности» (αἰών) и Ума; Plot. Enn. III, 7, 3 (1–39); III, 7, 6 (1–36); III, 7, 11 (1–20); VI, 2, 16 (6–7); Porph. In Tim. fr. 31 (Sodano) — о связи вечности и бытия; Plot. Enn. III, 7, 6 (1–36); III, 7, 11 (1–20); Porph. Sent. 44 (l. 58) (Lamberz) — объединение этих положений.

[41] Имеются в виду неоплатоники. См. выше, прим. 39–40.

[42] См. Macr. Comm. I, 6, 8–9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. V, 1, 7 (27–38); V, 3, 11 (1–30); V, 8, 4 (44–47); V, 9, 5 (1–7); V, 9, 5 (19–29); VI, 2, 21 (39–43); VI, 2, 22 (26–28); VI, 7, 35 (30–33); Porph. In Tim. fr. 51 (Sodano).

[43] См. Macr. Comm. I, 2, 14. Ср. Ibid. I, 6, 20. См. Plot. Enn I, 6, 9 (34–37); I, 8, 2 (15–21); II, 9, 17 (5–6); III, 8, 8 (40–48); III, 8, 9 (35–39); V, 7, 1 (1–26); V, 7, 3 (20–23); V, 9, 5 (1–48); V, 9, 6 (1–10); V, 9, 8 (1)–V, 9, 14 (22); VI, 2, 21 (6–38); VI, 2, 22 (1–3); VI, 7, 2 (1–56); VI, 7, 3 (22–33); VI, 7, 8 (5–32); VI, 7, 9 (1)–VI, 7, 11 (44); VI, 7, 12 (1–4); VI, 7, 14 (11–23); VI, 7, 18 (1–51); Porph. Sent. 10; 22; 43 (Lamberz); In Tim. fr. 51 (Sodano).

[44] См. Macr. Comm. I, 6, 8–9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. II, 9, 1 (45–54); III, 7, 3 (4–23); III, 8, 8 (1–8); III, 8, 8 (40–45); V, 6, 1 (4–14); V, 9, 6 (1–25); V, 9, 8 (1)–V, 9, 9 (15); VI, 2, 2 (1–3); VI, 2, 3 (20–25); VI, 2, 20 (1–9); VI, 2, 22 (6–11); VI, 7, 8 (17–32); VI, 7, 14 (1–23); Porph. In Parm. XII, 4; Sent. 22; 44 (Lamberz); In Tim. fr. 52 (Sodano). Греческое учение, представленное здесь и в предыдущих примечаниях, более сложно, чем в его параллелях у Макробия. См. *Gersh*, p. 537 (n. 200).

[45] Например, Апулей писал, что идеи (ἰδεάς, formas) пребывают в уме Бога. См. Plat. Phaedo 80b; Parm. 131ab; Phileb. 15a; Symp. 211ab; Tim. 31b, 35a. Согласно следующему

«Обращаясь к низшему[46] (и таким образом отклоняясь от своего Создателя[47]), Ум производит [Мировую] душу из себя самого» (animam vero de se creat posteriora respiciens)[48]. Душа «принимает от Ума присущее ей разумное начало» (λογικόν quod innatum sibi ex mente sumpsit)[49].

Последнее из трех первых начал, **Мировую душу** (anima), Макробий также описывает различными способами. Душа «возникает или исходит от Ума» (ex mente fit[50], ex mente processit[51]), «она облачается в своего Отца в той мере, в какой всматривается в него» (patrem qua intuetur

---

Платону Апулею (см. Apul. De Plat. I, 6, 192), такие идеи «просты» (simplices), «бестелесны» (nec corporales), «вечны» (aeternae). См. *Gersh*, p. 286 sqq., 351–354, 537.

[46] См. Macr. Comm. I, 14, 5.

[47] Это соотносится с деятельностью второго бога у Нумения. Согласно Нумению, второй Бог или Ум существует в двух состояниях. 1. В качестве единого (монада): он остается обращенным на себя самого, будучи первоначалом. 2. В качестве диады он обращается к низшему, которое одновременно подобно ему и отделено от него. О том, что Бог, являющийся для Нумения Умом, то обращается вниз (творя тем самым в людях душу), то отворачивается к своим высям, сказано в сохранившемся фрагменте, см. Num. fr. 12 (Des Places): «...когда Бог взирает на каждого из нас и обращается к нему, происходит то, что наши тела оживают и живут благодаря его заботе; но когда Бог отворачивается к своим высотам, эти тела умирают» (пер. А. Ястребова). То, что Нумений описывает как низшее состояние Ума, Макробий представляет как создание Умом Мировой души — см. Macr. Comm. I, 14, 6–7. См. *Диллон Д.* Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. Пер. с англ. Е.В. Афонасина. СПб.: Алетейя, 2002, с. 351–357. Согласно Плотину Ум пребывает обращенным на самого себя и на Первоединое и посредством этого (здесь первое состояние соотносится со вторым) производит все остальное. О нераздельности двух состояний см. Plot. Enn. V, 2, 1 (10-13): «Возникшее [из Единого] обратилось к нему [к единому], и наполнилось, и стало взирать на него [на единое], и это — Ум. Его неподвижное пребывание перед ним [перед единым] произвело сущее; а его созерцание того [единого] — произвело Ум» (пер. Ю.А. Шичалина); V, 3, 7 (18–27): «...Ум, мысля, остается обращенным к себе самому, направляет всю энергию мысли на самого себя, и если что-либо происходит от него, то происходит только благодаря тому обстоятельству, что он обращен всегда на себя и пребывает в себе. Прежде всего, ему необходимо быть в самом себе и для себя, чтобы потом простереть свою энергию на что-либо другое...» (ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὑτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. ἔδει γὰρ πρῶτον ἐν ἑαυτῷ, εἶτα καὶ εἰς ἄλλο) (пер. Г.В. Малеванского). Плотин проводит различие между Умом, производящим душу, но остающимся в себе, и душой, производящей все остальное, посредством собственного движения. Отступление Макробия от учения Плотина, возможно, вызвано поспешным чтением его текстов, подобных Enn. IV, 8, 7 (17–32), где говорится о «нисхождении» (κατάβασις) Ума, что имеет место у Нумения.

[48] См. Macr. Comm. I, 14, 6–7. О параллелях между Плотином и Порфирием см. *Петрова М.С.* Греческие источники..., с. 255–265.

[49] См. Macr. Comm. I, 14, 17. См. Plot. Enn. V, 1, 3 (12–16); V, 3, 8 (8–15); V, 3, 8 (22–35); V, 3, 9 (1–35); V, 9, 3 (20–24); V, 9, 3 (33–35); V, 9, 7 (1–12).

[50] См. Macr. Comm. I, 14, 15.

[51] См. Macr. Comm. I, 17, 12. См. Plot. Enn. III, 3, 3 (20–22); III, 5, 3 (3–5); III, 5, 9 (29–37); IV, 3, 5 (8–18); V, 1, 3 (6–15); V, 1, 6 (44–45); V, 1, 7 (35–37); V, 2, 1 (16–17); V, 3, 9 (15–17); V, 9, 3 (33–35); VI, 2, 22 (26–28); Porph. In Tim. fr. 69 (Sodano).

induitur)[52] и «обязана только своему создателю и себе» (tantum se auctori suo ac sibi debens)[53]. Таким образом, о процессе порождения души Макробием говорится в выражениях, характерных для платоников[54].

Что касается высших проявлений природы мировой души, то, подобно Уму, душа есть «еди́ница» (monas)[55], поскольку она «бестелесна», «чужда загрязнениям вещественной материи» (incorporea[56], aliena a silvestris contagione materiae[57] и «бессмертна» (immortalis[58]). В своих низших проявлениях душа является «источником всех душ» (animarum omnium fons)[59], она имеет от своего создателя (Ума) «чистейший разум... и воспринимает требующие развития начатки чувственного восприятия и роста» (purissima ratio... praebendi sensus praebendique incrementi seminarium)[60], и «когда она изливает себя, чтобы одушевить огромную

---

[52] См. Macr. Comm. 1, 14, 7. См. Plot. Enn. I, 7, 2 (6–8); I, 8, 2 (23–25); II, 3, 18 (8–13); II, 9, 2 (10–18); III, 5, 2 (30–35); III, 5, 9 (30–35); V, 1, 3 (16–21); VI, 2, 22 (1–4), где говорится о душе, «взирающей» (βλέπειν, θεωρεῖν, ὁρᾶν, ἑνορᾶν, καθορᾶν, θεα, etc.) на своего создателя; Enn. II, 3, 18 (8–13); III, 5, 9 (30–35); Porph. Sent. 37 (Lamberz) — о душе, «наполненной от» (πληροῦσθαι, πλήρης) своего создателя; ср. Plot. Enn. II, 3, 18 (10–11), где Душа «стремится к умопостигаемой природе и богу, сама наполняясь» (ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς).

[53] См. Macr. Comm. I, 6, 9: «...душа, чуждая хаосу материи, обязанная [всем] только себе и своему создателю и простая по природе, пронизывает громаду одушевленной ею вселенной, ни в коей мере, однако, не нарушая собственной целостности» (пер. Т. Уманской).

[54] Это неоплатоники (см. выше, прим. 51–52).

[55] См. Macr. Comm. I, 6, 8 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. IV, 3, 2 (58) – IV, 3, 4 (3); IV, 3, 5 (14–18); IV, 7, 12 (14–15); IV, 7, 14 (6–8); VI, 2, 4 (21–22); VI, 2, 5 (1) – VI, 2, 6 (20) VI, 2, 11 (3–12); Porph. Sent. 37 (Lamberz); In Tim. fr. 52; 56; 70; 75 (Sodano).

[56] См. Macr. Comm. I, 14, 7. Ср. Ibid. I, 14, 20 и I, 17, 9. См. Plot. Enn. I, 7, 3 (7–8); IV, 7, 2 (1)–IV, 7, 8 (25); IV, 7, 8 (43–46); IV, 7, 10 (1–2); Porph. Sent. 29 (Lamberz) — противоположное мнение об образе действия души, ее соприродности с телом, которое она занимает; Plot. Enn. IV, 7, 14 (6–8); Porph. De Abstin. II, 37, 2 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 17; 18 (Lamberz) — душа, как «бестелесная» (ἀσώματος, ἄυλος). Ср. Plot. Enn. III, 6, 18 (26–29).

[57] См. Macr. Comm. I, 6, 9 (см. выше, прим. 7). См. Plot. Enn. I, 8, 4 (25–28); III, 6, 1 (1)–III, 6, 5 (2) — душа свободна от «материи» (ὕλη); Plot. Enn. II, 9, 7 (11–18); III, 6, 1 (1)–III, 6, 5 (2); IV, 4, 23 (1–48); IV, 6, 2 (1–25); Porph. De Abstin. I, 30, 1–2; I, 31, 1 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 7 (Lamberz); In Tim. fr. 18 (Sodano) — душа свободна от «бездеятельности» (πάθη, πάσχειν, ἀπαθής, ἀπάθεια, ἄτρεπτος etc.); Plot. Enn. I, 8, 4 (25–28) — душа свободна от «зла» (κακόν).

[58] См. Macr. Comm. II, 12, 5. Ср. Ibid. I, 14, 20; II, 13, 1–8. См. Plot. Enn. I, 1, 2 (9–10); IV, 7, 9 (10–12); IV, 7, 10 (24–27); IV, 7, 12 (1–20); IV, 7, 14 (1–3); V, 1, 4 (10–12); VI, 4, 10 (28–30); Porph. De Abstin. I, 30, 4–5 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 17 (Lamberz).

[59] См. Macr. Comm. I, 6, 20. См. Plot. Enn. II, 9, 3 (1–3); III, 5, 4 (9–13); III, 7, 13 (66–67); III, 9, 3 (1–7); IV, 3, 1 (1)–IV, 3, 8 (60); IV, 3, 17 (12–28); IV, 8, 7 (26–33); IV, 9, 4 (6–8); V, 9, 14 (20–22); VI, 5, 9 (12–13); Porph. De Abstin. II, 38, 2 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 37 (Lamberz).

[60] См. Macr. Comm. I, 14, 7. См. Plot. Enn. III, 4, 6 (21–45); IV, 1, 1 (14–22); IV, 2, 2 (1–4); IV, 8, 2 (1–53); IV, 8, 6 (6–16); IV, 8, 7 (1–7); IV, 8, 7 (23–32); IV, 8, 8 (11–16); IV, 9, 3

вселенную, то не входит в своем единстве ни в какое разделение» (cum se... infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium[61]). Такие характеристики и качества приписывали душе как те авторы-платоники, которые понимали ее как второе начало[62], так и те, кто полагал душу третьим началом[63].

Процесс создания душою тел описан Макробием следующим образом: «Душа облачается в своего отца, насколько всматривается в не- го; но, понемногу отводя свой взор, она вырождается в создание тел, сама оставаясь бестелесной» (paulatim regrediente respectu in fabricam corporum... degenerat)[64], она «обеспечивает жизнью все существа» (viventibus omnibus vitam ministrat)[65], она «сама правит телом, когда оно ею одушевляется» (regat et ipsa corpus, dum a se animatur)[66]. Здесь Макробий описывает созидательную деятельность души в терминах, восходящих к системе мироздания Нумения[67].

(10–16); V, 1, 3 (17–20); V, 1, 7 (42–49); V, 2, 1 (18–28); V, 6, 1 (16–18); VI, 7, 5 (21–25); Porph. In Tim. fr. 69 (Sodano).

[61] См. Macr. Comm. I, 6, 9 (см. выше, прим. 7). Ср. Ibid. II, 15, 11–12. См. Plot. Enn. I, 1, 8 (9–23); II, 9, 2 (4–10); III, 4, 6 (30–45); III, 8, 5 (10–16); IV, 1, 1 (8–21); IV, 2, 2 (1–55); IV, 3, 3 (7–29); IV, 3, 19 (1–34); IV, 7, 5 (35–38); IV, 7, 13 (1–19); IV, 9, 2 (1) – IV, 9, 3 (29); IV, 9, 5 (1–28); V, 1, 2 (35–38); V, 2, 1 (22–27); VI, 2, 6 (1–20); VI, 2, 22 (29–36); VI, 4, 14 (1–5); VI, 7, 6 (1–21); Porph. Sent. 31; 37 (Lamberz); In Tim. fr. 61 (Sodano). Макробий упрощает те учения и представления греческих философов, которые указаны здесь в качестве источников или параллелей к его рассуждениям. Подробнее см. *Gersh*, p. 540–541 (nn. 217–219).

[62] Это средние платоники. Исследование этого вопроса см. *Gersh*, p. 308–309, 315–318.

[63] Речь идет о неоплатониках. См. также выше, прим. 55–58 и 60–61.

[64] См. Macr. Comm. I, 14, 6–7. О параллелях между Макробием, Плотином и Порфирием см. *Петрова М.С.* Греческие источники..., с. 255–265.

[65] См. Macr. Comm. II, 3, 11. Ср. Ibid. I, 14, 7; I, 14, 15; Macr. Saturn. VII, 9, 17. См. Plot. Enn. III, 8, 5 (10–14); IV, 3, 10 (35–41); IV, 7, 3 (6–35); IV, 7, 9 (10–13); VI, 2, 6 (6–13); VI, 7, 4 (33–36); Porph. Sent. 21 (Lamberz).

[66] См. Macr. Comm. II, 12, 10–11. Ср. Ibid. I, 14, 19; II, 13, 7–8; II, 15, 12; II, 16, 21–22. См. Plot. Enn. III, 7, 13 (38); IV, 7, 9 (1–9); IV, 7, 11 (13); V, 1, 1 (6); Porph. De Abstin. II, 37, 1–2 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 19; 21 (Lamberz).

[67] Согласно поздним свидетельствам для Нумения связанность души с телом — это её вырождение и порча. Так, Нумений утверждает (см. Num. fr. 48 (10–14) [Des Places]), что есть три причины, по которым души нисходят в тело, — это необходимость очищения низших вещей, необходимость их исправления и необходимость для душ претерпеть наказание: «...некоторые из новейших [авторов] не различают этого, не принимая во внимание цели этих различий, сливая в одно любые вселения душ в тело, утверждая и доказывая, что злом являются любые [вхождения в тело]. Таковы последователи Крония, Нумения и Гарпократиона». О воззрениях Нумения см. *Диллон*, с. 350–362. Согласно Плотину, отношение души к телу не предполагает ее вырождения или порчи по сравнению с первоначальным состоянием. Так, Плотин полагает, что Душа порождает все последующее. См. Plot. Enn. II, 3, 18 (8–13); II, 9, 2 (10–18); II, 9, 4 (1–22); II, 9, 7 (11–27); III, 4, 3 (21–27); III, 4, 4 (2–7); IV, 3, 9 (20–51).

В целом в основе представлений Макробия об универсуме лежит предположение о существовании трех первых начал. Это делает его построения близкими к платоническим[68]. В частности, особенности понимания Макробием Бога, видов (идей), Мировой души близки к таковым у Плотина и Порфирия, хотя Макробиева интерпретация созидательной активности Ума и души больше соответствует системе Нумения[69]. Поскольку введение трех первых начал является системообразующим фактором картины мира у Макробия, его самого возможно причислить к тем авторам, которые отражали представления последователей Платона.

Естественная философия

Вторая область философии, согласно макробиевой классификации названа *естественной* (naturalis). У самого Макробия она имеет отношение к изучению божественных тел, под которыми подразумеваются тела звезд и планет. В более широком понимании в сферу ее охвата входят и невидимые причины, движущие эти тела[70]. Таким образом, этот раздел мы начнем с рассмотрения демиурга и Мировой души как непосредственных причин движения космоса.

Демиург. В ряде макробиевых текстов содержатся ссылки на «Бога создателя» (opifex deus)[71], «Бога, творца и создателя мировой массы» (deus mundanae molis artifex conditorque)[72] или на «Бога устроителя всего» (deus omnium fabricator)[73]. В большинстве случаев указания Макробия на диалоги Платона свидетельствуют о том, что он имеет в виду демиурга (δημιουργός) из платоновского диалога «Тимей»[74]. Тем не менее сам Макробий не объясняет, с каким именно из трех первых начал соотносится его Бог-создатель.

---

[68] Речь идет об авторах-неоплатониках, так как представители среднего платонизма учили о двух началах.

[69] Об этом см. *Диллон*, с. 359–362.

[70] См. Macr. Comm. II, 17, 15.

[71] См. Macr. Comm. I, 6, 25. В этом месте (см. также Ibid. I, 6, 24–25 и I, 6, 30) Макробий излагает теорию Платона об упорядочении демиургом элементов в гармоничной пропорции.

[72] См. Macr. Comm. I, 6, 24. Ср. Ibid. II, 10, 9.

[73] См. Macr. Saturn. VII, 5, 20. Ср. Comm. I, 6, 30.

[74] См. Macr. Comm. I, 6, 30. Эти строки Макробия, взятые из платоновского «Тимея» (см. Plat. Tim. 31bc), возможно, являются его собственным переводом с греческого.

С одной стороны, Макробий указывает, что Ум «творит из себя душу, обращая взор на более низкое» (animam vero de se creat posteriora respiciens)[75], и что душа происходит «по повелению создателя» (imperio creatoris)[76]. Здесь создатель души соотносится с Умом, то есть со второй природой. С другой стороны, Макробий пишет, что душа, «понемногу отводя свой взор [от Ума], вырождается в создание тел» (paulatim regrediente respectu in fabricam corporum... degenerat)[77]. Это утверждение Макробия предполагает, что творцом всего является душа, то есть третья природа.

Подобная неопределенность может быть связана с греческими источниками, использованными Макробием. Так, Порфирий утверждал, что «высший Бог есть благо, а после него, и второй, — демиург, третья же — Мировая душа»[78]. Это же мнение Порфирий излагал в своих комментариях к «Тимею» (согласно Проклу[79]) и к «Халдейским оракулам» (согласно Иоанну Лиду[80]). В то же время Порфирий «приписывает демиургу ранг, который ниже умопостигаемого, поскольку полагает творцом мира наднебесную душу, [а] прообразы возникающих вещей помещает [выше души] — в Ум», согласно свидетельству Прокла[81]. При этом

[75] См. Macr. Comm. I, 14, 6–7.

[76] См. Macr. Comm. I, 6, 46.

[77] См. Macr. Comm. I, 14, 7.

[78] См. Porph. Hist. Philos. fr. 16 (Nauck): εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τἀγαθόν, μετ᾽ αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν. Параллели Макробия с Порфирием встречаются чаще, чем с Плотином (см. *Петрова М.С.* Греческие источники..., с. 255–265). Это соответствует и высказыванию Макробия (см. Macr. Comm. II, 3, 15–22), где Порфириев текст (Commentarius in Timaeum) использован им как источник (см. *Gersh*, p. 505).

[79] См. Procl. In Tim. I. 391, 4–396, 26 (= см. Porph. In Tim. fr. 51 [Sodano]). Прокл перечисляет доводы Порфирия против учения Аттика о творении. Четвертый довод Порфирия — тот, где показан «способ создания [мира], который совершается самим бытием божественного Ума (ἐν ᾧ τὸν τρόπον ἐπιδεικνύει τῆς δημιουργίας αὐτῷ τῷ εἶναι τὸν θεῖον νοῦν ἐπιτελούμενον)». Отождествление демиурга и Ума, возможно, также предполагалось и Порфирием. См. Porph. De Antr. Nymph. 32; In Tim. fr. 69 (Sodano).

[80] См. Jo. Lyd. De Mens. IV, 53, 31–35 и 52, 110, 18–22, где речь идет о том, что в своем комментарии на [Халдейские] оракулы Порфирий считает, что Бог, которому поклонялись иудеи, есть "дважды запредельный", то есть демиург всего [мира]. Для автора оракулов он второй после "единожды запредельного", то есть "блага" (ὁ μέντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν δὶς ἐπέκεινα τουτέστι τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν τὸν παρὰ Ἰουδαίων τιμώμενον εἶναι ἀξιοῖ, ὃν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ ἅπαξ ἐπέκεινα, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ). О влиянии Халдейских оракулов на Порфирия см.: Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens, texte etabli et traduit par É. Des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 18–24. Плотин также отождествлял демиурга с Умом. См. Plot. Enn. II, 3, 9 (6–7); II, 3, 18 (8–16); V, 9, 5 (19–29).

[81] См. Procl. In Tim. I. 431, 20–23: ὑφειμένην τῷ δημιουργῷ δίδωσι τάξιν παρὰ τὸ νοητόν ψυχὴν γὰρ ὑπερουράνιον θέμενος τῷ κόσμῳ ποιητικὴν ἐν τῷ νῷ τὸ παράδειγμα τίθεται τῶν γιγνομένων (= см. Porph. In Tim. fr. 53 [Sodano]).

сам Прокл замечает, что, отождествляя демиурга с Мировой душой, Порфирий (хотя и считал себя согласным с Плотином[82]) понимал, что такая точка зрения противоречит позиции Платона, у которого демиург отождествлялся с Умом[83]. Неясно, как эти две позиции примирял Порфирий. Скорее всего, он считал, что высшая часть души имеет умную природу, которая, таким образом, представляет собой связующее звено между Умом и душой[84]. Очевидно, что Макробия такие тонкие различия не интересовали.

Мировая душа. Отдельные Макробиевы пассажи содержат отсылки к началу, именуемому «Мировой душой» (mundi anima[85], anima mundana[86]). В них также имеются явные параллели с фразами из «Тимея» Платона или их контекстом, говорящие о том, что Макробий имел в виду Мировую душу (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή), описанную в этом диалоге[87].

Использование Макробием этого именования обозначает место Мировой души в иерархии трех первых начал. Так, говоря о «высшем Боге... Уме, из него порожденном, в котором содержатся идеи всех вещей... Мировой душе, которая есть источник всех остальных душ» (aut enim deus summus... aut mens ex eo nata in qua rerum species continentur, aut mundi anima quae animarum omnium fons est)[88], Макробий демонстрирует своё понимание учения о месте Мировой души, которая следует за первым и вторым началами. Отождествляя Мировую душу с источником всех остальных душ космоса, Макробий показывает, что Мировая душа и третье начало суть одно и то же. В то же время, говоря о трех первых началах, Макробий объединяет слова Вергилия о «наделении мира ду-

[82] См. Procl. In Tim. I. 306, 31–307, 4 (= см. Porph. In Tim. fr. 41 [Sodano]). Прокл сообщает о том, что после Амелия Порфирий, полагая, что находится в согласии с Плотином, называет наднебесную душу "демиургом", а её ум, к которому та обращается, — "живым самим по себе", как если бы прообраз для демиурга располагался в том же уме (μετὰ δὴ τὸν Ἀμέλιον ὁ Πορφύριος οἰόμενος τῷ Πλωτίνῳ συνᾴδειν, τὴν μὲν ψυχὴν τὴν ὑπερκόσμιον ἀποκαλεῖ δημιουργόν, τὸν δὲ νοῦν αὐτῆς, πρὸς ὃν ἐπέστραπται, τὸ αὐτοζῷον, ὡς εἶναι τὸ παράδειγμα τοῦ δημιουργοῦ κατὰ τοῦτον τὸν νοῦν). Плотин говорит, что демиург — это один из аспектов души. См. Plot. Enn. III, 9, 1 (1–37).

[83] См. Procl. In Tim. I, 322, 1–7 (= см. Porph. In Tim. fr. 42 [Sodano]).

[84] Такая интерпретация выдвинута в: *Deuse W.* Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich // Die Philosophie des Neoplatonismus (Wege der Forschung 186), herausg. von C. Zintzen. Darmstadt, 1977, S. 238–253; 276–277, — хотя однозначно она не представлена ни в одном античном тексте. См. *Gersh*, p. 551 (n. 259).

[85] См. Macr. Comm. I, 6, 20; I, 17, 14; II, 2, 1 и 14–15; II, 3, 11.

[86] См. Macr. Comm. I, 6, 45; I, 17, 8; II, 3, 11.

[87] В этом месте «Комментария» (Comm. II, 2, 15) текст из «Тимея» (35b–36a) представляет собой собственный перевод Макробия. Рассуждение Макробия (см. Macr. Comm. I, 6, 45–47; II, 2, 1 и II, 2, 14–15) имеет отношение к учению Платона о том, что Мировая душа содержит в себе числовую структуру.

[88] См. Macr. Comm. I, 6, 20.

шой» (mundo animam dedit) с гомеровским образом цепи, свисающей с неба до земли[89]. И тогда Мировая душа у Макробия может быть отождествлена именно с третьим началом[90].

На основании приведенных выше отрывков можно заключить, что Макробий соотносит демиурга с высшей частью Мировой души. Из других фраз «Комментария» следует, что такая душа относится к своему телу как вездесущая[91] и как совечная[92].

Чтобы проследить дальнейшее развитие мысли Макробия, следует рассмотреть космологические функции, которые он приписывает высшей и низшей частям Мировой души.

Космологические функции *высшей* части Мировой души Макробий описывает следующим образом:

> 1) Душа, творя и создавая себе тела, — поэтому [только вверх] от души начинается [не причастная телам] природа, которую сведущие в Боге и Уме именуют νοῦν — из того беспримесного и чистейшего источника Ума, которым при рождении она упивалась от изобилия своего происхождения, наделила [умами] те божественные или вышние тела, я разумею [тела] неба и звезд, что начала́ создавать первыми. И божественные умы были влиты во все тела, принимавшие округлую, по образу сферы, форму —
>
> anima ergo creans sibi condensque corpora — nam ideo ab anima natura incipit quam sapientes de deo et mente νοῦν nominant — ex illo mero ac purissimo fonte mentis, quem nascendo de originis suae hauserat copia, corpora illa divina vel supera, caeli dico et siderum, quae prima condebat, animavit, divinaeque mentes omnibus corporibus quae in formam teretem, id est in sphaerae modum, formabantur infusae sunt[93]...

---

[89] См. Macr. Comm. I, 14, 14–16. Здесь Макробий интерпретирует текст Вергилия (см. Verg. Aen. VI, 724 sqq.) и Гомера (см. Hom. Il. H 19).

[90] Схожей точки зрения придерживался Порфирий, который, вероятно, был основным источником Макробия как здесь, так и в прочих случаях, описанных выше. См. Porph. Hist. Philos. fr. 16 (Nauck) — см. выше, прим. 78. Ср. учение Плотина, который в целом не проводит различия между Мировой и индивидуальной душой, хотя в отдельных случаях оно проявляется (см. Plot. Enn. III, 5, 3 (22)–III, 5, 4 (4); IV, 3, 2 (54–59); IV, 3, 4 (14–21); IV, 4, 32 (8–11); IV, 9, 4 (15–18). О важности подобных текстов см. *Blumenthal H. J.* Soul, World-Soul, and Individual Soul in Plotinus // Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de Recherche Scientifique, Royaumont, 9–13 juin, 1969. Paris, 1971, p. 55–63; *Helleman-Elgersma W.* Soul-Sisters. A Commentary on 'Enneads' IV, 3 /27/ 1–8 of Plotinus. Amsterdam, 1980, p. 32–88.

[91] См. Macr. Comm. I, 17, 11.

[92] См. Macr. Comm. II, 10, 9.

[93] См. Macr. Comm. I, 14, 8. Об Уме как высшей душе см. Porph. In Tim. fr. 70 (Sodano), где сказано, что египтяне использовали буквы «Х» и «О» в качестве символов упомянутого начала. Таким образом, через «Х» они подчеркивали «ее двоевидное исхождение» (ἡ δυοειδὴς

Важно то, что у Макробия душа в своем высшем проявлении эквивалентна уму, который участвует в процессе творения, что согласуется с интерпретацией Макробием текста Цицерона в этом месте[94]. В самом деле, то, чем душа наделяет тела, имеет скорее умную, чем психическую природу[95].

2) Итак, из [этих] слов ясно, что из всего земного лишь человек имеет общую с небом и звездами связь с умом, то есть с духом [animi]. Именно это сказано [в словах Цицерона]: **и дан им дух из тех вечных огней, которые вы называете созвездиями и светилами**. Однако не сказано, что мы одушевлены самими небесными и вечными огнями (ведь огонь — это пусть и божественное, но тело, а тело, даже божественное, не могло бы одушевить нас); скорее [мы] одушевлены тем же, чем те самые тела, что и являются и кажутся божественными, то есть той частью Мировой души, которая, как мы сказали, представляет собой чистый ум —

...his ergo dictis solum hominem constat ex terrenis omnibus mentis, id est animi, societatem cum caelo et sideribus habere communem. et hoc est quod ait, *hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis.* nec tamen ex ipsis caelestibus et sempiternis ignibus nos dicit animatos — ignis enim licet divinum tamen, corpus est, nec ex corpore quamvis divino possemus animari — sed unde ipsa illa corpora quae divina et sunt et videntur animata sunt, id est ex ea mundanae animae parte quam diximus, de pura mente constare[96].

πρόοδος αὐτῆς), через «О» — ее «единовидную жизнь и умное круговое возвращение» (ἡ μονοειδὴς ζωὴ καὶ ἡ κατὰ κύκλον νοερὸν ἐπιστροφή). Ср. Porph. In Tim. fr. 75; 76 (Sodano). Это же учение встречается у Плотина. См. Plot. Enn. IV, 8, 8, (13–16 etc.).

[94] См. Cic. Somn. XV, 15 (De Rep. VI). Это стоический образ. Например, Клеанф уподобляет посвящение в мистерии познанию философии. См. SVF I, 538 (рус. пер. см.: Фрагменты ранних стоиков, том I: Зенон и его ученики, пер. и коммент. А. А. Столярова. М., ГЛК, 1998, с. 188, — или: Фрагменты ранних греческих философов, часть I: от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики, изд. подг. А. В. Лебедев. М., Наука, 1989, с. 188). Ср. также Sen. Epist. XC, 28–29. О примирении макробиева неоплатонизма со стоицизмом Цицерона см. *Gersh*, p. 555 sqq.

[95] Ср. Macr. Comm. I, 17, 12–15, где еще раз говорится об обладающих умом небесных сферах.

[96] См. Macr. Comm. I, 14, 16–18. О небесных сферах и планетах как об одушевленном бытии см. Porph. De Abstin. II, 37, 3 (Bouffartigue, Patillon), где он соотносит неподвижные звезды и планеты с «видимыми богами, состоящими из тела и души» (ἔκ τε ψυχῆς καὶ σώματος ὄντες ὁρατοὶ θεοί). В других текстах Порфирия изложены более полные теории, которые согласуются с точкой зрения Макробия. См. Porph. In Tim. fr. 52 (Sodano), где каждое небесное тело обладает частицей «ума» (νοῦς), имеющей определенное отношение — одновременно подобие и отличие между умопостигаемым целым и частями — ко всеобщему Уму. Также см. Porph. In Tim. fr. 79 (Sodano), где говорится о различных орбитах небесных тел, связанных с теми путями, по которым их «помышление» (νόες) — в соответствии с их способом участия в бытии, жизни и уме — возвращает их

Из этого фрагмента Макробия следует, что людям дан дух (или ум), который имеют и небесная сфера, и планеты, ибо небесные тела получили дух от Мировой души. Таким образом, благодаря соединению двух рассмотренных отрывков «Комментария» возможно получить отчетливое представление о космологических функциях высшей части души, как они изложены Макробием[97].

Космологические функции *низшей* части Мировой души могут быть реконструированы по следующему тексту:

> На сфере Сатурна душа обретает рассуждение и понимание, которые называются λογιστικόν и θεωρετικόν [рассудочным и умозрительным началами]; на сфере Юпитера — силу действовать, именуемую πρακτικόν [деятельным началом]; на сфере Марса — пыл мужества, нарекаемый θυμικόν [яростным началом]; на сфере Солнца — способность чувствовать и мнить, которые зовутся αἰσθητικόν и φανταστικόν [чувственным и имагинативным началами]; а движение желания, называемое ἐπιθυμητικόν [вожделеющим началом], — на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое, именуемую ἑρμηνευτικόν [истолковывающим началом], — на круге Меркурия, при вступлении же на Лунный шар [душа] развивает способность сеять тела и давать им рост — φυτικόν [растительное начало] —
>
> ...in Saturni ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρετικόν vocant: in Iovis vim agendi, quod πρακτικόν dicitur: in Martis animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur: in solis sentiendi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν appellant: desiderii vero motum, quod ἐπιθυμητικόν vocatur, in Veneris: pronuntiandi et interpretandi quae sentiat quod ἑρμηνευτικόν dicitur in orbe Mercurii: φυτικόν vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet)[98].

Хотя в рассматриваемом месте Макробий описывает то, каким образом отдельная душа приобретает различные естественные способности во время своего нисхождения с неба (когда она пересекает семь планетарных сфер), очевидно и то, что каждая из этих сфер сама по себе обладает соответствующими качествами[99]. Это согласуется с учением Ма-

---

к первоначалу. Порфирий и Макробий придерживаются одного мнения, говоря скорее об уме, чем о душах, поскольку их источником является умственная часть души. Также см. Plot. Enn. II, 9, 16 (9–11).

[97] Здесь налицо прямой порядок следования от Ума — к уму Мировой души, от ума Мировой души — к умам небесных тел, а от них — к уму отдельного человека.

[98] См. Macr. Comm. I, 12, 14–15.

[99] Более подробное обсуждение таких качеств и способностей см. Macr. Comm. I, 6, 42, где душа подразделяется на «разумную» (ratio, λογιστικόν), «пылкую» (animositas,

кробия о том, что душа производит видимый мир, отвращаясь от созерцания более высокого начала, разворачиваясь в иерархию более низких сил[100].

Однако у Макробия остается непонятным, каким образом качество, которым наделена каждая из семи планетарных сфер, соотносится с той способностью, которую человеческая душа приобретает на ней, хотя, вероятно, что качество, ассоциируемое с каждой из сфер, есть прообраз соответствующего качества у отдельной души[101].

Это место макробиева «Комментария» возможно прояснить, сравнив взгляды Плотина, Порфирия и Макробия. Плотин определенно полагает, что человеческая душа приобретает *пылкость*, *вожделение* и другие низшие качества от небесных тел, хотя он прямо не говорит, что подобные тела сами обладают качествами, которыми они наделяют прочие существа[102]. Так, с одной стороны, Плотин утверждает, что небесные тела не подлежат никаким психологическим аффектам[103], а с другой стороны, — что различные способности Мировой души распределяются между сферой неподвижных звезд (ἀπλανής) и планетарными орбитами[104].

Эти противоречащие друг другу взгляды, похоже, примиряются у Плотина в учении о том, что Мировая душа обладает ощущением и способностью роста тем образом, который соответствует ее возвышенной природе[105].

θυμικόν) и «вожделеющую» (cupiditas, ἐπιθυμητικόν) части в соответствии с платоновской традицией. Заметим, что далее Макробий (см. Macr. Comm. I, 14, 10–13) выделяет у человека способности «ощущения» (sentire) и «роста» (crescere).

[100] См. *Gersh*, p. 538 sqq.

[101] См. *Gersh*, p. 538–542.

[102] См. Plot. Enn. II, 3, 9 (6–9): «В "Тимее" (69cd) Бог-творец производит начало души, а движущиеся боги дают ужасные и необходимые страсти, гнев и желание, наслаждения и печали — и это иной вид души, от которого эти страсти». Ср. Ibid. II, 3, 10 (1–3); II, 3, 11 (1–13).

[103] См. Plot. Enn. II, 3, 3 (21–25); II, 3, 4 (1–3). В Enn. III, 5, 6 (7–13) основным отличием между богами и демонами служит наличие или отсутствие у них страстей (πάθη). Небесные тела, согласно Плотину, суть видимые боги.

[104] См. Plot. Enn. III, 4, 6 (21–25): Мы должны понимать, что в наших душах существует не только умопостигаемый мир, но также и распределение частей, подобных тем, что имеются у мировой души. Последняя распределена по сфере неподвижных звезд и по планетам, в соответствии с их различными способностями (χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν νενεμημένης οὖν κἀκείνης εἴς τε τὴν ἀπλανῆ καὶ τὰς πλανωμένας κατὰ δυνάμεις διαφόρους).

[105] См. Plot. Enn. IV, 7, 6 (1–2). Также см. Enn. III, 4, 4 (7–14), где Плотин утверждает, что способности чувственного ощущения и роста «присутствуют и не присутствуют»

У Порфирия мы находим учение, которое в большей степени продуманно и выражено яснее. Во всяком случае, в его формулировках меньше сомнений и нерешительности. Во-первых, Порфирий прямо утверждает, что «способности [души] нисходят как с неба, так и с планет»[106] — согласно халдейским астрологам влияние планет связано с моментом нисхождения души с неба[107]. Во-вторых, согласно Порфирию «дух, который получен душой от небесных сфер, сопровождает ее»[108].

То, что Порфирий был готов заключить из этого, что небесные тела сами обладают способностями, которыми они наделяют других, явствует из критики Августином Порфириева трактата, озаглавленного De regressu animae, согласно которому человеческие слабости зависят от высших областей космоса[109].

В заключение Порфирий доказывает, что, когда человеческая душа продвигается от «разумения» к «воображению», она соединяется с «солнцеобразным» (τὸ ἡλιοειδές) телом[110], а когда она переходит от «воображения» к «ощущению» — с «лунообразным» (τὸ σεληνοειδές)[111]. В то же время «область Марса отвечает за пылкость» (ἡ μὲν Ἀρεϊκὴ τὰς θυμοειδεστέρας)[112], а «луна ассоциируется с жизненным движением» (σελήνη δὲ ἐπὶ ζωήν)[113].

Также и Макробий определенно утверждает, что человеческая душа приобретает свои низшие способности от небесных тел[114]. Макробий сочетает эту идею с детально разработанным учением о том, как человеческая душа усваивает особое свойство на каждой из планетарных сфер[115].

(παρεστιν... οὐ παρόν) в Мировой душе. Другими словами, они присутствуют в виде прообразов.

[106] См. Porph. De Antr. Nymph. 16 (22): κατίασι δὲ δυνάμεις ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν πλανωμένων.

[107] Подробнее см. *Gersh*, p. 567.

[108] См. Porph. Sent. 29 (Lamberz): τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο.

[109] См. *Gersh*, p. 567.

[110] См. Porph. Sent. 29 (Lamberz).

[111] См. Porph. Sent. 29 (Lamberz).

[112] См. Porph. In Tim. fr. 21 (Sodano).

[113] См. Porph. In Tim. fr. 79 (Sodano).

[114] См. выше, с. 199.

[115] См. *Gersh*, p. 565–568; p. 568 (n. 329).

«Этическая» философия (или учение о душе и теле)

Этику Макробий определяет как исследование «высшего совершенства нравов и установления моральных правил этической философии»[116]. Однако для него самого этика равносильна исследованию процесса нисхождения и восхождения человеческой души.

Сопоставив ряд отрывков из Макробиева «Комментария»[117], можно достаточно ясно реконструировать учение о человеческой душе, как его понимал Макробий. Удобно интерпретировать его в терминах, использованных нами выше при рассмотрении учения о трех началах.

Трансцендентность души телу. Человеческая душа в аспекте своей трансцендентности (пребывания вне тела) описана Макробием в следующих выражениях:

- она «свободна от какого-либо телесного загрязнения» (ab omni cuiuscumque contagione corporis libera)[118];
- она — проста (simplicitas)[119];
- она — божественна (divina)[120];
- она — «наслаждается блаженством» (beatitas)[121];
- она есть ум (mens)[122];

---

[116] См. Macr. Comm. II, 17, 15–16.

[117] См. Macr. Comm. I, 11, 10–12; I, 12, 1–4; I, 12, 7–12; I, 12, 13–16; I, 12, 17–18.

[118] См. Macr. Comm. I, 11, 11. См. Num. fr. 47 (Des Places); Plot. Enn. I, 7, 3 (7–8); I, 8, 14 (32–33); IV, 1, 1 (3–4); VI, 4, 14 (17–21); Porph. De Abstin. I, 31, 1–4 (Bouffartige, Patillon).

[119] См. Macr. Comm. I, 12, 6. См. Num. fr. 39 (Des Places); Plot. Enn. I, 1, 8 (9–18); IV, 1, 1 (8–22); IV, 2, 2 (1–55); VI, 3, 19 (27–34); IV, 9, 2 (24–28); VI, 2, 5 (1)–IV, 2, 6 (20); VI, 2, 11 (9–12); VI, 9, 1 (17–43); Porph. De Abstin. I, 30, 6–7 (Bouffartige, Patillon). Доктринально фрагменты Нумения и Порфирия близки в представлениях о том, что 1) применительно к единому Мировая душа и отдельные души нераздельны; 2) единство и множественность суть взаимосвязанные аспекты Мировой и индивидуальной душ.

[120] См. Macr. Comm. I, 12, 6. См. Plot. Enn. I, 6, 6 (13–16): «всецело принадлежит божеству» (ὅλη τοῦ θείου); II, 9, 17 (21): «души, будучи божественными» (ψυχὰι θείαι οὖσαι); IV, 2, 1 (4–7): «удела божественного» (τῆς θείας μοίρας); IV, 7, 10 (1–2): «родственна божественной природе» (τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς) etc. Божественность человеческих душ также предполагается Нумением, см. Num. fr. 31; 35 (Des Places), где говорится о том, что через ворота Козерога проходит их путь к богам. О связи между Нумением и Порфирием см. *Петрова М.С.* Греческие источники..., с. 267–269.

[121] См. Macr. Comm. I, 4, 1. Учение о наслаждении человеческих душ блаженством восходит к Плотину. См. Plot. Enn. I, 4, 3 (23) – I, 4, 4 (8); I, 5, 7 (20–24); VI, 9, 11 (1–51). Ср. Num. fr. 35 (Des Places): «счастливые души» (αἱ εὐδαίμονες).

[122] См. Macr. Comm. I, 14, 3–5. См. Plot. Enn. I, 1, 8 (1–6); III, 8, 6 (21–26); IV, 3, 18 (1–24); IV, 4, 1 (1–16); IV, 6, 3 (10–16); V, 3, 3 (1–45); V, 3, 9 (1–28); VI, 7, 5 (27–30); Porph. De Abstin. I, 28, 3; I, 30, 6; I, 48, 1 (Bouffartige, Patillon); Sent. 40 (Lamberz); In Tim. fr. 18

• она «пребывает на небе» (caelum possidere)[123];

• она «чужда всякого смертного свойства» (anima... ab omni condicione mortalitatis aliena est)[124]; она — «бессмертна» (immortalem)[125];

• она «никогда не останавливается» (nec ipsa stat anima), «ее сущность в движении» (essentia sit in motu)[126].

Большинство утверждений Макробия соотносится с традиционными описаниями бестелесной души у платоников[127]. К этому можно отнести и его представление о сущности души, которая, будучи свободной от тела, тем не менее проявляет в нем свои действия[128].

В ряде пассажей Макробия о трансцендентности человеческой души сказано более определенно; подчеркивается, что душа имеет «небесное происхождение» (origo caelestis)[129], что «после оставления тела она возвращается на небеса» (post corpora caelo reddi)[130]. Таким образом, хронологически трансцендентность души охватывает с двух сторон период её имманентности (т. е. период ее пребывания в теле).

Макробий говорит также о том, что «душа никогда не оставляет неба, которым она обладала в своих мыслях и обращенности [к нему]» (nec deseruisse umquam caelum videtur, quod respectu et cogitationibus possidebat)[131]. Здесь трансцендентность и имманентность души рассматриваются как одновременные.

(Sodano). Отрывки Плотина демонстрируют более сложное учение, в котором ум является (1) высшей фазой человеческой души и (2) переступает границы этой высшей фазы.

[123] См. Macr. Comm. I, 11, 11. Ср. Ibid. I, 14, 4 и I, 21, 34. См. Num. fr. 32; 35 (Des Places); Plot. Enn. IV, 3, 12 (4–5); IV, 3, 12 (26–30); IV, 3, 15 (1–4); IV, 3, 17 (1–2); IV, 3, 18 (13–15); IV, 4, 5 (11–13); Porph. De Antr. Nymph. 29.

[124] См. Macr. Comm. II, 12, 10.

[125] См. Macr. Comm. I, 12, 17. Ср. Hier. In Aur. Carm. 55 (см. также: *Петрова М.С.* Греческие источники... с. 274).

[126] См. Macr. Comm. I, 17, 8–9.

[127] Речь идет о среднем платонизме (см. *Gersh*, p. 313–318; 385–387) и о неоплатонизме (см. *Gersh*, p. 347–352).

[128] См. *Gersh*, p. 315–318. Подобной точки зрения о душе, освобожденной от тела, придерживался Нумений. О Нумении (как важном источнике для Макробия) см. *Петрова М.С.* Греческие источники..., с. 267–269. Также см. *Gersh*, p. 516–518.

[129] См. Macr. Comm. I, 21, 32. Ср. Ibid. I, 9, 1 и I, 9, 3. Макробий полагает, что человеческие души могут испытывать ряд перевоплощений и могут вселяться в животных (см. Macr. Comm. I, 9, 5–6). Это восходит к представлениям некоторых платоников (например, Порфирий отрицал возможность переселения в животных). См. *Gersh*, p. 490-492; *Flamant J.* Macrobe et le Néoplatonisme Latin à la fin du IVe Siècle. Leiden, 1977, p. 620–622; 624.

[130] См. Macr. Comm. I, 4, 1; I, 9, 3; I, 12, 17. Ср. Hier. In Aur. Carm. 119.

[131] См. Macr. Comm. I, 9, 3.

Поэтому трансцендентность человеческой души реализуется не только в промежутке между воплощениями души[132], но может быть достигнута даже тогда, когда душа находится в теле (посредством отвлечения души от тела в созерцании)[133].

Нисхождение человеческой души в тело. Далее рассмотрим, как Макробий представляет переход души от бестелесного состояния к телесному. Пребывание души в теле, подразумевающее временную текучесть, он описывает следующим образом. Души в своем трансцендентном состоянии «страстно желают тела» (desiderium corporis; appetentia corporis)[134]. Это заставляет их «нистекать с небес» (manare de caelo)[135], что происходит в тро-

---

[132] Так полагали средние платоники См. *Gersh*, p. 313–318; 385–387.

[133] Так считали, например, Плотин и Порфирий. Они говорили: (I^a) о вхождении души в тело при рождении и (I^b) об отделении души от тела после его смерти; (II^a) о заботе души о теле в течение его жизни и (II^b) о чуждости телу в течение его жизни. Относительно (I^a) см. Plot. Enn. III, 2, 15 (21–29); III, 2, 15 (47–62); IV, 3, 12 (1–12); IV, 8, 5 (16–33); Porph. Sent. 8 (Lamberz). Относительно (I^b) см. Plot. Enn. III, 2, 15 (21–29); III, 2, 15 (47–62); IV, 3, 12 (1–12); IV, 8, 5 (16–33); Porph. Sent. 8; 9 (Lamberz). Относительно (II^a) см. Plot. Enn. I, 8, 13 (1) – I, 8, 14 (54); III, 2, 8 (9–16); IV, 8, 5 (16–33); Porph. Sent. 7; 8; 9 (Lamberz). Относительно (II^b) см. Plot. Enn. I, 8, 13 (1) – I, 8, 14 (54); III, 2, 8 (9–16); IV, 8, 5 (16–33); Porph. Sent. 7; 8 (Lamberz). Плотин утверждает, что у души есть и более высокое состояние, в котором душа в одно и то же время пребывает и в теле, и на более высоком уровне, см. Plot. Enn. I, 4, 9 (10) – I, 4, 10 (6); II, 9, 2 (4–10); III, 4, 3 (21–27); IV, 3, 12 (1–12); IV, 3, 30 (7–16); IV, 8, 4 (25–35); IV, 8, 8 (1–23) (где автор подчеркивает новизну этой точки зрения); V, 1, 12 (1–10); VI, 4, 14 (17–22). Специальное обсуждение этих представлений Плотина см. *Steel C.* The changing self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus. Brussel, 1978, p. 34–38; *Blumenthal*, 1971, p. 55–66; *Idem.* Nous and Soul in Plotinus. Some Problems of Demarcation // Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale, Roma, 5–9 ottobre, 1970. Roma, 1974, p. 203–219. Из доступных нам источников неясно, верил ли также и Порфирий в такое, более высокое, состояние души, одновременное ее пребыванию в теле. Применительно к этому вопросу мнения, высказанные Порфирием, противоположны в: Porph. De Abstin. I, 30, 6; I, 39, 1–I, 40, 2 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 32 (Lamberz). О различных интерпретациях взглядов Порфирия см. *Smith A.* Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. A study of post-Plotinian neoplatonism. Hague, 1974, p. 25–26, 41; *Steel C.* Porphyrius' Reactie tegen het Amoralisme van de Gnostici // Tijdschrift voor Filosofie 37 (1975), S. 211–225; *Gersh*, p. 582 (n. 361). Как бы то ни было, слова Макробия о том, что душа, по-видимому, «никогда не оставляет неба, которым обладала по отношению и в мыслях», указывают, во-первых, что ему известно о существовании положений (I^a), (I^b), (II^a) и (II^b), ибо он пишет о трансцендентности обретаемой душой в созерцании (cogitationibus); он верит в существование следующей фазы, сопровождающей (I^a) и (II^a), он утверждает, что душа никогда не лишается этой трансцендентности (nec deseruisse umquam).

[134] См. Macr. Comm. I, 9, 10. Ср. Ibid. I, 11, 11 и I, 12, 16. См. Plot. Enn. IV, 3, 13 (17–20): «...подобно желанию брачного соединения»; Porph. Sent. 29 (Lamberz): «[душа], охваченная страстью к форме» (παθαινομένη πρὸς το εἶδος); De Antr. Nymph. 15–19, где мед интерпретируется как символ наслаждения, ассоциируемого со смертью.

[135] См. Macr. Comm. I, 9, 1. См. Num. fr. 30; 32; 35; 37; 48 (Des Places) — «нисхождение в становление; сошествие» (εἰς γένεσιν κατέιναι, κάθοδος). Ср. Porph. De Antr. Nymph. 14.

пическом созвездии Рака, называемом «вратами людей» (porta hominum)[136], а точнее, в точке, в которой созвездие Рака переходит в созвездие Льва. Процессу нисхождения души противопоставлено восхождение — душа в своем имманентном состоянии «освобождается от сладостных ловушек вожделений и всех остальных страстей» (cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones)[137] до такой степени, что «после того, как она отлетает от тела, она несется назад, откуда сошла» (post corpus evecta eo unde descenderat reportatur)[138], то есть к месту своего происхождения. Такое «возвращение» происходит через тропическое созвездие Козерога, называемое «вратами богов» (porta deorum)[139/140].

Отмеченное выше справедливо и по отношению к следующей теории Макробия. Так, Макробий описывает нисхождение человеческих душ посредством развернутых метафор, разбивая весь процесс на временные этапы. Вначале сказано, что душа нисходит из-за «отягощенности» (pondus)[141]. Так, она испытывает «материальную сумятицу, т. е. нахлынувшую на нее ὕλη» (silvestris tumultus id est ὕλη influens sibi)[142]. Она «набухает в прирастаниях звездного тела: ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку» (in

---

[136] См. Macr. Comm. I, 12, 2; I, 12, 5; I, 12, 8. См. Num. fr. 31; 32; 35 (Des Places). Это учение не имеет точных параллелей с Плотином.

[137] См. Macr. Comm. I, 13, 6. Ср. Ibid. I, 8, 8 и I, 9, 3. См. Plot. Enn. I, 2, 5 (5–19): «...что касается отделения от тела, то душа может как бы из разных мест собраться к самой себе, быть совершенно бесстрастной... а желания есть и пить до расслабленности у нее не будет; и, конечно, не будет она желать предаваться любовным утехам» (пер. Д. Бугая); Porph. Sent. 32 (Lamberz): «От чувственных удовольствий и огорчений мы испытываем склонность и охоту к страстям. Совершенно необходимо очистить себя от этой предрасположенности» (пер. В. В. Петрова). См. также Porph. De Abstin. I, 30, 1 и 30, 6; II, 45, 4 (Bouffartigue, Patillon).

[138] См. Macr. Comm. I, 9, 3. См. Num. fr. 31; 35; 37; 60 (Des Places) — «восхождение к богам» (εἰς θεοὺς ἀνιέναι, ἄνοδος, ἀνάγεσθαι). Ср. Porph. Sent. 29 (Lamberz); Hier. In Aur. Carm. 119.

[139] См. Macr. Comm. I, 12, 2. См. Num. fr. 31; 32; 35 (Des Places). Это учение не имеет точных параллелей с Плотином.

[140] В целом такое описание перехода человеческой души из трансцендентного состояния в имманентное имеет параллели у средних платоников и неоплатоников (см. *Gersh*, p. 313–318; 385–387 [n. 362–367]; 516–522). Акцент Макробия на эсхатологии и астрономии, позволяет предположить, что и в этом месте «Комментария» его прямыми источниками были тексты Нумения и Порфирия.

[141] См. Macr. Comm. I, 11, 11 и I, 12, 13. См. Plot. Enn. IV, 3, 15 (4–7) (βάρυνσις); Porph. Sent. 29 (l. 16) (Lamberz): «тяжелый дух» (τὸ βαρὺ πνεῦμα); Ibid. (l. 34) «отяжелевший» (βαρεῖσθαι).

[142] См. Macr. Comm. I, 12, 7. Num., fr. 33 (ap. Porph. De Antr. Nymph. 34); Plot. Enn. I, 8, 4 (14–22); I, 8, 14 (17–50); Porph. De Abstin. I, 30, 4; II, 43, 3; III, 27, 5 (Bouffartigue, Patillon); Sent. 37 (Lamberz); In Tim. fr. 13 (Sodano). О накоплении материи душой, освобожденной от телесной оболочки, см. Porph. De Abstin. II, 38, 2–4 (Bouffartigue, Patillon).

quaedam siderei corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aetheria obvolutione vestitur)[143].

Далее, используя другую метафору, Макробий добавляет, что «души, которым предстоит нисхождение, впервые испытывают опьянение от прилива материи» (ebrietatem… descensuris animis evenire silva influente)[144], и что душа нисходит тогда, когда «из точки (именуемой монадой) она переходит к диаде (которая является первым протяжением)» (a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio)[145], и «из округлой [формы] (лишь эта форма божественна), нистекая, вытягивается в конус» (a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur)[146].

В другом месте Макробий пишет, что все души «во время нисхождения испивают забвения» (oblivionem quidem omnes descendendo

---

[143] См. Macr. Comm. I, 11, 12. Ср. Ibid. I, 12, 13. См. Plot. Enn. III, 6, 5 (22–29): «дух» (πνεῦμα); Porph. Sent. 29 (Lamberz): «ее сопровождает дух, который она получила от небесных сфер» (τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο) (пер. В.В. Петрова); Porph. In Tim. fr. 13 (Sodano).

[144] См. Macr. Comm. I, 12, 8. Нисхождение души как процесс увеличения ее влажности описано Нумением, см. Num., fr. 30 (Des Places); Porph. De Antr. Nymph. 11–12; Sent. 29 (Lamberz); In Tim. fr. 13 (Sodano). Макробий говорит об облачении души в различные пневматические оболочки при нисхождении через небесные сферы на землю (см. Macr. Comm. I, 11, 11–12).

[145] См. Macr. Comm. I, 12, 5. См. Num., fr. 39 (Des Places): «...некоторые говорят, что душа есть число, производя ее из монады (как неделимой субстанции) и неопределенной диады (как делимой)… Последователи Аристандра и Нумения, а также многие другие комментаторы придерживаются этой точки зрения» (οἱ μὲν ἀριθμὸν αὐτὴν εἰπόντες ἐκ μονάδος ποιοῦσιν, ὡς ἀμερίστου, καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ὡς μεριστῆς … καὶ τῆς μὲν προτέρας εἰσὶ δόξης οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήνιον καὶ ἄλλοι πλεῖστοι τῶν ἐξηγητῶν). Ср. Plot. Enn. IV, 3, 15 (1–7): «...души, выглянувшие из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и, присоединив там тело, сразу же продвигаются посредством него ко все более земным телам, — настолько, насколько простерлись в протяжение» (пер. В.В. Петрова).

[146] См. Macr. Comm. I, 12, 5. См. Num. fr. 39 (Des Places): «...другие говорят, что душа является геометрической сущностью, состоящей из точки и протяжения, и точка есть неделимая сущность, а протяжение — делимая… Север поддерживал такую точку зрения». Поскольку это учение имеет параллели с текстом Макробия, дающего геометрическое истолкование души, и противоположно позиции Нумения, описанной в предыдущем примечании (см. выше, прим. 145), можно допустить, что Макробий следовал не Нумению, а какому-то другому источнику. См. *Beutler R.* Numenios // Paulys Real Encyclopädie der classischen Alterturnswissenscnaft. Supplementa, Bd. VII. Stuttgart, 1940, col. 676–677; *Elferink M.A.* La descente de l'âme d'aprѐs Macrobe. Leiden, 1968, p. 8 sqq. Против этого допущения можно выдвинуть два соображения: (i) параллели между теориями Макробия и Севера не столь близкие, поскольку первый говорит о протяжении сферы в конус; а второй о протяжении точки в линию; (ii) ошибочно придавать слишком большой вес короткому отрывку, когда весь остальной массив параллелей в учении Макробия о нисхождении души восходит к Нумению. См. *De Ley H.* Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn. I, c. 12. Bruxelles, 1972, p. 27–50; *Flamant*, p. 511–513; *Gersh*, p. 586 (n. 376).

hauriunt)[147]. Наконец, он утверждает, что нисходя душа «умирает, рассеиваясь от простого и неделимого источника своей природы по телесным членам» (mori… cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur)[148] и тем самым претерпевая «столько смертей, сколько она сфер пересекает» (totidem mortibus quot sphaeras transit)[149]. В ходе такого процесса нисхождения душа испытывает постепенные малозаметные «утраты» (detrimenta) по мере приближения к своему земному обиталищу[150].

Имманентность души. Об имманентности человеческой души Макробий пишет следующим образом:

- она «заключена в телесную тюрьму» (vincitur custodia corporali)[151];
- она «способна к разделению» (divisiones… capax)[152];
- она является объектом страстей и нахождением в «преисподней» (inferi)[153].

---

[147] См. Macr. Comm. I, *12*, 9. Ср. Ibid. I, 10, 1 и I, 12, 10–11. Согласно Плотину при нисхождении души возрастает её забывчивость. См. Plot. Enn. IV, 3, 15 (4–7); IV, 3, 26 (50–55); IV, 4, 5 (22–26); Porph. De Abstin. I, 28, 2 (Bouffartige, Patillon).

[148] См. Macr. Comm. I, 11, 1. Ср. Ibid. I, 12, 7. См. Plot. Enn. I, 8, 13 (21–25): «...и ее смерть это, когда она все еще пребывает в теле, погруженная в материю и наполненная ею» (καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς); Porph. In Tim. fr. 13 (Sodano): «...и она погружена в скопление материи, которая является другой смертью умной души» (καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος). Однако ни в одном из этих пассажей прямо не сказано о смерти души, покинувшей тело.

[149] См. Macr. Comm. I, 11, 12. В греческих текстах не удается обнаружить параллелей утверждению о том, что пересечение семи сфер эквивалентно семи смертям души. Однако Плотин рассматривал вхождение души в материю как «многократную смерть», см. Plot. Enn. I, 6, 5 (31–39):V πολὺς ὁ θάνατος. Учение Макробия о многих смертях души при пересечении ею небесных сфер накладывается у него на иные концепции: (i) об освобождении души от тела посредством созерцания; (ii) об освобождении тела от души посредством естественной смерти. См. *Henry P.* Plotin et l'occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe (Specilegium sacrum Lovaniense, études et documents. Fasc. 15). Louvain, 1934, p. 163–182; *Gersh*, p. 587 (n. 379).

[150] См. Macr. Comm. I, 11, 12. См. Plot. Enn. I, 8, 14 (1–13); I, 8, 14 (44–50); III, 5, 7 (1–9); III, 6, 14 (4–18). Porph. De Abstin. III, 27 (Bouffartige, Patillon); Sent. 37; 40 (Lamberz). В этом учении Макробий близко следует Нумению, возможно, через посредство Порфирия. См. *Gersh*, p. 585–586 (nn. 372, 374–376).

[151] См. Macr. Comm. I, 14, 4. Ср. Ibid. I, 10, 10. Ср. Plot. Enn. II, 9, 7 (9–11); III, 6, 5 (19–22); Porph. De Abstin. I, 33, 2; I, 34, 4 (Bouffartige, Patillon); Ad Marc. 33, 36, 11–16; Sent. 7; 8 (Lamberz).

[152] См. Macr. Comm. I, 12, 6. См. Num. fr. 39 (Des Places); Plot. Enn. I, 1, 8 (9–18); IV, 1, 1 (8–22); IV, 2, 2 (1–55); IV, 3, 19 (27–34); IV, 9, 2 (24–28).

[153] См. Macr. Comm. I, 10, 9 и I, 10, 17. Эта интерпретация преисподней предложена Плотином. См. Plot. Enn. I, 1, 12 (24–39); IV, 3, 26 (50–56); IV, 3, 27 (7–23).

Макробий показывает, что «преисподняя» у поэтов символизирует пребывание души в теле: река Лета — забвение души о своей высшей природе, река Флегетон — стремление души к гневу и страстям[154]. Различные описанные поэтами пытки и страдания в человеческой жизни[155] Макробий отождествляет с «мнением, которое происходит от ослабления памяти» (opinari… quia opinionis ortus est memoriae defectus)[156]; «распространением по членам человека» (per hominis membra diffunditur)[157]. Большинство Макробиевых описаний состояния души в теле находят параллели у других платоников.

В одном отрывке говорится о том, что душа изгнана на землю «по закону временного обитания» (lege temporalis hospitalitatis hic exulat), т. е. изгнана согласно закону, по которому некоторое время душа обязана провести, обитая в теле на земле[158]. Однако эту фразу можно понять иначе: душа изгнана на землю «под закон временного обитания» (где будет подчиняться законам, обязательным для обитающих во времени). В первом случае **душа заключена в тело на некоторый период времени** (здесь имманентность предшествует или следует во времени моменту трансцендентности души), во втором случае, **находясь в теле, душа подвластна времени** (здесь имманентность души телу одновременна ее трансцендентности). Вполне возможно, что Макробием могли подразумеваться обе эти трактовки.

Итак, аналитическое рассмотрение важнейших «этических» положений «Комментария» демонстрирует, что Макробий достаточно точно воспроизводит учения греческих платоников о нисхождении человеческой души с небес в тело и о ее обратном восхождении[159], однако он воспринимает и интерпретирует эти учения поверхностно и не вдаваясь в детали.

---

[154] См. Macr. Comm. I, 10, 10–11. Не представляется возможным найти точные соответствия этой интерпретации у греческих авторов-платоников, хотя они вполне могли быть.

[155] См. Macr. Comm. I, 10, 12.

[156] См. Macr. Comm. I, 12, 9. См. Plot. Enn. II, 2, 3 (1–6); III, 8, 7 (3–4); IV, 7, 8 (1–10); IV, 8, 8 (1–3); V, 3, 9 (28–32); V, 5, 1 (1–2). Плотин (i) противопоставляет «мнение» (δόξα) знанию, как более высокой способности, и ощущению, как более низкой способности, и (ii) прилагает термин «мнение» как к истинным, так и к ложным суждениям.

[157] См. Macr. Comm. I, 12, 6. См. Num. fr. 52 (Des Places); Plot. Enn. IV, 2, 2 (1–55); IV, 3, 3 (1–29); IV, 3, 19 (27–34); IV, 3, 20 (1)–IV, 3, 23 (47); IV, 9, 3 (10–29); Porph. Sent. 37 (Lamberz).

[158] См. Macr. Comm. I, 21, 34.

[159] В большинстве случаев мы находим, что его позиция отличается от точки зрения средних платоников о происхождении души, пребывании ее в теле и возвращении. Однако его сходство с учением средних платоников проявляется, например, в учении о прохождении души через тропическое созвездие Рака и семь планетарных сфер. См. *Gersh*, p. 583–585, 587 (n. 364, 367, 373, 379).

***

Можно заключить, что, с одной стороны, мифологическое и аллегорическое описание картины мира у Макробия принадлежит традиции платонизма, а с другой стороны, излагаемое им учение о трех первых началах и об их воплощении в чувственно-материальном космосе представляет собой упрощение соответствующих греческих теорий. Наиболее детально Макробий излагает учение об отдельной (человеческой) душе, хотя при этом он не всегда отделяет такую душу от души Мировой.

Именования трех видов философии (рациональная, естественная, этическая) у Макробия не соответствуют тому, что под этим понималось традиционно. Рациональная философия у него есть учение о Боге и первоначалах, хотя в греческой философии это составляло обычно предмет теологии (у Аристотеля) или же физики (у стоиков); естественная философия у Макробия трактует об Уме-демиурге, Мировой душе и устройстве неба, что соответствует учению о создании демиургом Мировой души и космоса (см. «Тимей» Платона). При этом Макробий ничего не говорит о подлунном мире, элементах, живых существах и т. д., что собственно и составляет греческую «физику». Этическая философия у Макробия посвящена рассуждению об индивидуальной душе, ее происхождении и спасении.

В целом система Макробия дает представление о том, в каком виде греческое знание воспринималось и было востребовано римскими интеллектуалами периода поздней Античности, ярким представителем которых являлся сам Макробий.

В.В. Петров

МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ ГИМН И ВОЗВОДЯЩАЯ МОЛИТВА У ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И ЕГО ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ–НЕОПЛАТОНИКОВ*

Гимн

В философско-религиозных традициях поздней Античности (в среднем платонизме, неоплатонизме, в «Халдейских оракулах», некоторых гностических школах), развивавших учения о возведении индивидуальной души и соединении ее с божественным, было выработано особое понимание обращенных к богам гимнов и молитв. В настоящей статье рассматриваются особенности подобных представлений в неоплатонической традиции, какой она обнаруживается у Ямвлиха и Прокла, а также в АК[1], являющем собой синтез неоплатонизма и христианского богословия.

Гимнословие и умное узревание. Анализ АК показывает, что ДА, его автор, выделяет три уровня богословия.

Наивысший уровень — тот, где «невыразимое» почитается безмолвием (τὰ ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες)[2]. О «безмолвии» много го-

---

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (исследовательский проект 08-06-00258а).

[1] В статье приняты следующие сокращения: АК — Ареопагитский корпус, ДА — Дионисий Ареопагит, БИ, НИ и ЦИ — трактаты Дионисия Ареопагита «О божественных именах», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» соответственно. Авторы переводов указаны в скобках, однако переводы большей частью отредактированы и переработаны (при этом внесенные в них изменения не оговариваются); если автор переводов не указан — они принадлежат автору статьи.

[2] ДА, БИ I, 3 (111, 6). Здесь и далее для АК — пер., выполненный под руководством Г.М. Прохорова. В пер. внесены исправления, которые не оговариваются.

ворится в предшествующей ДА традиции: в «Халдейских оракулах», герметических и гностических текстах, где оно выступает как модус существования высшего начала, и — одновременно как должная форма его почитания[3]. Комплекс этих идей был развит платониками — Порфирием, Ямвлихом, Синезием, Проклом, Дамаскием[4]. В неоплатонизме «безмолвие» традиционно рассматривается как форма молитвы[5]. Это понятие также весьма значимо в христианской аскезе и мистике.

Ниже «невыразимого» и «безмолвия» у ДА (и его предшественников) находится уровень мыслительного созерцания, иначе называемый уровнем «гимнов» или «гимнословия». Как поясняет ДА, Благо не полностью несообщимо. Утвердив в себе сверхсущностный «луч» (ἀκτῖνα), оно проявляет себя «осияниями» (ἐλλάμψεσιν), соразмерными каждому из сущих, возвышая священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει)[6]. Умы богословов возводятся к просвещающим их блистаниям (ἐλλαμπούσας αὐγάς), которые ДА отождествляет также с богооткровенными истинами, данными в Писаниях (λογίοις, Речениях, Оракулах)[7].

---

[3] См. корпус текстов из Наг-Хаммади: NHC VI, 6, 58, 16–21; а также Orac. Chald. fr. 16 и 132.

[4] Ямвлих соотносит безмолвие с уровнем Единого-Сущего (ἓν ὄν), см. О таинствах, VIII, 2, 8 — 3, 7: «От этого Единого сам собой просиял (ἑαυτὸν ἐξέλαμψε) довлеющий себе (αὐτάρκης) бог, а потому он определяется как «отец себя» и «причина себя» (αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης). Ведь **он есть начало** (ἀρχὴ) **и бог богов** (θεὸς θεῶν), **монада из единого** (μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός), предсущность и начало сущности… Ведь он сам — предсущее сущее (τὸ προόντως ὄν), начало умопостигаемого (τῶν νοητῶν ἀρχή), почему он и именуется **умоначалием** (νοητάρχης)… Неделимое Единое и то, что он называет первым порождением (μαίευμα)... Именно в нем пребывает первое мыслящее и первое мыслимое (νοοῦν καὶ νοητόν), которое и почитается только посредством безмолвия (διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται)» (здесь и далее пер. Л.Ю. Лукомского). См. также *Iamblichus*, On the Mysteries. Transl. with Introduction and Notes by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2003, p. 311, n. 412.

[5] См. *Koch H.* Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900, S. 108–134, 198–260; *Casel O.* De philosophorum graecorum silentio mystico (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 16/2). Giessen, 1919, S. 144–152.

[6] *ДА*, БИ I, 2 (100, 14 Suchla). Отсюда следует, что своего рода «умная Евхаристия» возможна и для святых людей. Ср. БИ III, 1, где говорится, что посредством молитв умы возведятся к Троице и «посвящаются во всесвятые дары». Об умной евхаристии ангелов см. *Петров В.В.* Таинство синаксиса у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 4 [24] (2008), с. 54–55.

[7] Дионисий подчеркивает, что недопустимо использовать имена, которых нет в Писании, см. БИ I, 2 (110, 2–4) «Περὶ... τῆς... θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι παρὰ τὰ... ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα». Примеры противоположного подхода см. ниже (раздел «Гимн как умное схватывание-интуиция»).

Свет осияний наставляет умы в гимнах о Боге (φωταγωγούμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους) и делает их способными к гимнословию (πρὸς τὰς ὑμνολογίας τυπούμενοι) — к узреванию богоначальных светов и воспеванию являющего свет Начала (ἀρχὴν φωτοφανείας ὑμνεῖν). Другими словами, «осияния», т.е. «имена Бога», которые Богоначалие само о себе передало в Писаниях (αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς παραδέδωκεν)[8], наставляют богословов в правильных речениях о Боге, открывают возможность корректно «именовать» Его[9].

Гимнословие богословов состоит в выстраивании богоименований (τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν) для исхождений богоначалия (θεαρχίας προόδους). Это делается «изъяснительно и гимнически» (ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς)[10]. Поскольку имена Бога даны в Писаниях, то сказано, что гимнословят и сами Писания[11]. При этом имена, которыми воспевается Бог, относятся не к какой-либо одной божественной ипостаси, но ко всей Троице[12].

Если рассматривать ДА как исключительно христианского богослова, остается загадкой, отчего он уделяет столь большое внимание «именам» Бога и их правильности. Только если предположить, что ДА строит свое рассуждение в контексте учения об именах у Ямвлиха и Прокла, такое внимание к священным именам становится понятным. Непример, когда Ямвлих рассуждает о непонятных грекам именах египетских (и прочих) богов, он пишет о том, что эти варварские наименования соответствуют их природе; имена даны по-природе, а не по-установлению; имена не являются выдумкой, а их непонятность служит завесой для божественных святынь:

> «Каким образом имена, теснейшим образом соединенные (συνηνωμένα) с богами, связывающие (συνάπτοντα) с ними нас, обладающие чуть ли не равными силами с высшими [существами], могут быть **«выдуманными образами»** (φανταστικὰ πλάσματα), если без них не

---

[8] *ДА*, БИ I, 4 (112, 7): «Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμυήμεθα»; II, 11 (137, 8–10): «Разделения или исхождения всецелой божественности мы будем воспевать гимнами из являющих их богоименований, данных в Писаниях (ἐκ τῶν ἐμφαινουσῶν αὐτὰς ἐν τοῖς λογίοις θεωνυμιῶν)».

[9] Ibid. I, 3 (111, 6–12).

[10] Ibid. I, 4 (112, 7–10).

[11] Ibid. II, 1 (122, 1–2): «ἡ αὐτοαγαθότης πρὸς τῶν λογίων ὕμνηται».

[12] Ibid. II, 1 (122, 7–8): «τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης... θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι»; II, 11 (137, 11–13): «Все божественные имена, [даже] прилагаемые к богоначальным ипостасям (τὸ πᾶσαν... θεωνυμίαν, ἐφ' ἥπερ ἂν κεῖται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων), следует воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности».

совершается никакой священный обряд (ἱερατικὸν ἔργον)? **Эти завесы** (προκαλύμματα) не возникают из наших страстей, [а затем] приписываются (ἐπιφημιζομένων) божественному. Мы побуждаемы не тем, что сами претерпеваем, но, напротив, — тем, что свойственно богам, и предлагаем им подходящие слова сообразно [их] природе (λέξεις κατὰ φύσιν). Мы соделываем понятия (τὰς ἐννοίας) относительно божественного не в противоречии с тем, что воистину имеет место (τῷ ὄντι διάκειται), но соответственно имеющейся у него природе и сообразно божественной истине, которую постигли те, кто первыми установил законы священного служения (ἁγιστείας)... Таков наш ответ тебе относительно имен, именуемых непроизносимыми (ἀφθέγκτων) и «варварскими», но на деле являющихся приличествующими священному (ἱεροπρεπῶν δὲ ὄντων)»[13].

Приведенный отрывок из Ямвлиха может рассматриваться как отправная точка для учения ДА об именах Бога как «завесах» (παραπετάσματα), скрывающих истину от недостойных и оберегающих взор еще не вполне окрепших[14]:

«И остальные, сколько их есть, теургические светы соответственно Речениям изъяснительно даровало нам сокровенное предание наших боговдохновенных вождей. В этом и мы были наставлены (μεμυήμεθα), насколько возможно для нас теперь, посредством священных завес (παραπετασμάτων) Человеколюбия, свойственного Речениям и священноначальным Преданиям (παραδόσεων), которое завешивает (περικαλυπτούσης) умопостигаемое чувственным, сверхсущественное существующим, обставляет формами и образами (τύπους) бесформенное и не имеющее образов, умножает и оформляет сверхъестественную и лишенную черт простоту (ἀσχημάτιστον) пестротой дробных символов»[15].

---

[13] *Ямвлих*, О таинствах, VII, 5, 25–59.

[14] Ср. НИ 1, 2 (8, 5–13, 121BC): «невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводительно окутанным пестротой священных завес, которую Отчий промысел соделал свойственной и естественной для нас».

[15] *ДА*, БИ I, 4 (113, 12–114, 7). Ср. Он же, ЦИ 1, 5 (67, 16–68, 6): «Первые в нашей иерархии вожди (καθηγεμόνες)... передали нам... посредством чувственных образов — сверхнебесное, посредством пестроты и множества — свернутое (συνεπτυγμένον)... поскольку наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична (συμβολική τίς ἐστιν) и нуждается в чувственном ради нашего более божественного восхождения от чувственного к умопостигаемому. Однако, для божественных священнопосвященных смысл (λόγοι) этих символов открыт»; Послание 9, 1, 67–76 (1108A): «Подобало... чтобы бесстрастная часть души созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная, соответственно своей природе, почитала бы и тянулась к божественнейшему посредством образов, составленных из формирующих символов, поскольку таковые завесы по природе родственны ей...».

Кроме того, ДА специально говорит о том, что для непосвященных символы такого рода представляются выдумкой и нелепицей:

> «[Кажется, что] премудрые отцы внушают несовершенным душой [людям] возмутительную нелепость (ἀτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах. Ведь те узреваются только (μόνον) через приросшие (προσπεφυκότων) к ним чувственные символы. Однако, следует видеть их и разоблаченными, самими по себе, нагими и чистыми... Подобает... чтобы были раскрыты всевозможные формообразования символической и священной образности [прилагаемой в Писаниях] к Богу. Ибо для «внешних» [людей эта образность] слагается в столь невероятную и вычурную выдумку (τερατείας)!»[16].

И это тоже находит параллели у Ямвлиха:

> «Согласно предписанному им Пифагором неразглашению, [пифагорейцы] занимались божественными таинствами и методами преподавания, закрытыми для непосвященных (ἀτελέστους), и с помощью символов скрывали смысл своих диалогов и сочинений. И если кто-нибудь, выбрав эти символы, не **развернет** (διαπτύξειε) их и не разъяснит без насмешек, то их содержание покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия. Но если эти символы будут соответствующим образом **развернуты** (διαπτυχθῇ) соответственно их стилю, они станут для многих не темными, но ясными и чистыми»[17].

В ряде случаев ДА фактически уравнивает «гимнословие» и «богословие». Таким образом, катафатическое богословие именуется у него «гимнословием от причиненного» (оно говорит о Боге через приложение к Нему свойств, усматриваемых в сотворенных Им вещах)[18], тогда как апофатическое богословие названо гимнословием посредством отрицаний[19]. Высший вид гимнословия-богословия превышает и катафатику, и апофатику, постулируя Бога как трансцендентного всему[20].

---

[16] *ДА*, Послание 9, 1, 4–18 (1104B). Ср. НИ 2, 1 (9, 21, 137A): ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων.

[17] *Ямвлих*, О Пифагоровой жизни 23, 103–105 (пер. И.Ю. Мельниковой).

[18] Ср. *ДА*, БИ I, 5 (117, 11–13), где сказано, что, поскольку божественное бытие (ὕπαρξις) есть Причина всего сущего, Промысел Богоначалия следует воспевать исходя из Им причиненного (τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον).

[19] Ibid. I, 5 (117, 1–2): «ὑμνοῦσιν... διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως».

[20] Ibid. I, 5 (117, 5–11): «Богоначальную сверхсущностность (ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικήν)... не дозволено гимнословить (ὑμνῆσαι) ни как логос или силу, ни как ум

ДА приводит примеры гимнопений: 1) Бог — причина, начало, сущность, жизнь; 2) Он восстанавливает отпавших, обновляет божественный образ в тех, кто ниспал; 3) Он утверждает колеблющихся, Он — опора твердых, руководство для восходящих; 4) Бог — осияние просвещаемых, телетархия посвящаемых, богоначалие обоживаемых, простота опрощаемых, единство объединяемых; 5) Он — начало начал, податель сокровенного, жизнь живущего, сущность существующего, начало и причина жизни и сущности[21].

Как легко видеть, такого рода «гимн» по существу есть изложение богословских догматов; он представляет собой, если можно так выразиться, символ веры[22]. ДА приводит еще один пример гимнодии: Богоначалие есть монада и генада; оно есть Троица, Причина, Мудрое, Прекрасное, Человеколюбивое[23].

Следующий, третий уровень богословствования соотносится с рассудочным теоретизированием. Перечислив достаточное количество именований Бога из Писаний, ДА продолжает: «Теперь же, собрав из Речений то, что имеет отношение к нашей теме, и пользуясь сказанным как неким правилом, сверясь с ним, перейдем к *разворачиванию* умопостигаемых богоименований»[24]. Таким образом, ниже умопостигаемого уровня гимнопений находится уровень дискурсивного рассуждения, когда имена, высказываемые в гимнах Речений или богословского предания, «разворачиваются» и автор переходит к логическим рассуждениям, к обоснованиям постулатов, почерпнутых из богооткровенного священного текста[25]. «Разворачивание», о котором идет речь, — используются

или жизнь или сущность, но — как запредельную в своем превосходстве всему сущему (ἁπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην).

[21] Ibid. I, 3 (111, 12–112, 6).

[22] Ibid. I, 3 (111, 12–112, 6). Хотя ДА подчеркивает, что любое богоименование относится сразу ко всей Троице, возможно, что именования 1 и 5 соответствуют Отцу, 2 и 4 — Сыну, 3 — Духу Святому. Таким образом, в перечне имен происходит движение: от Отца через Сына к Духу и обратно через Сына к Отцу.

[23] Ibid. I, 4 (112, 10–113, 12).

[24] Ibid. I, 8 (121, 4–6): «Νῦν δέ, ὅσα τῆς παρούσης ἐστὶ πραγματείας, ἐκ τῶν λογίων συναγαγόντες καὶ ὥσπερ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις χρώμενοι καὶ πρὸς αὐτὰ σκοποῦντες ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προΐωμεν».

[25] В самом деле, каждая последующая глава БИ содержит рассуждение о каком-либо одном или нескольких именах Бога, причем сначала идут имена, важные для неоплатонической философии (и в порядке, который установлен в метафизике неоплатонизма). Глава 4 — «Благо», гл. 5 — «Сущее», гл. 6 — «Жизнь», гл. 7 — «Ум», гл. 8 — «Сила». То, что указанные термины действительно выражают сущность этих глав, подтверждает сам автор, замечая: «В книге “О божественных именах” говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, принадлежащим умопостигаемому богоименованию (νοητῆς θεωνυμίας)». Последняя 13-я глава — «Со-

дериваты от ἀναπτύσσω, ἀνελίσσω, ἐξελίσσω — это технический термин неоплатонической эпистемологии[26]: проблематика различных когнитивных уровней и соответствующих им уровней бытия обсуждается у Плотина[27], Порфирия[28], Аммония и Прокла[29], присутствует у Ямвли-

вершенное» и «Единое». То, что сам автор называет сочинением «О божественных именах» относится именно к этим главам (гл. 4–8). Возможно, заслуживает внимания, что темы «Богословских очерков», упомянутые там же (Таинственное богословие, 3, 146, 1–9), соответствуют теперешней гл. 2 «Божественных имен». Применительно к порядку глав 4-8 можно заметить, что, хотя ДА утверждает, будто его рассуждение есть лишь экспликация имен Бога из Библии (т.е именования первичны, а авторский текст, будучи лишь комментарием, — вторичен), на деле все обстоит наоборот. Автор строит свое неоплатоническое по сути рассуждение, подбирая для того или иного раздела подходящие именования из Священного Писания.

[26] Об ἀνέλιξις см. *Hadot P.* Porphyre et Victorinus, t. 1. Paris, 1968, p. 334, n. 2.

[27] Плотин говорил (IV, 4, 1, 14–15), что в области умопостигаемого «всё присутствует [разом], так что там нет выстраивания [рассуждений] или перехода от иного к иному» (ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἑτέρου ἐπ' ἄλλο). У него также присутствуют рассуждения о разворачивании вечного во времени и разворачивании логических рассуждений. О *разворачивании во времени* см. Энн. III, 7, 11, 23–33: «И как логос, разворачивающий (ἐξελίττων) себя из спящего семени, совершает, как ему кажется, выхождение (διέξοδον) во многое, но уничтожает многое посредством разделения и, вместо единства в себе, растрачивает единое вовне, проходит в ослабленное протяжение (μῆκος), так и Душа, соделывая чувственный космос в подражание высшему миру, двигаясь движением, которого нет там, но которое подобно тому, и желая быть образом (εἰκόνα) того, сначала поместила себя во время (ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν), которое соделала вместо вечности, а затем наградила возникшее рабством у времени, заставив его целиком быть во времени, охватив все его выхождения (διεξόδους) временем». *О разворачивании в рассуждении* см. Энн. V, 8, 6, 1–12): «Египетские мудрецы... желая мудро разъяснить нечто, пользовались не формами букв, **следующих [порядку]** слов (τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους), и предложениями, подражающими звукам и выдвигаемым утверждениям (ἀξιωμάτων), но чертили изображения (ἀγάλματα), выбивая в святилищах по одному изображению для каждой вещи (ἄγαλμα ἐντυπώσαντες), демонстрируя **непротяженность** тамошнего (οὐ διέξοδον) [умопостигаемого], так что каждое изображение есть **слитно** (ἀθρόον) своего рода знание и мудрость, и подлежащее [предложения], а не рассуждение или обдумывание (βούλευσις). И лишь потом [другие] изобрели, начав с этой совокупности (ἀθρόας), изображение в ином (εἴδωλον ἐν ἄλλῳ), уже **развернутое** (ἐξειλιγμένον) и высказывающее это **последовательно** (ἐν διεξόδῳ), устанавливающее причины, по которым это таково». Ср. также Энн. 3, 7, 1, 1–6: «ум повсеместно пользуется своими простыми схватываниями, а не рассуждениями, говоря о каждом: это — то, а это — се».

[28] Ср. *Порфирий*, К Маркелле, 26. «Телом ума является разумная душа, которую ум питает, ведя посредством света, который в нем, к узнаванию имеющихся в ней понятий, которые он [в ней] запечатлел и начертал от истины божественного закона... В безмолвии возвещая истину (μετὰ σιγῆς φθεγγόμενος), ум в своих интуициях от вечности познает ее божественный закон, давая [душе] разворачивать (ἐξελίττειν) запечатленное в ней (ἐν αὐτῇ τετυπωμένον) через всматривание в него [ум]».

[29] Ср. Procl. In Alc. 247, 4–5: «...восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая простое, неподвижное и нерасчлененное сущее»; In Tim. 1, 438, 26–439, 1: «Высказывание (φωνὴ), охватывающее всё в едином [слове], есть образ мыслительной интуиции (νοερᾶς ἐπιβολῆς εἰκών). Посредством доказательства (ἀποδείξεως) [Платон] спускается от ума к рассуждению (εἰς διάνοιαν

ха и Синезия, затем она была воспринята и трансформирована в христианском платонизме ДА и Максима Исповедника[30]. «Разворачивание» соответствует уже не уровню ума, схватывающему умопостигаемые истины в нерасчлененных интуициях, но уровню разумной души. Душа движется не «мыслительно и единенно» (это удел ума), но при помощи развертывания последовательности логических выкладок (οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς)[31]. Собственно, сама цель рассуждений в трактате БИ состоит, по выражению ДА, в «разворачивании» божественных именований[32].

Оппозиция свернутый / развернутый встречается в БИ и там, где ДА рассказывает о своем учителе — божественном Иерофее, который в сочинении *Первоосновы богословия* (Θεολογικὰς στοιχειώσεις) изложил свои интуиции столь «сжатым» образом, что ДА потребовалось написать трактат БИ для того, чтобы «развернуть» их для «менее освященных и священных»:

> «Но поскольку сей вождь, как старец» (πρεσβυτικῶς), изложил нам воистину божественное в сжатых определениях (συνοπτικοὺς ὅρους), в

ἀπὸ νοῦ). Ибо всякий доказывающий принимает начала от ума, а ум есть то, посредством чего мы познаем определения, как говорит Аристотель, поскольку мы познаем сущее в простых интуициях»; In Tim. 2, 313, 4–8: «Ум созерцает в простых, отдельных интуициях... душа через ум целиком и сразу мыслит каждое из мыслимых — ибо уму в его действиях присуща слитность (τὸ ἀθρόον)». Ср. также «Комментарий к Евклиду» Прокла, I, 1 (4, 8–18 Friedlein): «Рассуждение уступает уму и высшему знанию, но оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно представляет в виде последовательности и расчленяет неизмеримость ума и развертывает свернутость мыслительной интуиции, оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму (διεξοδεύει μὲν γὰρ καὶ ἀναπλοῖ τοῦ νοῦ τὴν ἀμετρίαν καὶ ἀνελίσσει τὸ συνεσπειραμένον τῆς νοερᾶς ἐπιβολῆς, συνάγει δὲ αὖ πάλιν τὰ διῃρημένα καὶ ἀναφέρει πρὸς τὸν νοῦν)». У Прокла понятие ἀνέλιξις упоминается часто применительно к активности Демиурга, например, In Crat. p. 101, 5–6 Pasquali: τὰς νοητὰς αἰτίας... ἀνελίσσοντος; p. 55, 20: τὴν ἀνέλιξιν τῶν εἰδῶν; In Eucl. p. 37, 12 Friedlein: τῶν εἰδῶν ἀνέλιξιν. И оно же применяется к активности души, в In Eucl. p. 139, 6–7: τὰ δὲ ψυχικὰ διαιρέσεως καὶ ποικιλίας μετείληφεν καὶ ἀνελίξεως παντοίας; p. 16, 11: νοῦς γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τὸν πρὸ αὐτοῦ νοῦν ἀνελίττων ἑαυτὸν καὶ εἰκὼν ἐκείνου καὶ τύπος ἔξω γενόμενος.

[30] См. *Петров В.В.* Когнитивные способности и иерархия бытия в философии поздней античности и раннего средневековья // Точки / Puncta 1–2 (2007), с. 22–39.

[31] *ДА*, БИ IV, 9 (153, 17–154, 1): «Душа, когда ее... осияют божественные знания, движется не мыслительно и единенно (νοερῶς καὶ ἑνιαίως), но рассудочно и последовательно (λογικῶς καὶ διεξοδικῶς), как бы смешанными и связанными с переходом (μεταβατικαῖς) [от одного к другому] действиями»; БИ VII, 2 (195, 12–16): «Через божественную Премудрость и души наделены рассуждением (τὸ λογικὸν), последовательно и вкруговую (διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ) шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многоликой пестроты они не досягают до единенных (ἑνιαίων) умов, но посредством сворачивания (τῇ συνελίξει) многого в единое они удостаиваются равноангельских разумений (νοήσεων), насколько душам свойственно и доступно».

[32] Ср. БИ II, 11 (135, 10–12): «...вернемся к цели (σκοπὸν) нашего рассуждения, разворачивая (ἀνελίττοντες) имена божественного различения» (διακρίσεως).

едином объемля многое, как бы повелевая нам и нашим учителям **развернуть** и **различить** (ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι) для новообращенных душ посредством нашей умеренной речи сжатые и единенные **свертывания** (συνοπτικὰς καὶ ἑνιαίας συνελίξεις) превосходной мыслительной (νοερωτάτης) силы этого мужа, потому мы считаем его учителем совершенных мыслей старца...

Неопосредованное узревание умопостигаемых Речений (αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν) и сжатое их преподание (συνοπτικὴν αὐτῶν διδασκαλίαν) требуют силы старца, а знание и изучение слов, употребленных для этого (λόγων ἐπιστήμην καὶ ἐκμάθησιν), соответствует менее освященным и священным»[33].

Таким образом, Иерофей в своих гимнах богословствует «мыслительно», на уровне интуиций ума, как это делают ангелы, тогда как сам ДА разъясняет его свернутые и нерасчлененные тезисы, разворачивая их в последовательности логических рассуждений и умозаключений.

Еще одна параллель к этому месту — цитировавшийся выше отрывок из Ямвлиха о практике пифагорейцев излагать свои учения в виде «свернутых» символов, которые непонятны непосвященным и требуют *разворачивания*-разъяснения.

Гимн как умное схватывание-интуиция. Гимнопение может быть основано не только на Писаниях. ДА замечает, что «богословы почитают не только указанные богоименования, происходящие от всеобщих или частных промыслов или объектов промысла, но и от некоторых божественных знамений (φασμάτων), озаривших посвященных в таинства (μύστας) или пророков в священных храмах или в других местах»[34]. Применительно к «божественному Иерофею» гимнопение представляет собой непосредственный контакт с Богом, когда святой «выходит из себя»:

«Когда... все священноначальники решили воспеть (ὑμνῆσαι), как кто может, бесконечно сильную благость богоначальной немощи, Иерофей... победил среди богословов всех прочих священнопосвященных (ἱερομυστῶν), придя в полное исступление (ὅλος ἐκδημῶν), совершенно выйдя из себя (ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ), переживая приобщение к воспеваемому (πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων). И все, кто его слышал или видел, знал или не знал, признали его богопостигающим и божественным гимнословом (θεόληπτος καὶ θεῖος ὑμνολόγος)[35].

---

[33] Ibid. III, 2 (139, 17–140, 20).

[34] Ibid. I, 8 (120, 9–12).

[35] Ibid. III, 2 (141, 8–14).

Упомянутое применительно к Иерофею «переживание приобщения» к божественному упоминается и в другом месте: Иерофей «не только изучал, но и переживал божественное (οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα) и вследствие симпатии к нему, если можно так выразиться, усовершенствовался в непередаваемом посредством обучения и таинственном единении с ним и вере в него»[36]. Отмечалось, что слова «не только изучал, но и переживал божественное» восходят к Аристотелю[37]. Однако, скорее всего, она усвоена ДА через посредство Синезия, поместившего его в контекст рассуждения о теургических обрядах[38].

Что касается общей эпистемологической схемы, предлагаемой ДА в БИ, с ее тремя уровнями и соответствующими им способами постижения — неизреченное / безмолвие; умопостигаемое / умные схватывания (умные гимны); душа / рассуждение, — то ее образец можно увидеть, например, в «Платоновской теологии» Прокла. Рассмотрим следующий отрывок:

---

[36] Ibid. II, 9 (134, 1–2, 648B). Упоминание «симпатии» в отношении к божественному — это аллюзия на представление о всеобщей симпатии, посредством которой неоплатоники объясняли механизм происходящего в теургическом священнодействии. Не случайно ДА делает оговорку: «если можно так выразиться».

[37] Arist. Fragm. 15 (ed. Rose). См. *Rorem* P. Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1984, p. 134–135.

[38] Ср. *Synesius*, Dion 8, 36–44 (Terzaghi): «То, что у них происходит (τὸ κατ' αὐτοὺς πρᾶγμα), похоже на вакхическое исступление (βακχεία), или на прыжки безумного и одержимого богом (μανικῷ καὶ θεοφορήτῳ), или на достижение цели без участия в забеге, или на выхождение за пределы разума без предварительного задействования разума. Ибо священнодействие (τὸ χρῆμα ἱερόν) — это не приложение знания (ἐπιστασία τῆς γνώσεως), не разворачивание ума (διέξοδος νοῦ) и не [переход] от одного к другому (ἄλλο ἐν ἄλλῳ). Напротив, если сравнивать большое с малым, это схоже с мнением Аристотеля, который полагает (ἀξιοῖ), что посвящаемым в таинство (τοὺς τελουμένους), становящимся пригодными (ἐπιτηδείους) [к принятию божественного], требуется не изучать что-либо, но — переживать на опыте и приходить в определенное состояние (οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Ибо пригодность не связана с разумом (ἡ ἐπιτηδειότης δὲ ἄλογος)». Cf. *Дион Хрисостом*, Речь 12: Олимпийская, или Об изначальном понятии о боге 12, 33, 1–10 (Ed. J. von Arnim): «Вот какое сравнение здесь уместно: если бы кто-то, чтобы посвятить в таинство (μυοίη) эллина ли, или варвара, ввел его в некое таинственное святилище (οἶκον) сверхъестественной красоты и величия, где тот увидел бы множество таинственных зрелищ (μυστικὰ θεάματα), услышал бы множество таинственных голосов, где ему поочередно являлись бы свет и тьма, и происходили тысячи прочих вещей, а потом, как при обряде, именуемом «посажением на трон», когда совершатели таинств (οἱ τελοῦντες) имеют обыкновение усаживать посвящаемых (μυουμένους) и вести вокруг них хоровод (ср. *Платон*, Евтидем 277d), то возможно ли, чтобы такой человек не **пережил в душе** (παθεῖν τῇ ψυχῇ) нечто и не заподозрил относительно происходящего, что оно совершается вследствие замысла и устроения кого-то более мудрого, [чем человек]?» (пер. Н. Брагинской).

«Давайте, придя в покой (ἡρεμίᾳ) всего, подойдем поближе к причине всего. Пусть будут у нас в покое не только мнение и воображение, будет безмолвие (ἡσυχία) не только страстей, сковывающих нас в возводящем стремлении к первому, но пусть будет безмолвен сам воздух, безмолвен весь мир.

Пусть всё — действием спокойной силы — поднимет нас до причастности (μετουσίαν) неизреченному. Остановимся там и, возвысившись над умопостигаемым (τὸ νοητόν)... распростершись, как перед восходящим Солнцем, прикрыв глаза... узрим тем самым солнце света умопостигаемых богов, появляющееся, как говорят поэты, из океана[39].

Вслед за этим, **нисходя** от этой боговдохновенной безмятежности к уму, а от ума к рассуждениям (λογισμοῖς) души, скажем себе самим, за пределами (ἐξῃρημένον) чего мы в этом своем путешествии поместили первого бога.

Так воспоем же его [первого бога] словно гимнами (οἷον ὑμνήσωμεν), не говоря о том, что он дал существование (ὑπέστησε) земле и небу, положил начало душам и всем живущим. Конечно, это так, но в последнюю очередь. Прежде них он вывел (ἐξέφηνε) весь род умопостигаемых богов, и весь род богов мыслительных, и всех сверхкосмических, и всех внутрикосмических богов[40]. Ибо он — **Бог всех богов и генада генад** (ἑνὰς ἑνάδων)[41], запредельный первым святили-

---

[39] *Гомер*, Илиада, VII, 421–423: Ἠέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας / ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο / οὐρανὸν εἰσανιών. Однако непосредственным источником Прокла здесь является *Плотин*, Энн. V, 5, 8, 3–13: «Должно пребывать в безмолвии, пока [свет] не явится, приготовляя себя видеть его, как глаз ожидает восхода Солнца; оно же появляется над горизонтом («из океана», как говорят поэты), давая очам себя видеть. Но откуда восходит тот, кому подражает Солнце?.. Он будет выше самого Ума, который его созерцает. Ибо ум стоит первым в отношении созерцания, не видя ничего иного, кроме красоты, всего себя обратив и отдав ему; став неподвижным и исполнившись силы (μένους)».

[40] Саффре и Вестринк усматривают здесь полемику Прокла с христианами. В умном благодарении воспевается не космос, но его умный прообраз, подобно тому как в «Тимее» Платона чувственный космос представляет собой образ умной парадигмы. Саффре и Вестринк говорят о возможности аллюзии на пропевание символа веры, в котором Бог именуется «творцом неба и земли, видимых всех и невидимых», — формулы, восходящей к ветхозаветным гимнам — псалмам (Пс. 120, 2; 123, 8; 133, 3; 145, 6). Это еще одна отсылка Прокла к официальной религии Империи.

[41] Ср. Procl. In Tim. I, 457, 23: τῆς μιᾶς τῶν ἑνάδων ἑνάδος; In Parm. VI, 1045, 1: τῆς ἑνάδος τῶν ἑνάδων. Ср. также *Ямвлих*, О таинствах VIII, 2, 8–11: «От этого Единого сам собой просиял (ἑαυτὸν ἐξέλαμψε) довлеющий себе (αὐτάρκης) бог, а потому он определяется как «отец себя» и «причина себя» (αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης). Ведь он есть **начало и Бог богов, монада из единого** (μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός), предсущность и начало сущности».

щам (ἀδύτων)[42], более неизреченный, чем любое молчание (σιγῆς)[43], и более непознаваемый, чем всякое существование (ὑπάρξεως), святой, сокрытый в святых умопостигаемых богах.

А затем, снова низойдя от мыслительного гимнопения (τῆς νοερᾶς ὑμνῳδίας) к рассуждениям (λογισμοὺς)[44] и выдвинув неопровержимую диалектическую науку (διαλεκτικῆς ἐπιστήμην), рассмотрим вслед за созерцанием первых причин, каким образом первейший Бог запределен всей вселенной (τῶν ὅλων), и пусть на этом нисхождение будет завершено»[45].

Из сказанного следует, что в данном случае гимн, т.е. хвалебная песнь в честь богов, представляет собой в жанровом отношении не стихотворное произведение, — какими являются, например, философские и богословские гимны Мария Викторина, Синезия, Прокла, Григория Богослова, гимн Клеанфа «К Зевсу», гимн «О, Запредельный всему» (Ὦ πάντων ἐπέκεινα), в разное время приписывавшийся Григорию Богослову, Проклу и самому ДА, — но скорее «богословскую речь»: перечисление атрибутов бога, его роли и действий в отношении всего, что получило бытие от него.

Прокл говорит здесь, что первый бог дал сущность всем прочим богам — умопостигаемым, мыслительным, сверхкосмическим, внутрикосмическим. Поэтому он — бог богов и генада генад[46], запредельный, неизреченный, непознаваемый, святой, сокрытый. Внутрикосмическое бытие создано уже этими вторичными богами, поэтому, хотя, разумеется, первый бог является верховной причиной всего, в том числе и низшего

[42] Если мир подобен храму (In Tim. I, 124, 16–17), то святилище соответствует «святая святых», недоступной для посторонних. Это миры богов, запредельных богам этого мира — как внутрикосмическим, так и сверхкосмическим. *Adyton* — это обиталище самого первого бога (*Плотин*, Энн. VI, 9 (9), 11, 17–32), символизирующее здесь само присутствие этого бога.

[43] «Молчание» характеризует уровень умопостигаемых богов, выше которых находится первый бог, см. In Parm. VII, 1171, 7–8: «Единое... за пределами молчания»; VII, p. 46, 30–33.

[44] Умопостигаемые гимны тождественны здесь умным схватываниям-интуициям, ср. Procl. In Tim. I, 283, 1–11: «Посредством умозаключений он нисходит от ума к развертыванию рассуждений и через демонстрацию улавливает природу мира» (συλλογιζόμενος δὲ ἀπὸ νοῦ κάτεισιν εἰς λογικὰς διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θήραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως); а также Theol. Plat. IV, 16 (p. 50, 12–14): «...воспоем в гимнах (ὑμνείσθωσαν) те три божественности, что делят между собой сверхнебесное место... умопостигаемые в мыслительном». В комментариях к этому месту Саффре и Вестринк поясняют, что перечисление атрибутов трех божественностей Прокл уподобляет пропеваемому в их честь гимну, в котором называются их имена.

[45] Procl. Theol. Plat. II, 64, 13–65, 20.

[46] Ср. *ДА*, БИ I, 1: ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος.

бытия, но это — «в последнюю очередь». Далее, после прозаических «гимнопений», Прокл переходит к диалектическим рассуждениям — к обсуждению первой гипотезы платоновского *Парменида* и рассмотрению порядка следования божественных чинов.

Гимн как восхождение души к Богу. Прокл рассуждает о гимнах и в сугубо религиозном контексте «Халдейских оракулов» с их учением от восхождении души к богу посредством теургии. При этом он отвергает гимны и обряды в обыденном смысле, говоря, что на высших ступенях восхождения они не годятся[47]. Истинным гимном он считает восхождение к Богу, познание Его и уподобление Ему:

> «Гимн Отцу — это не составные речения (λόγοι σύνθετοι) и не устроение обрядов (ἔργων κατασκευή). Будучи единственным нетленным, Отец не приемлет тленного гимна. Потому не будем надеяться убедить Повелителя истинных логосов шквалом пустых речений или выдумкою (φαντασίᾳ) искусно изукрашенных обрядов — Бог любит неприкрашенную красоту формы (εὐμορφίαν).
>
> Принесем же Богу такой гимн: покинем текучую сущность; направимся к истинной цели — к уподоблению Ему (εἰς αὐτὸν ἐξομοίωσιν); познаем Повелителя, возлюбим Отца; послушаемся Зовущего; побежим к Жаркому, убежим от Хладного; станем огнем, пройдем сквозь огонь (πῦρ γενώμεθα, διὰ πυρὸς ὁδεύσωμεν)[48]. У нас легкий путь к восхождению: Отец — наш путеводитель (Πατὴρ ὁδηγεῖ), развернувший пути огня (πυρὸς ὁδοὺς ἀναπτύξας) — да не потечем из-за забвения по мелкой реке»[49].

Таким образом, лучший гимн — это уподобление Богу, шествие к нему по пути, пролегающему через огненное очищение, не дающему душе испить из Леты и снова пасть в материю.

Гимн и теургия. Синфемы. Прокл приравнивает мыслительные и незримые гимны (οἱ νοεροὶ καὶ ἀφανεῖς ὕμνοι) к невыразимым синфемам Отца (τὰ συνθήματα τοῦ Πατρὸς τὰ ἄρρητα)[50]:

[47] Всестороннее исследование гимнов Прокла (как «обычных», так и «умных») см. в кн. *Van Den Berg R.M.* Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary. Leiden: Brill, 2001, p. 1–142. К сожалению, книга стала доступна нам, когда эта статья уже была написана, поэтому мы ограничиваемся ссылкой на нее здесь и в прим. 93.

[48] Ср. *Прокл*, Гимн Гелиосу 1–2: «Внемли, Царь мыслительного огня, Титан златобраздый...» Тема огня здесь имеет истоком «Халдейские оракулы». Однако см. характерную параллель: *Климент Александрийский*, Строматы VII, 6, 34, 4: «Мы говорим, что огонь освящает (ἁγιάζειν) не плоть, но грешные души, имея в виду, разумеется, не обычный всеядный и низменный огонь, но так называемый разумный (φρόνιμον)».

[49] *Proclus*, Ex Chaldaeorum philosophia II (Pitra, p. 193, 8–16 = p. 207–208, des Places).

[50] О синфемах, «халдейской» философии и теургии см. *Majercik R.D.* Introduction // The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary by Ruth Majercik. Leiden: Brill, 1989,

«Душа, поющая гимны (ὑμνῳδὸς ψυχή) божественному, обретает совершенство (ἀποτελεῖται), выставляя вперед, согласно оракулу, неизреченные синфемы Отца и принося их Отцу; синфемы, которые Отец «вложил» в нее при первом выхождении сущности. Ведь таковы мыслительные и незримые гимны восходящей души: они **пробуждают память** о гармонических логосах, несущих в ней невыразимые образы божественных сил»[51].

Пропеваемые в гимнах божественные имена тождественны «синфемам» — условным знакам и символам, посеянным Отцом в душах при создании мира. Мыслительные гимны и синфемы **пробуждают память** души о божественном.

В этом смысле через синфемы (которые умопостигаемы) невыразимым образом (сверхрационально и невербально) познается умопостигаемое и мыслительное:

«Этот чин, будучи вершиной мыслительных (νοερῶν) богов, по своему особенному свойству непознаваем и невыразим и **познается** при посредстве умопостигаемых (νοητῶν) **синфем**»[52].

«[Умопостигаемое и мыслительное] красуется в своем непознаваемом существовании (ὑπάρξεσιν) и **познается** таинственно и неизреченно только посредством умопостигаемых **синфем**»[53].

«Причастность» (μέθεξη) синфемам / символам — на любом уровне — есть основное средство для души вернуться назад к богам и в конечном счете к самому высшему богу. Схожую мысль в анагогическом контексте выражает в своем гимне Синезий, используя σύνθημα и σφραγίς как синонимы[54]:

Ναί, πάτερ, ἁγνᾶς	Внемли, о Отец,
παγὰ σοφίας,	источник
λάμψον πραπίσιν	чистой мудрости!
ἀπὸ σῶν κόλπων	Зажги в моей душе
νοερὸν φέγγος·	мыслительный факел

р. 1–47; *Петров В.В.* Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем 24 (2008), с. 148–166.

[51] Ср. *Proclus*, Ex Chaldaeorum philosophia I (Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata). Ed. J.B. Pitra. Roma, 1888, p. 192, 22–27 = Oracles chaldaïques. Ed. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971, p. 206–207.

[52] Procl. Theol. Plat. IV, 11 (35, 17–20 Saffrey, Westerink).

[53] Ibid. 36, 13–15.

[54] *Synesius*, Hymni I, 528–548 (см. *Synésios de Cyrène*, Tome I. Hymnes. Ed. Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978). Ср. Ibid. I, 620: σφραγῖδα πατρὸς. Синфема и печать должны напомнить душе о ее божественном происхождении и призвании. Ср. Orac. Chald. 2, 3, p. 67: πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν; 109, 3, p. 94: μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.

στράψον κραδίᾳ	от твоего лона;
ἀπὸ σᾶς ἀλκᾶς	озари мое сердце
σοφίας αὐγάν·	сиянием мудрости
κἀς τὰν ἐπὶ σὲ	от твоей силы;
ἱερὰν ἀτραπὸν	[открой] священную
σύνθημα δίδου	тропу к себе, —
σφραγῖδα τεάν,	дай синфему,
κηριτρεφέας	свою печать;
δαίμονας ὕλας	изгони губительных
σεύων ζωᾶς	демонов материи
εὐχᾶς τ᾽ ἀπ᾽ ἐμᾶς...	из моей жизни,
	а также молитвы.

Как замечает издатель[55], этот отрывок насыщен реминисценциями из Ямвлиха. Призывы зажечь мыслительный факел (λάμψον... φέγγος) и озарить сиянием мудрости (στράψον... αὐγάν) соответствуют концепции теургического «осияния» (ἔλλαμψις) у Ямвлиха[56], а позднее — у ДА.

Видимо, не случайно ДА замечает однажды применительно к божественным именам: «Тайное предание наших вождей изъяснительно даровало нам посредством Речений и другие богоделательные светы» (θεουργικὰ φῶτα)[57]. Это высказывание можно интерпретировать так, что имена Бога, представленные в Писаниях, являются теургическими символами[58]. Через «пропевание» имен-синфем умы сверхразумно познают Бога, соединяются с Ним и сами становятся богами по благодати[59]. ДА высказывает схожую мысль в контексте рассуждений об умных гимнах, когда пишет, что «осияния» (ἐλλάμψεσιν) возвышают умы до со-

[55] *Synésios de Cyrène*, Tome I. Hymnes. Ed. Christian Lacombrade. Paris: Les Belles Lettres, 1978, p. 57, n. 1.

[56] *Ямвлих*, О таинствах, I, 12, 5: ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις; II, 2, 22: τὴν ἀπ' αὐτῶν ἐνδιδομένην φωτὸς ἔλλαμψιν; III, 14, 47: εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν. Благодаря этому озарению адепт возводился к Богу, III, 31, 69: πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος.

[57] *ДА*, БИ I, 4 (113, 12–114, 1).

[58] Я критиковал такое истолкование в рецензии на кн. *Klitenic Wear S., Dillon J.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Ashgate, 2007 (Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 3 [23] (2008), с. 94–95). В частности, я не был согласен с утверждениями, вроде «*theoria* when used to refer to the divine names is simply another one of Dionysius' terms for onomastic theurgy» (*Klitenic Wear, Dillon*, p. 86), а также «Dionysius reads the Bible the way Proclus reads Homer» (*Struck P.* Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts. Princeton, 2004, p. 260).

[59] *ДА*, БИ II, 8 (132, 8–9): «...боговидные умы становятся и называются богами, сыновьями Божиими и отцами богов, разумеется, духовно» (θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεοειδεῖς γίγνονται καὶ ὀνομάζονται νόες πνευματικῶς δηλαδή).

зерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει)[60].

Молитва

Переосмыслению природы и функции гимнов в неоплатонизме соответствует схожее переосмысление представлений о молитве. Уже очень рано было сформулировано учение об особой созерцательной, или «философской», молитве. Например, Климент Александрийский (150 — ок. 213) в «Строматах» посвятил специальный раздел «гностической» молитве, которая у него ассоциируется с праведным образом жизни[61], возведением[62], созерцанием и единением гностика с Богом[63].

---

[60] *ДА*, БИ I, 2 (100, 14).

[61] *Климент Александрийский*, Строматы VII, 6, 32, 5: «Истинно святым жертвенником является праведная душа и жертва, которая приносится на ней, есть благочестивая молитва»; VII, 7, 40, 3: «Если некоторые отводят для молитвы определенные часы... то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву соединиться (συνεῖναι) с Богом»; 49, 3–7: «Жертвоприношения, которые приносит гностик, состоят в молитвах, благодарственных словах, чтении Писания перед едой, распевании псалмов и гимнов во время трапезы и перед отходом ко сну и еще молитв в ночное время. Таким образом присоединяется он к божественному хору, а непрерывное воспоминание выводит его на уровень созерцания, всегда присутствующего в мысли... Произносит он свою молитву беззвучно... Он вовлечен в молитву всеми возможными способами: прогуливаясь, во время разговора, в молчании, во время чтения или размышляя. И даже тогда, когда мысль его сокрыта в самом потаенном уголке его души и он обращается к Отцу с беззвучным словом, тот неизменно оказывается рядом с ним, и едва возглаголет, а Он уже там (Ис. 58:9)» (здесь и далее пер. Е.В. Афонасина). Ср. *Порфирий*, К Маркелле 16, 1–8: «Ты почтишь Бога лучше всего, когда уподобишь Богу собственный разум (διάνοιαν ὁμοιώσῃς). Уподобление же произойдет только через добродетель, ибо только добродетель влечет (ἕλκει) душу ввысь к сродному (τὸ συγγενές)... Душа же мудреца приводится в соответствие (ἁρμόζεται) с Богом, всегда видит (ὁρᾷ) Бога, всегда находится вместе (σύνεστιν) с Богом» (пер. А.С. Небольсина).

[62] *Климент Александрийский*, Строматы VII, 7, 45, 3: «Неуклонно следуя призыву Логоса и не поддаваясь давлению страсти... он уверен, что душа, избравшая благой путь, гарантированно направляется к лучшему до тех пор, пока не окажется перед лицом самого Блага, «в преддверии Отца», если можно так выразиться, подле Великого Первосвященника».

[63] Ibid. VII, 7, 44, 6–7: «Гностик... как человек, сосредоточившийся на созерцании, оказывается способным постоянно удерживать в своей душе созерцаемое... Он достигает непрерывности созерцания»; 45, 1: «Получив знание о Боге от самого мистического хора истины, он применяет для описания Его такие слова, которые достойны величия предмета, раскрывает их смысл посредством вдохновенной молитвы, пребывая в гностическом единении с умопостигаемыми и духовными сущностями, настолько, насколько это возможно»; 46, 4: «Достигший вершин совершенства гностик просит о росте и продлении созерцания».

Сходные рассуждения о непрестанной и умной молитве можно обнаружить у Порфирия (232 — ок. 305)[64].

Теургическая молитва у Ямвлиха. Развитую теорию умной молитвы в теургическом контексте формулирует Ямвлих. Как и синфемы, молитва «пробуждает» божественное в нас. На высшей ступени молитвы «божественное в нас» соединяется с божественным как таковым:

> «Сказав, что чистые умы «не склоняемы и не смешиваемы с чувственным», ты сомневаешься относительно того, стоит ли им молиться. Я же, со своей стороны, полагаю, что не следует молиться никому другому. Ведь в этом случае в молитвах явственно **пробуждается** (ἐγείρεται) божественное, мыслительное и единое в нас (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν), или, если хочешь называть его так, умопостигаемое (νοητὸν)[65]. Пробудившись же, оно немедленно устремляется к подобному [себе] (ἐφίεται τοῦ ὁμοίου) и соединяется с самосовершенством (συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα)[66].
>
> И если тебе кажется невероятным (ἄπιστον), что бестелесное слышит голос (φωνῆς)[67], поскольку, чтобы услышать произносимое нами в молитвах, оно оказывается нуждающимся в чувственном восприятии и даже в ушах, то, значит, ты по собственной воле забываешь о превосходстве (περιουσίας) первых причин в знании и схватывании в себе всего, что под

[64] *Порфирий, К Маркелле* 9, 4–10: «Ни слезы и мольбы не обращают (ἐπιστρέφουσιν) [к нам] Бога, ни жертвы не оказывают Богу чести, ни множество приношений не украшает Бога, но с Богом связывает (συνάπτει) хорошо утвержденная (καλῶς ἡδρασμένον) боговдохновенная мысль (τὸ ἔνθεον φρόνημα). Ибо необходимо подобному сближаться с подобным (χωρεῖν τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον)... да будет храмом Божьим [находящийся] в тебе ум, и ему нужно готовиться и украшаться к принятию Бога (εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον)»; 20, 4–21, 1: «Если даже уста твои под неким предлогом говорят о какой-нибудь иной вещи, мысль вместе с разумом (μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα) пусть всегда будет обращена к Богу. Ибо так у тебя и слово (λόγος), освещаемое (λαμπρυνόμενος) посредством света истины Божьей, будет боговдохновенным и легче продвигающимся вперед» (пер. А.С. Небольсина).

[65] У Ямвлиха умопостигаемое и мыслительное представляют собой разные уровни бытия. Для Ямвлиха «высшее в нас» — это «мыслительное».

[66] Т.е. архетипом совершенства.

[67] Ср. *Климент Александрийский*, Строматы, VII, 7, 37, 1–2: «Бог не нуждается в человеческом облике, чтобы слышать, не нуждается он и в других органах чувств, как тому учили стоики... Мысли святых людей пронизывают не только воздух, но и весь космос. И божественная сила, словно свет, проникает до самых глубин души»; Ibid. 40, 3: «если некоторые отводят для молитвы определенные часы... то гностик обращается с молитвой к Богу в течение всей своей жизни, стремясь через эту молитву к единению с Богом». Ср. также критику Плотином (Энн. II, 9, 14) гностиков за то, что те полагали, будто на бестелесное можно повлиять голосом. Гностики, как и приверженцы теургической практики, заклинали богов и демонов магическими именами и речениями.

ними (τὰ ὑφ' ἑαυτῶν), ведь они, конечно, в единстве охватывают в себе всё целиком (ὁμοῦ τὰ ὅλα).

Стало быть, боги восприемлют в себя (εἰσδέχονται) молитвы вовсе не при посредстве неких сил и не при помощи органов, но охватывают (περιέχουσι) в себе актуализации слов (ἐνεργείας τῶν λόγων) благих людей, и в особенности тех из них, кто посредством священного служения (ἁγιστείας) утверждается (ἐνιδρυμένοι) в богах и соединяется с ними. Ведь тогда само божественное без [человеческого] искусства (ἀτεχνῶς)[68] соединяется (σύνεστι) с самим собой и участвует (κοινωνεῖ) в мыслях, выражаемых молитвами (τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων), не как иное в ином»[69].

Молитва и теургический обряд взаимодополняют друг друга:

«Далеко не самой маловажной частью жертвоприношений является то, что относится к молитве, которая обеспечивает высшую степень их завершенности, усиливает действенность жертвоприношений и дает совершенство всему обряду, действует неотрывно от (συντέλειαν) священнодействия (θρησκείαν) и создает нерасторжимую **теургическую общность с богами** (κοινωνίαν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς)...

Первый вид молитвы является **собирающим** (συναγωγόν), соделывающим соприкосновение с божественным и узнавание его (συναφῆς καὶ γνωρίσεως).

Следующий за ним ее вид — **связующий** (συνδετικόν), [создает] общность одинаковых умов (κοινωνίας ὁμονοητικῆς) и вызывает ниспосылаемые от богов дары еще прежде [обращенных к богам] речей (πρὸ τοῦ λόγου); дары, которые прежде всякой мысли дают совершенство всему обряду (τὰ ὅλα ἔργα)[70].

Наисовершеннейший же вид молитвы запечатлевается (ἐπισφραγίζεται) как **неизреченное единение**, утверждающее всю власть (κῦρος) в

---

[68] *Ямвлих*, О таинствах, IX, 1, 4–7: «...в отношении собственного демона существует деятельность двух родов (διττῆς πραγματείας): одна — теургическая, а другая — принадлежащая искусству [астрологии] (τῆς μὲν θεουργικῆς τῆς δὲ τεχνικῆς), и первая призывает его к себе силой высших причин, а вторая — на основе видимых круговращений [светил], причастных становлению».

[69] *Ямвлих*, О таинствах, I, 15, 19–39.

[70] Ср. *Климент Александрийский*, Строматы, VII, 7, 43, 4–5: «Богу не нужно ждать, пока речь будет произнесена, чтобы понять ее, как это случается с переводчиками. Он понимает всю мысль разом. И все то, что нам сообщает речь, Богу говорит наша мысль, которая пришла к нам в голову сейчас, но Ему была известна еще до сотворения мира. Молитва, таким образом, произносится и беззвучно, только лишь силою внутренней концентрации нашей духовной природы для выражения мысли, неуклонно направленной к Богу».

богах и позволяющее нашей душе обрести в них совершенный покой (τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι)...

Молитва налаживает нашу дружбу (φιλίαν) с богами и обеспечивает троякую пользу, получаемую от богов в теургии (ἱερατικὸν): ту, что направляет к **осиянию** (ἐπίλαμψιν); ту, что ведет к [успеху] обычных действий; ту, что дает совершенную **наполненность** [души] **огнем**»[71].

В приведенном фрагменте Ямвлих различает три вида, или ступени, молитвы. Первый — «собирающий» (συναγωγόν), ведет к единству с богами и познанию их. Второй, более высокий, — «связующий» (συνδετικόν), соединяет с божественным посредством симпатической связи и вызывает дары богов еще прежде, чем просьбы о них оформятся в словах или мыслях. Третий, наивысший, вид — это неизреченное единение (ἄρρητος ἕνωσις), которое передает всю власть богам и позволяет нашей душе обрести в них покой[72]. Далее Ямвлих объясняет, в чем именно состоит действие молитвы:

«Длительное пребывание (ἐγχρονίζουσα διατριβὴ) в молитвах питает наш ум, многократно усиливает восприимчивость (ὑποδοχὴν) нашей души к богам, открывает (ἀνοίγει) людям божественное, **приучает** (συνήθειαν) к блистаниям света (τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς)[73], понемногу совершенствует наши способности для соприкосновения (συναφάς) с богами до тех пор пока не возведет нас до самой вершины (ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἐπαναγάγῃ), и постепенно возвышает способности нашего мышления[74] и наделяет нас [способностями] богов, она пробуждает дар убеждения, общность и нерасторжимую дружбу (πειθὼ καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν) [с богами], приумножает божественную любовь (ἔρωτα), возжигает божественное души (τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει), очищает ее от всего ей

---

[71] *Ямвлих*, О таинствах, V, 26, 1–23. Имеется в виду огонь «Халдейских оракулов» — нематериальный огонь божественной силы. Ср. Procl. Ex Chaldaeorum philosophia II (выше).

[72] См. *Dillon J.M.* Iamblichus' Theory of Prayer // Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: Brill, 1973, p. 407–411.

[73] Относительно того, что божественные видения превышают природные человеческие способности, так что нужна помощь ангелов, чтобы сделать эти видения переносимыми, см. *Ямвлих*, О таинствах, II, 8, 1–(86): «Боги сияют светом такой тонкости, что его не могут вынести телесные глаза, но люди испытывают подобное рыбам, вытащенным из мутной и вязкой влаги на тонкий и прозрачный воздух. Ибо и созерцающие божественный огонь, будучи не в состоянии дышать им по причине его тонкости, бессильны оказаться видящими и отрезаны от родственного духа. Архангелы сияют сами по себе невыносимой для дыхания чистотой, которая, однако, не столь же невыносима, как принадлежащая лучшим. Присутствие ангелов создает переносимое смешение с воздухом, так что оно может уже прийти в соприкосновение с теургами» (пер. Л.Ю. Лукомского).

[74] Возможно, имеются в виду интеллектуальные добродетели души.

противоположного, изгоняет из облекающей ее эфировидной и световидной пневмы (τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτὴν) то, что связано со становлением, дает совершенство благой надежде и вере в свет[75] и, так сказать, делает тех, кто использует молитвы, если так можно выразиться, свитой богов (ὁμιλητὰς τῶν θεῶν)»[76].

Молитва делает ум вместилищем (ὑποδοχὴν) божественного; приучает его выдерживать блистания умного света; помогает соприкоснуться (συναφάς) с богами; налаживает дружбу с ними; возжигает божественное начало, дремлющее в душе; изгоняет из души и ее световидной колесницы все связанное с материальным становлением; дает совершенство трем теургическим добродетелям — вере, надежде и любви; делает людей спутниками или учениками (ὁμιλητὰς) богов. Здесь же Ямвлих подчеркивает нерасторжимость молитвы и священнодействия:

«Таким образом становится ясной полная совместность духа и действия (σύμπνοια καὶ συνέργεια) теургического метода (ἱερατικῆς ἀγωγῆς), всячески и более тесно, чем в любом живом существе, связывающая его родственные части в единую нераздельность (συνέχειαν), которой ни в коем случае не следует пренебрегать, как не следует и, отбирая из нее лишь ту или иную половину, пренебрегать другой. Но тем, кто желает в чистоте сочетаться (συνάπτεσθαι) с богами, точно так же необходимо упражняться во всех этих частях и стремиться во всех них к совершенству»[77].

«Истинная» молитва у Прокла. После Ямвлиха и его учеников теорию молитвы развивает Прокл[78]. В комментарии на платоновский диалог «Тимей»[79] он понимает «совершенную» (τελεία) и «истинную» (ἀληθινή) молитву как пятиступенный процесс восхождения души, куль-

---

[75] Упомянутые «любовь (эрос)», «надежда» и «вера» соответствуют триаде добродетелей из «Халдейских оракулов»; ср. *Psellus*, Hypotyposis, 74, 28 (Kroll; 199 Des Places); Procl. In Tim. I, 212, 19; In Alc. 51, 15–16. Ср. также *Порфирий*, К Маркелле, 24, 5–6: «Четыре начала (στοιχεῖα) должны быть положены в основание наших [отношений] с Богом: вера, истина, любовь, надежда» (пер. А.С. Небольсина).

[76] *Ямвлих*, О таинствах, V, 26, 26–41. В жизнеописании Ямвлиха у Евнапия словом ὁμιλιτής обозначаются ученики и товарищи философа, его постоянные слушатели, сопровождавшие его в путешествиях, см. *Eunapius*, Vitae sophistarum (Ed. J. Giangrande), V, 1, 4, 5; V, 1, 6, 2; V, 2, 1, 2; V, 2, 3, 3; V, 2, 7, 2; V, 3, 10, 6.

[77] Ibid. V, 26, 57–64.

[78] См. *Bremond A.* Un texte de Poclus sur la prière et l'union divine // Recherches des sciences religieuses 19 (1929), p. 448–462; *Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Mataphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979 (11965) (Philosophische Abhandlungen 24), S. 313–328 и Exkurs III: Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes, S. 391–394.

[79] Procl. In Tim. I, 209, 22–212, 28.

минирующий в единении (ἕνωσις) с богами. Рассуждение начинается с формулирования необходимости для сущих, совершивших исхождение из божественного, завершить круг и вернуться к истоку, достигнув таким образом завершения / совершенства. Как залог возможности такого возвращения в каждое сущее вложен Создателем символ-синфема — условный знак, помогающий и богам, и сущему вспомнить о взаимном родстве. Подобные синфемы действуют и сами по себе, активируя между сущим и соответствующим ему божеством «симпатию», основанную на соответствии данной синфемы отличительным свойствам того или иного бога (на принадлежности сущего той или иной «цепи» богов):

> «Сущие утверждены в богах. Говоря вообще, они вышли [из них] сами собой, но сохраняют пребывание (μένει) посредством богов. Поскольку же они вышли, им нужно вернуться (ἐπιστρέφειν), подражая в этом [одновременности] проявления (ἔκφανσίν) богов вовне и их возвращения к Причине, чтобы, подчиняясь приводящей к совершенству и упорядочивающей триаде [пребывание, выхождение, возвращение], вновь окружить себя богами и первыми генадами, получить от богов второе совершенство, сообразно которому они могут вернуться к благости богов, чтобы, [вдобавок] к [исходной] укорененности своего начала в богах, еще раз укрепиться в них через возвращение, совершая круг, начинающийся от богов и в них заканчивающийся.
>
> Таким образом все сущие и пребывают в богах, и возвращаются к ним. Они получили эту способность от богов и приняли в саму свою сущность две синфемы: одну — для пребывания в здешнем, а другую — для [своего] возвращения, как вышедших [из богов]. Подобное усматривается не только в душах, но также в неодушевленных предметах, следующих за ними.
>
> Следовательно, симпатию в отношении тех или иных [божественных] сил производит [в вышедших] не что иное, как то, что они получили в удел от природы символы, усваивающие (οἰκειοῦντα) их той или иной цепи богов. Поскольку природа спускается сверху (ἄνωθεν γὰρ καὶ ἀπ᾽ αὐτῶν ἐξηρτημένη)[80] от самих богов и распределяется по чинам богов, она вложила в сами тела синфемы их свойственности (οἰκειότητος) богам: в одни тела — синфемы Солнца, в другие — синфемы Луны, а в иные — синфемы

[80] Скорее всего, это аллюзия на гомеровскую «неразрывную золотую цепь» (δεσμὸν χρύσεον ἄρρηκτον), спущенную Зевсом с неба (Илиада, VIII, 19; XV, 19–20), трансформировавшуюся в последующей философии в символ непрерывности бытия от высшего начала до самого низшего. Не случайно далее Прокл прямо говорит о подобной «цепи» (σειρά). Ср. Procl. In Tim. 1, 225, 6: «цепь, именуемая Зевесовой» (σειρᾶς τῆς διίου λεγομένης); и 1, 314, 18–19: «слова *золотая цепь* суть гомеровское именование для серий внутрикосмических богов».

какого-либо другого бога, и она поворачивает (ἐπιστρέφει) эти тела к богам, одни — к богам вообще, другие — к тому или иному богу, приводя свои порождения к совершенству сообразно тому или иному отличительному свойству богов (ἰδιότητα)»[81].

Прокл дополняет свое рассуждение о возвращении и неизреченных синфемах, вложенных демиургом в сущих, постулированием важности молитвы:

«Все это Демиург еще прежде соделал применительно к душам, дав им синфемы для «пребывания» [в здешнем] и для «возвращения» [к богам]. Он укоренил их в отношении Единого, а в отношении Ума он одарил их способностью возвращаться. Что касается упомянутого возвращения, то его успеху более всего способствует молитва. Посредством **невыразимых «символов богов», которые Отец душ всеял в них**, молитва привлекает (ἕλκουσα) к себе благодействие богов. Она **соединяет** молящихся с теми, кому молятся, она **сочетает** (συνάπτουσα) ум богов с логосами молящихся, она подвигает тех, кто в совершенстве содержит в себе блага, к желанию щедро раздавать (μετάδοσιν) их. Молитва — это средство, убеждающее богов и утверждающее всё наше в богах»[82].

Здесь символы тождественны «халдейским» *voces mysticae* и именам богов. Далее Прокл дает описание пяти ступеней молитвы, важное для последующей традиции:

«Первым в совершенной и истинной молитве следует **знание** (γνῶσις) всех чинов богов, к которым приближается молящийся. Невозможно приблизиться как свой (οἰκείως) [к богам], не зная их отличительных свойств (ἰδιότητας)[83]... После этого следует **усвоение** (οἰκείωσις) [богам] через наше уподобление (ὁμοίωσιν) божественному в том, что касается нашей всецелой чистоты, целомудрия, воспитанности, надлежащего поведения, благодаря которым мы преподносим богам наше, привлекая к себе их благорасположение и склоняя перед ним наши души. Третьим является **прикосновение** (συναφή), сообразно которому вершиной души (τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς) мы прикасаемся (ἐφαπτόμεθα) к божественной сущности и склоняемся (συννεύομεν) к ней. За упомянутым следует «**сближение**» (ἐμπέλασις), ибо так это названо в Оракулах: «смертный, приблизившийся к огню, будет иметь Свет от богов». Оно дает нам общность (κοινωνίαν) и яснейшую причастность (μετουσίαν) Свету богов. Наконец, следует **еди-**

[81] Procl. In Tim. 1, 210, 1–26.

[82] Ibid. 1, 210, 27–211, 8.

[83] Ср. *Прокл*, Первоосновы теологии, 97: «Всякая причина, начальствующая для отдельной серии, уделяет (μεταδίδωσιν) данной серии свое отличительное свойство (ἰδιότητος). И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно (καθ' ὕφεσιν)».

нение (ἕνωσις), утверждающее единое души в едином богов (αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα) и соделывающее единое действие (ἐνέργειαν) у нас и богов, сообразно чему мы принадлежим уже не себе, но богам, пребывая в божественном Свете и будучи вкруговую охвачены им»[84].

Таким образом, пятью ступенями молитвы являются γνῶσις («знание» богов); οἰκείωσις («становление своим» для богов, достигаемое через уподобление им в добродетели), συναφή («прикосновение» вершины души к божественному бытию), ἐμπέλασις («сближение», приводящее к общности со светом богов и причастности к нему), ἕνωσις («единение», при котором единое души водружается в едином богов, действие человека и богов становится единым, поскольку человек, охваченный божественным светом, уже не принадлежит себе).

В заключение Прокл говорит, что цель молитвы — возвращение исшедших в исходное пребывание (μονή), и потому молитва столь важна для восхождения души:

> «И в этом состоит благородная цель истинной молитвы — связать возвращение с пребыванием (ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ), вновь водрузить в едином все, что вышло из единого богов, облачить (περιλάβῃ) свет, который в нас, в Свет богов. Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души, и неверно, что имеющий добродетель не нуждается в благах, происходящих из молитвы. Совершенно напротив, восхождение совершается посредством молитвы и вместе с ней, и венец добродетели — это благочестие (ὁσιότης) в отношении богов»[85].

В целом, несмотря на различие формулировок, общая схема рассуждения о молитве у Прокла согласуется с учением Ямвлиха[86]. Прокл даже цитирует Ямвлиха:

> Ямвлих:
>
> Ἐπεὶ δὲ **μέρος** τῶν θυσιῶν **οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν**[87].

---

[84] Procl. In Tim. 1, 211, 8–28.

[85] Ibid. 1, 211, 28–212, 6.

[86] Это отмечает Дж. Диллон (*Dillon*, Iamblichus' Theory of Prayer, p. 407–411). По мнению Диллона, Прокл лишь дополняет учение Ямвлиха идеей о соединении «единого души» с «Единым в богах» (Ibid., p. 411). Отметим, что схожее представление присутствует у самого Ямвлиха, который прямо говорит об этом в другом рассуждении о молитве (на которое Диллон сам же указывает, но которое не учитывает). Ямвлих пишет там, что, когда чистые умы посредством священнодействий и молитв соединяются с богами, «само божественное ... соединяется с самим собой (πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι) и участвует в мыслях, выражаемых молитвами, не как иное в ином» (О таинствах, I, 15, 19–39).

[87] *Ямвлих*, О таинствах, V, 26, 1–2: «Далеко не самой малозначимой частью жертво-

Прокл:

οὐκ ἄρα σμικρόν τι μόριόν ἐστιν ἡ εὐχὴ τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν[88].

Тем не менее эта цитата выявляет и разницу в общей перспективе у двух авторов. Для Ямвлиха молитва является важнейшим элементом теургического священнодействия, тогда как у Прокла обрядовый аспект практически не обсуждается, он сосредоточен на теоретических и метафизических основаниях, делающих возможным восхождение души в молитве.

В заключение отметим, что рассуждение Прокла о молитве в XIII в. заинтересовало западных богословов: оно было переведено на латинский язык Гийомом из Мёрбеке (ок. 1215–1286). Искомый фрагмент целиком цитирует и комментирует Генрих Бат из Мехелена (1246–1310), по всей видимости, он был известен Фоме Аквинскому, который, возможно, и заказал Гийому перевод[89].

Как уже сказано, в «Комментарии на *Тимея* Платона» Прокл изложил учение о молитве в философских терминах. В работе «О жертвоприношении и магии», посвященной священнодействиям, о молитве говорится в теургическом контексте[90]:

> «Всё молится сообразно своему чину (τάξιν) и гимнословит — мыслительно, рассудочно, природно или чувственным образом — вождей все-

---

приношений является то, что относится к молитве».

[88] Procl. In Tim. 1, 212, 1–2: «Молитва — это немаловажная часть всецелого восхождения души».

[89] Гийом из Мёрбеке перевел отрывки из комментария Прокла к «Тимею» Платона ок. 1267 (перевод издан в кн. *Proclus*, Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique par Carlos Steel suivie de l'édition des extraits du Commentaire sur le Timée, traduits par Moerbeke. Leuven: University Press, 1985, p. 559–587). Как отмечает К. Стил, сравнение с изданным Дилем греческим текстом «Комментария» показывает, что у Гийома была прекрасная греческая рукопись, так что в некоторых случаях его латинский перевод дает лучшие чтения. Характерно, что Гийом не переводил «Комментарий» целиком, но ограничился фрагментами его второй книги, интересовавшими либо его самого, либо других ученых. В числе переведенных отрывков — рассуждение о молитве (In Tim. 1, 207, 21–212, 28 Diehl). Перевод Гийома получил его друг — Генрих Бат из Мехелена, который откомментировал Проклово рассуждение о молитве, а также трижды цитировал его в своем Speculum divinorum et quorundam naturalium (1285–1305), при этом один раз — целиком. Видимо, с переводом был знаком и учитель Генриха — Фома Аквинский. Именно по заказу Фомы Гийом перевел все сочинения Аристотеля. В одном из писем Парижского факультета искусств от 1274 г. (отправленном сразу после кончины Фомы руководству бенедиктинского ордена) сообщается, что Фома обещал наставникам факультета прислать из Италии три переведенных на латинский греческих трактата, в числе которых — «Exposicionem Timei Platonis».

[90] *Proclus*, De sacrificio et magia. Ed. J. Bidez. Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, vol. 6. Brussels: Lamertin, 1928, p. 148–151.

целых цепей (ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὅλων). Поэтому и гелиотроп, как удобоподвижный в отношении Солнца, движим им, и если бы кто-нибудь смог, то услышал бы, как в своем вращении он сотрясает воздух, вознося посредством этого звука как бы некий, сложенный для Царя, гимн, каким способно гимнословить растение»[91].

Фраза «молится всё» (εὔχεται γὰρ πάντα) — это цитата из Феодора Асинского (ок. 275 — ок. 360), ученика Порфирия и Ямвлиха: «молится всё, за исключением Первого»[92]. Каждое существо возносит молитву-гимн богам в форме, естественной для данного уровня бытия: мыслительные — мыслительно, природные — природным образом. При этом молитва обращена к богам-вождям (οἱ ἡγεμονικοὶ θεοὶ)[93], возглавляющим соответствующие «цепи» бытия: существа, принадлежащие «цепи» Гелиоса (Солнца), молятся ему, принадлежащие цепи Селены (Луны) или Гермеса — им[94]. Примечательно, что в этом фрагменте гимн и молитва практически являются синонимами.

Возводящая молитва у ДА. Весьма близким по духу к тому, что говорит Прокл в *О жертвоприношении и магии*, является рассуждение о молитве у ДА в *БИ* III, 1. Оно встроено в следующий контекст: перед тем как перейти к рассмотрению божественных имен, ДА замечает, что имена Бога относятся к «исхождениям» Бога вовне, к его «Промыслам». Сама Троица изъясняет богословам эти имена через Писания либо в откровениях. Поэтому, приступая к рассмотрению имен, следует возвести себя к Троице посредством молитвы. Подобное восхождение и «приближение» к Богу означает приближение к умопостигаемым светам[95], утвержденным окрест Бога:

«Рассмотрим всесовершенное изъяснительное (ἐκφαντορικὴν) **благонаименование** всех Божиих исхождений, **призвав** благоначальную и

---

[91] Ibid. 148, 12–18.

[92] См. Procl. In Tim. 1, 213, 2–3: «πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος».

[93] О них см. Procl. Theol. Plat. VI, 4 (23, 22–23) et passim, а также в кн. *Van Den Berg R.M.* Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary. Leiden: Brill, 2001, p. 56–58. Ср. *Прокл*, Первоосновы теологии, 97: «Всякая причина, дающая начало каждой серии, уделяет данной серии свое отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно».

[94] Ср. Procl. In Tim. 1, 170, 23–24: «Едина и вся серия Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало от сверхнебесных порядков» (пер. С.В. Месяц).

[95] *Ямвлих*, О таинствах, 10, 6 (292, 12): «Теургия сочетает душу с силой, которая… возводит к умопостигаемой истине»; 5, 20 (227, 5 sq.): «Если взять другой отправной путь исследования — мир и находящихся в нем богов, распределение в нем четырех элементов… — то мы легко поднимемся к истине о священнодействии при жертвоприношениях».

сверхблагую Троицу, изъясняющую все свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к благоначалию подобает нам молитвами **возводить** себя (ἀνάγεσθαι) и по мере приближения к Ней **посвящаться** (μυεῖσθαι) **во всесвятые дары**[96], окрест Нее утвержденные. Ведь Она присутствует во всем, но не все присутствует в Ней. И когда мы **призываем** Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом и **пригодностью** к единению с божественным (τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι), тогда и мы в Ней присутствуем»[97].

Приведенный отрывок содержит отчетливые мистериальные («посвящаться») и теургические (см. далее) аллюзии. Например, в качестве средств и условий для того, чтобы «присутствовать» в Троице, т.е. иметь возможность приобщиться к Ней, ДА называет молитву, чистоту ума и «пригодность» к единению с божественным. Начиная с Ямвлиха термин «пригодность» означает у неоплатоников способность и готовность теурга принять в себя бога[98]. Более того, у Ямвлиха имеется отрывок, очень близкий к приведенному выше:

«Из самих обрядов ясно, что [осияние при призываниях богов]... спасительно для души. Ведь в созерцании блаженных зрелищ (θεάματα)

---

[96] В данном случае это аналог умной, «ангельской» Евхаристии. Ср. БИ I, 2 (100, 14 Suchla), где говорится, что Благо возвышает священные умы до созерцания себя, приобщения и уподобления себе (θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει).

[97] *ДА*, БИ III, 1 (138, 1–12). У ДА имеется еще одно обращение к Троице, в котором также упомянуты божественные Речения и которое он называет молитвой, см. Таинственное богословие 1, 1 (141, 2–142, 4): «О Троица, превышающая сущее, божество и благость! Наставница христиан в богомудрости! Направь нас к превышающей познание и свет высочайшей вершине (ἀκροτάτην κορυφήν) таинственных Речений, где простые, безотносительные и неизменные таинства Божьего Слова (θεολογίας), окруженные превышающим свет мраком сокровенно-таинственного молчания (κρυφιομύστου σιγῆς), сверхъясно сверхблещут в глубочайшей тьме и в полной неосязаемости и невидимости сверхблистаний преисполняют незрячие умы. Такой пусть будет моя молитва». Ср. *Procl.* In Alc. 247, 4–5: «Восходя к этому уму, давайте вместе с ним созерцать умную сущность, в простых и нерасчлененных схватываниях узревая простое, неподвижное и нерасчлененное сущее». Таким образом, сочинение, задачей которого является истолкование божественных имен, открывается просьбой к Троице направить умы к вершине Речений, чтобы слово Бога в молчании наполнило их.

[98] Ср. *Ямвлих*, О таинствах, 3, 2 (105), 1f.: «Все эти [состояния] божественны и пригодны для восприятия божественного (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια)». Краткий анализ этого термина и литературы см. в: *Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dyonysian Tradition. Leiden: Brill, 1978, p. 37 f., n. 51–53. Вот как определяет «пригодность» Доддс: «...ἐπιτηδειότης это не вообще способность к принятию той или иной формы, каковой обладает пустая материя, и вовсе не способность к восприятию формы (в обычном смысле), но способность к восприятию σύνθημα или σύμβολον — магического соответствия, соединяющего всякую материальную вещь ἐνταῦθα (здесь) с тем или иным началом или совокупностью начал ἐκεῖ (там)» (*Proclus*, The Elements of Theology. A Revised Text with Trans., Introd. and Comm. by E.R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 222–223).

душа меняется к иной жизни, действует иным действием (ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ) и полагает, что уже не является человеком, причем полагает правильно. Помимо этого, она зачастую, отбросив собственную жизнь, получает взамен наиблаженнейшее действие богов (ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο)... **Восхождение посредством призываний** (ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος) предоставляет жрецам очищение от страстей, отстранение от становления (ἀπαλλαγὴν γενέσεως) и единение с божественным началом...

[**Призывания**] не связывают (συνάπτουσι) жрецов с богами посредством страсти. Они предоставляют им общность нерасторжимого соития (κοινωνίαν τῆς ἀδιαλύτου συμπλοκῆς), при помощи божественной дружбы, связующей всё... Они делают **человеческий ум** (γνώμην) **пригодным** (ἐπιτηδείαν) **для причащения** (πρὸς τὸ μετέχειν) **богам, возводят** его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные **имена богов** (ὀνόματα ἱεροπρεπῆ) и прочие божественные **синфемы, будучи возводящими**, могут сочетать [ум] с богами»[99].

Налицо ряд совпадений. Ср.

ДА, БИ III, 1	*Ямвлих*, О таинствах 1, 12, 30–41
призвав Троицу;	призывания богов
призываем Троицу	
незамутненность **ума** и **пригодность** к единению с божественным	пригодность ума для причащения богам
посвящаться во всесвятые дары	
возведение к Троице	**призывания возводят** к богам
благонаименования Божиих исхождений	имена богов

Однако имеется и важное отличие. Когда Ямвлих говорит о призываниях (κλήσεις или προσκλήσεις) богов теургами, он наделяет анагогической функцией сами призывания как таковые. Простое произнесение истинных божественных имен оказывает, согласно Ямлиху, возводящее действие. Имена прямо названы им «божественными синфемами». Такие синфемы действуют «сами собой», их не нужно и невозможно «понимать», поскольку они превыше ума[100]. Остается несным, насколько в этом

[99] Ibid. 1, 12, 30–41 (42).

[100] Ibid. 2, 11 (97), 5: «Совершеннодействие (τελεσιουργία) неизреченных обрядов, богоподобное совершение которых превышает всякое мышление, и сила невыразимых

аспекте подход ДА отличается от такового у Ямвлиха. Выше уже приводился пример того, что, рассматривая имена Бога, данные в священных Писаниях («в Оракулах»), ДА приравнивает их к «теургическим светам». Если «теургический» означает здесь не «деяния Бога», но «деяния, которые делают человека Богом»[101], то значит ДА (вслед за Ямвлихом) и «Халдейскими оракулами» понимает божественные имена как теургические *voces mysticae*, как синфемы, соединяющие теурга с «Отцом светов». Впрочем, дать однозначную интерпретацию не представляется возможным, поскольку, несмотря на подчеркнутое использование лексики, заимствованной из позднеантичных учений, ДА имеет обыкновение переосмысливать заимствованные термины, так что неясно, насколько далеко он готов здесь идти за своим источником.

После рассмотренного выше обращения к Троице (БИ III, 1) ДА переходит к рассуждению о молитве:

> «Устремим же себя молитвами к высочайшему восхождению божественных и благих **лучей**, как бы постоянно перехватывая обеими руками **многосветлую цепь** (πολυφώτου σειρᾶς)[102], свешенную с верха неба (ἐκ ἀκρότητος ἠρτημένης)[103] и достигающую досюда; полагая, что мы стягиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, сводя вниз, но возводя себя (ἀνηγόμεθα) к более высоким блистаниям **многосветлых лучей** (πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγάς)... Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством **воспоминаний о божествен-**

(ἀφθέγκτων) **символов**, понимаемых одними богами, соделывают **теургическое единение**. Поэтому **мы и не совершаем это мышлением** — в таком случае их осуществление (ἐνέργεια) будет умственным и зависящим от нас, а ни то, ни другое не является истинным. В действительности, даже когда мы не мыслим, **синфемы сами по себе производят** (ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ) **свое дело, и неизреченная сила богов**, к которым относятся эти знаки, сама **узнает свои образы** (εἰκόνας), не побуждаемая нашим мышлением... Не нашими мыслями божественные причины по преимуществу призываются в действие (προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν), но эти мысли, все лучшие расположения (διαθέσεις) души и наша чистота должны предшествовать этому действию как вспомогательные причины (συναίτια). Главное, что побуждает божественную волю (βούλησιν), — это **сами божественные синфемы**. Таким образом, божественное приходит в движение от себя самого и не получает начала своей деятельности ни от какого менее совершенного существа».

[101] См. прим. 58. Анализ понятия «теургия» у ДА дан в работе: *Struck P.* Pagan and Christian Theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Religion and Magic in Late Antiquity // Ancient World 32/1 (2001), p. 25–38.

[102] Ср. *Прокл*, Гимн I: К Гелиосу, 32: «многосветлый чертог высочайшего отца (ὑψιτενοῦς πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς)».

[103] Относительно свешенной сверху цепи, молитвы и синфем см. Procl. In Tim. 1, 210, 1–26 (выше, прим. 81).

ном и призываний его (μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν) вручить Ей самих себя и с Ней соединиться»[104].

Умная молитва помогает восхождению (ἀνάνευσιν) посредством или вдоль божественных, умных лучей. ДА называет эти лучи «многосветлыми» (т.е. «яркими»)[105] и сравнивает со свешенной с неба до земли «многосветлой цепью». У этого сравнения несколько планов. Во-первых, это аллюзия на гомеровскую цепь, спущенную Зевсом с неба, которая у неоплатоников и особенно Прокла стала символом связи всего бытия сверху донизу. Кроме того, как отмечалось выше, «цепь» у Прокла является техническим термином, означающим вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу[106]. Наконец, рассуждение о молитве в контексте упоминания о восхождении и солнечных лучах отсылает к богословию «Халдейских оракулов» (и еще дальше — к таким связанным с культом Солнца религиям, как митраизм и зороастризм), в которых разделяется учение о восхождении душ по солнечным лучам к Солнцу (в молитве или после оставления земного тела). Не случайно и цепь, и лучи именуются «многосветлыми».

В приведенном выше отрывке (а также в непосредственно следующем за ним тексте) ДА подчеркивает, что не Бог сходит к молящемуся, но молящийся поднимается к Богу[107]. Подобное видение роднит его с Ямвлихом, который настойчиво и неоднократно подчеркивает этот момент в сочинении «О таинствах». Подобный взгляд на молитву — как на метафизический процесс приведения сущего к единству с высшим началом или же теургическое восхождение по цепи бытия к своему богу, — существенно отличается от такового у христианских богословов. Для срав-

---

[104] *ДА*, БИ III, 1 (138, 13–139, 16).

[105] Ср. *ДА*, НИ 15, 8 (57, 15): «к щедрому и многосветлому лучу богоначального солнцелучения» (πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας).

[106] Это не единственная параллель между АК и сочинением «О жертвоприношении и магии» Прокла; см. *Петров В.В.* Трансформация античной онтологии у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009, с. 16–25.

[107] Когда ДА описывает ключевой момент евхаристического таинства — призывание Святого Духа, который должен сойти на чашу и хлеб и претворить их в Кровь и Плоть Христовы, он не упоминает ни о схождении Духа, ни о претворении Даров, но лишь о том, что, «в то время как многие вглядываются только в божественные символы [= Дары], сам [иерарх] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально **возводится богоначальным Духом... к святым началам** совершаемых [священнодействий]» (ЦИ 3, 2, 428A). Тот же механизм предполагается им и применительно к таинству крещения, которое осуществляет иерарх: «Совершив это, он [иерарх] вновь простирается **от выступления ко вторичному к созерцанию первичного**, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но **переходит от божественного к божественному**, всегда движимый богоначальным Духом» (ЦИ II, 2, 8, 397A).

нения достаточно указать на трактат «О молитве» Иоанна Златоуста[108], на одноименное сочинение Оригена[109] (который в других вопросах неоднократно предпочитает ортодоксальному учению философические теологумены). Ближайшее сходство к ДА среди христианских авторов демонстрирует Климент Александрийский (см. выше), но он сам называет соответствующий раздел «Строматa» «гностическим». Примечательно, что различия между приведенным «теургическим» описанием молитвы (БИ III, 1) и традиционным «христианским» ее представлением (ЦИ VII) даже приводились как аргумент для обоснования неаутентичности последней главы ЦИ[110].

Подводя итог, можно сказать, что в том, что касается понимания природы и механизмов действия молитвы (а также церковных таинств), ДА большей частью зависит от сочинений, посвященных языческой теургической практике: это «О египетских таинствах» Ямвлиха, «О жертвоприношении и магии» Прокла, «Халдейские оракулы» (включая не дошедшие до нас комментарии на них Ямвлиха и Прокла). Однако в «феноменологической» части — в описании внешней стороны обрядов — ДА следует христианским источникам (в частности, «Огласительным гомилиям» Феодора Мопсуестийского).

Сущностную близость к воззрениям теургического неоплатонизма обнаруживает и понимание автором АК «умопостигаемых» гимнов, суть которых составляет возглашение «истинных» имен Бога. Пропевание этих «теургических» имен, функционально близких к «синфемам» «Халдейских оракулов», обеспечивает соединение гимнопевца с Богом. Место, которое «мыслительные» гимны занимают в иерархии отношений с божественным — между «безмолвием» неизреченного и разворачиванием в логических умозаключениях, — также свидетельствует о зависимости соответствующих воззрений ДА от взглядов его предшественников-неоплатоников.

---

[108] *Иоанн Златоуст*, О молитве // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в русском переводе, т. II, кн. 2. СПб., 1896, с. 831–844.

[109] См. *Ориген*, О молитве // О молитве и Увещание к мученичеству. Творения учителя Церкви Оригена. Пер. с примечаниями Н. Корсунского. 2-е изд. СПб., 1897, с. 6–164. Различая четыре вида молитвы, Ориген выделяет просительную, молитву смиренного преклонения перед Божеством, ходатайственную и благодарственную. Об умной молитве не говорится.

[110] *Brons B.* Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische klasse 5 (1975), S. 9–10 [107–108].

П.П. Гайденко

ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ И ТРАКТОВКА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Средневековье унаследовало все богатство античной науки о природе, но при этом переосмыслило многие из ее важнейших принципов. Христианское богословие внесло существенные изменения в понимание как объекта естественнонаучного исследования, так и субъекта научного познания — человека. В эпоху позднего эллинизма и раннего Средневековья переосмыслялось античное понимание Бога, природы и человека, а начиная примерно с XII в. новые понятия и принципы стали применяться уже непосредственно в сфере науки.

Для понимания духовной жизни и богословско-философской мысли Средних веков надо иметь в виду, что она родилась в результате встречи двух разных исторических традиций — греческого умозрения и ветхозаветного и новозаветного откровения, или, по выражению Тертуллиана, Афин и Иерусалима. Начиная со II века мы видим ряд попыток ранних христианских отцов Церкви найти органический синтез Священного Писания и античной философии, которая в лице выдающихся своих представителей — Платона, Аристотеля, неоплатоников — в сущности пришла к монотеизму, но не через откровение, а с помощью умозрения, создав при этом богатейшую систему философских понятий. Значение этой системы смогли сполна оценить христианские мыслители II–V веков, поскольку им пришлось отстаивать чистоту своей веры в полемике с политеизмом и гностическими сектами.

Начиная примерно с середины II века у христиан возникает стремление к союзу с греческой философией. Христианская грекоязычная апологетика, обратившаяся к идее Логоса, рожденной греческой философией, сумела привить эту идею к живому корню христианского вероучения. В лице таких апологетов, как Юстин Мученик, его ученик Татиан, Феофил и др., опиравшихся на священные тексты, особенно на

Евангелие от Иоанна, рождающаяся теологическая мысль отождествила Логос с Иисусом Христом, заложив таким образом фундамент будущей средневековой теологии и философии. «Апологеты, — отмечает А.А. Столяров, — верно поняли задачи своей эпохи: они увидели возможность соединения христианства и эллинства и указали грядущий путь великого синтеза. Более того, они верно почувствовали встречное движение, начинавшееся в эллинском мире. Довольно будет вспомнить слова известного платоника II в. Нумения, что Платон — это Моисей, говорящий по-аттически, или намеки известного критика христианства Кельса на то, что Иисус наверняка читал Платона, а апостол Павел — Гераклита»[1]. Великий синтез, по точному слову А.А. Столярова, только намеченный во II веке, был осуществлен в творчестве христианских богословов последующих веков, таких, как Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Аврелий Августин и др. Речь идет именно о синтезе, а не о внешнем соединении разнородных элементов.

Опыт, разум и откровение. Раннехристианские писатели видят одну из главных своих задач в борьбе со скептицизмом. Поскольку скептики прежде всего апеллировали к недостоверности чувственного восприятия, то христианские теологи берут под свою защиту чувства, стараясь доказать, что они нас не обманывают. «Не чувства, — обращается Тертуллиан к академикам, — надобно обвинять в обмане, а те причины, по которым предметы иначе представляются чувствам. Да и причины не обманывают, если они действуют сообразно с законами природы... В природе нет обмана, всякий предмет выражает то, что должен выражать. Чувства возвещают нам то, что предписал им закон, который заставляет чувства несколько иначе представлять предметы, нежели как бывает в действительности»[2].

Августин, подобно Тертуллиану, тоже выступает против скептицизма академиков и продолжает Тертуллианову аргументацию. «Если вы доказываете, — обращается он к академикам, — что человек не может знать ничего истинно, то осуждаете его на вечное невежество. Мы не должны жаловаться на чувства, будто бы они нас обманывают; мы не имеем права требовать от них более надлежащего. Что видят глаза, то видят совершенно правильно. Если палка, опущенная в воду, кажется изломанною, то есть причина такого явления, так что мы больше права имели бы жаловаться на чувства, если бы они представляли палку в воде прямою. Глаза не обманывают, потому что передают душе предметы

[1] *Столяров А.А.* История средневековой философии. Патристика // История философии. Запад — Россия — Восток. М., 1995. Кн. 1, с. 255.

[2] *Tertullian.* De anima, с. 17. Цит. по: *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870, с. 87.

именно в таком виде, в каком они им представляются»[3]. По Августину, заблуждения возникают не из-за ложных свидетельств органов чувств, а из-за превратных суждений самой души, принимающей чувственное явление предмета за сам предмет.

Августин ведет борьбу со скептицизмом, в какой бы форме он ни выступал: в прямой и доведенной до последних выводов у скептиков или в более сдержанной у неоплатоников. В отличие от широко распространенного в те времена скептицизма Августин не сомневается в достоверности свидетельств чувств; столь же твердо убежден он в достоверности священных текстов, сообщающих, по его словам, истинное знание о таких вещах, «которых мы не можем уловить ни чувством, ни разумом»[4]. Христианская теология, таким образом, значительно меньше доверяет разуму, чем философия: с одной стороны, она реабилитирует чувственную достоверность, восстанавливая доверие к чувствам в тех пределах, в каких это допускает здравый смысл; с другой — она требует веры в авторитет Писания, веры, которая нередко вступает в противоречие с доводами разума. Последний, как видим, теряет ту роль главного арбитра в вопросах истины, которую ему отводили античная философия и наука.

В этом отношении характерна точка зрения святителя Григория Богослова, который настаивает на необходимости опираться в познании на чувственный опыт. Как показывает С.В. Месяц, св. Григорий привержен аристотелевской эпистемологии, согласно которой человеческое мышление невозможно без воображения. «Ограничивая возможность человеческого постижения сферой телесного, св. Григорий резко расходится в этом вопросе с платоновской традицией, которая признавала возможным для человека "чистое" мышление, опирающееся на одни только идеи без всякой примеси чувственного»[5].

Однако эта общая установка христианской теологии по отношению к трем источникам знания — опыту, разуму и откровению — не исчерпывает собой всей специфики средневекового мышления. Важна еще одна сторона дела, связанная с трудностями совмещения опыта и разума с откровением. Августин сталкивается с этой проблемой постоянно. Как может Бог воплотиться в человека и быть рожденным женщиной — вот один из главных вопросов языческих философов христианам. Августин

---

[3] Contra academicos, III, 24,26. Цит. там же, с. 139.

[4] Там же, ч. 6, с. 142.

[5] *Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учения и вселенной и человеке в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2005, с. 847.

подробно обсуждает также вопрос о том, как можно согласовать с доводами разума и со свидетельствами опыта христианское учение о воскресении плоти, подвергнутое острой критике языческими философами. Не менее резко критиковалось и христианское учение о вечных адских муках грешников: «...говорят, нет такого тела, которое могло бы страдать и не умереть»[6].

Проблема, вставшая перед христианской теологией, может быть сформулирована так: каким образом можно, сохраняя доверие человека к опыту, в то же время принять утверждения, резко этому опыту противоречащие? Августин решает эту задачу путем приведения опыта, так сказать, во взвешенное состояние. Рассуждает он так: «Если ... ответят нам, что нет собственно такого земного, т. е. грубого и видимого, тела, или — выражаясь яснее — такой плоти, которая бы могла страдать и не умереть: то что другое говорят, как не то, о чем люди узнают на основании телесного чувства и опыта? Кроме смертной плоти, они не знают никакой другой: и вся аргументация их сводится к тому, что, чего они не испытали, того, по их мнению, и быть не может»[7]. Согласно Августину, то, что люди узнают на основании своего чувства и опыта, нельзя абсолютизировать, хотя нельзя и совсем не доверять этому; тот опыт, который имеется у человека, должен быть принят, но с оговоркой, что возможен и совсем другой опыт, непохожий на нынешний. «...Если какое-либо страдание может действовать разрушительно, причина этого заключается в том, что душа соединена так с этим телом, что уступает слишком сильным страданиям и уходит из тела... Между тем тогда душа будет соединена с таким телом и таким образом, что этой связи уже не расторгнет никакая продолжительность времени, не разрушит никакое страдание. Поэтому, хотя в настоящее время нет плоти, которая могла бы испытывать чувство страдания и не умереть, однако тогда плоть будет не такою...»[8]

Тут Августин вступает в противоречие не только со своими непосредственными оппонентами — неоплатониками, стоиками, скептиками, но и вообще со всей традицией античной философии. В самом деле, большинство представителей философской и научной мысли Греции и Рима исходили из общей предпосылки, согласно которой существуют два источника знания: чувственное восприятие и мышление. То, что не может стать предметом чувственного восприятия (и базирующегося на нем опыта), познается с помощью разума — и этому последнему отда-

[6] *Августин.* О граде Божием, ч. 6, с. 248.

[7] Там же.

[8] Там же, с. 249.

вали предпочтение перед чувственным восприятием и Демокрит, и Платон, и Аристотель. Что же касается какого-либо иного рода опыта, чем тот, каким располагает человек ныне, то об этом и вопроса никогда не возникало. Сам этот вопрос возник впервые в христианской теологии в связи с особым отношением к плоти.

Часто можно встретить утверждение, что христианство принизило значение плотского (чувственного) начала в человеке; и в определенном смысле так оно и есть: духовное начало в христианстве поставлено выше чувственного. Однако этим еще не исчерпывается все своеобразие христианского понимания отношения между чувственностью и духом по сравнению с древним языческим: ибо в связи с учением о воплощении Бога и воскресении плоти христианство возвело плотское начало в более высокий ранг, чем это имело место в язычестве и особенно в философии пифагорейцев, Платона и неоплатоников.

Согласно Платону, тело есть темница души, и, только освободясь из этой темницы, душа попадает в ту стихию, которая соответствует ее более высокой природе. И не случайно неоплатоник Порфирий в книгах «О возвращении души» советует избегать всякого тела, «чтобы душа могла пребывать блаженною с Богом»[9]. Согласно Порфирию, душа, познавая зло материального начала, должна стремиться обратно к Отцу и никогда уже не подвергаться оскверняющему соприкосновению с этим злом. Платон и платоники, таким образом, видят источник зла в самой материи, в чувственно-телесном начале как таковом.

Христианская теология усматривает злое начало не в плоти как таковой, а в ее испорченности, вызванной грехопадением. И соответственно не освобождение бессмертной души от тленной плоти, а освобождение плоти от греховности, одуховление плоти, которое произойдет по воскресении, является целью христианского спасения. Причина зла и греха, согласно учению отцов Церкви, — не в материи, а в воле. Сама по себе материя, плоть — это благо, но в том виде, как она существует сейчас, она в силу своей испорченности оказывается причастной злу. При таком рассуждении становится важнейшим моментом постоянное различение природы, чувственного начала, как оно есть теперь и каким оно будет, «когда исполнятся времена», — различение, совершенно чуждое античной мысли. Применительно к проблеме познания это ведет к различению чувственного опыта, каким мы его знаем, и того чувственного опыта, который станет возможным по воскресении.

Это различение есть следствие христианских догматов о воплощении Бога и об обожении плоти, догматов, не признаваемых античными

[9] *Августин*, О граде Божием, ч. 4. Киев, 1905, с. 159.

философами. Именно с ними Августин и ведет теперь полемику. «Конечно, если бы рассуждение философов, путем которого они приходят к мысли, что предметы мысленные мы видим умственным взором, а чувственные, т.е. телесные, телесными чувствами, так что ум наш не может созерцать ни мысленных предметов посредством тела, ни телесных — без посредства тела, — если бы рассуждение это было несомненно верным, то было бы несомненно верно и то, что Бога нельзя видеть глазами даже и духовного тела, но это рассуждение опровергают и здравый разум, и авторитет пророческий»[10].

В чем же Августин видит аргумент «здравого разума», подтверждающий его тезис? «Кто же настолько отклонился от истины, чтобы осмелился сказать, будто Бог не знает телесного? А разве ж Он имеет тело, глазами которого мог бы это знать?»[11] Если парадоксальным кажется допущение, что можно видеть духовную реальность телесными глазами, то не менее парадоксально и другое допущение, а именно что можно видеть телесную реальность, не обладая телесными органами. Но здесь, по мнению Августина, мы имеем дело с тезисом, не допускающим никакого сомнения, ибо тут речь идет о самой непреложной для средневекового мыслителя «истине разума» — всемогуществе и всеведении Божием. В дальнейшем мы увидим, как часто в наиболее трудных случаях средневековая мысль обращается к аргументу, совершенно чуждому античной философии и науке, а именно что для Бога нет ничего невозможного.

К этому же аргументу обращается, как видим, и Августин[12]. Этот аргумент встречаем и у представителей греческой патристики. Так, Иоанн Златоуст (IV в.) постоянно подчеркивает, что всемогущество Бога позволяет ему творить вопреки естественному порядку вещей. «...Он сделал для нас наилучшим учителем самый образ сотворения, устроив все сотворенное выше естественного порядка. Быть может, сказанное мною несколько темно: так нужно еще сказать об этом пояснее. Все согласятся, что по естественному порядку вода должна носиться поверх земли, а не земля на водах, потому что земля, будучи густа, жестка, упруга и плотна, легко может держать на себе воду, а вода, будучи жидка и удобоподвижна, мягка и текуча, и уступчива всяким напорам, не могла бы поддерживать ни одного тела, даже и самого легкого; часто

[10] Там же, с. 397.

[11] Там же.

[12] «Для мудрствующих по Богу на все, что людям представляется невероятным, но что содержится, однако же, в священных писаниях... величайшим аргументом служит несомненное всемогущество Божие. Они наверное знают, что Бог не мог в тех писаниях говорить неправду, и может сделать то, что для неверного кажется невозможным» (*Августин*, О граде Божием, ч. 6, с. 245).

она, при впадении малого камешка, уступает и дает ему место, и пропускает его в глубину. Поэтому, когда увидишь, что носится поверх воды не малый камешек, но вся земля, и не погружается, то подивись силе, так сверхъестественно чудодействующей»[13].

Возникает вопрос: какие именно природные явления побудили Златоуста прибегнуть к аргументу о божественном всемогуществе? И можно ли увидеть, что «носится поверх воды не малый камешек, но вся земля, и не погружается»? Тут как раз мы и имеем дело с характерной особенностью раннехристианского мышления: Златоуст говорит «увидишь», имея в виду текст Священного Писания. «А откуда это видно, что земля носится поверх воды?» — резонно спрашивает Златоуст. И дает ответ: «Пророк говорит об этом так: "ибо Он основал ее на морях и на реках утвердил ее" (Пс. 32, 2); и опять: "утвердил землю на водах" (Пс. 135, 6)»[14]. Одним словом, «факты», о которых сообщается здесь, — это отнюдь не то, что наблюдал сам автор или что было сообщено ему другими наблюдателями, но в несомненности этих «фактов» Златоуст убежден более чем, если бы подобное было увидено им самим. То, что античный философ и ученый отверг бы, объявив невозможным, принимается на веру и — более того — само служит аргументом в пользу идеи о божественном всемогуществе, действующем вопреки природному порядку. «Малого камешка вода не может снести на своей поверхности, а носит такую землю, и горы, и холмы, и города... и [земля] не погружается. Что говорю — не погружается? Как она, будучи столь долгое время омываема снизу водою, не расплылась и вся не превратилась в грязь?.. Кто же не изумится и не удивится этому, и не скажет смело, что это дела не природы, но сверхъестественного Промысла?»[15]

Естественный порядок вещей и божественное всемогущество. На протяжении многих столетий естественнонаучные проблемы обсуждались с помощью толкования соответствующих текстов Священного Писания. Интересующий нас вопрос — о соотношении естественного порядка вещей и божественного всемогущества, т.е. природной закономерности и сверхъестественного, чудесного вмешательства провидения — часто решали в форме комментария к первым главам книги Бытия, где повествуется о сотворении мира Богом. Характерен комментарий Василия Великого (около 330–379 гг.) к первой главе этой книги, особенно к тому месту, где речь идет о разделении вод и об их «собирании»:

---

[13] Творения Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. СПб., 1896, т. 2, кн. 1, с. 114.

[14] Там же.

[15] Творения Иоанна Златоуста, с. 114–115.

«И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды... И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. ...И назвал Бог твердь небом... И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. (И собралась вода под небом в свои места, и явилась суша)»[16]. Комментируя этот текст, Василий отмечает, что воде не всегда было свойственно стекать вниз, но что это свойство она получила в силу божественного повеления. «Если бы вода была послушна этому закону, то было бы излишним повеление ей собраться в одно место, ибо тогда благодаря своей естественной склонности к глубине она сама потекла бы в более глубокое место и не остановилась бы до тех пор, пока везде не установился бы одинаковый уровень»[17]. В действительности же, как о том свидетельствует Писание, вода получила свою склонность течь вниз «только по повелению Господа». Ибо «глас Божий есть творец природы, и повеление, обращенное тогда к творению, дало тварям норму для будущего»[18]. Таким образом, согласно Василию, естественные законы и свойства вещей — такое же творение Бога, как и сами природные вещи. Но именно поэтому они не представляют собой чего-то вечного и неизменного: так же, как некогда они были сотворены, они могут быть и преобразованы, и даже уничтожены.

Именно в этот период формируется воззрение на природу, которое становится преобладающим в средневековом мире: природа не есть нечто самостоятельное, несущее в себе свою цель и свой закон, как это мы видели у античных мыслителей, в частности у Аристотеля; напротив, она создана для человека, для его блага — как в целом, так и в отдельных своих проявлениях. Учение о божественном всемогуществе оказывается связанным с тенденцией к ликвидации самостоятельности природы, поскольку благодаря своему всемогуществу Бог может действовать вопреки естественному порядку. Связь этих двух мотивов хорошо видна опять-таки у Златоуста. «Огонь по своей природе, — говорит он, — стремится вверх, всегда рвется и летит на высоту, и, хотя бы тысячу раз его нудили и заставляли, не устремится вниз. ...Но с солнцем Бог сделал совершенно противное: обратил лучи его к земле и заставил свет стремиться вниз, как бы говоря ему этим положением: смотри вниз и свети людям; для них ты и сотворено. И пламя свечи не позволило бы сделать этого с собою, а столь великая и чудная звезда склоняется вниз и смотрит к земле, — в противоположность огню, — по силе Повелевшего»[19].

---

[16] Быт. 1, 6–9.

[17] Hexaemeron IV, 2; (SC 26), 1950, p. 250.

[18] Там же.

[19] Творения Иоанна Златоуста, с. 115.

Нам еще не раз придется обращать внимание на внутреннюю связь этих двух важнейших принципов средневекового мировосприятия: тезис о всемогуществе Бога, способного нарушать естественный ход природных процессов, с одной стороны, и убеждение в том, что природа не имеет в себе самостоятельной ценности, что она не есть цель для себя самой, а создана ради человека[20]. Эти принципы составили предпосылку символизма и аллегоризма, который характерен для средневекового способа рассмотрения природных явлений.

Итак, средневековое мышление ориентировано парадоксалистски: оно допускает, как видим, два рода опыта, не отказывая в доверии обычному чувственному опыту, а лишь стремясь показать, что он не является единственно возможным.

Посмотрим теперь, какая установка вытекает отсюда для научного исследования, какие предварительные, не всегда вполне осознанные допущения лежат в основе средневековой науки.

Прежде всего для средневекового ученого характерен интерес к тем явлениям природы, которые поражают воображение, будучи как бы исключениями из общего правила, противореча обычному представлению о явлениях данного рода. Удивительное, необычное, из ряда вон выходящее — вот то, что приковывает к себе внимание ученого, так же как и прорицателя, мага, заклинателя. Такого рода интерес к исключительному в природе был свойствен уже и римлянам: так, Плиний в своей «Естественной истории» повествует о множестве «чудес природы»; на него, кстати, ссылается и Августин, приводя примеры парадоксального в природе. «В Сицилии, — пишет он, отсылая читателя к Плинию, — есть агригентская соль: если, говорят, приблизить ее к огню, она делается жидкою, как в воде, а если приблизить к воде, трещит, как в огне. В Гарамантах есть один источник, который днем бывает таким холодным, что из него нельзя пить, а ночью таким горячим, что нельзя к нему прикоснуться. В Эпире есть другого рода источник, в котором горящие факелы тухнут, как и во всех других, но потухшие зажигаются, не как в других»[21]. Он же приводит еще множество примеров такого же парадоксального свойства.

[20] Вот как Этьен Жильсон комментирует понимание этого вопроса Фомой Аквинским: «...в огромном живом организме космоса каждая часть существует прежде всего для своего собственного действия и своей собственной цели, подобно тому как глаз существует для того, чтобы видеть. Но, с другой стороны, каждая из менее благородных частей существует ради более благородных: например, низшие по отношению к человеку творения существуют ради человека; далее, все взятые по отдельности творения существуют ради совокупного совершенства космоса; и, наконец, совокупное совершенство всех творений есть подражание и образ Славы самого Бога» (*Жильсон* Э. Избранное. Том 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., Университетская книга, 1999, с. 226).

[21] *Августин*, О граде Божием, ч. 6, с. 256.

Но не только такие редкие и малоизвестные явления приковывают внимание Августина: он подчеркивает также, что удивительное и парадоксальное мы находим и в повседневно наблюдаемых феноменах и только привычка мешает нам разглядеть в них «чудесное». «Кто объяснит удивительные свойства самого огня, который все обожженное делает черным, будучи сам светлым?.. Да и это свойство огня не составляет, так сказать, правила, потому что, наоборот, побывавшие в его пламени камни становятся и сами белыми...»[22] Августин приводит также в пример удивительную особенность известкового камня: «Уже то одно разве не заслуживает удивления, что известь воспламеняется тогда, когда гасится?..»[23]

Еще Аристотель отмечал, что удивление является началом философии и науки. Но нельзя не обратить внимание на то, что удивление Аристотеля, как и других греческих ученых, и удивление Августина оказываются разнонаправленными. Аристотель останавливается в удивлении перед каким-либо природным феноменом, чтобы затем начать искать объяснение тому, что его удивило; Августин же, напротив, видит в удивительных случаях образцы того, что непостижимо для человеческого ума и что свидетельствует об ограниченности человеческой возможности объяснения. «...Когда мы говорим о бывших или имеющих быть чудесах Божиих, люди неверующие, которым мы не можем доказать их на опыте, требуют от нас их объяснения, и ввиду того, что мы не можем этого сделать (так как оно превышает силы человеческого ума), считают слова наши ложью. Пусть же сами они дадут объяснения тем весьма многим удивительным явлениям, которые мы или можем видеть, или даже и видим. Если они поймут, что объяснить таких явлений человек не в состоянии, то должны будут признаться, что, если что-нибудь не может быть объяснено, это еще не служит доказательством, что его не было или не будет; ибо и теперь есть явления, которых также объяснить мы не можем»[24].

Но не только невозможность объяснения удивительных, «чудесных» явлений хочет показать Августин; не менее важно для него подчеркнуть относительность всех привычных представлений людей о предметах опыта. Он настаивает на том, «что всякий предмет может оказаться иным, чем каким он был известен в ряду других предметов прежде по существенным признакам своей природы»[25]. Это тоже тенденция, противо-

[22] Там же, с. 252.

[23] Там же, с. 253.

[24] Там же, с. 255–256.

[25] Там же, с. 265.

речащая установке античной науки. Аристотель был убежден, что природа верна себе и что путем тщательного изучения, опираясь на повседневный опыт и те сведения, которые человечество накопило о явлениях природы за многие столетия, можно установить с полной определенностью, что соответствует природе и что ей противоречит. Наличие так называемых «неудач» природы или «монстров» (уродов) нисколько не опровергает этой общей установки.

Совсем иначе настроен мыслить Августин. Ему важно доказать, что наше представление о том, что согласно с природой и что противно природе, всегда будет недостаточным и что не следует даже и стремиться достигнуть в этом пункте какой бы то ни было определенности. «...Все чудеса мы называем явлениями, противными природе. Но на самом деле они не противны природе. Ибо как может быть противным природе то, что совершается по воле Божией, когда воля Творца есть природа всякой сотворенной вещи? Чудо противно не природе, а тому, как известна нам природа»[26].

Только при такой установке сознания можно допустить те чудеса, о которых повествуется в Священном Писании и которые далеко превосходят своей «противностью природе» все, что Августин рассказал об извести, агригентской соли, эпирском источнике и т.д. «В божественных книгах мы читаем, что даже само солнце раз остановилось... а в другой отодвинулось назад...»[27]

Августин ясно и недвусмысленно сформулировал тезис, который в течение целого тысячелетия определял воззрения людей на природу и ее закономерности: «Пусть неверующие не отуманивают себя знанием природы, как будто божественною силою в той или другой вещи не может совершиться что-либо иное в сравнении с тем, как люди знают ее природу путем опыта; хотя уже и то самое, что в природе вещей всем известно, не меньше было бы удивительным и для всякого внимательного наблюдателя поразительным, если бы люди не имели обыкновения удивляться только явлениям редким»[28].

Среди всех удивительных и чудесных явлений, наполняющих мир, самое большое чудо, по Августину, есть сам этот мир [29]. Справедливо замечание Этьена Жильсона, что для христианства в определенном смысле все есть чудо[30]; понятие чудесного и понятие сотворенного Богом

[26] Там же, с. 266.

[27] Там же, с. 267.

[28] Там же.

[29] Там же, с. 262.

[30] *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948, p. 357.

оказываются у Августина совпадающими; это и означают слова, что «самый уже этот мир есть чудо, без сомнения, большее и превосходнейшее, нежели все, чем он наполнен»[31].

Мир, по Августину, великое чудо, точно так же, как и сам человек. И «ключи» от творения недоступны человеку; это, собственно, и означает понятие чуда: непостижимость для человеческого разума. «...Все, что ни совершается чудесного в этом мире, все это — несомненно меньше, чем весь этот мир, т. е. небо, земля и все в них существующее; что все сотворено, конечно, Богом. И как сам Сотворивший, так и способ, которым Он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека... Да и человек представляет собою большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком»[32].

Этот ход мысли мы наблюдаем и у Златоуста: не в отдельных только явлениях, а во всем строении мироздания надо видеть явленное чудо. «...Удивительно не только, что Бог создал мир великим и чудным и что утвердил его превыше естественного порядка, но также и то, что составил его из противоположных стихий — теплой и холодной, сухой и влажной — из огня и воды, из земли и воздуха: и эти противоположные стихии, из которых составлена вселенная, враждуя одна против другой, не истребили, однако ж, друг друга... Кто же настолько глуп и бесчувствен, что, видя такую массу тел, такую красоту, такой состав, непрерывную борьбу, противоборство и устойчивость таких стихий, — не размыслит сам с собою и не скажет: если бы не было какого-либо Промысла, поддерживающего эту массу тел и не попускающего вселенную распасться, она не могла бы существовать более и продолжаться?»[33] Здесь природа в самом существе своем, в своей «составленности из противоположных стихий» рассматривается как чудо; сохранение и поддержание ее существования, по Златоусту, тоже не есть результат ее собственного внутреннего закона, а представляет собой чудо, возможное благодаря божественному всемогуществу.

Но не только в этом пункте мы видим отличие средневекового строя мышления от античного. Важным моментом средневекового понимания природы для дальнейшего развития науки был христианский догмат о сотворении мира Богом из ничего. Этот догмат требует радикального переосмысления античного (языческого) отношения к природе. Вот как представлен процесс сотворения мира у Беды Достопочтенного в «Книге о природе вещей»: «В самом начале творения были созданы из ниче-

---

[31] *Августин*, О граде Божием, ч. 6, с. 262.

[32] Там же, ч. 4, с. 127.

[33] Творения Иоанна Златоуста, с. 116.

го небо, земля, ангелы, воздух и вода. А именно в первый день был создан свет, также из ничего; во второй день — твердь посреди вод; на третий — море и земля вместе со всем тем, что на ней произрастает; на четвертый — небесные светила, из того света, что был создан в первый день; на пятый день — морские рыбы и птицы; на шестой — все прочие земные животные и человек, плоть которого была создана из земли, а душа — из ничего. Он был поселен в раю, который Господь насадил с самого начала. В седьмой же день отдыхал Господь, но не от управления сотворенным, благодаря которому мы только и живем, движемся и существуем, а от творения новой субстанции»[34]. Нетрудно видеть, что здесь Беда пересказывает содержание первой и второй глав книги Бытия. Но как теолог Беда не ограничился пересказом библейского текста, он предложил также интерпретацию этого текста в разделе с характерным названием — «О четырех сторонах божественного творения». «Божественная деятельность, — пишет здесь Беда, — которая сотворила мир и управляет им, может быть разделена и рассмотрена с четырех точек зрения. Во-первых, мир сей в замысле Слова Божьего не создан, а существует вечно: по свидетельству апостола, Бог предназначил нас для царства до начала времен этого мира. Во-вторых, элементы мира были сотворены в бесформенной материи все вместе, ведь Бог, живущий вечно, создал все одновременно. В-третьих, эта материя в соответствии с природой одновременно созданных элементов не сразу преобразовалась в небо и землю, но постепенно, за шесть дней. В-четвертых, все те семена и первопричины вещей, что были сотворены тогда, развиваются естественным образом все то время, что существует мир, так что до сего дня продолжается деятельность Отца и Сына, до сих пор питает Бог птиц и одевает лилии»[35].

Беда, таким образом, различает четыре значения понятия «божественное творение». Первое — это как бы идея творения, которая так же вечна, как и сам Творец, и которая всегда пребывала в «замысле», или в уме Бога. Второе — это сотворение материи мира, оно-то и есть творение из ничего в собственном смысле слова. Третье — это формирование этой материи, создание из первоначальной «смеси всех вещей» определенных, оформленных предметов. И наконец, Беда выделяет еще одно значение слова «творение»: это непрерывно продолжающееся сохранение сотворенного, существующего лишь благодаря животворящей силе, исходящей от Бога.

Это последнее значение очень важно для средневекового понимания природы: чудо создания мира — это для средневекового ученого не что-

[34] *Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisii, 1851, vol. XC, p. 87.

[35] Ibid. p. 86.

то однажды имевшее место, оно постоянно происходит на наших глазах; всякое природное явление — это такое же чудо, как и первоначальное сотворение материи из ничего. Творение из ничего — это догмат, переносящий центр смысловой тяжести с природы на сверхприродное начало, лишающий природу той самостоятельности, какую она имела для греков. «Всякий сотворенный предмет, — пишет К. Скворцов, излагая точку зрения Августина, — как бы он ни был совершенен, не имеет самостоятельного, безусловного бытия и, следовательно, может быть абсолютно обращен в ничто, то есть сделаться тем, чем был до творения»[36].

В христианстве изменился онтологический статус природы, а вместе с ним изменилось и понимание отношения человека к ней. По словам Иоанна Златоуста, для язычников мир есть Бог. Вот как он воспроизводит логику их рассуждения: «Как хитро отвечают неверующие, когда мы станем показывать им величие и красоту природы, обилие и избыток во всем! Это-то самое, говорят, и есть главная вина, т. е. что Бог сотворил мир столь прекрасным и великим, потому что, если бы Бог не сотворил его прекрасным и великим, мы и не боготворили бы его, теперь же, поражаясь его величием и удивляясь его красоте, мы думаем, что он есть Бог»[37].

Именно отношение к природе как к чему-то божественному, самоценному и самостоятельно сущему, т. е. некоторая сакрализация природы, является, на наш взгляд, одной из причин того, почему в Античности принципиально не могла появиться наука в той форме, в какой мы находим ее на заре Нового времени. Правда, в Античности был сделан важный шаг в направлении десакрализации природы: мы имеем в виду то развитие мысли от элеатов и до Платона, которое привело в философии к расщеплению мира на идеальный и чувственный, а тем самым сделало возможной математику как науку, оперирующую идеализированными объектами. Однако общее миросозерцание Античности, для которого «природа есть Бог», сказалось уже в самой форме, какую приняло учение об идеальном мире: это мир вечных и неподвижных сущностей, которые человек может лишь созерцать, но не может относиться к ним действенно-практически. Да и отношение к природе, окружающей человека, у философов и ученых Античности осталось в сущности прежним: даже для платоников природа есть пусть бледная и изменчивая, но все же копия вечных идей.

Не следует забывать, что Платон (в «Тимее») и неоплатоники считали мир вечным и блаженным живым существом, обладающим ду-

---

[36] *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог, с. 197.

[37] Творения Иоанна Златоуста, с. 122–123.

шой, — представление, против которого резко обрушивается Августин[38]. Не менее резко высказывается против платоновского учения об идеях и другой христианский теолог — Ориген (185–253 гг.). Возражая тем, кто мог бы «думать, будто мы признаем существование каких-то образов, которые греки называют ἰδέας»[39], Ориген недвусмысленно заявляет: «Мы совершенно чужды того, чтобы признавать бестелесный мир, существующий только в воображении ума и в игре представлений, и я не понимаю, как можно утверждать, что Спаситель — из этого мира или что туда пойдут святые»[40]. Мир идей Платона для христианских теологов — бесплотный и лишенный подлинной реальности мир, являющийся лишь умственным порождением; именно как такое порождение его можно только созерцать умом, но в нем нельзя реально существовать.

В христианстве появляется совершенно новый мотив также и по отношению к природе. «...Бог не только положил на природе стихий знак их несовершенства, — говорит Златоуст, — но и соизволил рабам своим — человекам повелевать ими, чтобы если по виду их ты не узнаешь их рабства, то от повелевающих ими ты научился, что все они подобные тебе рабы. И вот Иисус Навин говорит: да станет солнце прямо Гаваону, и луна прямо дебри Елон (Нав. 10, 12). Еще и пророк Исайя... заставил его идти назад (Ис. 38, 8); и Моисей повелевал воздуху, и морю, и земле, и камням; Елисей переменил естество воды (4 Цар. 2, 22); три отрока одолели огонь»[41].

Здесь можно ясно видеть, как внутренне связаны между собой догмат о творении, вера в чудо и убеждение в том, что природа «сама для себя недостаточна»[42] и что человек призван быть ее господином, «повелевать стихиями».

Отношение к естествознанию в Средние века. Однако это изменение отношения к природе стало сказываться на развитии естествознания спустя почти целое тысячелетие после того, как был провозглашен рассматриваемый догмат, а именно начиная с XIV в., а особенно сильно в эпоху Возрождения, когда основы христианства были существенно поколеблены. И причина этого «запаздывания» в том, что наряду с радикальным изменением онтологического статуса природы христианство решительно пересматривает также и статус естественнонаучного знания,

---

[38] См.: Творения Блаженного Августина, ч. IV, с. 159.

[39] Творения Оригена, учителя Александрийского. О началах. Казань, 1899, с. 105–106.

[40] Там же, с. 106.

[41] Творения Иоанна Златоуста, с. 126–127.

[42] Там же, с. 125.

с одной стороны, и понимания человека, объявленного господином природы, — с другой.

Рассмотрим последовательно эти моменты. В Средние века, и прежде всего в период раннего Средневековья, о котором сейчас идет речь, наука о природе потеряла то значение, которое она играла в античности и особенно в эпоху эллинизма. Ведь коль скоро природа утратила свой прежний статус безусловной реальности, то и наука о природе потеряла свое прежнее значение и стала рассматриваться либо символически, либо в аспекте ее практической полезности. Ибо безусловной реальностью для христианской теологии является только Бог, а изучение творения имеет смысл разве что с точки зрения постижения всемогущества и мудрости Творца, но не имеет прямой связи ни с познанием Бога, ни с главным делом человека — спасением души. Вот почему Августин твердо заявляет, что «проповедование научных познаний, хотя бы они и заключали в себе истину, есть суета мирская; а благочестие состоит в исповедании Тебя и поклонении Тебе»[43]. Такая установка, естественно, отнюдь не благоприятствовала развитию науки. И на многие столетия стало нормой рассуждение, которое мы встречаем у того же Августина: «Когда я слышу кого-либо из собратьев христиан, ошибающегося в суждениях своих о научных предметах, то я терпеливо и снисходительно смотрю на него и не считаю даже для него вредным, если он, положим, и не знает чего-нибудь о свойствах каких-либо творений, но в то же время о Тебе, Господи, Творце вселенной, не мыслит ничего недостойного и не верит тому»[44]. Нет ничего удивительного в том, что при такой установке средневековая наука на протяжении нескольких веков (VI–X вв.) не только не внесла чего-либо существенно нового в античное естествознание, но даже не сумела сохранить тот научный уровень, который имел место в эпоху эллинизма.

Естественнонаучный интерес ослабевает еще и потому, что природа, будучи несамостоятельной, по убеждению отцов Церкви, не дает возможности познать последние причины и основания своего собственного существования: они не могут быть открыты человеку на земле. В этом отношении характерно следующее рассуждение Оригена: смысл и значение земных вещей могут быть раскрыты людям (святым) только «после отшествия их из жизни... чтобы они могли насладиться неизреченною радостью через познание всего этого и под влиянием благодати полного знания»[45].

---

[43] *Августин*, Исповедь // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880, с. 102.

[44] *Августин*, Исповедь, с. 103.

[45] Творения Оригена, с. 177.

Как видим, «последние основания» природных явлений рассматриваются Оригеном как непостижимые не только с помощью естественного света разума, но даже и с помощью божественного откровения — в посюстороннем мире мы видим лишь явления, значение которых от нас скрыто. «Пока мы находились на земле, мы видели, например, животных или деревья и наблюдали различия их, а также весьма большое различие между людьми; однако, видя это различие, мы не понимали основания всего этого; видимое нами разнообразие побуждало нас только исследовать и доискиваться, почему все это сотворено различным и различно управляется. Но раз на земле зародилась в нас ревность и любовь к познанию такого рода, — после смерти нам будет дано уже (самое) познание и понимание этого (разнообразия)... Итак, когда мы вполне постигнем основания этого (разнообразия), тогда мы и будем иметь двоякое познание о том, что мы видим на земле»[46].

Под «последними причинами» Ориген вовсе не имеет в виду те общие закономерности или же «последние гипотезы», о которых уже в Новое время говорил Ньютон, заявляя: «hypothesis non fingo», отвергая тем самым претензии на объяснение сущности тех процессов, способ протекания которых описывается в физике с помощью математических формул. Говоря о «последних основаниях», Ориген имеет в виду совершенно иное, а именно постижение символического смысла каждого индивидуального явления природы во всей его индивидуальности. После смерти Бог откроет святым основания своих творений: «Он будет показывать (им) причины вещей и силу Своего творения; и Он научит их, почему такая-то звезда поставлена в таком-то месте неба, и почему она отделяется от другой звезды известным пространством, и что было бы, если бы, например, она была ближе (к этой другой звезде), и что случилось бы, если бы она находилась дальше от нее»[47]. Для Оригена вселенная и все, что мы находим в ней, представляют собой только символическое выражение трансцендентного замысла, и каждое отдельное явление во всем многообразии своих определений служит одним из проявлений общего замысла; именно постижение потустороннего значения каждой из бесконечных деталей мироздания, ее роли в целом божественного замысла — это и есть, по Оригену, «познание последних оснований»[48].

[46] Творения Оригена, с. 178.

[47] Там же, с. 179.

[48] Чтобы яснее представить себе, какие именно вопросы прежде всего волновали средневекового теолога и ученого, в чем видел он важнейший предмет познания, приведем еще один отрывок из Оригена. «Возвратившись ко Христу, он (человек. — *П. Г.*) ясно узнает смысл всего, что делается на земле, — узнает о человеке, и о душе человека, и об уме;

Символический метод богопознания обстоятельно рассмотрен Дионисием Ареопагитом, чье учение исследует П.А.Моисеев в своей интересной диссертационной работе «Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита». «Мы реконструируем следующие основания ареопагитовой концепции символического метода богопознания. Абсолют и космос несоизмеримы... Бог не может выразиться, проявиться в космосе полностью в силу своего превосходства; символы, таким образом, одновременно указывают на Бога и дают тому, кто их воспринимает, понять их, символов, неадекватность... В символе существует известный «зазор» между обозначающим и обозначаемым. Чтобы подчеркнуть этот зазор, указать на превосходство Бога относительно мира, Дионисий вводит понятие неподобных символов, которые заведомо никого не введут в заблуждение, зато способны оказать великую пользу, указывая на неизреченность и невыразимость Абсолюта. В итоге в рамках концепции Дионисия весь мир... может рассматриваться в качестве огромной системы символов»[49].

Ни одно явление, ни одна вещь не открывают здесь сами себя; каждая указывает на иное, на высший, потусторонний ей смысл; каждая вещь есть символ. Отсюда и проистекает та характерная черта средневекового сознания, которую называют «моральным символизмом» и которая выражается в типичном для Средневековья интересе к естественным явлениям как к «иллюстрации истин морали и религии»[50]. К естественнонаучной литературе Средневековья обычно относят те произведения, в которых, как, например, в «Физиологе», преследуется не столько цель описания природных явлений и существ и уже тем более не их объяснение в естественнонаучном плане, сколько их символическое истолкование[51]. Значение того же «Физиолога» поэтому не познаватель-

---

узнает, что такое дух, действующий в каждом из них, а также что такое жизненный дух и что такое благодать Святого Духа... Потом он узнает, что такое Израиль, каково различие народов, что означают 12 колен израильских... Он узнает, что такое добрые силы, сколько их и каковы они, а равным образом, каковы силы противные... Он узнает, какова сущность душ, каково различие животных, — и живущих в водах, и птиц, и зверей, — что означает разделение каждого рода на столь многие виды, — узнает, каково намерение было при этом у Творца и какая мысль его премудрости скрывается во всем этом...» (Творения Оригена, с. 176–177).

[49] *Моисеев П.А.* Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Новосибирск, 2006, с. 11–12.

[50] *Crombie A.C.* Medieval and Early Modern Science. Vol. 1 // Science in the Middle Ages: V–XIII Centuries. N.Y., 1959, p. 15.

[51] Так, «агнец и единорог считались символами Христа. Питающий своих птенцов своею кровью пеликан был всегдашним символом жертвенной смерти Христа... Овцы и рыбы обозначали последователей Христа, олень — душу, ищущую спасения...» (*Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907, с. 557).

ное, а скорее назидательное. Моральный символизм порождает специфическую именно для Средневековья телеологию, где в качестве объясняющей причины оказывается цель, и при этом часто неизвестная, осуществлению которой и служит то или иное явление.

Для того чтобы глубже понять отличие средневековой науки от античной, интересно сравнить понимание целевой причины (допустим, у Аристотеля) со средневековым истолкованием целевой причины. В античной науке телеологическое объяснение не предполагало привлечения трансцендентной цели: цель, так же как и средство ее осуществления, принадлежала посюстороннему миру — будь то мир природы или человеческой деятельности. В Средние века при рассмотрении природных явлений прибегают, конечно, и к «внутримирской» телеологии, но «последние цели» все же остаются непостижимыми; отсюда и символизм средневекового мышления, чуждый греческой науке.

Таким образом, вместе с изменением онтологического статуса природы, которая теперь выступает как творение и потому всегда отсылает к Творцу, куда неуклонно и устремляется духовный поиск средневекового человека, меняется также и отношение к естественнонаучному познанию: во-первых, ему отводится второстепенное место по сравнению с познанием Бога и души; во-вторых, если даже внимание и привлекается к природным явлениям, то они выступают в качестве символов, указывающих на другую реальность и отсылающих к ней; а это опять-таки реальность религиозно-нравственная. Именно поэтому на протяжении всего того периода, пока христианская вера не утратила своей силы, не могло быть в полную меру обнаружено все значение, которое для научного знания имело изменение статуса природы. Только начиная с XIII–XIV вв. стали понемногу сказываться важные для науки последствия того мировоззренческого переворота, который произошел при переходе от языческой Античности к христианскому Средневековью.

По мере того как изучение природы теряет свое мировоззренческое значение и сохраняется главным образом в качестве средства, полезного — и не более того — для устроения мирских дел (ведения торговли, землемерия и т. д.), возрастают роль и значение изучения человеческой души. Христианство вносит существенные изменения в понимание человека, изменения, впоследствии сказавшиеся и на развитии научного знания.

Средневековое понимание человека. Позднеантичный человек чувствовал себя элементом космоса и в этом отношении был близок к античному мировосприятию. Это особенно ярко проявилось в неоплатонизме, у Плотина, Ямвлиха, Прокла. Даже когда неоплатоники устремлялись к Единому, отвращаясь от мира с его бесконечным разнообразием, они

тем самым углублялись в основу космической жизни. Само Единое неоплатоников было безличным, лишенным всякого образа началом, подобным по своей вечной неподвижности миру идей Платона, чуждому страданий, но чуждому и радости, любви; растворение, слияние с Единым тождественно было для Плотина полному исчезновению его личности; не случайно поэтому, как справедливо замечает К. Ясперс, Плотин «не хотел показывать себя, никогда не говорил о самом себе», а отсюда понятно «исчезновение человека Плотина»[52]: история сохранила нам только мысли Плотина, но не сохранила почти ничего от его живой личности.

Христианское понимание человека отличается от античного прежде всего тем, что человек не чувствует себя органической частью, моментом космоса; он вырван из космической, природной жизни и поставлен вне ее; по замыслу Бога, он выше космоса, должен быть его господином; но в силу своего грехопадения его положение господина пошатнулось, и хотя он не утратил и не может утратить свой сверхприродный статус, но в своем испорченном состоянии он полностью зависит от божественной милости. Без веры в Бога и без помощи божественной благодати человек оказывается, согласно христианскому учению, гораздо ниже того, чем он был в язычестве: у него нет больше того твердого статуса — быть высшим в ряду природных существ, какой ему давала языческая античность; зато с верой он сразу оказывается далеко за пределами всего природно-космического: он непосредственно связан живыми личными узами с Творцом всего природного. И отношение человека к Творцу в христианстве иное, чем отношение неоплатоников к Единому: личный Бог предполагает и личное же к себе отношение; а отсюда изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится теперь предметом глубокого внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность.

Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием[53] и незримыми нитями связанной с трансцендентным Богом, возникает особая ее глубина, ее бездонность, которая неведома была античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа («познай самого себя») и Платона, душа человека соотнесена с душой космоса и есть «микрокосм». Отсюда постоянные аналогии между космическо-природной и душевной жизнью. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает «внутреннего человека», которому ничего

---

[52] *Jaspers K.* Plato, Augustin. Kant. München, 1965, S. 145.

[53] «...Душа разумная, — говорит Августин, — выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, Который сотворил мир и Которым создана и она...» (О граде Божием, ч. 4, с. 106).

в космосе не может соответствовать и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Глубины «внутреннего человека» скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами одного только естественного разума — для их постижения нужен сверхъестественный свет благодати. «Ты же, Господи, судишь меня, ибо никто из людей не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем... но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все... Итак, я исповедаюсь Тебе и в том, что о себе знаю, и в том, чего не знаю. Ибо и то, что я знаю о себе, знаю только при помощи Твоего света, и чего не знаю о себе, дотоле не знаю, пока не воссияет во тьме свет Твой...»[54]

Именно потому, что душа поставлена надо всем природным миром, что она «не от мира сего», надкосмична и уходит своей глубиной в трансцендентное, исследование ее таинственных «пещер» (выражение Августина) есть дело важнейшее и нужнейшее для христианина, ибо непосредственно связано со спасением. И если познание природы оценивается Августином как «суета мирская», то познание себя — как первостепенное религиозное дело. Стремление к познанию тайны природы Августин считает родственным «похоти очес»; познание же тайн души — благочестивым и спасительным для человека. Но почему же познание собственной души так важно для личного спасения? Да потому, что греховные помыслы человека не всегда явны даже для него самого. «...Весьма опасаюсь, — пишет Августин, — тайных грехопадений... которые известны очам Твоим, но не моим. При каких-нибудь других искушениях я имею возможность сознавать себя, но при искушениях тщеславия — почти никакой»[55]. А поэтому важно глубже изучить душу человеческую, проникнуть в ее тайны, чтобы и себя, и других по возможности оградить также и от тайных грехопадений. По этой же причине приобретает важное значение и правдивая исповедь: жизнь души важно научиться понимать всякому христианину, без этого он не сможет бороться с искушениями в себе. «Умоляю Тебя, Боже мой, открой мне меня самого, чтобы я исповедался своим братьям, которые будут воссылать молитвы о мне, какие язвы я увижу в себе. После этого я еще тщательнее изучал бы себя»[56].

Христианская религия, отвращая взор человека от природных явлений и процессов, охлаждая его стремление к познанию внешней природы, в то же время стимулирует интерес к изучению им самого себя

---

[54] *Августин*, Исповедь, с. 273–274 .

[55] Там же, с. 314.

[56] Там же, с. 316.

и тем самым открывает путь к развитию науки о душе — психологии. Правда, исследование душевной жизни не является в Средние века самоцелью, «знанием ради знания», оно подчинено религиозным задачам спасения, но тем не менее в рамках христианства достигают небывалой глубины самонаблюдение и самоанализ, и таким образом создаются условия накопления огромного опыта душевной жизни: размышления христианских теологов о содержании душевной жизни неизмеримо превосходят по богатству наблюдений и по уровню анализа все, что ими сообщается о внешней природе.

Вместе с христианством формируется новый подход к анализу как онтологических, так и теоретико-познавательных проблем: вместо характерного для Античности объективизма теперь все чаще аргументация идет от сферы внутренне-субъективного. В этом отношении в высшей степени показательно, что в полемике со скептицизмом Августин выставляет принцип субъективной достоверности, предвосхищая тем самым знаменитое «cogito ergo sum» Декарта. Характерен и тот ход мысли, который приводит Августина к утверждению этого принципа. Чтобы нагляднее объяснить три ипостаси единого Бога, где Отец есть бытие, Сын — познание или созерцание, а Дух Святой — любовь[57], Августин прибегает к аналогии, которая сама по себе очень интересна: «И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. сей высочайшей Троицы... Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей... мы не опасаемся обмануться какою-нибудь ложью, имеющею вид правдоподобия. Мы не ощущаем их каким-либо телесным чувством, как ощущаем те вещи, которые вне нас...»[58] Поскольку о своем существовании мы знаем изнутри и непосредственно, то это знание не подвержено никаким ошибкам, оно не является субъективным в отрицательном значении этого слова, потому что не связано ни с каким внешним чувством, могущим искажать познаваемый объект. Поэтому знание о своем существовании, согласно Августину, абсолютно достоверно и не может быть поколеблено возражениями скептиков. «Без всяких фантазий и без всякой игры призраков для меня в высшей степени достоверно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: «А что, если ты обманываешься?» Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо, кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться...»[59]

---

[57] *Августин*, О граде Божием, ч. 4, с. 213–214.

[58] Там же, с. 216.

[59] Там же, с. 217.

Августин, таким образом, впервые ищет обоснования достоверности знания в субъективном сознании, находя в свидетельстве внутреннего начала некоторую непреложную реальность[60]. Это внутреннее начало он называет «внутренним человеком»; именно «чувство внутреннего человека» в отличие от телесных чувств дает нам, по Августину, сознание нашего существования. В Античности, как известно, тоже имело место обращение к субъективности, но здесь оно, как правило, приобретало значение критико-скептического размывания принципов. С такого рода субъективизмом мы имеем дело, например, у софистов, а позднее — у скептиков. В христианской же философии субъективное начало получает позитивно-конструктивное, а не просто негативно-разрушительное значение.

Далее, у Августина мы обнаруживаем новое по сравнению с античной философией и наукой обоснование времени. Если Аристотель связывает время с движением небесного свода и считает, что без этого движения невозможно было бы говорить о времени, то Августин укореняет время не в движении чего бы то ни было внешнего, в том числе и небесных тел[61], а во внутреннем мире человека. «Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует, и что не точно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь в другом месте. Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (memoria); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (intuitus); а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (expectatio). Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его тройственность»[62]. Это ход мысли, совсем не свойственный Античности. Августин отнюдь не хочет доказать иллюзорность, нереальность времени тем, что укореняет его в душе; напротив, этим путем он впервые делает его обоснованным. «... Я понимаю хорошо, что все тела движутся во времени; но чтобы движение тел составляло самое время, этого ни я не понимаю, ни Ты мне не внушаешь»[63]. Даже измерение времени он считает осуществляющимся не с помощью движения тел, а в самой душе: в этом отношении интересен августинов-

[60] Там же, с. 220.

[61] См.: *Августин*, Исповедь, с. 356.

[62] Там же, с. 348–349.

[63] Там же, с. 356.

ский анализ времени на примере звучания долгих и коротких слогов, которое измеряется не с помощью какого-либо внешнего инструмента, а «самой душой»: «В тебе, душа моя, измеряю я времена... Постоянное напряжение души нашей переводит свое будущее в свое прошедшее, доколе будущее не истощится совершенно и не обратится всецело в прошедшее...»[64]

Стремление изучить скрытые до сих пор глубины души порождает у Августина новый интерес к той способности, которая никогда в такой мере не занимала античную мысль, — к памяти. Последняя предстает теперь как стихия душевного по преимуществу[65]; ничего аналогичного памяти невозможно увидеть в природе: память есть хранительница того, что скрыто в глубине души[66]. «Велика сила памяти, Боже мой, велика чрезмерно, глубина безмерная и бездонная! Кто достиг до дна ее? И эта сила находится в душе моей, принадлежит к природе моей. Я сам не знаю вполне, что я. Итак, мой дух недостаточен, чтобы постигнуть себя самого. Где же он, если не постигает сам себя? Неужели вне себя, а не в самом себе? Как же он не постигает себя? При этом меня поражает величайшее удивление...»[67]

Тут, однако, может возникнуть естественный вопрос: не подготовлено ли августиновское учение о времени и о душе именно позднеантичной философией? Ведь у неоплатоников, в частности у Плотина, мы встречаем вполне определенно выраженную связь времени с жизнью души. Время, пишет Плотин, — это «жизнь души в некотором движении, переходящем из одной жизненной фазы в другую»[68]. Плотин полемизирует с Аристотелем, определявшим время как «меру движения» и связывавшим его прежде всего с движением небесного свода. Многие исследователи поэтому считают, что Плотин «психологизировал» время по сравнению с той космологической его трактовкой, какую мы встречаем в греческой традиции. Поскольку же неоплатоники, по собственному признанию Августина, оказали на него сильное влияние, то вполне вероятно, что и в вопросе о природе времени он идет по пути, указанному Плотином. И тогда у нас нет оснований для того, чтобы различать античную и средневековую традиции в трактовке времени.

---

[64] Там же, с. 362–363.

[65] Как отмечает К. Скворцов, «Августин не только находит в памяти зародыш и начало всех высших познаний, но даже, кажется, поставляет в ней и самосознание» (*Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог, с. 121).

[66] *Августин*, Исповедь, с. 278.

[67] Там же, с. 279.

[68] Enn. III, 7, 11.

Однако это не совсем так: различие между Плотином и Августином в этом вопросе достаточно велико. Плотин вовсе не отказывается от космологической интерпретации времени, характерной для античности, и не столь уж сильно психологизирует время. Говоря о связи времени с душой, он имеет в виду Мировую душу, а уж потом душу человеческую, поскольку последняя связана с Мировой душой. Время как форма жизни человеческой души имеет, по Плотину, основу во времени как форме жизни Мировой. И не случайно подчеркивает Плотин, что «время возникло вместе с Небом, или Мировой душой»[69] — Небо и Мировая душа у него как бы отождествляются. Через понятие Мировой души время, таким образом, оказывается у Плотина связанным, с одной стороны, со стихией души, а с другой — с космической стихией.

Не то мы видим у Августина. У него нет понятия Мировой души, и поэтому время у него не есть сперва способ бытия мира, а уже потом «внутреннего человека». Время у Августина целиком интериоризируется, персонализируется: человеческая душа становится первоначальной мерой времени.

Проблема свободы воли. Интерес к внутреннему миру человека еще более углублялся благодаря христианскому догмату о свободе воли и той нагрузке, которую в христианстве впервые получило понятие воли. Это понятие выступило на первый план потому, что христианский Бог — сверхприродный и личный; в качестве такового он существенно отличается, с одной стороны, от природных богов языческой античности, а с другой — и от Бога греческих философов, будь то демиург Платона, вечный двигатель Аристотеля или Единое неоплатоников. В качестве Бога-личности христианский Бог в отличие от безличного Единого наделен волей. Воля бога — это одна из центральных интуиций христианской религии. «Да будет воля Твоя» — самое адекватное выражение христианского благочестия. Определять Бога в понятиях воли, хотения — специфическая особенность христианской теологии. «Как не было невозможным для Бога создать природы, какие Он хотел, так не невозможно для Него и в созданных производить какие Ему угодно перемены...»[70] Или еще: «...хотя для нас во многих случаях неизвестно, чего Он хочет, однако вполне несомненно, что для Него возможно все, чего бы Он ни захотел»[71]. Для воли Бога нет ничего невозможного; на нежелание язычников «верить чему-либо как невозможному мы... отве-

[69] Там же, III, 7, 13.

[70] *Августин*, О граде Божием, ч. 6, с. 269.

[71] Там же, с. 258.

чаем, что такова воля всемогущего Бога, который потому и называется всемогущим, что может все, чего ни захочет...»[72].

Личный характер христианского Бога не позволяет мыслить его в терминах необходимости: если Бог — это «Ты», то он имеет свободную волю. «И никакая необходимость, — обращается к Богу Августин, — не может принудить Тебя против воли Твоей к чему бы то ни было, потому что божественная воля и божественное всемогущество равны в существе Божества...»[73] Соответственно и в человеке воля выступает на первый план; христианство переосмысляет античное понимание человека; это переосмысление органически связано с иным представлением о Боге и иным отношением между человеком и Богом. «У разумных [существ] первая среди движущих сил — воля, — читаем у Фомы Аквината. — Именно воля переводит всякую потенцию в соответствующий акт: мы мыслим, потому что хотим [мыслить], и воображаем, потому что хотим... Это объясняется тем, что объект воли — цель. С другой стороны, волю приводит в движение ум: не в качестве действующей или движущей причины, а в качестве причины целевой. Ибо ум полагает себе свой объект; он-то и есть цель. Следовательно, первому двигателю более чем кому-либо подобает иметь волю»[74].

Как отмечает К. Скворцов в своем исследовании учения Августина о душе, «все люди, мог бы сказать Августин, суть воли, и мы ничего не имеем, кроме воли»[75]. И в самом деле, размышления Августина о природе воли существенно отличаются от тех, которые мы находим у античных философов. Для Античности в большой степени характерно разделение человеческой природы на разумную и чувственную — достаточно вспомнить учение Платона о высшей, разумной душе и двух низших, чувственных душах[76], заимствованное в эпоху эллинизма манихеями, с которыми Августин полемизирует в целом ряде своих сочинений. Победа разумной души над влечениями чувственной — вот идеал добродетели не только для Платона, но и для большинства античных мудрецов. Но при этом главный упор делался на познание истины — достаточно разуму постигнуть собственную природу и понять, что он есть представитель высшего, бессмертного начала в человеке, чтобы разумная воля стала противиться неразумным влечениям плоти. Правда, последние тем

---

[72] Там же, с. 263.

[73] Там же, с. 165.

[74] *Фома Аквинский*, Сумма против язычников. Книга 1. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2004, с. 333. Перевод Т.Ю. Бородай.

[75] *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог, с. 125.

[76] Государство, IX, 580de.

самым не перестают существовать и оказывать свое пагубное влияние на человеческую жизнь, но это, по мнению платоников, есть борьба двух разных природных, космических начал, доброго (духа) и злого (материи), и ареной этой борьбы является душа человека. Победа злого начала вовсе не рассматривалась как результат предпочтения человеческим духом именно этого низшего начала и предательства им начала высшего: за исход борьбы двух начал, говоря вообще, ответственна была не столько личность человека, т. е. не его воля, а само соотношение сил добра и зла в данной человеческой душе, сила его духа, с одной стороны, и сила чувственного начала — с другой.

Не так рассуждает Августин. Вот его свидетельство о той внутренней борьбе, которая предшествовала принятию им христианства: «О, как желал и я достигнуть этого счастья, только не по сторонним побуждениям, а по собственной воле. А воля моя, к несчастью, была в то время не столько во власти моей, сколько во власти врага моего... Между тем во мне родилась новая воля — служить Тебе бескорыстно и наслаждаться Тобою, Боже мой, как единственным источником истинных наслаждений. Но эта воля была еще так слаба, что не могла победить той воли, которая уже господствовала во мне... Таким образом, две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя»[77]. Аналогичные состояния платоники описывали как борьбу двух природ: разумной и чувственной, но не как борьбу двух воль; манихеи рассматривали ее как борьбу двух душ в человеке, исход которой зависит не от свободного выбора человека, а от природы этих душ в нем и от соотношения их сил. Эти две души суть две разные субстанции. Августин ставит вопрос иначе. «Между тем я, — говорит он, — служивший поприщем борьбы, был один и тот же... По своей же воле дошел я до того, что делал то, чего не хотелось мне делать... У меня не было никаких извинений. Я не мог сказать, что потому именно доселе не отрешился от мира и не последовал Тебе, что не знаю истины; нет, истину я познал, но, привязанный к земле, отказывался воинствовать для Тебя... Я одобрял одно, а следовал другому...»[78]

Это раздвоение человека Августин называет «болезнью души»; состоит она в том, «что мы по своей поврежденности и греховности как бы раздвояемся, прилежа одною стороною к добру, а другою ко злу»[79]. В человеке — одна душа, но она-то и не подчиняется самой себе.

---

[77] *Августин*, Исповедь, с. 209–210.

[78] Там же, с. 210–211. Ср. аналогичное признание апостола Павла: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15).

[79] *Августин*, Исповедь, с. 222–223.

«...Тело охотнее покорялось душе, — сетует Августин, — нежели душа сама себе в исполнении высшей воли своей, в одной и той же субстанции моей, тогда как, казалось, достаточно было бы одного хотения для того, чтобы воля привела его в действие»[80].

Неподчинение души самой себе — это явление, которое не было и не могло быть замечено античными психологами, потому что они осмысляли душевную реальность в других понятиях, чем это делают христианские писатели. Но новое осмысление в данном случае приводит и к изменению самой жизненной установки, которую Августин хорошо поясняет, критикуя манихеев: «Но да исчезнут от лица Твоего, Боже... те, которые, видя две воли в борьбе духа нашего, утверждают, что в нем существуют два духовных начала противоположного естества: одно — доброе, а другое — злое. Питая такие нечестивые мысли, они сами признают себя злыми; между тем могли бы быть добрыми, если бы отказались от этих мыслей...»[81].

Иными словами, установка манихеев (а во многом и неоплатоников, и язычества вообще) неприемлема для христианской религии в силу ее фатализма, связанного с убеждением в природном, а потому и необходимом источнике зла в человеке. Августин упрекает манихеев в том, что, считая искоренение зла непосильным для человека, они и не стремятся к его преодолению.

Задолго до Августина тезис о важной роли волевого начала подчеркивал Ориген. Как отмечает А.В. Серёгин, в своей критике идеи, что одни люди по природе предопределены к гибели, а другие к спасению (эту идею Ориген приписывал гностикам), Ориген доказывал, что разнообразие земной участи людей определяется «свободным произволением каждого индивида, а не игрой слепого случая и, уж конечно, не природной предопределенностью к тому, а не иному уделу. Утверждая свободу воли, он тем самым снимает с Бога ответственность за зло и целиком возлагает ее на самого разумного индивида»[82].

Неверно, однако, было бы думать, что, перенося источник зла из человеческой природы в человеческую волю, христианство приходит к выводу, что теперь собственными силами человек может освободиться от зла в себе[83]. Воля человека, по убеждению Августина, настолько

[80] Там же, с. 221.

[81] Там же, с. 223.

[82] *Серёгин А.В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., Издательство ИФ РАН, 2005, с. 28.

[83] Такое убеждение, по Августину, тоже является ересью, и к нему склонны пелагиане, с которыми в последний период своей деятельности Августин вел ожесточенную полемику.

больна греховным раздвоением и поражена бессилием, что без помощи божественной благодати она не в состоянии преодолеть свою раздвоенность. Поворот, произведенный христианством в понимании человека, состоит в том, что в центр внимания теперь наряду с разумом входит и воля, и подчас трудно сказать, какая из этих способностей является главной. Отличие средневекового понимания человека от античного состоит в том, что воля оказывается тесно связанной с верой: вера выступает как направленность воли, и предмет веры определяется именно волей в первую очередь. «Не тот человек по справедливости называется добрым, который знает, что такое добро, а тот, который любит... Есть и любовь, которою мы любим то, чего не следует любить; и эту любовь ненавидит в себе тот, кто ту любит, которая любит, что должно любить»[84]. Любовь же, как можно видеть из августиновской интерпретации Троицы, есть акт воли; троичности Бога в человеке соответствуют бытие, ум и воля (esse, nosse, velle)[85].

Таким образом, если в Античности центр тяжести этики был в знании, то в Средние века появляется тенденция перенести его из знания в веру, из разума в волю.

Еще определеннее, чем в раннем Средневековье, эта тенденция сказывается в XIII-XIV вв. У таких теологов XIII в., как Бонавентура, Вальтер ван Брюгге, а особенно у неоавгустинианцев Петра Оливи и Вильгельма де ла Маре, отчасти также у Джона Пеккама и Дунса Скота мы видим стремление подчеркнуть определяющую роль воли по сравнению с другими способностями человека. По-видимому, эта тенденция была усилена полемикой с аристотелизмом, которая развернулась во второй половине XIII в. Аристотелевская философия, к тому же воспринятая через арабов, представлялась спиритуализму XII–XIII вв. слишком рационалистичной и привязанной к земному миру. Полемика особенно обострилась, когда на выступление одного из основателей латинского аверроизма, Сигера Брабантского, последовала реакция Бонавентуры: Бонавентура в 1267, 1268 и 1273 гг. критиковал аристотелевские положения о вечности мира, монопсихизме (единстве человеческого интеллекта у всех людей) и детерминизме[86].

Проблему воли Бонавентура обсуждает в своем «Комментарии» к «Сентенциям» (1250–1253). Воля здесь рассматривается как та инстан-

---

[84] *Августин*, О граде Божием, ч. 4, с. 220–221.

[85] *Августин*, Исповедь, с. 430.

[86] См. об этом: *Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. München-Zürich, 1959, S. 136 ff.

ция, в которой «пребывает высшая власть» (resident summa potestas)[87]. Чем отличается эта постановка вопроса от точки зрения аристотеликов? Немецкий исследователь Эрнст Штадтер следующим образом излагает концепцию средневекового аристотелизма в этом вопросе: «Воля — это пассивная способность, она движима посредством bonum apprehensum[88], она не может сама себя двигать...»[89] Следуя Августину, Бонавентура ведет свое рассмотрение способностей души изнутри, феноменологически-дескриптивным способом; при этом он показывает, как человеку непосредственно дано сознание своей власти над своими действиями.

В духе августинианства размышляет о сущности воли также Вальтер ван Брюгге в своих «Questiones disputate» (около 1267–1269 гг.). Подобно тому как Бог относится к миру со всем многообразием его содержания, точно так же воля относится ко всем другим способностям человеческой души; в космосе человеческих способностей ей принадлежит особое место. При этом существенна аналогия человеческой воли с волей божественной: «Бог не связан никаким законом» — и человеческая воля тоже свободно определяет себя. Не ум, а воля выступает для Вальтера ван Брюгге как «всеобщий двигатель» (universalis motor) в ряду движущих сил души.

Теологи-францисканцы существенно расходятся в понимании душевной деятельности с теми представителями средневековой мысли, которые находятся под влиянием Аристотеля. К последним, в частности, принадлежит Фома Аквинский. Как отмечает Э. Штадтер, «Фома заимствует идею теории»[90] и кладет ее в основу своего научного этоса: Бог созерцает самого себя и действительность; функция теологии — следовать за этим божественным знанием. Напротив, ряд францисканцев прибегают к Богу как к «primus motor»[91], который все приводит в движение. Соответственно в их антропологии воля выступает на вершине душевного космоса в качестве «первого двигателя». Одно направление выводит из Аристотеля примат познавательных способностей, другое основывает на аристотелевских элементах свой волюнтаризм.

Впрочем, термин «волюнтаризм» представляется не очень удачным, ибо сразу же вызывает ассоциации с волюнтаристскими концепциями

[87] 1. Sent. 45 a 1q. 1. Sed contra 3 (цит. по: *Stadter E.* Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus. München etc., 1971, S. 29).

[88] Воспринятого блага (лат.).

[89] *Stadter E.* Psychologie und Metaphysik, S. 28.

[90] Штадтер употребляет здесь термин «теория» в его первоначальном значении: «созерцание», «умозрение».

[91] Первому двигателю (лат.).

Нового времени, начиная с Шопенгауэра, Эд. Гартмана и др. Средневековое же мышление очень далеко от подобных философских построений; во-первых, потому, что человеческая воля не предстает для средневекового теолога в качестве высшей реальности — таковой для него всегда является воля Бога, и, во-вторых, поскольку не внешний мир должен стать предметом овладения со стороны воли, а внутренний мир самого индивида, его душа. Воля должна преодолеть свою расколотость, свойственную ей в силу грехопадения человека (вспомним Августина), и стать суверенной госпожой в доме души. Такое направление приобретает в теологии францисканцев библейский тезис о том, что человек призван Богом быть господином над всем сотворенным миром.

Наиболее радикальную антитезу аристотелизму представляет собой учение Петра Иоганна Оливи, одного из крупнейших представителей августинианства в XIII в. По сравнению с Оливи позицию Бонавентуры можно квалифицировать как умеренную. Оливи же был непримиримым противником аристотеликов, противопоставлявшим францисканский спиритуализм детерминизму и рационализму Сигера Брабантского и его сторонников. Подобно Августину, Оливи сосредоточен на внутреннем опыте человека, опирается на самонаблюдение и утверждает, что ничего нет достовернее собственного опыта. Внутренняя сфера нашего духа не единственный предмет, интересующий Оливи, но это один из самых важных предметов, подлежащих познанию. И средство для его познания должно быть адекватным: это прежде всего наше глубоко внутреннее чувство; а постижение с помощью чувства Оливи оценивает очень высоко: «certissime omnis homo sentit» — всякий «человек чувствует самым достоверным образом»[92]. Поразительно, сколько слов находит Оливи для передачи всех оттенков постижения с помощью чувства, и прежде всего внутреннего: videre (видеть), sentire (чувствовать), pati (претерпевать, страдать), clarescere (прояснять), experiri (испытывать), testificari (свидетельствовать), attestari (удостоверять). Ни у какого античного философа мы не встретим такого богатства оттенков для передачи всей гаммы внутренних состояний, но взятых не просто как таковые, не сами по себе, а в качестве свидетельств различной глубины и характера постижения предмета, проникновения в предмет, уяснения его себе.

Как же представляет себе Петр Оливи структуру внутреннего мира человека? Э. Штадтер, посвятивший ряд работ исследованию творчества Оливи, детально рассмотрел иерархическую структуру душевного мира, как ее представлял этот средневековый философ и теолог. «Внизу находится элементарная форма; выше нее — смешанная, еще выше —

[92] Summa questionum super Sententias, pars II, q, 327.

вегетативная, сенситивная, интеллектуальная и, наконец, сфера воли... Воля есть властелин, главный двигатель, agens principale, корень. Она есть коренная основа единства, из которой развиваются все различия, подобно тому как ветви развиваются из корня. В сфере деятельного бытия душа со всеми своими потенциями образует единую собирающую способность, или, иначе говоря, наделенную властью целостность способностей. На ее вершине стоит воля как та инстанция, в которой сконцентрирована власть (rex) как источник, от которого исходит все движение и деятельность. В распоряжении воли находятся подчиненные способности»[93]. Штадтер подчеркивает, что воля в качестве высшей инстанции ставится у Оливи над интеллектом; специфически человеческое начинается у Оливи не с разума, а только с воли. Между интеллектом и волей Оливи видит различие, бесконечную пропасть; он убежден, что, «если бы мы обладали только интеллектом, но не имели свободной воли, мы были бы своего рода интеллектуальными животными... Только свободная воля есть та способность, которая делает человека человеком»[94].

Оливи радикальнее, чем раннехристианские философы (Августин, Ориген и др.), настаивает на приоритете воли по отношению ко всем остальным способностям души. Полемизируя с аристотелизмом аверроистов (например, Сигера Брабантского), Оливи отвергает их тезис о том, что воля определяется объектом, к которому она стремится, и поэтому есть пассивная способность. Согласно Оливи, воля — это активная способность; она не нуждается для своей актуализации во внешнем объекте; объект не оказывает никакого воздействия на волю, он только «определяет» поток волевой энергии.

Хотя полемика Оливи направлена против аристотелизма, но в сущности его учение о воле противостоит античной концепции человека в целом; тезис о примате воли связан с христианским догматом о свободе человека и служит основой для создания антропологии, чуждой античному мировосприятию. В Средневековье, как видим, формируется новое понимание человека: последний выступает как активный субъект действия — точка зрения, неведомая античности с ее объективно-созерцательной установкой. Правда, этот активизм субъекта имеет чисто религиозную направленность вплоть до XV в., до эпохи Возрождения. В своем отталкивании от аристотелизма Оливи был весьма последователен: он не только полемизировал с Сигером Брабантским, но и выступал и против гораздо более умеренного аристотелизма Фомы Аквината.

---

[93] *Stadter E.* Psychologie und Metaphysik, S. 176–177.

[94] Ibid. S. 180.

Характерно, что в числе тезисов, осужденных в 1277 г. парижским епископом Этьеном Тампье, оказались и те, где идеалом и высшей формой жизни объявляется философское созерцание.

Перенесение центра тяжести из разума с его теоретически незаинтересованным подходом в волю сопровождается в средневековом мышлении — начиная с Августина и кончая Оливи и Дунсом Скотом — апелляцией к вере и любви как высшим формам внутренней жизни человека. Именно эта направленность воли к Богу как предмету, в высшей степени достойному любви, отличает средневековое понимание воли от того, которое появляется впоследствии; по мере углубления процесса секуляризации, начавшегося уже в эпоху Возрождения, постепенно секуляризируется и воля. Именно сосредоточенность средневекового мышления на понятии воли подготовляет тот поворот к новому пониманию соотношения между субъектом и объектом, который характерен для науки Нового времени. В Античности научное познание предстает прежде всего как созерцание объекта (будь то созерцание умом, умозрение, или созерцание чувственное, играющее у греков подчиненную роль), при котором субъект пассивен. В Новое время научное познание выступает как конструирование объекта (будь то теоретическое конструирование, построение умственного эксперимента, или конструирование практическое, т. е. эксперимент в собственном смысле). Здесь субъект с самого начала активен. Как и почему произошел этот радикальный переворот? Видимо, он подготовлялся на протяжении долгого времени, и не последнюю роль в этой подготовке сыграло христианское учение о природе как созданной Богом из ничего и о человеке как активно-волевом субъекте действия. Свои плоды это переосмысление природы и человека принесло для науки лишь после того, как христианская вера начала терять власть над умами людей. К этому времени — а именно к XV–XVI вв. — было почти полностью освоено наследие античной науки, и для развития науки открывалась иная перспектива.

Компиляторский и систематизаторский характер средневековой науки. Не только в эпоху раннего средневековья, но и на протяжении нескольких последующих столетий вплоть до XIII в. научно-теоретический интерес, каким мы его знали в периоды классической Античности и эллинизма, уступил место религиозно-нравственным исканиям. В Средние века вопросы, связанные с истиной, решались не в науке и даже не в философии, а в теологии. И лишь постепенно, к концу XII в., мы видим некоторый сдвиг в этом пункте: философское мышление, а рядом с ним, хотя и в меньшей степени, также и научное исследование приобретают пусть и не вполне самостоятельное, но намного большее значение. Что же касается роли науки в период раннего Средневековья, то она рассма-

тривалась главным образом как средство для решения практических задач. Не только медицина, которая всегда выполняла практические задачи, но и математика, физика изучались не ради них самих, как мы это видели в Античности, а для решения с их помощью прикладных задач. Так, Беда Достопочтенный (VII в.) занимается изучением арифметики и астрономии, чтобы вычислить даты религиозных праздников, прежде всего Пасхи; изучение им приливов связано с развитием мореплавания у британских берегов, необходимостью найти удобные бухты. Как отмечает Кромби, в VIII в. в Италии появляется наиболее ранняя из латинских рукописей, в которой даются советы по самым разным ремеслам: о приготовлении красок, о пиротехнике (искусстве делать фейерверки), о ювелирном мастерстве и т.д.[95]

В силу специфики средневекового отношения к знанию вообще как к интерпретации того, о чем говорится в освященных авторитетом книгах, и в результате отсутствия самостоятельности научное знание в Средние века имеет характерные особенности. Прежде всего оно выступает, как правило, в форме комментария. На протяжении всего Средневековья мы имеем дело с различными комментариями: к работам Аристотеля («Физика», «О небе», «Метеорология», «О возникновении и уничтожении», «Категории»), к «Тимею» Платона и т. д.

В XIII и XIV вв. эти комментарии нередко вносят весьма существенные изменения в традиционное толкование соответствующих работ Аристотеля, но сама форма комментария сохраняется. В форме комментария к этим важнейшим сочинениям Аристотеля велось преподавание соответствующих научных дисциплин в средневековых университетах, возникших в начале XIII в.

Второй особенностью средневековой науки является тенденция к систематизации и классификации. Именно Средневековье с его склонностью к классификации наложило свою печать и на те произведения античной науки и философии, которые были признаны каноническими в Средние века. Сюда прежде всего относятся сочинения Аристотеля, стиль мышления которого не носил в такой степени классификаторского характера, какой ему придало Средневековье.

В эту эпоху большое распространение получили сочинения типа энциклопедий, в которых давались краткие сведения из самых разных областей знания. Одним из наиболее ранних сочинений такого рода, послужившим впоследствии образцом для аналогичных произведений, была работа Исидора Севильского (570–638 гг.) «Этимологии», или «Начала». В ней Исидор предлагал заимствованные им из разных источников све-

---

[95] *Crombie A.C.* Medieval and Early Modern Science. New York, 1959, vol. 1, p. 24.

дения по истории, географии, космологии, антропологии, теологии и грамматике.

Сочинения такого энциклопедического стиля создавались на протяжении всего Средневековья. Так, в XIII в. (около 1260 г.) Брунетто Латини написал произведение «Tresor»[96], пользовавшееся большой популярностью вплоть до XVI в.; оно тоже было своеобразной энциклопедией, где в общедоступной форме рассматривались самые разные вопросы. Характерно построение этого сочинения, многократно переиздававшегося на протяжении XV и XVI вв.:

1. Введение в философию, предисловие; библейская история, восточная, троянская и римская, история с различными экскурсами (история Франции, Англии и др.).
2. История святых и церковная история, космография.
3. География.
4. О животных (бестиарий); рыбы.
5. О змеях и других животных.
6. Этика Аристотеля.
7. Моральная философия.
8. Риторика.
9. Политика.

Соотношение физики и математики. Компиляторский и классификаторско-систематизаторский характер средневековой науки не способствовал четкости и продуманности ее теоретических предпосылок; к такой продуманности, по-видимому, средневековые ученые и не очень стремились. И тем не менее в средневековой науке явственно проступает ориентация на две разные программы: аристотелевскую (континуалистскую) и платоновско-пифагорейскую (математическую). В эпоху эллинизма неоплатоники, стремясь показать общность научно-теоретических предпосылок Платона и Аристотеля и по возможности сблизить учения двух философов, предприняли попытку соединить эти две программы. В средневековой литературе можно проследить и традицию, идущую от неоплатоников; но наряду с ней мы видим и более или менее определенную ориентацию на одну из этих программ и осознание их различия. Насколько влиятельным было в Средние века учение Аристотеля (начиная с XII и особенно в XIII и XIV вв.), говорить не приходится. Но и платонизм был известен средневековым теологам и ученым, причем не только в том виде, какой ему придали неоплатоники. Как отмечает Раймонд Клибанский, «современные историки... склонны считать, что средневековый платонизм был представлен лишь

[96] Клад, сокровищница (фр.).

в форме неоплатонизма и что Плотин вместе с Аристотелем были реальными учителями Средних веков. Взгляд этот односторонен, так как не учитывает двух фактов. Во-первых, в этой традиции были элементы, например в сочинениях каппадокийцев, которые восходили к более раннему этапу развития платонизма. Даже в неоплатонизме Августина есть элементы, восходящие через Амвросия и латинский перевод Оригена к ранней александрийской философии, к филоновой интерпретации платонизма или через Апулея к Средней Академии. Сюда же относится и "Комментарий к Тимею" Халкидия. Во-вторых, существовала и прямая традиция в виде латинских переводов Платона»[97].

На протяжении Средних веков, так же как и позднее, в эпоху Возрождения, можно заметить две различных тенденции: одна — к сближению платонизма с аристотелизмом, как это имело место уже в IV–V вв. у неоплатоников; другая — к различению, разделению этих двух научных установок. В сфере собственно научных исследований можно видеть обе эти тенденции. Стремление к соединению обеих программ особенно наглядно проявилось в XIV в. у так называемых калькуляторов: оксфордцев Томаса Брадвардина, Ричарда Суисета (прозванного «калькулятором») и др. Базой для «калькуляторов» служила аристотелевская физика, к которой они пытались применить евклидову теорию пропорций. «Своеобразная «математизация» Аристотеля и «физикализация» Евклида — такова почва, на которой выросла «калькуляция», — пишет В. П. Зубов[98]. «Калькуляторы» искали способ математически описать те разделы физики Аристотеля, где рассматриваются соотношения между движущей силой, сопротивлением и движением тел. Постепенно стали распространяться математические способы описания для установления пропорциональных отношений и в других областях физики. Однако поскольку исследования «калькуляторов» были накрепко привязаны именно к аристотелевской физике, которая по самому своему замыслу плохо поддавалась математизации, постольку попытки ее математизации не открывали возможности перейти к новой форме изучения природных явлений. Впоследствии они были забыты и не сыграли значительной роли в переходе к науке Нового времени.

Что же касается тенденции к размежеванию теоретических программ Платона и Аристотеля, то она сказывается, например, в астрономии в связи с обсуждением системы Птолемея. Характерно, что и сам Птолемей в двух своих сочинениях отдал дань сначала платонов-

---

[97] *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age. London, 1939, p. 27.

[98] *Зубов В.П.* Аристотель, М., 1963, с. 271.

ской математической, а позднее аристотелевской физической программе. А именно в «Альмагесте» он склонен толковать астрономические теории как удобные математические фикции, из которых следует предпочесть те, что наиболее легко согласуются с наблюдаемыми фактами. В этой работе Птолемей не создает гипотез, которые могли бы дать физическое объяснение небесных движений и таким образом оправдали бы те математические допущения, которые он принимал. Позднее, однако, Птолемей пишет другую работу — «Гипотезы о планетах», где пытается рассуждать уже не просто как математик, но как физик в аристотелевском понимании этого слова, т. е. хочет дать не просто описание, но физическую интерпретацию движения небесных тел.

Насколько различными были подходы к исследованию одних и тех же объектов у математиков (астрономия тоже выступала как одна из математических дисциплин), с одной стороны, и у физиков — с другой, можно судить по ряду источников как эпохи эллинизма, так и Средних веков. Об этом свидетельствует интересное рассуждение Гемина, цитируемое Симпликием в его комментарии к «Физике» Аристотеля. «Задача физического исследования — рассмотреть субстанцию неба и звезд, их силу и качество, их возникновение и гибель; сюда относится доказательство фактов, касающихся их размера, формы и устройства. С другой стороны, астрономия ничего этого не обсуждает, а исследует расположение небесных тел исходя из убеждения, что небо есть реальный космос, и сообщает нам о форме и размерах Земли, Солнца и Луны и расстояниях между ними, а также о затмениях, о сочетаниях звезд, о качестве и продолжительности их движений. Так как астрономия связана с исследованием величины, размера и качества формы, она нуждается в арифметике и геометрии... Итак, во многих случаях астроном и физик стремятся выяснить одно и то же, например, что Солнце очень большого размера или что Земля сферична, но они идут при этом разными путями. Физик доказывает каждый факт, рассматривая сущность, или субстанцию, силу, или то, что для всех вещей наилучшим является быть такими, каковы они суть, или возникновение и изменение; астроном же доказывает их через свойства фигур или величин или путем расчета движения и соответствующего ему времени. Далее, физик во многих случаях доискивается причины, рассматривая производящую силу, астроном же... не компетентен судить о причине, как, например, когда он говорит, что Земля или звезды сферичны. Иногда он даже не стремится установить причину, например, когда рассуждает о затмении; в других случаях он изобретает гипотезы и вводит определенные приемы, допущение которых спасает явления. Например, почему кажется, что Солнце, Луна и плане-

ты движутся неравномерно? Мы можем ответить, что если допустить, что их орбиты — эксцентрические окружности или что звезды описывают эпициклы, то явление их неравномерного движения будет спасено; необходимо, далее, выяснить, сколькими различными способами можно объяснить наличие этих явлений, чтобы привести нашу теорию планет в согласие с тем объяснением причин, которое следует из принятого метода. И мы в самом деле обнаруживаем человека, утверждавшего, что явление неравномерного движения Солнца может быть спасено и в том случае, если допустить, что Земля движется, а Солнце покоится. Ибо не дело астронома знать, чему по природе свойственно покоиться и какого рода тела способны двигаться, но он вводит гипотезы, при которых некоторые тела остаются фиксированными, тогда как другие движутся, а затем рассматривает, каким гипотезам соответствуют явления, действительно наблюдаемые в небе. Но он должен обращаться к физику за своими первыми принципами, а именно что движения звезд просты, однородны и упорядочены, и с помощью этих принципов он затем доказывает, что ритмичное движение всего подобного осуществляется по кругу, причем некоторые обращаются по параллельным кругам, а другие — по наклонным»[99].

Как можно видеть из приведенного отрывка, сам комментатор разделяет взгляды Аристотеля, поскольку подчеркивает не только тот факт, что одними своими силами астрономия не в состоянии указать причины изучаемых ею небесных движений, но что и свои предпосылки астрономия заимствует у физики.

Средневековая наука аналогичным образом различала физику и астрономию. Так, в рассуждениях Фомы Аквинского мы встречаем ту же аргументацию, какую видели у Гемина. Фома различает два вида гипотез: физические (или метафизические), которые являются истинными, и математические, к которым вообще неприменима характеристика истинного или ложного, ибо они заведомо суть лишь условные конструкции, назначение которых — «спасти явления». «Один способ, — пишет Фома, — сводится к доказательству некоторого принципа, как в естественной науке, где может быть найдена достаточная причина, чтобы показать, что движение неба всегда имеет равномерную скорость. С помощью другого способа можно привести основания, которых недостаточно для доказательства принципа, но которые могут показать, что действия, вытекающие из них, согласуются с явлениями, как в астрономии кладется в основу система эксцентриков и эпициклов, поскольку это допущение дает возможность рассмотреть чувственные явления небесных

[99] Цит. по: *Crombie A.C.* Op. cit., p. 87–88.

движений. Но это доказательство недостаточное, поскольку можно выдвинуть другую гипотезу, которая тоже дает такую возможность»[100].

Сосуществование двух способов изучения небесных явлений осложнялось тем, что математический (птолемеевский) и физический (аристотелевский) методы не во всем согласовывались между собой. Так, теория эпициклов Птолемея была несовместима с теорией движения Аристотеля, согласно которому круговые движения должны иметь твердо фиксированный центр вращения. Кроме того, Птолемеево объяснение прецессии предполагает, что звездная сфера имеет два разных движения в од- но и то же время, а это опять-таки противоречит важнейшему закону физики (и шире — логики) Аристотеля, согласно которому противоположные атрибуты не могут быть присущи одной и той же субстанции в одно и то же время.

Эти несоответствия и побуждали ученых, работавших в рамках одной из этих двух программ, а тем более тех, кто пытался как-то совместить обе, постоянно искать возможности устранения этих противоречий. Некоторые из них поэтому обращались к астрономической системе Аристотеля, но последняя сильно уступала птолемеевской по части математического описания наблюдаемых фактов: недостаточно «спасала явления».

К концу XIII в. в Париже была отвергнута астрономическая система Аристотеля и общепринятой стала система Птолемея. Однако на положении чисто математической гипотезы, задача которой — объяснить явления, система Птолемея оставалась вплоть до XV в. и даже позже. Физический смысл наблюдаемого она, по убеждению самих астрономов, раскрыть не могла. В такой форме сосуществовали математическая и континуалистская (физическая) программы в средневековой астрономии.

Но различие этих двух программ сказывалось не только в отдельных науках; оно давало о себе знать и в общетеоретической, общефилософской ориентации целых направлений средневековой мысли. Так, А. Биркенмайер в своем исследовании показал, что естественнонаучные идеи Аристотеля начали особенно широко распространяться в XII в. среди врачей и натуралистов и лишь позднее началось освоение физики и метафизики Аристотеля[101]. С другой стороны, изучение математики, занятие геометрией, оптикой, астрономией, как правило, формировали антиаристотелевский дух. Это сказалось, например, в работах представителей Оксфордской школы (XIII–XIV вв.), таких, как Роберт Гроссетест,

---

[100] Ibid., p. 89.

[101] *Birkenmaier A.* Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII-e et XIII-e siècles // La Pologne <188>, S. 1–15 (Varsovia, 1930).

Джон Пеккам, Томас Брадвардин и др. Все они были математиками, пытавшимися философски осмыслить математическую программу пифагорейцев и Платона. Направленностью своих научных интересов Оксфордская школа сильно отличалась от Парижской, где ориентировались преимущественно на научную программу Аристотеля. Гордон Лефф, сравнивая научную атмосферу в Оксфордском и Парижском университетах в XIII и XIV вв., пришел к выводу, что один из крупнейших представителей Оксфорда, Р. Гроссетест, был первым, кто заложил основания экспериментальной науки. Лефф считает, что научная революция в большей мере обязана своей подготовкой платоновскому «математизму», чем аристотелевскому «физикализму».

Сопоставление исходных принципов аристотелевской «Физики» и платоновского «Тимея» мы встречаем в XII в. у Аделарда Батского, Гуго из Сен-Виктора и Гильома из Конше, которые обсуждают платоновское учение о пяти правильных многогранниках и в связи с ним платоновское понятие материи. В XIII в. Роджер Бэкон цитирует высказывания Аверроэса о правильных многогранниках и обсуждает математическую конструкцию пяти элементов: земли, воды, воздуха, огня и эфира. Интересны при этом аргументы, которые высказывает Бэкон против платоновской математической конструкции материи. Он заявляет, что платоновская теория правильных многогранников влечет за собой с необходимостью допущение пустого пространства, а пустого пространства Бэкон не принимает, соглашаясь в этом пункте с аргументами Аристотеля.

Как видим, платоновская программа с разных точек зрения обсуждалась многими учеными с XII по XIV в. Однако, несмотря на все это, именно аристотелевская научная программа была господствующей в средневековых университетах начиная с XII и вплоть до XIV в. Даже в эпоху Возрождения, когда платонизм получил широкое распространение благодаря натурфилософии, аристотелевская научная программа тем не менее оставалась основой школьного преподавания. Правда, следует иметь в виду, что и в рамках аристотелевской научной программы происходили существенные изменения, особенно начиная с XIII–XIV вв. Эти изменения исподволь накапливали в средневековой физике те сдвиги, которые в конце концов послужили одной из причин, приведших к научной революции XVII в.

Включение аристотелизма в структуру средневекового миросозерцания. Столкновение принципов аристотелизма и христианской теологии. Христианская доктрина о творении мира находилась в противоречии с аристотелевским учением о вечности мира, которое, напротив, хорошо согласовывалось с античным отношением к природе как

к чему-то самоценному и самостоятельному. В вопросе о статусе природы среди античных философов Платон был ближе всех к христианской теологии. В «Тимее» мы находим учение о творении космоса демиургом. Правда, демиург Платона — это не христианский Бог, но тем не менее у Платона и его учеников статус природы ближе к ее статусу в христианстве, чем у Аристотеля. Не случайно же Августин, один из самых авторитетных отцов Церкви, писал, что Платон и неоплатоники ближе всех философов к христианству и что именно чтение неоплатоников содействовало его переходу от манихейства к христианской вере[102].

Но не только в вопросе о несотворенности и вечности космоса аристотелизм вступает в противоречие с христианской теологией. Одним из важнейших принципов Аристотеля является положение о том, что одной только естественной необходимости достаточно для объяснения всех явлений, происходящих в мире. Это положение вступает в противоречие с христианским учением о божественном провидении и с тем восходящим еще к Августину убеждением, что сам мир есть чудо, и притом гораздо более удивительное, чем любое из чудес, происходящих в мире. Наконец, аристотелевское учение о душе тоже с трудом согласуется с христианским. Так, папа Лев X в 1513 г. в своей булле осудил «заблуждения аристотеликов», особенно «относительно природы разумной души, что она, очевидно, смертна или же едина во всех людях...»[103]. И по духу своего учения, требующего отрешиться от чувственного мира и обратиться к созерцанию вечного, сверхчувственного, платонизм гораздо ближе к христианству, как оно предстает в святоотеческой литературе, чем Аристотель, пафос которого — стремление к познанию всего существующего как к самоцели. Научное познание для Аристотеля выступает как высший род деятельности; при этом, как мы помним, Аристотель подчеркивает, что для науки нет «низких» предметов: изучение червя или лягушки — не менее почтенное дело, чем изучение души или форм государственного устройства. Такую установку раннехристианские богословы квалифицируют как «похоть очес», которая несовместима с христианским благочестием.

Принимая во внимание все эти соображения, нельзя не поставить вопрос: как же в таком случае стало возможным проникновение аристотелизма в средневековую науку и теологию, тем более что речь здесь идет не просто о сосуществовании той и другой, а об их внутренней органической сращенности, примеры которой мы видим у Альберта Ве-

---

[102] *Августин*, Исповедь, VII, 6.

[103] *Denzinger H.* Enchiridion symbolorum. Aufl. 18–20, 1932, N 738.

ликого и особенно у Фомы Аквината?[104] Восприятие средневековыми схоластиками Аристотеля, имевшее весьма серьезное влияние на последующее развитие научной мысли, происходит в XII в. Известный историк науки Аннелиза Майер даже считает возможным сказать, что «с рецепции Аристотеля начинаются натурфилософия и естествознание христианского Запада»[105]. Поэтому вопрос о том, как стала возможной и как протекала эта рецепция, имеет для нашей темы существенное значение.

Начиная с XII столетия, как показали исследования последней четверти XX в., ряд важнейших сочинений Аристотеля был переведен на латинский язык непосредственно с греческого. До тех пор средневековые ученые располагали главным образом логическими сочинениями Аристотеля, переведенными на латинский язык еще в V–VI вв. Так, Боэций (480–525 гг.) перевел «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля и снабдил их комментарием. Он перевел также Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля, ставшее одним из наиболее популярных логических сочинений в Средние века. Но перевод других логических работ Аристотеля, например «Первых аналитик», оставался неизвестным до XII в. Только в середине XII в. стал известен на Западе весь «Органон». В 1128 г. Яков Венецианский (Джакопо из Венеции) перевел с греческого на латынь «Топику», обе «Аналитики» и книгу «О софистических опровержениях». Как было недавно установлено, переводы на латинский язык «Второй аналитики», а также «Физики», «Метафизики» и «О душе» также связаны с именем Якова Венецианского.

В XII в. в Италии, в основном в Палермо, был переведен с греческого ряд естественнонаучных сочинений Аристотеля. Генрих Аристипп (ум. около 1162 г.) привез греческие рукописи из Византии и сам перевел IV книгу «Метеорологии». Тогда же были переведены «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Метафизика». Параллельно в Толедо при дворе епископа Раймунда работала большая группа переводчиков с арабского. Герард Кремонский (ум. в 1187 г.) перевел с арабского на латынь «Физику», «О возникновении и уничтожении», первые три книги «Метеорологии» и «Вторую аналитику». Там же трудился и Михаил Скот, переведший (около 1220–1230 гг.) биологические работы Аристотеля

---

[104] Недавно вышло в свет интересное исследование, посвященное переосмыслению аристотелевских принципов в Средние века (и прежде всего понятия субстанции) у Фомы Аквинского и у Дунса Скота: *Lusser D.* Individua substantia. Interpretation und Umdeutung des Aristotelischen ousia-Begriffs bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Wien, 2006.

[105] *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. Roma, 1955, S. 10.

(«История животных», «О частях животных» и «О возникновении животных») в переработке Авиценны, а также «О небе» и «О душе» — обе работы с комментариями Аверроэса. Позднее Феодор Антиохийский (возможно, вместе с Михаилом Скотом) перевел с арабского «Физику» Аристотеля с комментариями Аверроэса. Аристотель, таким образом, пришел на латинский Запад вместе с аверроизмом, и христианской теологии стоило немало труда так истолковать аристотелево учение, чтобы оно не противоречило догматам христианской веры. Тем не менее эта задача была решена, прежде всего Фомой Аквинским, и решена настолько основательно, что в эпоху Возрождения и вплоть до XVIII в. все те, кто сознательно или бессознательно оказывался в оппозиции к церкви, видели своего главного противника в Аристотеле. Тот самый Аристотель, чье учение в XII в. теологи встречали с настороженностью и опаской, а многие, особенно среди францисканцев, решительно отклоняли и в XIII, и в XIV в. как несовместимое с христианством, стал в эпоху Возрождения и Реформации как бы символом официальной церковной ортодоксии.

С точки зрения развития средневековой науки усвоение Аристотеля сыграло очень важную роль. И не только в том смысле, что вместе с переводом естественнонаучных работ Аристотеля вошел в оборот огромный научный материал, которым до тех пор схоластика не располагала, но и в том смысле, что изучение Аристотеля открывало новый подход, способ анализа фактов, задавало определенную модель объяснения явлений, т.е. давало научно-исследовательскую программу. Эта программа по существу и была воспринята средневековой наукой. Но, вступая в противоречие с теологией, она привела к серьезной «сшибке» в средневековом мышлении; средством «снять» эту сшибку, преодолеть постоянно возникающее противоречие явилась концепция двойственной истины.

Сущность этой концепции — в признании прав «естественного разума» наряду с христианской верой, основанной на откровении. Вопрос о возможности соединения разума и откровения никогда не переставал быть актуальным для Средневековья. «Возможность "законного гражданства" философской рациональности в сверхразумном царстве христианских догматов — постоянная проблема христианской рефлексии», — справедливо замечает В.К.Шохин[106]. Однако неправильно было бы думать, что для схоластики XII–XIII вв. оба эти источника знания были равноправны: философские положения Аристотеля и его арабских комментаторов признавались вероятными, а не истинными в строгом смысле слова. Знание, добытое с помощью естественного разума, даже

[106] *Шохин В.К.* Теология. Введение в богословские дисциплины. М., ИФ РАН, 2002, с. 76.

у Сигера Брабантского рассматривается как обладающее вероятностью, а не безусловной достоверностью.

С точки зрения схоластов XIII в., Аристотель пришел к своим выводам с помощью дедуктивного метода; сам по себе этот метод безукоризнен, его нельзя заподозрить в неточности или недостоверности. Но те предпосылки, от которых отправляется Аристотель, с которых он начинает движение своей мысли, не обладают такой же высокой точностью и непреложностью, ибо они получены опытным, индуктивным путем и удостоверены тоже только опытом. А что касается знаний, полученных из опыта, так же как и доказательств через индукцию, то они могут быть лишь вероятными, но не истинными. Поэтому и все здание аристотелевской философии и базирующихся на ней естественных наук, согласно теологам XIII в., обладает лишь относительной, но не абсолютной достоверностью.

Вот что пишет по этому поводу Альберт Великий в своем комментарии к работе Аристотеля «О небе»: «Ни одно свойство какой-либо природной вещи мы не признаем ни всеобщим, ни истинным, если не сможем с помощью индукции обнаружить то же свойство либо во всех, либо во многих вещах, особенно если эти природные вещи даны в чувственном восприятии и могут быть исследованы чувственным индуктивным познанием. Свойство же, которое эти люди[107] приписывают небу и миру, а именно что, очевидно, началом их было естественное рождение и что они неуничтожимы и не имеют конца, — этого свойства мы не сможем увидеть ни в одной вещи, которая имеет начало; напротив, скорее мы видим во всем обратное, так как все, что имело начало, однажды родившись, на наших глазах уничтожается по истечении определенного срока»[108].

Как видим, Альберт исходит из того, что всякое утверждение, выходящее за пределы возможного опыта, не может базироваться на тех знаниях, которые почерпнуты из опыта, а потому носят только вероятностный характер. Отсюда делается вывод, что все то, суждение о чем превышает всякий возможный опыт, может быть достоверным только в том случае, если знание о нем почерпнуто из сверхопытного источника. Таким источником средневековая теология считает откровение. Поэтому аристотелевское учение о вечности мира и материи можно допустить лишь «с точки зрения естественного разума». Рассуждение «по естественной логике» было на таких основаниях впущено в схоластику

---

[107] Имеются в виду Аристотель и его последователи.

[108] De caelo 1, tract. 4, cap. 2 // Alberti Magni Opera omnia. Ed. Borgnet. Paris, 1890–1899, vol. 6, p. 93.

и получило свои права гражданства в натурфилософии. Эта установка нашла свое наиболее четкое выражение у Альберта Великого. «Никогда, — пишет он, — по закону природы не прекращалось и не прекратится рождение. Если же кто-нибудь скажет, что по воле Бога рождение когда-нибудь прекратится, так же как когда-то не существовало... я скажу, что мне нет дела до чудес Бога, когда я рассуждаю о естественных вещах (de naturalibus), следуя естественной логике (naturaliter)»[109].

Интересно в этой связи обсуждение Буриданом вопроса о том, может ли нечто возникнуть из ничего. В своем комментарии к «Физике» Буридан после детального анализа всех «за» и «против» приходит к выводу, что утверждение о возможности творения из ничего истинно, но его истинность не может быть удостоверена ничем иным, кроме веры. Что же касается утверждения о том, что все возникающее естественным путем должно порождаться из уже существующего, а творение из ничего естественным путем невозможно, то это положение доказывается, но лишь через индукцию. Здесь мы имеем дело с типичным примером признания двойственной истины: для Буридана существуют две разные картины мира — верующего христианина и натурфилософа. Первая удостоверяется откровением, вторая — естественным разумом, базирующимся на опыте и пользующимся индукцией. И хотя картина мира, предстающая перед натурфилософом, квалифицируется как лишь в высшей степени вероятная, тем не менее наличие этих двух несовместимых подходов тревожит средневекового ученого и порождает стремление как-то устранить это разномыслие. В этом плане характерен путь, избранный учеником Буридана Николаем Оремом (20-е годы XIV в. — 1382 г.), который был не вполне согласен со своим учителем по вопросу о двух истинах. Комментируя трактат Аристотеля «О небе», где доказывается, что необходимо принять безначальность мира, потому что допущение его начала с необходимостью влечет за собой и допущение его конечности (так Аристотель критикует платоновское учение о создании космоса демиургом), Орем замечает, что это утверждение Аристотеля ложно не только с точки зрения христианской веры, но и с точки зрения естественного разума. Орем считает возможным рационально доказать, что некоторые процессы, имевшие начало во времени, могут продолжаться бесконечно.

Интересно, что опровержение аристотелевского тезиса Орем осуществляет с помощью философии и математики. Здесь мы уже имеем дело с развитием научного знания в Средние века, с пересмотром ряда предпосылок не только одного Аристотеля, но и всей античной науки.

---

[109] De generatione et corruptione 1, tract. 1, cap. 22 // Alberti Magni Opera omnia, vol. 6, p. 363.

И хотя Оремом при этом двигало стремление согласовать натурфилософию с христианской теологией, но результат, к которому он пришел, выходит далеко за рамки его субъективного намерения и предвосхищает тот путь, по которому позднее пойдет развитие математики, подготовляя научную революцию XVII в.

Подводя итог нашему рассмотрению учения о двойственной истине, можно сказать, что в XIII в. две картины мира — теологическая и натурфилософская — еще не воспринимались как равноправные: религиозная истина представлялась очевиднее философско-научной. «Несмотря на это, вместе с фактическим разрывом философской и теологической — или, правильнее, христианской — картин мира уже был сделан первый шаг на пути, который затем будет пройден до конца натурфилософией и естествознанием последующих столетий. Ближайшей вехой на этом пути будет та, когда естественный разум будет поставлен рядом с божественным откровением и авторитетом церкви; последней же вехой — когда он будет поставлен выше откровения»[110]. Этот последний этап осуществляется уже в эпоху Возрождения, хотя отдельные схоласты делают этот шаг и в XIV в. Мы имеем в виду итальянца Биаджжо Пелакани (Блазиус Пармский), принадлежавшего к традиции школы Буридана, но пошедшего значительно дальше, чем Буридан: вслед за аверроистами он признавал вечность мира, естественную, даже механическую необходимость природных процессов, смертность человеческой души.

Как бы предвидя такого рода последствия учения о двойственной истине, церковь в 1277 г. в лице парижского епископа Этьена Тампье осудила тех, кто признавал двойственность истины. «...Они говорят, что известно и истинно по Философу (но не по католической вере), будто существуют две противоположные истины и будто в противовес истине Священного писания есть истина в словах осужденных язычников...»[111]

Однако раз начавшееся движение мысли остановить было невозможно. Аристотелизм все более укоренялся в схоластике, и, несмотря на осуждение, теория двойственной истины открывала широкий простор для обсуждения естественнонаучных вопросов.

Осуждение парижским епископом Этьеном Тампье аристотелизма в 1277 г. интересно для нас еще в одном аспекте. Отвергая аристотелевское учение о вечности и несотворенности космоса, Тампье в то же время допускает мысль о возможности множества миров в противополож-

---

[110] *Maier A.* Op. cit. S. 42.

[111] Chartularium universitatis Parisiensis. Ed. H. Denifle et A. Chatelain. Paris, 1889, vol. 1, p. 543.

ность аристотелевскому учению о единственности мира, а также обсуждает возможность прямолинейного движения небесных сфер. Именно это дало возможность П. Дюгему сказать: «Дата рождения современной науки — 1277 год, когда парижский епископ заявил, что может существовать множество миров и что совокупность небесных сфер может двигаться прямолинейно, ибо в этом нет никакого противоречия»[112].

Хотя приведенный факт сам по себе и характерен, но датировать им рождение науки Нового времени вряд ли правомерно: в обсуждаемом декрете нет никакой попытки серьезного обсуждения, а уж тем более обоснования тезиса о бесконечности универсума; что же касается науки Нового времени, то она предполагала разрушение структуры аристотелевского (и вообще античного) космоса, отмену аристотелевского понятия «места», геометризацию пространства и пересмотр теории движения, созданной в рамках перипатетической физики. Всего этого, разумеется, еще не было в XIII в., а тем более в декрете Тампье. Последний по своему реальному смыслу был актом защиты католической веры от распространяющегося аверроизма.

Для теологии декрет парижского епископа имел известное значение; но что касается естественных наук, и прежде всего космологии, то здесь его значение было ослаблено активным сопротивлением доминиканцев, создавших — прежде всего благодаря Фоме Аквинскому — сильный противовес антиаристотелевским тенденциям и закрепивших авторитет Философа на несколько столетий.

Однако уже после того, как аристотелевская научная программа оказалась господствующей в средневековых университетах, постоянная необходимость поддерживать ее согласие с христианской теологией порождала некоторые новые, несходные с античными натурфилософские построения, которые оказались весьма существенными для развития науки. Одним из наиболее актуальных вопросов, обсуждавшихся на протяжении XIII и XIV вв., был следующий: будет ли невозможное с точки зрения разума и основанной на нем античной науки невозможным и для всемогущего Бога христианской религии? Этот вопрос, имевший чисто теологическое происхождение, сыграл важную роль в подготовке предпосылок науки Нового времени. Его обсуждение вылилось в рассмотрение так называемых воображаемых допущений и повлекло за собой пересмотр важных понятий античной физики и космологии.

Проблема так называемых воображаемых допущений. Широкое обсуждение в средневековой схоластике вопроса о «воображаемых допущениях» связано с ситуацией, порожденной столкновением двух раз-

[112] *Duhem P.* Etudes sur Leonard de Vinci. Paris, 1909, vol. 2, p. 411.

ных подходов к миру: с точки зрения естественного разума и с точки зрения веры в сверхприродного Бога. Эта ситуация характерна для средневекового мышления в целом: уже у Августина налицо была тенденция к приведению опыта во взвешенное состояние; что же касается прав естественного разума, то они ограничивались всеми христианскими теологами. А остраненное отношение к естественному опыту и естественному разуму открывает широкое поле для воображения — способности, получившей особые права в западноевропейском варианте христианской культуры в отличие от культуры античной и восточнохристианской — византийской.

На место характерного для языческой Греции уважения к тому, что есть, встает менее почтительное отношение к природному сущему и все возрастающее стремление постигнуть возможное. Это стремление, в целом чуждое античному мышлению, находит отчасти себе почву в математической программе[113], поскольку здесь — особенно со времен неоплатоников — воображение получило известные права гражданства. Так, например, обращение к «воображаемой реальности» мы видим в астрономии Птолемея. Уже античные комментаторы Аристотеля, как мы видели, склонны были принять птолемеевы эпициклы и деференты в качестве «воображаемых фикций», в то же время сохраняя в качестве реальной космологии и физики аристотелевскую.

Средневековые натурфилософы, однако, идут по части «воображаемых допущений» значительно дальше этого, да и их побудительные мотивы выходят за рамки необходимости принять астрономию Птолемея. Они ставят под сомнение фундаментальные понятия физики Аристотеля. Так, например, Генрих Гентский, соглашаясь с Аристотелем в том, что природа не терпит пустоты («пустота не может существовать сама по себе»), в то же время обсуждает возможность создания пустоты с помощью божественного всемогущества. «Может ли Бог сделать так, чтобы существовала пустота?» — спрашивает он. Ход рассуждения Генриха Гентского очень характерен для его времени: допустим, говорит он, что Бог может создать пустоту, поскольку он в состоянии лишить материю присущей ей субстанциальной формы и количества. Но существование пустоты влечет за собой допущение движения с бесконечной скоростью, т.е. мгновенного перемещения, что противоречит физике Аристотеля. Но еще абсурднее, согласно Генриху, другое следствие, вытекающее из существования пустоты: «Если бы Бог мог сотворить пу-

[113] Средневековые физики называли воображаемым пространство, с которым оперировала геометрия; при этом они, видимо, не приходили в конфликт с математиками; ведь со времени неоплатоников существовала традиция, согласно которой геометрические объекты являются «гибридным» продуктом ума совместно с «воображением».

стоту, то тем самым Он мог бы сделать так, чтобы в одно и то же время существовали противоположности, т.е. части, между которыми находилась бы пустота, были вместе и не вместе»[114]. В самом деле, части тела, содержащие пустоту, одновременно соответствуют двум разным определениям: поскольку между ними ничего нет (пустота — это ничто), они «вместе», т.е., по определению Аристотеля, составляют непрерывное тело; поскольку же между ними есть пустота, они «не вместе», т.е. не составляют непрерывного тела. Парадокс здесь основан на двусмысленности понятия пустоты: один раз пустота отождествляется с «ничто», другой раз — с незаполненным пространством, т.е. с интервалом между телами, в котором могут располагаться другие тела. Отсюда и противоречие, возникающее у Генриха и приводящее его к выводу, что признание существования пустоты влечет за собой допущение истинности двух противоположных утверждений.

А нужно сказать, что в схоластике XIII и особенно XIV в. при обсуждении проблемы божественного всемогущества признавался только один предел, которого не мог преступить даже Творец мира: это формальный закон противоречия, как он был сформулирован Аристотелем. Поэтому и Генрих Гентский, обнаружив, что допущение пустоты влечет за собой нарушение логического закона противоречия, оказывается перед неразрешимой дилеммой: либо признать, что даже Бог не в состоянии создать пустоту (тогда он не всемогущ), либо допустить, что Бог может преступить закон противоречия.

Вокруг этой дилеммы бился не один только Генрих Гентский. К этой же проблеме, но несколько в ином плане, обращается францисканец Ричард из Мидлтауна (XIII в.), воспитанный в традициях Оксфордской школы. Ричард тоже обсуждает проблемы космологии в связи с вопросом о божественном всемогуществе. «Может ли Бог, — рассуждает он, — заставить последнее небо двигаться прямолинейным движением? По-видимому, нет, ибо всякое прямолинейное движение тела происходит от одного места к другому месту. Но, согласно Аристотелю (Физика, IV), последнее небо не находится ни в каком месте, и, согласно I книге «О небе», вне последнего неба нет ни места, ни заполненности, ни пустоты; следовательно, невозможно, чтобы Бог двигал последнее небо прямолинейным движением»[115].

Ричард еще и потому исключает возможность прямолинейного движения последнего неба, что это предполагало бы наличие пустоты. А Бог

[114] Цит. по: *Koyre A.* Le vide et l'espace infini au XIV siècle // Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge, 1949, p. 53.

[115] Не только Аристотель, но и все античные астрономы согласны между собой в том, что «последнее небо» движется круговым движением и не может двигаться прямолинейно.

не может создать пустоту, поскольку пустота — это промежуток между телами, между которыми нет на самом деле никакого промежутка. «Если бы Бог мог двигать последнее небо прямолинейным движением, то некоторая часть неба оставила бы место, в котором она находится, а на это место не встало бы никакое другое тело: следовательно, Бог не может двигать последнее небо прямолинейным движением»[116].

Эти рассуждения заслуживают того, чтобы на них остановиться внимательнее. Прямолинейное движение, которое Ричард «вообразил» себе, не такая уж безделица: будь оно и в самом деле осуществимо, оно полностью разрушило бы тот мир, в котором существовал и средневековый, и античный человек, мир, каким его мыслила наука на протяжении почти двух тысяч лет: конечный, завершенный в себе космос, вне которого больше ничего нет. Независимо от того, к каким выводам пришел сам Ричард, его размышления о возможности прямолинейного движения неба и связанной с этим пустоты, т.е. ничем не заполненного пространства, а также возможности для Бога создать другой мир или миры ставит под вопрос не только ключевые понятия аристотелевской физики, но и общеантичные представления о космосе. На место единой целостности, какой является космос и для физиков, и для астрономов, встает теперь, — правда, пока только в качестве воображаемой возможности — совокупность сотворенных миров, каждый из которых прямолинейно движется в некотором пустом «промежутке» — этом первом предвосхищении бесконечного пространства науки Нового времени.

К таким последствиям приводит средневековую схоластику размышление над тем, как совместить идею конечного замкнутого космоса с бесконечностью божественного всемогущества. Наиболее последовательно принципы аристотелевской космологии пересматриваются Фомой Брадвардином (XIV в.). Важное место в сочинениях Брадвардина занимает полемика с пелагианской ересью, которую он называл «каинистской», поскольку пелагиане, согласно ортодоксальному воззрению церкви, преувеличивали возможности человека в достижении спасения собственными силами и, таким образом, недооценивали силу и роль божественной благодати. Проблема божественного всемогущества в этой связи очень занимала Брадвардина, и он обсуждал ее как с точки зрения теологии, так и с точки зрения космологии и физики.

По интересующему нас вопросу Брадвардин высказывается значительно определеннее, чем Генрих Гентский и Ричард из Мидлтауна. «Бог присутствует необходимо везде, — пишет он, — не только в мире и во

---

[116] Clarissimi theologi Riccardii de Mediavilla super quattuor libros sententiarum quaestiones subtilissimae. Brixiae MDXCI, livre I, II, dist. XIII, art. 3, qu. 3, p. 186a.

всех его частях, но и вне мира в месте или в воображаемой бесконечной пустоте... Откуда с ясностью следует, что может существовать пустота без тела, но никоим образом не может быть пустоты без Бога»[117]. Это рассуждение наглядно позволяет увидеть связь определенных научных интуиций — в данном случае интуиции пустого незаполненного пространства, которым не оперировала в этой форме античная наука, — с предпосылками средневекового сознания, с особенностями религиозных представлений средневекового периода. В самом деле, поскольку Бог вездесущ, то Он присутствует не только в мире и в сотворенных им вещах, но и там, где нет мира и вещей, — в пустоте. Пустота, стало быть, — это то «место», где нет ничего, кроме божественного присутствия. Так «ничто» приобретает онтологическую значимость, становится существующим.

Брадвардин был не только теологом, но и математиком[118]. Считая необходимым привести доказательство своего положения, он рассуждает следующим образом: «Для доказательства я предполагаю, что А есть фиксированное воображаемое место этого мира, а В — одновременно с ним воображаемое место вне мира, находящееся на определенном расстоянии от А; во-вторых, я предполагаю, что Бог движет мир из [точки] А в [точку] В... Отсюда следует, что Бог теперь находится в В независимо от того, был ли Он там раньше или нет. Если Он там был, то Он был и теперь находится в воображаемом пространстве вне мира. Если не был, то Он теперь уже находится не в А, а в В. Следовательно, Он ушел из точки А и достиг точки В, отделенной от А известным промежутком, т.е. совершил движение перемещения. Сторонники Философа не признают движения Бога из точки А в мире в точку В вне мира, ибо это движение не вверх, не вниз и не круговое, а значит, оно невозможно. Но Бог всемогущ, следовательно, он может создать мир в точке В, а стало быть, и двигаться туда»[119].

Всемогущество Бога служит, таким образом, средством отмены тех запретов, которые составляют сущность аристотелевской научной программы: запрета допускать пустоту, мыслимую как «место» или пространство вне мира; запрета мыслить прямолинейное движение «не вверх» и «не вниз», а «за пределы мира», которое требует отмены конеч-

[117] Ibid. p. 178–179.

[118] Хорошо известен математический трактат Брадвардина «О континууме», в котором он критикует финитистскую концепцию «неделимых», показывая, что отказ от принципа непрерывности приводит к неразрешимым противоречиям и разрушает основы математики. См. *Зубов В.П.* Трактат Брадвардина «О континууме» // Историко-математические исследования. М., 1960, вып. XIII, с. 385–440.

[119] Thomae Bradwardini. Op. cit., p. 178–179.

ного космоса с его системой абсолютных мест. В лице Брадвардина средневековая наука впервые реализует в сфере космологических (правда, пока только воображаемых) построений догмат о трансцендентном Боге христианской теологии. Бог абсолютно совершенен, пишет Брадвардин, а потому Он находится одновременно везде. Эта вездесущность Бога, будучи переведена на космологический язык, предстает в виде возможного, т.е. воображаемого бесконечного пространства.

Поэтому представляется справедливым вывод, к которому пришел А. Койре на основании анализа «воображаемых допущений»: теологическое понятие божественной бесконечности вместе с геометрическим понятием пространственной бесконечности привело к созданию парадоксальной концепции реальности воображаемого пространства, пространства пустого, подлинного осуществленного ничто, в котором три века спустя разрушились и исчезли небесные сферы, заключавшие в себе прекрасный космос Аристотеля и Средних веков. А на протяжении этих трех веков мир, который уже не был космосом, предстал перед человеком как помещенный в ничто, окруженный ничто и насквозь пронизанный этим ничто.

Обсуждение космологических вопросов — о пустоте, бесконечном прямолинейном движении и т.д. — в средневековой схоластике существенно отличается от обсуждения этих вопросов в античной философии и науке. В этом пункте мы можем видеть, как культурно-историческая реальность самым интимным образом присутствует в научно-теоретическом мышлении и не просто определяет отдельные детали, отдельные моменты научного знания, но влияет на важнейшие понятия, на сам фундаментальный строй мышления, на структуру научных программ. Ведь именно ключевые категории античной физики — категории пространства и движения — подвергаются здесь трансформации. В Античности вопрос о возможности или невозможности пустоты — это теоретический вопрос. В Средние века он получает еще и дополнительное значение: пустота — это «физический» эквивалент того ничто, из которого Бог сотворил мир, а потому и обсуждение этого вопроса оказывается нагруженным еще и религиозно-нравственным, а не только теоретическим смыслом. В результате появляется дополнительный аргумент в защиту пустоты, которого не было и не могло быть в античной науке.

На протяжении XIII–XIV вв. идет неуклонная работа по расшатыванию главного предубеждения, лежавшего в основе всей античной науки (и античного мировосприятия вообще), а именно предубеждения против бесконечности как позитивного начала. Ведь и запрещение пустоты в аристотелевской физике связано с тем, что скорость движущегося тела в пустоте должна быть бесконечной, а там, где появляется такого рода

бесконечность, кончается всякая возможность познания. Вспомним, что, создавая фундамент своей физики, Аристотель сначала «обезвредил» разрушительные для нее парадоксы Зенона.

В XIII и XIV вв. меняется отношение к проблеме бесконечности, а вместе с тем ослабляется и сила аристотелевских аргументов, направленных против понятий пустоты (а вместе с ней и бесконечности). Это изменение связано с формированием новых подходов в физике и космологии. Догмат о сотворении Богом мира из ничего неожиданно получает новый смысл именно в научном мышлении: он оказывается способным поставить под вопрос ряд запретов аристотелевской физики.

Проблема бесконечности. Возможность бесконечно большого тела. Средневековая схоластика подвергает пересмотру не только принципиальный для аристотелевской физики запрет пустоты; она ставит под сомнение и аристотелевское положение о невозможности существования бесконечно большого тела. Тем самым пересматривается кардинальный принцип всей аристотелевской философии, а именно тезис о недопустимости актуальной бесконечности. Средневековые натурфилософы и здесь выдвигают против Аристотеля аргумент всемогущества Бога. В XIV в. так называемые инфинитисты утверждали, что актуально-бесконечное (infinitum in actu) может быть осуществлено божественным всемогуществом, поскольку понятие актуальной бесконечности никакого противоречия в себе не содержит. Проблема актуальной бесконечности обсуждалась Герардо из Болоньи, Джоном Баконторпом, Паоло из Перуджи. Так, Герардо из Болоньи ставит следующий вопрос: «Может ли что-нибудь другое, кроме Бога, быть бесконечным по величине?»[120] Определенного решения по этому вопросу у Герардо нет, но его размышление очень характерно. «У меня, — пишет он, — есть сомнение в этом вопросе. Ибо, с одной стороны, общепринято, что величина не может быть актуально бесконечной, а идти против общепринятого трудно, но, с другой стороны, в допущении бесконечного тела или бесконечной величины я не усматриваю ясно никакого противоречия. И я не решусь с уверенностью сказать, что Бог не может сделать того, в чем человек не видит противоречия, ибо Бог в состоянии сделать все, в чем не содержится противоречие»[121].

«Сумма» Герардо Болонского была написана в начале XIV в., в 1313–1317 гг. Приблизительно в то же время Джон Баконторп в комментарии к «Сентенциям» (1316–1318) уже более уверенно заявляет, что

---

[120] Цит. по: *Maier A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, S. 381.

[121] Ibid., s. 391.

Бог в силу абсолютного могущества может сделать актуально-бесконечное. Он допускает, что актуально-бесконечной может быть всякая величина: число, время, экстенсивная и интенсивная величины. Такая постановка вопроса влечет за собой серьезные выводы, подрывающие фундамент не только физики Аристотеля, но и всей прежней космологии. В самом деле, конечный универсум Аристотеля предполагает необходимость нематериального вечного двигателя, иначе Аристотель не может объяснить вечное движение, а именно движение небесного свода. Согласно Аристотелю, никакой конечный двигатель не в состоянии производить движение в течение бесконечного времени, а бесконечного телесного (материального) двигателя он не допускает, так как вообще не допускает актуально бесконечной величины (бесконечно большого тела).

Возникшее в XIV в. рассуждение о возможности для Бога создать актуально-бесконечную величину и соответственно бесконечно большое тело ставит под вопрос надобность в нематериальном вечном двигателе; во всяком случае возможность иным путем объяснить вечное движение неба такие размышления, несомненно, открывают. Однако осуществление этой возможности мы находим лишь в эпоху Возрождения: Джордано Бруно полностью принимает идею «бесконечно большого тела» (такова его бесконечная вселенная). В Средние века еще многое препятствовало допущению бесконечно большого физического тела. Как отмечает В.П. Зубов, «первоначально теологи выносили бесконечное за пределы физического мира[122]. Приписать материальному миру бесконечность означало бы для них признать существование "второго Бога". Однако отказаться от понятия бесконечности вообще, усматривая в нем как таковом внутреннее противоречие, было бы опасно, поскольку этим подрывались бы основы всей средневековой теологии: учения о бесконечном Божестве»[123]. Не случайно Фома Аквинский пытается выйти из затруднения, отвергая тезис о возможности для Бога создать бесконечно большое тело; он согласен с Аристотелем в том, что последнее невозможно, но при этом признает необходимость нематериальной бесконечности, каковой является Бог. Характерно, что у Аристотеля вечный двигатель никогда не определяется как «бесконечный»: он выступает у него как неделимый, в то время как все материальное, согласно античным мыслителям платоновской и аристотелевской школы, делимо.

Здесь мы, видимо, имеем дело с одним из принципиальных различий между античным и средневековым способами мышления. Для древних греков бесконечное — это то, что не имеет конца, предела. То

---

[122] Прежде всего в область «воображаемых допущений».

[123] *Зубов В.П.* Аристотель, с. 263–264.

же самое — и для христианских теологов. Но при этом отношение к бесконечному у тех и других принципиально различно. Не имеющее предела греки называли беспредельным — апейрон. Ему противостоит предел — перас. Вспомним категории пифагорейцев: предел — беспредельное, единое — многое, мужское — женское, свет — тьма, хорошее — дурное.

Мы взяли только некоторые из противоположных начал пифагорейцев, чтобы показать, что пределу у них соответствует хорошее, беспредельному — дурное, пределу — единое, беспредельному — множество, пределу — свет, беспредельному — тьма и т.д. И хотя для существования мира необходимы оба противоположных начала, но их ценностный ранг обозначен совершенно недвусмысленно. Еще более определенным является отношение к беспредельному у элеатов. Оно сведено к статусу небытия. Отрицая мыслимость множества, элеаты тем самым признают тождество бытия с единым (т.е. с пределом). У Платона беспредельное — это материя, благодаря «соединению» которой с единым возникает изменчивый мир становления. Таким образом, беспредельное у Платона, как и у пифагорейцев, соответствует множественному, движущемуся, темному, одним словом, дурному. У Аристотеля, наконец, все материальное тоже делимо, множественно и т.д., а нематериальное — это неделимое (целое). В этом смысле можно сказать, что у греков бесконечность в подавляющем большинстве случаев воспринималась и осознавалась как нечто дурное. Ей противопоставлялся предел, единое, «целое» как нечто оформляющее, завершающее, благодаря чему хаос беспредельного превращался в космос. Можно, пожалуй, сказать, что понятие, противоположное «бесконечному», — а именно «конечное» (как имеющее конец — предел, завершение), есть понятие ценностно более высокое для греческого сознания.

В данном контексте нас особенно интересует Аристотель, поскольку его научная программа оказалась господствующей в естествознании Средних веков. О том, что Аристотель в данном вопросе рассуждает в духе общеантичной традиции, свидетельствует хотя бы следующий отрывок: «Если бесконечное не есть ни величина, ни множество, а само является сущностью, а не акциденцией, то оно будет неделимо, так как делимое будет или величиной, или множеством. Если же оно неделимо, оно не бесконечно, разве только в том смысле, как голос невидим» (Физика, III, 5). Аристотель, таким образом, не допускает бесконечной сущности (а только бесконечные акциденции, такие, как величина или множество); а то, что он называет неделимым, не есть бесконечное. Следовательно, он не признает актуальной бесконечности. «Очевидно также, — продолжает он, — что немыслимо бесконечному существовать

как актуальное, как сущность и начало; ведь если оно делимо, любая часть, взятая от него, будет бесконечным» (там же).

Христианская теология уже самим своим учением о трансцендентном Боге, находящемся за пределами космоса, разрушала примат предела и требовала пересмотра греческой системы мыслительных координат. Трансцендентность христианского Бога, Его внеприродность, Его личный характер предполагали рассмотрение Его в новых категориях — категориях воли и могущества. Как отмечает А. Койре, первая попытка инфинитизации Бога, а тем самым и переосмысления понятия бесконечности была осуществлена александрийцем Филоном (I в. до н.э. — I в. н.э.), стремившимся соединить греческую философию (платонизм) с иудаизмом — религией трансцендентного единого Бога. Учение Филона оказало большое влияние на первых христианских богословов, в том числе и на Оригена, который представлял себе соотношение трансцендентного Бога Отца, Логоса (Христа) и мира так же, как и Филон. И хотя на первом Вселенском соборе это учение было осуждено, но первая попытка выразить идею трансцендентного Бога с помощью понятий античной философской традиции привела к перестройке одного из базисных понятий научной и философской мысли — понятия бесконечности. Для христианской теологии то, что имеет предел, — это конечное, а оно наделено более низким статусом, чем бесконечное, т.е. Бог.

Средневековый мыслитель не усматривал в понятии актуальной бесконечности ничего такого, что мешало бы его принять. Так, Дунс Скот, полемизируя с Фомой Аквинским, доказывавшим невозможность бесконечно большого тела, считает, что довод Фомы не имеет никакой силы. Согласно Дунсу Скоту, понятие бесконечности не только не содержит в себе внутреннего противоречия, но, напротив, вполне согласуется с понятием бытия, поскольку «конечность в понятие бытия не включается». И человеческий ум «не испытывает никакого отталкивания», когда мыслит бесконечное; напротив, бесконечное «представляется ему самым совершенным предметом постижения»[124]. Дунс Скот здесь с большой определенностью выразил глубокую интуицию средневекового сознания, которому бесконечность отнюдь не представлялась чем-то «дурным» или содержащим в себе парадоксы (противоречия), как для античного грека. Между понятием бытия и понятием бесконечности Скот не видит никакой несовместимости, возможно, именно потому, что христианский Бог, всемогущий, вездесущий, т.е. во всех отношениях бесконечный, сказал когда-то о себе Моисею: «Аз есмь Сущий»?

---

[124] *Duns Scotus*, Opus Oxoniense I, 1, dist. 2, qu. 2, n. 31 et 32, t. 8, p. 479.

У Дунса Скота, как и у других его предшественников-францисканцев (например, Петра Оливи), мы находим учение о примате воли над всеми остальными способностями — как у человека, так и у Бога. А учение о примате воли влечет за собой, как мы видели выше, переосмысление античного понимания человека и мира в целом.

Рассмотрение понятия бесконечности в схоластике было связано не только с проблемой бесконечного пустого пространства или бесконечно большого тела. Не всегда такое рассмотрение сопровождалось и вопросом о пределах божественного всемогущества. Пересмотр оснований аристотелевской физики именно в связи с проблемой бесконечности шел и по другой линии. Уже упоминавшийся нами оксфордский теолог и ученый Роберт Гроссетест, учитель Роджера Бэкона, подверг критике тезис Аристотеля о том, что существует и мыслимо только потенциально, но не актуально-бесконечное. Гроссетест считает, что актуально-бесконечное есть certus numerus — «определенное число», которое хотя и не познаваемо для нас, но тем не менее существует актуально. Более того, одно актуально-бесконечное может быть больше или меньше другого, утверждает Гроссетест, считая, таким образом, возможным сравнивать между собой бесконечности. При этом для дарования актуальной бесконечности права гражданства в науке Гроссетест обращается к той же самой инстанции, к Богу. Вот рассуждение об этом Гроссетеста, воспроизведенное в 1323 г. Вильгельмом фон Альнвиком. «Он (Гроссетест. — *П. Г.*) говорит, что одно бесконечное больше другого бесконечного и что больше моментов в большем времени, чем в меньшем, и что больше точек в большей величине, чем в меньшей. Затем он говорит, что первая мера времени, с помощью которой природа впервые измерила величину времени, не может быть какой-либо величиной времени, нам известной, ибо и она измерена, и не через саму себя, но через другую. Следовательно, первая мера, по его словам, есть истинное множество бесконечных моментов, содержащихся во времени, ибо в числах дано первое и наименьшее, хотя и не в непрерывных. И Бог, который знает это множество, измеряет с его помощью другие времена»[125].

Гроссетест рассматривает актуально-бесконечное на примере времени; при этом он считает величину (в данном случае величину времени) составленной из бесконечного множества «единиц» — моментов времени. Для его рассуждения характерен и другой момент: он допускает «первую меру» времени — не ту, которую люди принимают «по установлению»: час, сутки и т.д. Для Гроссетеста не так уж существенно, что эта мера восходит к определенным природным процессам — прежде всего

[125] Цит. по: *Maier A.* Metaphysische Hintergründe, S. 399.

к вращению неба — и что человеческое «установление» здесь, таким образом, не является произвольным. В Средние века время, как мы это видели у Августина, в значительной мере «эмансипировалось» от природных процессов, поскольку получило связь преимущественно с миром души и истории. В качестве истинной меры времени Гроссетест ищет некоторое «бесконечное число моментов». Однако человеку знание этой меры не дано: ее знает только Бог, и с ее помощью Он измеряет все времена.

Так же рассуждает Гроссетест и по поводу другой величины — пространственной. «Бесконечное число точек во всех линиях длиной в локоть — одно, и этим числом достовернейше и определеннейше Бог измерил все линии длиной в локоть»[126]. Гроссетест решительно не согласен с теми, кто считает, что нет никакой «истинной», т.е. абсолютной, меры для всякой величины, а всякая мера относительна, поскольку для континуалиста любая величина, как и ее часть, бесконечно делима и в этом смысле потенциально бесконечна. «Только для того, чтобы получить прерывную (praecisam) и определенную меру непрерывного количества, недостаточно численное отношение части к целому. Ибо величина какой-либо линии не становится известной из того, что она содержит четыре раза свою четвертую часть или пять раз свою пятую, ибо мы знаем лишь это о всякой величине, а меры мы так и не знаем. Ведь надо знать величину этой части, а ее можно узнать лишь с помощью ее (части) простого и неделимого [элемента]. Поэтому совершенная мера непрерывного количества не может быть найдена иначе, кроме как с помощью неделимого [элемента] этого непрерывного количества, например с помощью точки, и никакая величина не может быть в совершенстве измерена, если не известно, сколько неделимых точек она содержит. А так как их бесконечно много, то тварь знать их не может, а может знать один только Бог, который все устроил в числе, мере и весе»[127].

В основе этого рассуждения Гроссетеста лежит аргумент, характерный именно для средневекового мышления: он не может допустить, что отрезок линии, который рассматривается Аристотелем как делимый до бесконечности, т.е. как потенциально бесконечный, является потенциально бесконечным и для Бога. С точки зрения Гроссетеста, человек в силу несовершенства своего интеллекта не в состоянии постигнуть бесконечное in actu, но для Бога дано сразу, в одном акте то, что человек осуществляет лишь шаг за шагом, т.е. Бог постигает актуально-бесконечное. Таким образом, потенциально бесконечное у Гроссетеста оказа-

[126] Ibid.

[127] Ibid. S. 400.

лось низшим видом бесконечности, доступным только человеку. Истинно бесконечным является для него актуально-бесконечное.

Экстенсивная и интенсивная бесконечности и проблема движения в средневековой физике. При рассмотрении проблемы движения средневековые ученые исходили из двух положений перипатетической физики: во-первых, всякое движение предполагает двигатель; во-вторых, всякое движимое оказывает сопротивление двигателю, которое должно быть преодолено, чтобы движение началось, и постоянно преодолеваемо, чтобы движение затем сохранялось. Эти два исходных положения формулировались так: 1) все движущееся движимо чем-нибудь; 2) сопротивление есть причина последовательности в движении.

Первое положение означает, что всякое движение нуждается для своего возникновения и продолжения в постоянно действующей силе. Второе положение есть по существу другая формулировка аристотелевского тезиса о невозможности движения в пустоте: там, где тело не оказывало бы никакого сопротивления, мы имели бы не движение, а мгновенное изменение, которое происходило бы с бесконечной скоростью. Отсюда Аристотель делал вывод о невозможности допущения пустоты. Средневековые физики в качестве такого мгновенного изменения указывали на распространение света, который, по их воззрениям, не должен преодолевать никаких препятствий, ибо является особым родом «качества», не имеющим своей противоположности. Поэтому освещение любой среды, согласно представлениям средневековой оптики, есть мгновенный процесс (mutatio). Закон, согласно которому «все движущееся движется чем-то», дополняется в перипатетической физике другим положением, а именно что состояние покоя для своего сохранения не нуждается ни в каком внешнем факторе. Античная и средневековая физика, таким образом, исходит из онтологической неравноценности двух физических состояний: движения и покоя[128].

Покой имеет в известном смысле преимущество перед движением: тело покоится, достигнув своего «естественного места». Эта онтологическая неравноценность движения и покоя является в античной физике само собой разумеющейся предпосылкой, не нуждающейся в доказательствах; видимо, здесь мы имеем дело с перенесением в научную теорию одной из интуиций античного мировосприятия, для которого движение вообще есть только средство обретения покоя, деятельность — средство, позволяющее затем предаться созерцанию: одним словом, состояние удовлетворенности, самодовления, достигнутой цели выше, чем состояние

[128] В механике Нового времени вместе с введением закона инерции происходит отмена онтологической неравноценности движения и покоя.

неудовлетворенности, стремления к чему-то другому, деятельности для достижения цели.

Далее, в согласии с Аристотелем схоластическая физика делит все движения на естественные и насильственные. К естественным движениям на земле относятся те, которые вызваны стремлением тел достигнуть своего естественного места; к естественным движениям принадлежит и круговое движение неба. Его вечность и равномерность, по Аристотелю, гарантируются вечным двигателем. Поскольку никакая конечная величина не располагает возможностью двигать что-либо бесконечное время, а бесконечной величины, по Аристотелю, не существует, то остается только один путь: допустить, что бесконечный двигатель нематериален (не является величиной) и что он движет небо не как движущая причина, а как цель. Только такого рода двигатель, согласно Аристотелю, не может истощить свою силу и в состоянии вечно, т.е. на протяжении бесконечного времени, приводить в движение небесный свод. В средневековой физике проводится — на первый взгляд вполне в духе Аристотеля — различение двигателей (движущих сил) на конечные — vires fatigabiles (силы истощимые) и бесконечные — vires infatigabiles (силы неистощимые). К последним относится вечный двигатель.

Какие же изменения вносит в физику Аристотеля средневековая наука применительно как к конечным (земным) силам, так и к силе бесконечной, неисчерпаемой? В VII кн. «Физики» Аристотель устанавливает, в каком отношении находятся между собой движущая сила, сопротивление тела (которое здесь отождествляется с его весом), пройденный путь и время, в течение которого тело находилось в движении. Вот соотношение, установленное Аристотелем: «Если А будет движущее, Б — движимое, Г — длина, на которую оно продвинуто, Д — время, в течение которого оно двигалось, тогда в равное время сила, равная А, продвинет половину Б на двойную длину Г, а на целое Г — в половину времени Д: такова будет пропорция. И если одна и та же сила движет одно и то же тело в определенное время на определенную длину, а половину — в половинное время, то половинная сила продвинет половину движимого тела в то же время на равную длину» (Физика, VII, 5). Аристотель не пользуется здесь понятием скорости, определяя отношение между двигателем (силой), движимым (сопротивлением), пройденным расстоянием и временем. Устанавливая пропорциональную зависимость указанных четырех величин, он имеет в виду, что большая сила способна передвинуть тело на большее расстояние, поскольку она способна двигать его более продолжительное время, а не постольку, поскольку она в состоянии придать ему большую скорость.

лось низшим видом бесконечности, доступным только человеку. Истинно бесконечным является для него актуально-бесконечное.

Экстенсивная и интенсивная бесконечности и проблема движения в средневековой физике. При рассмотрении проблемы движения средневековые ученые исходили из двух положений перипатетической физики: во-первых, всякое движение предполагает двигатель; во-вторых, всякое движимое оказывает сопротивление двигателю, которое должно быть преодолено, чтобы движение началось, и постоянно преодолеваемо, чтобы движение затем сохранялось. Эти два исходных положения формулировались так: 1) все движущееся движимо чем-нибудь; 2) сопротивление есть причина последовательности в движении.

Первое положение означает, что всякое движение нуждается для своего возникновения и продолжения в постоянно действующей силе. Второе положение есть по существу другая формулировка аристотелевского тезиса о невозможности движения в пустоте: там, где тело не оказывало бы никакого сопротивления, мы имели бы не движение, а мгновенное изменение, которое происходило бы с бесконечной скоростью. Отсюда Аристотель делал вывод о невозможности допущения пустоты. Средневековые физики в качестве такого мгновенного изменения указывали на распространение света, который, по их воззрениям, не должен преодолевать никаких препятствий, ибо является особым родом «качества», не имеющим своей противоположности. Поэтому освещение любой среды, согласно представлениям средневековой оптики, есть мгновенный процесс (mutatio). Закон, согласно которому «все движущееся движется чем-то», дополняется в перипатетической физике другим положением, а именно что состояние покоя для своего сохранения не нуждается ни в каком внешнем факторе. Античная и средневековая физика, таким образом, исходит из онтологической неравноценности двух физических состояний: движения и покоя[128].

Покой имеет в известном смысле преимущество перед движением: тело покоится, достигнув своего «естественного места». Эта онтологическая неравноценность движения и покоя является в античной физике само собой разумеющейся предпосылкой, не нуждающейся в доказательствах; видимо, здесь мы имеем дело с перенесением в научную теорию одной из интуиций античного мировосприятия, для которого движение вообще есть только средство обретения покоя, деятельность — средство, позволяющее затем предаться созерцанию: одним словом, состояние удовлетворенности, самодовления, достигнутой цели выше, чем состояние

[128] В механике Нового времени вместе с введением закона инерции происходит отмена онтологической неравноценности движения и покоя.

неудовлетворенности, стремления к чему-то другому, деятельности для достижения цели.

Далее, в согласии с Аристотелем схоластическая физика делит все движения на естественные и насильственные. К естественным движениям на земле относятся те, которые вызваны стремлением тел достигнуть своего естественного места; к естественным движениям принадлежит и круговое движение неба. Его вечность и равномерность, по Аристотелю, гарантируются вечным двигателем. Поскольку никакая конечная величина не располагает возможностью двигать что-либо бесконечное время, а бесконечной величины, по Аристотелю, не существует, то остается только один путь: допустить, что бесконечный двигатель нематериален (не является величиной) и что он движет небо не как движущая причина, а как цель. Только такого рода двигатель, согласно Аристотелю, не может истощить свою силу и в состоянии вечно, т.е. на протяжении бесконечного времени, приводить в движение небесный свод. В средневековой физике проводится — на первый взгляд вполне в духе Аристотеля — различение двигателей (движущих сил) на конечные — vires fatigabiles (силы истощимые) и бесконечные — vires infatigabiles (силы неистощимые). К последним относится вечный двигатель.

Какие же изменения вносит в физику Аристотеля средневековая наука применительно как к конечным (земным) силам, так и к силе бесконечной, неисчерпаемой? В VII кн. «Физики» Аристотель устанавливает, в каком отношении находятся между собой движущая сила, сопротивление тела (которое здесь отождествляется с его весом), пройденный путь и время, в течение которого тело находилось в движении. Вот соотношение, установленное Аристотелем: «Если А будет движущее, Б — движимое, Г — длина, на которую оно продвинуто, Д — время, в течение которого оно двигалось, тогда в равное время сила, равная А, продвинет половину Б на двойную длину Г, а на целое Г — в половину времени Д: такова будет пропорция. И если одна и та же сила движет одно и то же тело в определенное время на определенную длину, а половину — в половинное время, то половинная сила продвинет половину движимого тела в то же время на равную длину» (Физика, VII, 5). Аристотель не пользуется здесь понятием скорости, определяя отношение между двигателем (силой), движимым (сопротивлением), пройденным расстоянием и временем. Устанавливая пропорциональную зависимость указанных четырех величин, он имеет в виду, что большая сила способна передвинуть тело на большее расстояние, поскольку она способна двигать его более продолжительное время, а не постольку, поскольку она в состоянии придать ему большую скорость.

Как полагает А. Майер, у самого Аристотеля еще нет последовательно проведенного различия между понятиями силы и энергии, как они стали различаться в физике Нового времени, хотя он и сознает, что «потенция, которая может действовать более или менее длительное время, другого рода, чем движущая сила, величина которой при прочих равных условиях пропорциональна вызываемой ею скорости. Поэтому он постулирует, что бесконечная потенция, производящая вечное движение, не может быть величиной, а должна иметь имматериальную природу, иначе она произвела бы движение не бесконечной продолжительности, а бесконечной скорости»[129].

В Средние века обсуждение проблемы движения сосредоточивается на вопросе о том, что возрастает пропорционально возрастанию движущей силы: продолжительность движения или его скорость? Характерно, что Аверроэс, обсуждая вслед за Аристотелем функциональную зависимость между четырьмя величинами, придал этой зависимости несколько иную форму: в его интерпретации отношением движущей силы к сопротивлению определяется скорость движущегося тела (а не продолжительность движения, как у Аристотеля). В результате у Аверроэса возникает затруднение: если пропорционально возрастанию потенции двигателя увеличивается скорость движимого, то отсюда следует, что вечный двигатель, поскольку он есть сила «неистощимая», должен вызывать движение с бесконечной скоростью — а такое движение исключается принципами аристотелевской физики и противоречит наблюдаемым фактам. Чтобы разрешить это затруднение, Аверроэс делает следующее допущение: движение неба обусловливается двумя двигателями: бесконечным и конечным. Вечная продолжительность движения неба определяется первым, а его конечная скорость — вторым. Здесь мы видим, что Аверроэс делает попытку отличить энергию (в данном случае бесконечную энергию — motor separatus (отделенный двигатель) и конечную силу (motor coniunctus (соединенный двигатель), посредством которой энергия преобразуется в работу (если применить здесь понятия позднейшей физики). Таким образом, уже у Аверроэса вечный двигатель Аристотеля истолковывается как интенсивная бесконечность — понятие, которое затем разрабатывается дальше в физике XIII–XIV вв.

Аристотелю вечный двигатель понадобился для того, чтобы объяснить бесконечную длительность движения неба. Но для схоластики Бог есть интенсивная бесконечность потенции. Здесь налицо изменение содержания понятия, которое обусловлено переходом от античного Единого (а вечный двигатель Аристотеля — это физико-космологический

[129] *Maier A.* Ibid., S. 232–233.

эквивалент Единого Платона и платоников) к христианскому Богу. В результате такого изменения понимания Бога Фома Аквинский приходит к выводу, что сила, которая может двигать небо на протяжении бесконечного времени, в состоянии также двигать и тело бесконечных размеров, если бы таковое существовало, так как эта сила является интенсивно бесконечной.

Насколько здесь в самом деле идет речь об изменении содержания исходных понятий античной физики, свидетельствует возражение, которое сделал против выводов Фомы Аквинского английский аверроист Фома из Уилтона. По его убеждению, ни Аристотель, ни Аверроэс не допускали интенсивной бесконечности перводвигателя, ибо на основании аргументов разума такую бесконечность перводвигателя доказать невозможно: она может быть принята только на основании веры. Тем самым Фома Уилтонский раскрыл действительно реальную основу, на которой базировался пересмотр содержания понятия перводвигателя: это понятие истолковывалось теперь в духе христианского понимания Бога. Для Аристотеля первый двигатель не может определяться как интенсивно бесконечный, ибо он не есть движущая причина (какими являются конечные двигатели, например лошадь), а есть цель: потому его и невозможно толковать в духе механики Нового времени как «бесконечную энергию». Как видим, перевод античного понятия «цели» в понятие новой физики — «энергию» — был опосредован средневековой физикой, исподволь и с разных сторон размывавшей систему понятий античной науки.

Наиболее радикальное переосмысление аристотелевского понятия вечного двигателя мы встречаем у Буридана. Буридан заявляет, что для обеспечения бесконечно продолжительного движения неба нет необходимости постулировать бесконечный двигатель: эту задачу, по Буридану, мог бы выполнить и двигатель конечный. По Буридану, споры вокруг вопроса о вечном двигателе возникли оттого, что Аристотель не указал ясно, как же все-таки двигатель осуществляет движение неба. Если он имеет бесконечную силу и движет небо активно, то почему вызываемое им движение не имеет бесконечной скорости? Чтобы избежать парадокса, связанного с допущением бесконечной скорости, Буридан различает в вечном двигателе два рода «неистощимости»: актуальную и потенциальную, т.е. энергию и силу. От величины энергии зависит длительность движения, от величины силы — его скорость. Энергию Буридан характеризует как «актуальную длительность».

Различие между энергией и силой двигателя проводили также Уильям Оккам (интенсивность и экстенсивность движущей силы) и Фома Брадвардин (количество и качество движущей силы). Это различие имело силу не только применительно к перводвигателю, но

и по отношению к двигателям конечным. Особенно важную роль оно сыграло в теории импетуса, подготовившей почву для формулирования закона инерции.

Таким образом, в схоластической физике было разработано чуждое Аристотелю понятие актуально-бесконечного, которое теперь фигурирует наряду с признанной Аристотелем потенциальной бесконечностью. Бесконечная продолжительность движения неба — это потенциальная бесконечность; условием ее возможности является вечный нематериальный двигатель («неделимое»), который действует как причина целевая. В средневековой физике наряду с понятием бесконечной временной длительности появляется понятие бесконечной интенсивности, т.е. бесконечности актуальной. Это нововведение имело важные последствия для дальнейшего развития науки.

Пересмотр аристотелевской «целевой причины». Аристотель различал два вида целевой причинности: целевая причина в сфере практической человеческой деятельности, т.е. в сфере «искусственного», или «технического», и целевая причина в природе, в мире «естественного». Так, в сфере «искусственного» дом есть целевая причина деятельности строителя, а здоровье — цель деятельности врача. В этой сфере деятельность по построению дома опосредована сознанием действующего; цель, таким образом, выступает как некая идея в сознании, и эта идея обусловливает деятельность сознательного агента — человека.

Иначе обстоит дело в сфере природы. Здесь в качестве целевой причины, например для семени растения, выступает само «взрослое» растение, а для зародыша животного — взрослое животное. Действие такой цели не получает никакого опосредования через сознание; это объективная телеология, в силу которой развивается все живое: оно как бы бессознательно «стремится» к цели, являющейся его природным завершением, его «пределом» — «телосом». Стремление к пределу, который и есть форма соответствующего существа, — вот что, по Аристотелю, является движущей силой всякого органического развития. В известном смысле и вся природа в целом, включая и неорганическую, подчинена тому же принципу. В самом деле, в физике Аристотеля всякое тело стремится к своему естественному месту: тяжелое — вниз, к центру земли, легкое — вверх. И наконец, само движение первого неба тоже вызывается целевой причиной: вечный двигатель движет небо не механически, а в качестве цели. Равномерное и непрерывное, вечное движение небосвода — это, по Аристотелю, единственно возможный для него способ «уподобиться» совершенству вечного и неподвижного, нематериального перводвигателя, свойственный небу способ достигать своей «цели», своего «предела».

В XIII и XIV вв. аристотелевское учение о целевой причине ставится под сомнение и становится предметом обсуждения и пересмотра. Уже само деление на естественное и искусственное не может не вызвать возражений со стороны христианской теологии. Для Аристотеля естественное — это то, «что носит в самом себе начало движения и покоя, будь то по отношению к месту, увеличению и уменьшению или качественному изменению» (Физика, II, 1). Для христианской теологии такого «естественного» вообще не существует: поскольку природа есть творение Бога, то «начало ее движения и покоя» — не в ней самой, а в Творце. Средневековая схоластика рассматривает творение — в соответствии с ортодоксальным учением Церкви — не как однократный акт, продолжавшийся в течение шести дней, как об этом сообщает книга Бытия, а как постоянный и непрерывный процесс: Бог постоянно творит мир, ежеминутно и ежесекундно. Существование мира и творение его Богом — тождественные понятия. В дальнейшем мы увидим, какие неожиданные последствия для развития науки и научного метода исследования, характерного именно для Нового времени, имело это представление о творении.

Ясно поэтому, что средневековый философ видит различие между естественным и искусственным совсем не там, где видел его философ и ученый античности: для схоластики естественное — это то, что создано бесконечным Творцом, а искусственное — то, что создано человеком, творцом конечным. И подобно тому как создание дома или плаща опосредовано соответствующей идеей в сознании человека, так и создание камня, дерева или животного опосредовано идеей в божественном интеллекте. Для осуществления идеи (цели), имеющейся в голове человека, ему нужны определенные средства, с помощью которых он материализует свой идеальный план. Эти средства представляют собой уже «действующую причину», или, по Аристотелю, причину механическую. Следовательно, и Творцу всей природы нужны соответствующие средства, «действующие причины», для осуществления идей божественного Ума.

Вот почему схоластическая физика ищет именно действующие причины там, где Аристотель считал достаточным указать на причины целевые. Такого рода тенденцию можно заметить уже у Дунса Скота, но особенно она усиливается в XIV в. Наиболее ярким выразителем этой тенденции был Жан Буридан (ум. около 1358 г.). В своих «Questiones» и в комментарии к «Физике» Буридан заявляет, что в мире не существует никакой целевой причины, а природная связь явлений определяется лишь действующими причинами. Однако это его заявление нуждается в пояснении, ибо речь здесь идет не об отмене всякой цели,

а об отмене целевой причины, как ее понимал Аристотель, т.е. объективной телеологии.

Так, например, Буридан не отрицает, что «естественное место» и состояние покоя, обретаемое телом по достижении естественного места, есть цель, побуждающая его либо падать вниз, либо двигаться вверх в зависимости от того, тяжелое оно или легкое. Но указания на эту цель отнюдь не достаточно для объяснения движения тел. Нужно обязательно найти соответствующую движущую причину, которая и производит его движение в собственном смысле слова.

Поиски движущей причины — это то, что сближает средневековую физику с физикой Нового времени. Правда, направление, по которому пошла поздняя схоластика в своем поиске движущих причин, существенно отличает ее от механики Нового времени. А именно схоластика везде стремится открыть некоторого «деятеля» (agens), или силу, которая и является ближайшей действующей причиной. Эти силы вызывают перемещения тел, качественные изменения в них и т.д. Так, в неорганической природе имеются следующие силы: тепло и холод, влажность и сухость (так называемые первые качества) и тяжесть и легкость (так называемые качества движения). Всякий «деятель» есть субстанция, действующая через свои качества, а последние являются инструментами субстанциальных форм. «Субстанции», «субстанциальные формы» и т.д., в которых не нуждался Аристотель, вводятся в Средние века именно для того, чтобы поставить на место целевой причины причину действующую. Сами по себе субстанции тоже могут возникать и уничтожаться, но это происходит только благодаря непосредственному воздействию на них «интеллигенций», которые движут небо и в свою очередь являются инструментами Бога. Возникает вопрос: откуда в средневековой теологии и физике появляются понятия скрытых «деятелей», субстанциальных форм, сил и т.д., ведь в античной философии и науке, в том числе у античных перипатетиков, еще нет этих понятий? Не только в XIV в., но и значительно раньше, в IV в., у греческого богослова Каппадокийской школы Григория Нисского мы встречаем рассуждение, которое проливает свет на интересующий нас вопрос. «Если Бог нематериален, — пишет Григорий,– то откуда материя? Каким образом возникает количественное из неколичественного, видимое из невидимого, определенное величиной и объемом из неимеющего величины и определенного очертания, и все прочее, усматриваемое в материи, — как и откуда произвел Тот, Кто не имеет ничего подобного в своей природе?»[130] Григорий пытается объ-

[130] Цит. по: *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, с. 339–340.

яснить материальное начало таким образом, чтобы можно было вывести, получить его из нематериального, божественного начала. Как же он достигает этого? «Путем анализа понятия вещества, — пишет исследователь богословской системы Григория В. Несмелов, — Григорий приходит к выводу, что веществом мы собственно называем только сумму признаков, под которыми является для нас каждое материальное тело. Прежде всего мы называем телом то, что имеет цвет и вместе с ним некоторое пространственное очертание, а потом уже мягкость, упругость, твердость, легкость, запах и т.д. Это показывает, что каждый материальный предмет не есть что-либо простое по своей природе, а слагается из взаимодействия нескольких качеств или сил, и пока эти силы действуют вместе, предмет существует, а как только взаимодействие порвано, он исчезает, и вместо него остаются только составляющие его силы»[131].

Григорий, таким образом, уничтожает понятие вещества и превращает материальный мир в процесс взаимодействия сил, нематериальных по своей природе. Всемогущая божественная воля, согласно объяснению Григория, творит эти нематериальные силы, которые у Буридана выступают уже в преобразованном виде — в виде «деятелей», т.е. орудий божественной воли. Так в схоластической физике всякая действующая причина оказывается в конечном счете механическим средством, которое служит для осуществления идей, содержащихся в божественном уме.

Это серьезный отход от античного понимания природы, каким оно было в аристотелевской физике. Если для Аристотеля целевая причина в природном мире — это то, к чему влечется всякое природное сущее без всякого опосредования сознанием, то схоластика (Буридан) рассматривает цель как то, к чему стремится какая-либо воля (божественная или человеческая), а она может действовать только опосредованно — через сознание, реализующее эту цель с помощью действующих причин.

Понятно, что при таком подходе затруднение возникает прежде всего при объяснении явлений органической природы. Так, Буридан ставит следующий вопрос: является ли выведение птенцов причиной витья гнезд птицами? Является ли будущее растение причиной для тех процессов, которые происходят в семени? Может ли причина, таким образом, быть не раньше, а позже следствия? И отвечает на него отрицательно: нет, не может. Так же, как появление листьев и цветов, рассуждает Буридан, каузально не может зависеть от плодов, которых еще нет, а наоборот: плоды целиком зависят от листьев и цветов, точно так же спаривание птиц и витье ими гнезд не может иметь своей причиной цель, а именно выведение птенцов. Это поведение птиц определяют не будущие птенцы

[131] Там же, с. 340.

(т.е. то, чего еще нет), а только их природный инстинкт, который Буридан отождествляет с действием неорганических природных сил, а также небесные тела, без влияния которых, как убежден Буридан, не могут происходить никакие природные процессы. А за всем этим в конечном счете стоит сам Бог, и о цели можно говорить только как о «представлении», имеющем место в божественном интеллекте. «Буридан, — пишет А. Майер, — радикально исключает целевые причины и хочет осуществить объяснение природы только с помощью действующих причин»[132].

Как видим, первые шаги на пути к механистическому объяснению мира были сделаны в эпоху поздней схоластики. В Средние века, таким образом, подготавливается целый ряд предпосылок науки Нового времени: понятие пустоты, бесконечного пространства, бесконечного движения по прямой линии, а также требование устранить из объяснения, даже живой природы, телеологический принцип и ограничиться действующими причинами.

Новые тенденции в понимании механики. Важный шаг в переосмыслении понятия механики был сделан уже в XIV в. В этот период выявилось стремление к преодолению характерного для Античности противопоставления естественного, с одной стороны, и искусственного, созданного человеком — с другой. А для античного мышления именно с этим противопоставлением было связано характерное разделение на науку и технику. Это разделение жестко проводилось не только в физической программе Аристотеля, но и в математической программе Платона и пифагорейцев. И хотя, как известно, уже Архит решал математические задачи с привлечением механики, а в эпоху эллинизма, особенно у Архимеда, Герона и Паппа, мы видим разработку и по существу создание одной из областей механики — статику, тем не менее ни в Античности, ни даже в эпоху эллинизма не возникла механика как наука в том виде, в каком мы ее находим в XVII в.

Физика (physike episteme), согласно древним, рассматривает «природу» (physis) вещей, их сущность, их свойства, движения, и рассматривает так, как они существуют сами по себе. Механика (mechanike techne) — это искусство, позволяющее создавать инструменты для осуществления таких действий, которые не могут быть произведены самой природой. Механика для древних — это вовсе не часть физики, а особое искусство построения машин; оно не может добавить ничего существенного к познанию природы, ибо представляет собой не познание того, что есть в природе, а изобретение того, чего в самой природе нет.

---

[132] *Maier A.* Ibid., S. 331.

Само слово mechane означает «орудие», «приспособление», «ухищрение», «уловку» — независимо от того, идет ли речь о технических сооружениях или об «уловке» («интриге») в человеческих отношениях: важно только то, что с ее помощью достигается решение задачи, которая не могла бы быть решена, если бы течение событий было предоставлено самому себе.

Что же именно относили греки к механике? Гемин (I в. до н. э.) и Папп (III–IV вв. н. э.) перечисляют следующие виды античной техники: строительное искусство, создание подъемных кранов, искусство строительства защитных укреплений, строительство ирригационных сооружений — обводнения и осушения земель, искусство создания чудесных машин, или «чудес», искусство создания водных и солнечных часов, а также конструирования сфер, прежде всего планетариев. К механике Прокл относит также искусство нахождения равновесия и центра тяжести — вообще всякое искусство приводить материю в движение.

Для Античности механика начиная с V в. до н. э. была и осталась средством «перехитрить» природу, но не средством познать ее. У Платона, и тем более у Аристотеля, природа рассматривалась как органическое единство, как целое, что вполне соответствовало общегреческому отношению к космосу как к живому существу. Поэтому и сущность отдельного явления или процесса воспринималась не изолированно, а должна была быть понята в системе целого. Этому не помешало и то обстоятельство, что платоновский демиург («Тимей») предстал как божественный строитель: прежде чем создать космос, демиург сотворил космическую душу — то, что принципиально не в состоянии сделать никакой «механик». А душа-то как раз и является посредницей между «умом»-демиургом и «телом»-космосом.

В то же время и механика в качестве прикладной математики, как она выступала, например, у Архита, не встретила поддержки у Платона. Он целиком признавал ее в качестве полезного искусства (и даже, как известно, сам изобрел водяной будильник), но отвергал ее как науку, так как считал невозможным применительно к материальному миру строгое математическое познание. Таким образом, ни в рамках математической программы, ни тем более в рамках континуализма Аристотеля механика не могла быть принята как наука о природе.

Что же касается третьей научной программы — атомизма, то она по своему характеру скорее всех других могла бы увидеть в механике науку. Но в силу отмеченных нами особенностей античного атомизма этого не произошло. Характерно, что по мере того, как средневековая схоластика подготавливала снятие противоположности между природным

и техническим, возрастал и интерес к атомизму; этот интерес особенно усиливается в эпоху Возрождения по мере того, как новое представление о космосе открывает и новые перспективы для механистической картины мира, как ее создал еще античный атомизм.

Конечно, переосмысление природы, которое мы находим, например, у Буридана, далеко не сразу могло привести к выводу о том, что мир — это машина в руках Бога-механика. Мир становится машиной, а соответственно и механика — главной отраслью физики только к XVII в. Но предпосылки этого переворота исподволь подготавливаются уже в XIV в. Следует заметить, что многие из творцов механики Нового времени, в том числе Ньютон и Лейбниц, были также и теологами. И в этом вряд ли следует усматривать только случайное совпадение. Такие ученые XVII в., как Декарт, Гюйгенс, Ньютон, Лейбниц и другие, имели много точек соприкосновения со средневековой теологией: природа была для них творением Бога (отсюда характерная для XVII в. идея «первотолчка», которым Бог привел мир в движение). Между природой, которая понималась ими как machina mundi (машина мира), и механиком-Богом не было тех «посредствующих звеньев», какие, например, натурфилософия эпохи Возрождения унаследовала от Платона. Как известно, для мышления Декарта не было более чуждых понятий, чем «душа» или «жизнь». В период, когда велась острая борьба против всякого рода телеологии, эти понятия так же отовсюду изгонялись, как и понятие цели, целевой причины по отношению к природе: ведь «душа» и «жизнь» в античных научных программах осмыслялись с помощью категории цели.

С точки зрения эволюции науки изменение статуса механики имеет принципиальное значение. Только после того, как изобретенные человеком инструменты стало возможным рассматривать не как нечто инородное по отношению к природе, не как искусственное, а как однородное с природой, тождественное с ней, открылась возможность видеть в эксперименте средство познания природы. До тех пор всякий эксперимент в принципе мог рассматриваться как нечто созданное, построенное человеком, подобно любой машине, т.е. как техническое ухищрение, кунстштюк, результаты которого, так же как и результаты разных «чудес» и «фокусов», демонстрируемых искусными «инженерами», к научному познанию природы отношения не имели. Как хорошо известно из истории науки, не случайно представители перипатетической физики даже в XVI в. не считали средством познания природы первые телескопы, применявшиеся, в частности, также и Галилеем, — для них такого рода изобретения были сродни «чудесам» обычной техники, и в научном споре аргументы, полученные путем наблюдения за небесными светилами через телескоп, во внимание не принимались.

Размывание границ между физикой как познанием природы и механикой как искусством «обмануть природу» создавало одну из важнейших предпосылок для появления эксперимента, который лег в основание науки Нового времени. Но это только одна предпосылка. Не менее важной второй предпосылкой возникновения эксперимента было создание условий для точного измерения. Измерение определенных параметров исследуемого природного явления входит необходимым компонентом в состав эксперимента. В науке вплоть до эпохи Возрождения всякое точное измерение природных процессов считалось невозможным. Это еще одна особенность, общая для античной и средневековой науки; ни в одной из античных научных программ не допускалось точного измерения всего, в чем присутствует материя. Точной наукой поэтому могла быть только математика: физике в этом было принципиально отказано. А математика в эпоху Античности и Средних веков даже не пыталась осуществить измерение каких бы то ни было природных процессов, так как точность рассматривалась исключительно в качестве характеристики идеальных объектов. Даже движение небесных тел, которое изучала одна из ветвей математики, астрономия, уже не признавалось как объект чистой математики, здесь всегда допускались определенные погрешности, ибо измерение в астрономии обязательно, а измерение всегда по необходимости неточно. Поэтому даже небесные тела, при всей их «идеальности» по сравнению с земными, уже потому, что они являются телами, т.е. наделены пусть даже тончайшей, но материей, не могут удовлетворить строгим требованиям точнейшей из наук — математики. Не случайно именно с астрономии начинается то движение математизации физики и физикализации математики, которое в конечном счете завершается созданием математической физики Нового времени. Следовательно, не случайно у истоков науки Нового времени стоят астрономы — Коперник, Кеплер, Галилей.

Николай Орем и попытка «реабилитации» несоизмеримого. Одним из характерных направлений, в которых шло переосмысление исходных понятий античных научных программ, было предпринятое Николаем Оремом исследование проблемы несоизмеримости. В своем «Трактате о соизмеримости или несоизмеримости движений неба», написанном в середине XIV в., Орем ставит под сомнение одну из ключевых интуиций античной культуры (а не только науки) — интуицию о преимуществе предела перед беспредельным, единого перед бесконечным, космоса перед хаосом. Эта интуиция первоначально вошла через неоплатонизм и в христианское мышление; однако, как мы уже отмечали, в христианской теологии были мотивы, несовместимые с античной философией. Но в то же время принципы научного мышления, нашедшие себе вы-

ражение в математике и физике древних и затем заимствованные средневековой наукой, были тесно связаны с этой исходной интуицией античного сознания.

На примере трактата Орема легко видеть, что по мере того, как эта античная интуиция теряет для средневекового мыслителя свою убедительность, происходит и пересмотр фундаментальных понятий античной науки. Работы Орема вообще имеют большое значение для подготовки науки Нового времени. Так, в своем трактате «Об отношении отношений» он формулирует новую для математики XIV в. идею дробных показателей, чуждую духу античной математики. В работе «О конфигурации качеств» он рассматривает равномерные и ускоряющиеся движения и вводит при этом графические схемы, расцениваемые историками науки как первое приближение к системе прямоугольных координат.

Но наиболее интересным с точки зрения пересмотра античных научных программ под влиянием средневековой культуры является Оремов «Трактат о соизмеримости или несоизмеримости движений неба». Здесь Орем рассматривает два предположения: 1) движения небесных тел соизмеримы друг с другом — и альтернативное ему: 2) движения их несоизмеримы, а затем указывает, какие следствия вытекают из каждого из этих предположений. При этом Николай Орем исходит из основных принципов геометрии Евклида, на которого многократно ссылается в своем трактате. В каком смысле говорит Орем о соизмеримости или несоизмеримости движения небесных тел? «Соизмеримость и несоизмеримость движений (круговых) мы определяем либо по величине углов, описанных вокруг центра или центров, либо по числу оборотов, так что обладают соизмеримыми движениями те тела, которые либо в равные времена описывают соизмеримые углы или окружности, либо совершают или заканчивают свои обороты в соизмеримые времена. А несоизмеримыми движениями являются те, которые заканчиваются в несоизмеримые времена и на протяжении которых описываются за равные промежутки времени несоизмеримые центральные углы. Соответственно такого рода мере определяются и имеют место конъюнкции, противостояния и прочие аспекты, и все движения, которые усматриваются астрономами на небе...»[133]

При этом Орем в полном соответствии с античной и средневековой традицией четко различает математическую науку и науку астрономическую. Первая исходит из совершенно определенных и точных понятий, поскольку она имеет дело с идеальными объектами; вторая же, поскольку

[133] *Николай Орем*, Трактат о соизмеримости или несоизмеримости движений неба. Пер. В.П. Зубова // Историко-астрономические исследования, вып VI, М., 1960, с. 320.

ку ее объекты причастны материи, может давать лишь приблизительное знание и не претендует на математическую точность и непогрешимость своих результатов. Астрономы, как говорит Орем, заботятся «лишь о том, чтобы не было ощутительной погрешности, хотя незначительная неощутимая ошибка, будучи умножена на время, и создает погрешность заметную»[134]. Следует обратить внимание на важную деталь, лишний раз показывающую, как средневековая наука относится к возможностям точного измерения: погрешность, разъясняет Орем, абсолютно неизбежна там, где производится измерение; никакое измерение не может быть точным, а потому оно и несовместимо с единственной точной наукой — математикой. «...Астроному, — пишет он, — достаточно, что конъюнкция происходит в таком-то градусе, или в такой-то минуте, или секунде и т.д., хотя он и не знает, в какой именно точке этой минуты, иначе говоря, с него достаточно, что погрешность его не улавливается глазом при помощи какого-либо инструмента»[135]. Поэтому Орем считает, что «полная точность в отношении всех движений неба не может быть достигнута при помощи никаких таблиц...»[136].

Что касается его исследования соизмеримости или несоизмеримости движений неба, то оно может быть только строго математическим, ибо, как ясно уже из приведенных соображений Орема, с помощью астрономических измерений, имеющих лишь приблизительный характер, этот вопрос обсуждать невозможно. Поэтому и последнее решение вопроса о том, какое из двух допущений справедливо (т.е. соизмеримы ли движения неба или нет), может быть дано не с помощью опыта и измерения, а исходя из умозрительных соображений. Здесь мы имеем дело с той самой установкой, которой руководствовались и позднейшие физики, и астрономы вплоть до XVI в., отвергая наблюдения, сделанные Галилеем с помощью подзорной трубы, как не имеющие никакого значения для решения теоретических вопросов науки.

Итак, Орем имеет дело с произвольными допущениями: 1) движение небесных тел соизмеримо; 2) по крайней мере некоторые из движений небесных тел несоизмеримы. Он доказывает лишь логическую и математическую возможность обоих альтернативных допущений. А именно, поскольку существуют пропорции совместимые и несовместимые[137], то и дви-

[134] Там же, с. 320–321.

[135] Там же, с. 350.

[136] Там же, с. 326.

[137] «Пропорции называются несовместимыми, когда нет двух совместимых (т. е. измеряемых каким-либо определенным числом. — *П. Г.*) чисел, из которых одно принадлежало бы одной пропорции, а другое — другой; таковы, например, пропорция, соответствующая отношению 2 к 1, т.е. 1, 2, 4, 8 и т.д., и пропорция, соответствующая отношению 3

жения — их скорости или величины описываемых ими углов — относятся друг к другу как совместимые или, напротив, несовместимые пропорции и могут быть соизмеримы или несоизмеримы.

Какие же следствия вытекают, по Орему, из этих разных, казалось бы, равно вероятных допущений? Если движения небесных тел соизмеримы, то «любое тело, перемещающееся несколькими движениями, взятое само по себе, имеет известный период, по прошествии которого этот последний возобновляется вновь, и так до бесконечности. Его можно назвать великим годом этого движущегося тела. Аналогично любые два движущихся тела, взятые вместе, совершают свое течение за определенный период времени, по прошествии которого они вновь начинают его, как прежде. И так же следует сказать о трех, четырех и любом числе тел. И можно назвать это их великим годом. Так, некоторые доказывают в отношении Солнца и восьмой сферы, что великий год их составляет 36 000 солнечных лет... Коротко говоря, если все движения неба друг с другом соизмеримы, необходимо, чтобы все вместе составляли один максимальный период, по прошествии которого он возобновлялся бы, но не тот же, а сходный, бесконечное число раз, если бы мир был вечным»[138].

Одним словом, если движения неба соизмеримы, то «нет ничего нового под луной», а вечно происходит «возвращение равного», вечный круговорот одного и того же, как говорили античные мудрецы, впервые рассчитавшие, как о том свидетельствует предание, величину мирового года — 36 000 солнечных лет. Отсюда понятно древнегреческое и древнеримское отношение к истории; последняя не представляет для греческого философа метафизического и теоретического интереса, ибо она имеет дело с тем, что «случается», а не с тем, что «всегда есть». Ни одна из научных программ Античности не обращается к истории как к области, из которой можно узнать что-либо об истинно сущем. В этом отношении исключения не составляет даже Аристотель, который более всех других античных теоретиков науки был чуток к сфере фактического, эмпирического. Именно потому, что история имеет дело с однократным, а стало быть, единичным явлением, она не представляет интереса для научно-теоретического мышления, имеющего дело с общим. Такова установка Античности по отношению к истории.

Христианство отличается от античности именно тем, что для него однократное (единичное) событие благодаря соединению божественного

к 1, т.е. 1, 3, 9, 27 и т.д. Совместимыми же являются те пропорции, в которых какое-нибудь число одной пропорции является совместимым с числом другой. Таковы, например, пропорция, соответствующая отношению 2 к 1, и пропорция, соответствующая отношению 4 к 1» (*Николай Орем*, Трактат о соизмеримости, с. 319).

[138] Там же, с. 347–348.

(аналог «общего») с человеческим (аналог единичного) в лице Богочеловека Иисуса Христа, т.е. благодаря воплощению божественного в человеческом, приобретает значение всеобщего. В результате однократное событие истории — прежде всего смерть и воскресение Христа — становится вселенско-космическим фактором, не только меняющим характер земного, человеческого бытия, но являющимся также событием и в сфере божественного. Вечное — божественное и природное — и человеческое — историческое и преходящее — соединяются в христианском мировосприятии, они уже не представляют собой две разнопорядковые реальности, а тесно связаны между собой. Поэтому земные исторические события, несмотря на свою однократность (и даже именно благодаря своей однократности), приобретают символический характер и соотносятся со сферой небесного, божественного. История, таким образом, получает совершенно новое значение — она становится важнейшим предметом научно-теоретического осмысления.

Все это и сказалось на способе рассуждения Орема. В отличие от античных философов его не только не радует, но, напротив, подавляет мысль о вечном возвращении одного и того же. «...Если все движения небес соизмеримы, необходимо тем же одинаковым движениям и действиям повторяться до бесконечности, при условии, что мир существовал бы вечно. Равным образом, необходимо быть тому великому году, который вообще перед очами Божества есть словно минувший день вчерашний, даже меньше. Вот почему более отрадным и совершенным кажется и более подобающим Божеству, чтобы не столько раз повторялось одно и то же, но чтобы всегда появлялись новые и несходные с прежними констелляции и разнообразные действия, дабы тот длинный ряд веков, который подразумевал Пифагор под "золотой цепью", не замыкался в круг, но уходил без конца по прямой всегда вдаль»[139].

Во всей научной литературе эпохи Средневековья трудно найти более поразительный пример смены установок: круг, для Античности воплощенное совершенство, оказывается крепко-накрепко спаянным с идеей вечного возвращения равного (образ змеи, кусающей свой хвост), и потому средневековый мыслитель отменяет подобное понимание совершенства: более отрадным и подобающим Божеству он считает не круг, а бесконечное движение вдаль, бесконечную линию, бесконечную прямую — образ, вызывавший неприязнь у античных философов, ибо для них бесконечная прямая — символ дурной бесконечности, беспредельности, а значит, хаоса, господства материи над формой. Здесь по существу уже создаются мировоззренческие предпосылки идеи бесконечной все-

[139] Там же, с. 382.

ленной. А ряд веков может бесконечно уходить вдаль только при условии, если небесные движения будут несоизмеримы. Ибо если в результате соизмеримости движений небесные тела по истечении определенного периода возвращаются к прежнему взаимному расположению, то при несоизмеримости движений возвращение к прежнему состоянию уже невозможно. «Если два движущихся тела, перемещающихся несоизмеримыми друг с другом движениями, теперь находятся в конъюнкции, они больше никогда не окажутся в конъюнкции в той же точке»[140]. Конъюнкция двух таких тел будет иметь место каждый раз в новой точке круга, а если принять, что движение неба происходит вечно, то «не будет ни одной столь малой части круга, в какой-нибудь точке которой не происходила бы когда-нибудь в будущем конъюнкция...»[141]. И при этом каждый раз конъюнкция будет иметь место в новой точке, ибо точек деления круга — бесконечное множество.

В результате три или большее число небесных тел в любой момент будут иметь такое взаимное расположение, которого они никогда не имели прежде и не будут иметь впредь: налицо торжество однократности и неповторимости каждого исторического (ибо теперь космическое уравнивается с историческим) момента времени и человеческой жизни. «И если констелляции являются причинами подлунных действий и эффектов, расположение непрерывно будет такое, что никогда оно не окажется одинаковым в нашем мире. И поскольку важнейшие аспекты связаны с определенным видом вещей, не представляется недопустимым с физической точки зрения, что одна большая конъюнкция планет, которой никогда не было и не будет подобной, производила бы нечто индивидуальное, чему не будет подобного по виду и что начнет быть чем-то новым и невиданным, либо субстанциально, либо акцидентально»[142].

Здесь Орем не вполне ортодоксален с точки зрения христианской теологии: как мы знаем, Августин в свое время резко выступил против соотнесения судеб человеческой жизни и вообще исторических событий с расположением небесных светил, т.е. против астрологии, ибо последняя несовместима с учением о свободе воли. Что касается Орема, то он, как и многие другие представители средневековой науки, не чужд астрологии, которая была в тот период (как, впрочем, и в Античное время) связана с астрономией. Интересно, однако, что внутренняя мотивировка оремовых рассуждений при этом глубочайшим образом связана с христианским

[140] Там же, с. 350.

[141] Там же.

[142] Там же, с. 362.

отношением к однократному и неповторимому, т.е. индивидуальному, событию, и если он при этом грешит против учения о свободе воли, то в своем предпочтении нового вечно повторяющемуся он выражает дух исторического, вошедший в мир вместе с христианством. Таким образом, допущение несоизмеримости движений хотя бы некоторых из небесных тел позволяет объяснить возможность появления нового, никогда ранее не виданного и чему не будет ничего подобного никогда впредь. Именно потребность онтологического обоснования возможности нового приводит Орема к переоценке понятия несоизмеримости: оно не только не вызывает отрицательного отношения у Орема, но, напротив, «есть нечто утешительное», поскольку «новизна более радует», а «однообразие рождает скуку»[143].

Характерно, что свой трактат Орем заканчивает спором между двумя науками: арифметикой, защищающей тезис, что все движения неба соизмеримы, и геометрией, защищающей положение, что некоторые из них несоизмеримы. Спор этот так и не разрешается в пользу той или другой из этих наук. Аполлон, который должен был произнести окончательный приговор, не успевает этого сделать: автор просыпается раньше, чем успевает услышать приговор; оказывается, вся тяжба между арифметикой и геометрией велась во сне.

Сама незавершенность спора указывает на то, что в XIV в. были еще равно сильны обе тенденции в научном мышлении: тенденция, идущая от античной науки, давшей христианской цивилизации арифметику, геометрию, астрономию и оптику, а вместе с ними и через них также и теоретическое осмысление принципов самого научного знания, и тенденция, идущая из недр самого средневекового духа, рожденная в лоне христианской теологии и возникшего вместе с ней понимания мира. Только в XIII и XIV вв. обе эти тенденции по-настоящему столкнулись, и только тогда начался пересмотр оснований научных программ Античности.

Античное миросозерцание представляет у Орема Арифметика. У нее несоизмеримость вызывает ощущение «некоего неблагообразия, каковое неприлично приписывать вечным движениям, дабы таковым столь великим безобразием и непристойностью не была запятнана красота неба. И такая диспропорция оскорбляет не только чувство, но и интеллект, коль скоро согласно 10-му положению II книги Евклида при вычитании одной несоизмеримой величины из другой возникает некая бесконечность, при созерцании которой мысль становится тупой, ум теряется, ибо этот непостижимый хаос бесконечности делает души ленивыми и печалит их»[144].

---

[143] Там же, с. 382.

[144] Там же, с. 370.

На это Геометрия возражает, что бесконечность, порождаемая иррациональностью, не только не печалит душу и не отупляет ум, но, напротив, привлекает и радует, ибо «небесное сияет гораздо большей и шире простирающейся красой (античное замкнутое небо тесно для средневекового ученого XIV в. — *П. Г.*), если тела соизмеримы и движения несоизмеримы или если одни движения соизмеримы, другие же несоизмеримы, хотя каждое из них равномерно, нежели в том случае, если все они соизмеримы. Тогда, при сочетании иррациональности и равномерности, равномерность разнообразится иррациональностью»[145].

Спор о несоизмеримости имеет и еще один аспект: допущение несоизмеримости хотя бы некоторых движений небесных тел снимает принципиальное для всей прежней науки различение небесного и земного. Так, в качестве одного из аргументов в пользу соизмеримости Арифметика приводит следующий: «Если нечто у нас иногда пропорционируется в несоизмеримых отношениях вследствие своей непрерывной изменчивости, это случается, говоря словами Аристотеля, потому только, что дольнее полно смятения из-за своей удаленности от божественного блага, т.е. от Божества, которое такого порядка не допускает у себя на небесах»[146].

Как видим, уже средневековый номинализм, представителем которого является также и Орем, склонен отменить ту непереходимую грань между земным и небесным, которая составляла одну из важнейших предпосылок как античной математики, так и античной физики. Видимо, интерес к третьей научной программе античности (а именно к атомизму), который возрождается в XV и особенно в XVI в., не в последнюю очередь определяется тем, что это единственная из программ древней науки, в которой нет столь принципиального разграничения небесного и земного.

Таким образом, развиваясь на базе научных программ, сложившихся в античной Греции, средневековая наука постепенно разрушала предпосылки этих программ, тем самым подготовляя почву для формирования науки Нового времени. В первую очередь критическому анализу средневековых теологов и физиков подверглись некоторые исходные понятия аристотелевской физики и космологии. Не остались без пересмотра и основания математической античной программы, как мы это видим у Гроссетеста, с одной стороны, и у Орема — с другой.

Особенно важную роль для дальнейшего развития науки имела трансформация, которой подверглось понятие бесконечного: ведь именно в средневековой физике при рассмотрении движения появляется впер-

---

[145] Там же, с. 379.

[146] Там же, с. 371.

вые понятие бесконечно большого тела, бесконечно удаленной точки, а также понятие экстенсивной и интенсивной бесконечности. Не менее существенными были размышления средневековых ученых о возможности пустоты, которая не допускалась в античной (перипатетической) физике: впоследствии именно через этот канал проникает в научную мысль идея возможности однородного геометрического пространства, которое является бесконечным и лишенным каких бы то ни было «абсолютных мест».

Существенными для дальнейшего развития науки и становления новых научных программ были пересмотр аристотелевского учения о целевой причине и связанное с этим пересмотром преодоление пропасти между «естественным» и «искусственным», «природой» и «механикой». Только теперь появилось условие для превращения механики из искусства в основную науку о природе, под знаком которой развивалось научное мышление в XVII и XVIII вв.

О.С. Воскобойников, П.В. Соколов

«СТЯЖАВШИЙ С НЕБЕС ДУШУ ПЛАТОНА»: МЕХАНИКА ТВОРЕНИЯ У ТЕОДОРИХА ШАРТРСКОГО[1]

Жанр «шестоднева» (греч. hexameron) широко представлен в христианской экзегетической традиции: толкуя библейский рассказ об устроении мироздания, он аккумулирует в себе натурфилософские представления эпохи. Если для ранних «шестодневов» (Беда Достопочтенный) парадигмой служили толкования Василия Великого и Амвросия Медиоланского, то для авторов так называемой Шартрской школы образцом был диалог Платона «Тимей» с его учением о предлежащей материи, Творце-Демиурге, одушевленности космоса и т. д. С другой стороны, определенное влияние на космологию этих авторов оказывали идеи Аристотеля, в частности учение о четырех причинах. В сочинениях Теодориха Шартрского (?-после 1156) мы находим один из наиболее характерных образцов синтеза неоплатонической натурфилософии, Аристотелевой физики и традиционной экзегезы.

Теодорих Шартрский родился в Бретани в последней четверти XI в.; по месту рождения его часто называли Бретонцем (Brito). Как и его земляк Абеляр, Теодорих учился, а затем преподавал в Париже. После 1141 г. он вернулся в Шартр, где был рукоположен в архидиаконы и вскоре сменил Гильберта Порретанского на должности канцлера соборного капитула. Шартрской школой в историографии называется сообщество интеллектуалов, сложившееся в начале XII в. при кафедральной церкви Шартра. Знаменитейшими представителями этой школы были Бернард Шартрский, Гильом Коншский, Иво Шартрский, Гильберт Порретанский, Кларембальд Аррасский, Бернард Сильвестр. Под ее сильным влиянием сформировались такие крупные мыслители второй половины XII столе-

[1] Исследование выполнено в рамках проекта «Рождение классики: историческое самосознание науки в доклассическую эпоху» при поддержке РГНФ (грант 08-03-00407а).

тия, как Иоанн Солсберийский и Алан Лильский. Правомерность использования термина «Шартрская школа» в последнее время подвергается справедливой критике, однако мы будем пользоваться им в самом общем смысле, имея в виду тот круг людей и идей, к которому несомненно принадлежал наш автор[2].

Теодориха уже тогда, в середине XII столетия, считали одним из первооткрывателей не только Аристотеля, но и Платона. В то время противоречия между их учениями не подчеркивались столь явственно, как впоследствии. В тексте эпитафии, перевод которого мы приводим ниже, Платон предстает главным авторитетом в натурфилософии, а Аристотель – в логике; тем самым подчеркивается роль Теодориха как реформатора в этих важнейших разделах философии. Герман Каринтийский, один из первых крупных переводчиков астрономических и математических текстов, посвящая ему перевод птолемеевской «Планисферы», писал, что Теодорих «вернул с небес людям душу Платона»[3]. Иоанн Солсберийский, учившийся в Шартре, называл его «старательнейшим ученым» (artium studiosissimus investigator), наряду с Гильбертом и Гильомом Коншским. Кларембальд Аррасский говорил о своем учителе как о «крупнейшем философе Европы» (totius Europe philosophorum precipuus)[4]. Бернард Сильвестр посвятил ему «Космографию». Такие уважительные отклики крупнейших мыслителей второй половины XII в. свидетельствуют о значении Теодориха для европейской науки, о котором не следует судить по его не слишком обширному наследию, дошедшему до наших дней.

Он не оставил сочинений, сравнимых по масштабу с «Космографией» Бернарда Сильвестра или с трактатом «О сущностях» Германа Каринтийского, но, скорее всего, он был, что называется, «харизматическим» педагогом. Восторженные отзывы о его преподавательской деятельности оставили его ученики, Кларембальд Аррасский и Герман Каринтийский; в Париже у Теодориха учились в будущем знаменитые

---

[2] Сохранились комментарии Бернарда на Платона. The *Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres / Ed. P. E. Dutton. Toronto, 1991. Бернард долгое время считался старшим братом Теодориха Шартрского. Критика понятия «Шартрская школа» была в 1970-х гг. предложена Р. Сазерном. *Southern R. W.* The Schools of Paris and the School of Chartres // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Ed. R. L. Benson, G. Constable. Cambridge, Mass., 1982, p. 113–137. Полемика анализируется Андреасом Шпеером: *Speer A.* Die entdeckte Natur. Untersuchungen zur Begründungsversuche einer "scientia naturalis" im XII. Jahrhundert. Leiden, New York, Köln, 1995, S. 224.

[3] *Hermann of Carinthia*, De essentiis. Ed. Ch. Burnett. Leiden, Köln, 1980, p. 348.

[4] *John of Salisbury*, Metalogicon 1.5. Ed. Cl. C. I. Webb. Oxford, 1929, p. 16; *Häring N. M.* Introduction // Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School. Ed. N. M. Häring. Toronto, 1971, p. 46.

философы и переводчики философских текстов: Адальберт Майнцский, Иоанн Солсберийский, уже упоминавшийся Герман Каринтийский. Его лекции по арифметике пользовались большой популярностью; возможно, он один из первых ввел в европейскую математику rota, т. е. нуль[5]. Теодорих комментировал риторические сочинения Цицерона («О нахождении» и приписывавшуюся ему «Риторику к Гереннию»)[6] и Боэциевы богословские сочинения, opuscula sacra, в том числе его трактат «О Троице»: двенадцатое столетие было временем нового открытия Боэция — Aetas Boetiana, как выразился в свое время Мари-Доминик Шеню[7]. В «Трактате о шести днях творения» также вопроизводятся «аритмологические» толкования троического догмата, впервые предложенные Боэцием. Эта рецепция, выразившаяся не только в школьных глоссах, но и в подробных комментариях на логические, богословские и математические сочинения Боэция, оказала сильнейшее влияние не только в Шартре, где Кларембальд Аррасский продолжил дело учителя, но и во всей Европе.

Шартрскому собору Теодорих завещал солидную библиотеку различных книг по квадривиуму, а также, что интересно, списки «Корпуса гражданского права», к тому времени недавно открытого и начинавшего приобретать большую популярность не только среди юристов, но и у богословов и канонистов, во многом благодаря деятельности Иво Шартрского на рубеже XI–XII вв.

Теодориха нельзя назвать монастырским скромником, и в этом он близок своим современникам Петру Абеляру и Гильому Коншскому. Он по-новому осознавал свою исключительность в академическом мире: «Я позволил себе прихоть выгнать бестолковую толпу невежественных школяров. Потому что таковы уж люди, которые окружают меня: притворяются гениями, в душе ненавидя знание, заявляют, что усердно работают дома, претендуют на звание магистров, а сами превращают школьный диспут в клоунаду, вооружившись несколькими пустыми словечками. Но двери моего дворца закрыты для тех, кого привела сюда одна лишь слава моего имени, я не желаю, чтобы потом, в своих странах, они с пылом и жаром своих обманчивых аргументов распространяли небылицы о Теодорихе!» В другом автобиографическом пассаже он даже сделал довольно кокетливое сравнение себя с Сократом, который интел-

---

[5] *Häring N. M.* Thierry of Chartres // Dictionary of Scientific Biography. Ранее было известно его начертание, но не значение.

[6] *Thierry of Chartres*, The Latin Rhetorical Commentaries. Ed. K. M. Fredborg. Toronto, 1988.

[7] *Chenu M.-D.* La théologie comme science au XIIe siècle. Paris, 1957, p. 142–145.

лектуально «развращает» молодежь[8]. Трудно представить себе подобные высказывания в устах Ансельма Кентерберийского, мыслителя не менее смелого, но совсем иного душевного склада. Современник и во многом интеллектуальный антипод Теодориха, Гуго Сен-Викторский мог иметь в виду подобных ему педагогов, когда писал о смирении как необходимом условии преподавательской деятельности[9]. И все же интеллектуалы масштаба Иоанна Солсберийского не случайно видели в нем искреннего борца за чистую науку, не ищущего дешевой мирской славы. Теодорих был европейски знаменитой фигурой и уже поэтому вызывал споры.

Большой интерес для понимания научного мировоззрения Теодориха представляет входивший в его личную библиотеку двухтомный свод учебного материала по семи свободным искусствам, снабженный его предисловием и заметками: «Семикнижие» (Heptateuchon)[10]. Этот внушительный кодекс представлял собой практическое воплощение единого христианского знания, того идеала, который разрабатывался в XII в. вовсе не только в Шартре – достаточно вспомнить «Дидаскаликон» Гуго Сен-Викторского. Свободные искусства — орудия на службе философии, любви к мудрости. Вторя Боэцию, Теодорих называет ее «полноценным пониманием истины вещей» (integra comprehensio veritatis eorum que sunt). Познание мира и Бога едино, полноценно постольку, поскольку объединяет свободные искусства, философию и богословие. В этом идеале че-

---

[8] Эта автобиографическая заметка содержится в комментарии на цицеронов трактат «О нахождении», где можно найти также замечательное, и тоже не лишенное автобиографичности, литературное описание богини Зависти, которая сопровождает богиню Славу в ее земном странствии. Цит. по: *Dronke P.* Thierry of Chartres // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Ed. P. Dronke, Cambridge, 1988, p. 362. Об образе Сократа в средневековой литературе см.: *Opelt I.* Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur // Platonismus und Christentum. Suppl. X. 1983, S. 192–207. Ср.: *Guillelmus de Conchis*, Dragmaticon philosophiae. III 2–3. Ed. I. Ronca. (CCCM 152). Turnhout, 1997, p. 55–56.

[9] *Hugo de Sancto Victor*, Didascalicon. De studio legendi. III 3 ; III 13. Ed. Ch. H. Buttimer. Washington, 1939, p. 53, 63. Общий взгляд на проблему: *Leclercq J.* L'humanisme des moines au Moyen Âge // Studi medievali. V. X/1, p. 106–113. Находившаяся рядом с Парижем школа каноникатa Сен-Виктор, основанная Гильомом из Шампо в 1108 г., сыграла в интеллектуальной истории двенадцатого столетия не менее значительную роль, чем Шартр. *Chatillon J.* Les écoles de Chartres et de Saint Victor // La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo. Vol. 19. Spoleto, 1972, p. 795–857. Различия в преподавании не мешали обмену: в библиотеке Сен-Виктора можно было прочесть лекции (*Lectiones*) Теодориха о боэциевском трактате «О Троице», эта рукопись сохранилась.

[10] Рукопись: Chartres. Bibliothèque municipale. Ms. 497–498. На 1170 страницах в две колонки записано около пятидесяти различных трактатов. Эта работа была не закончена к моменту смерти философа. *Burnett Ch.* The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts Written at, or Brought to, Chartres // The World of John of Salisbury. Ed. M. Wilks. Oxford, 1984, p. 127–160.

ловеческой мудрости проявился особый гуманизм XII столетия[11]. Для познания одних аспектов картины мира служат философские, научные доводы, для других — богословские. И те, и другие рассуждения воспринимаются Теодорихом как раскрытие «покровов», integumenta, скрывающих истину под иносказанием (fabulosa narratio) древних философов и поэтов. И в этом одна из характерных особенностей поэтики мыслителей, близких Шартрской школе, прежде всего Бернарда Сильвестра и Алана Лильского[12]. В этом ключе мы и должны воспринимать отсылки к Вергилию, Платону, Гермесу Трисмегисту. Сама идея научного и философского прогресса воспринималась учеными и переводчиками XII–XIII вв. как открывание сокрытого или непонятого язычниками и неверными, как обретение несправедливо хранящегося у чужих сокровища знания[13].

«Трактат о шести днях творения», или, как принято в русской традиции, «Шестоднев», скорее всего, стал подведением итогов многолетней работы над богословскими проблемами. Правда, бесспорной хронологии творчества Теодориха не существует, и это усложняет понимание этапов его интеллектуального развития. Николаус Херинг, автор критического издания, легшего в основу нашего перевода, считает, что трактат написан в 1130–1140 гг. или же, по другим сведениям, после 1148 г., т. е. в последние годы жизни Теодориха[14]. Возможно, несмотря на незаконченность, перед нами единственное сочинение, рассчитанное автором на публикацию: в нем явственно видна стилистическая работа над текстом, меньше повторов и дидактических маньеристических оборотов, свойственных его лекциям и глоссам.

«Шестоднев», несомненно, самое смелое произведение Теодориха и один из самых новаторских текстов своего времени. Обыкновенно подчеркивается роль этого текста в трансляции античных натурфилософских идей, однако мы бы хотели обратить внимание также на то, что в тексте мы видим один из наиболее ранних примеров натуралистической экзе-

[11] *Jeauneau E.* Un représentant du platonisme au XII siècle: maître Thierry de Chartres // *Idem.* Lectio philosophorum. Amsterdam, 1973, p. 78.

[12] *Jeauneau E.* L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. V. 24. 1957, p. 35–100; *Dronke P.* Bernard Silvestris, Natura, and Personification // *Idem.* Intellectuals and Poets in Medieval Europe. Rome, 1992, p. 55 ff.; *Stock B.* Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester. Princeton, 1972, p. 11–62, 237ff.

[13] *Beaujouan G.* The Transformation of the Quadrivium // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Ed. R. L. Benson, G. Constable. Cambridge, 1982, p. 485–486.

[14] *Häring N. M.* Introduction... Op. cit. p. 47; Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres / A cura di E. Maccagnolo. Milano, 1980, p. 89–90. Энцо Макканьоло считает «Трактат» квинтэссенцией всей богословской работы Теодориха.

гезы священного текста. Принципиальный отказ от духовного толкования Писания и предпочтение, которое отдается буквальному способу его прочтения, заставляют вспомнить об апологии буквальной экзегезы у представителей Сен-Викторской школы. Связь между двумя «школами» прослеживается даже на уровне научной биографии отдельных их представителей; так, Кларембальд Аррасский одновременно учился у Теодориха Шартрского и Гуго Сен-Викторского[15]. В этом тексте явственно обнаружились те тенденции в истории латиноязычной экзегезы, которые в XIII в. привели к упадку иносказательного толкования[16]. Теодорих, в рамках самого что ни на есть традиционного жанра[17], формулирует свою *новую* задачу в первых же строках, отдав дань почтения своим великим предшественникам, Отцам Церкви: его интересует не аллегорическое или моральное толкование, но «историческое», буквальное. Такое толкование *ad litteram* само по себе вовсе не было открытием: все прекрасно знали августиновское «О Книге Бытия буквально», один из его четырех (!) комментариев на первую книгу Библии. Современник Теодориха, Гуго Амьенский (ум.1164) также написал буквальный, «исторический», как он выразился, комментарий на Шестоднев[18]. Во второй половине двенадцатого столетия вспомнили и «О разделении природы» Эриугены, где также делается реверанс в сторону Отцов, оставляются в стороне аллегории и мораль, а предлагается именно историческое объяснение Творения (Periphyseon. 693B-C). По мнению же Теодориха, буквальное, историческое толкование Шестоднева может быть только физическим. «Consequebatur naturaliter», «ordo naturalis exigebat», «contingebat naturaliter» — это лейтмотив трактата, объясняющий возникновение небес, земли, воздуха, жизни как таковой. Живое возникает *естественно* из неживого. Стоическая концепция «жизненного тепла» (calor vitalis), воспринятая через Цицерона («О природе богов»), дала Теодориху и его современникам возможность отойти в этом вопросе от буквы Писания[19]. Даже человек включается философом в эту природную череду!

---

[15] *Vernet A.* Une épitaphe de Thierry de Chartres // Recueil de travaux offert à Clovis Brunel. Paris, 1955, p. 661.

[16] Об этом см.: *Smalley B.* The study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1970, p. 281.

[17] См. обзор источников в обобщающей работе Йоханнеса Цальтена: *Zahlten J.* Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter. Stuttgart, 1979, S. 284–300.

[18] *Hugo de Amiens*, Tractatus in Hexaemeron. Ed. F. Lecomte // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Année 33. 1958, p. 236.

[19] *Lapidge M.* The Stoic Inheritance // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Ed. P. Dronke. Cambridge, 1988, p. 108–109.

В тринадцатом столетии такие естественнонаучные объяснения уже стали почти традиционными, во всяком случае модно было «говорить согласно природе», «naturaliter loqui», но около 1140 г. это было новшеством. Четыре стихии — «как бы» действующие причины, огонь «совершенно активен», земля «совершенно пассивна». Впервые ставя знак равенства между физическим толкованием и собственно буквальным, Теодорих фактически выводит свое изложение из многовековой традиции «шестодневов». Справедлив вопрос современного историка: можно ли вообще считать наш трактат комментарием[20]? Ведь в перспективе истории европейской научной мысли «Трактат о шести днях творения» стоит в начале современной физики, для него библейский рассказ – лишь отправная точка для решения вопросов, выходящих за рамки комментария текста. Удивительно, что Теодориху не нашлось места даже в столь монументальном труде, как «История магии и экспериментальной науки» Линна Торндайка. А ведь новаторство «Трактата» чувствовали уже современники и последователи шартрского философа. Один из самых талантливых учеников Теодориха, Кларембальд, посвящая свой собственный трактат о Книге Бытия одной даме, с почтением пишет об учителе: «Все, что произвела изначальная форма, действующая в материи, он показал исключительно на физических основаниях»[21].

Велик соблазн увидеть здесь материализм или, если угодно, деизм. Однако Теодорих, вполне искренне, а не ради камуфляжа предостерегает читателя: «Если кто со вниманием рассмотрит устройство мира, он узнает, что действующая причина его — Бог, формальная — Премудрость Божья, целевая — Его благость; материальная же причина — это четыре элемента, которые Творец *сотворил в начале из ничего*». «Физик» должен считаться с постоянно действующей в мире созидающей силой, virtus artifex operatrix, и эта сила божественна (§ 25–27).

Теодорих не был единственным, кто говорил тогда о Мировой душе, о материи, о «hyle», черпая в равной мере из сокровищницы христианской и языческой. Таково было чисто шартрское гуманистическое ощущение: Бернард Шартрский говорил, что он и его современники — «карлики, сидящие на плечах гигантов», и поэтому видят дальше своих великих

[20] *Speer A.* Op. cit. S. 230.

[21] «In quo quantum philosophie contineatur liquido apparet, cum ipse, utpote totius Europe philosophorum precipuus, qualiter exemplaris forma in materia operans cuncta produxerit, iuxta phisicas tantum rationes edoceat». *Häring N.* Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth Century Master of the School of Chartres. Toronto, 1965, p. 226. Кларембальду, видимо, приятно было прикрываться тенью великого Теодориха, раз он решил присовокупить к своему сочинению, скромно озаглавленному «Трактатец о Книге Бытия», и труд учителя, также посланный им знатной госпоже. Так делали, когда искали покровительства и материальной помощи.

предшественников. В этой формуле выражался общий оптимистический настрой ученых, который мы сейчас охарактеризовали бы как идею «культурного прогресса», если бы это не было анахронизмом. Для Теодориха, как и для Бернарда, как и для Иоанна Солсберийского, донесшего до нас эти слова, речь шла о неразрывном единстве наук и Откровения, «прогресса» искупленного человечества на пути к Царствию небесному[22].

Научное содержание трудов Теодориха встречало, как мы уже писали выше, восторженную реакцию современников; вскоре после смерти магистра его ученики и последователи пытались осмыслить значение его трудов. Попытки эти предпринимались в разных жанрах; одним из наиболее характерных образцов была стихотворная эпитафия Теодориху, составленная во второй половине XII в. неизвестным автором. Перевод этого сочинения на русский язык, приводимый нами в настоящем издании, представляется необходимым для адекватного представления о реакции современников на деятельность Теодориха.

[22] Подобную формулу у грамматика Присциана, осуждавшего студентов, игнорировавших последние научные достижения, ссылаясь на мудрость древних, вспоминает также Гильом Коншский в своих комментариях на Присциана: quanto juniores tanto perspicaciores. *Jeauneau E.* «Nani gigantum humeris insidentes». Essai d'interprétation de Bernard de Chartres // *Idem.* Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres. Amsterdam, 1973, p. 58–59, 72.

Теодорих Шартрский

ТРАКТАТ О ШЕСТИ ДНЯХ ТВОРЕНИЯ

1. Я намереваюсь согласно физике и буквально истолковать здесь первую часть книги Бытия о семи днях и различных деяниях, совершенных Господом в шесть дней. Сначала я вкратце расскажу о намерении автора и пользе книги, затем поведу речь об историческом смысле написанного, оставив в стороне аллегорическое и моральное толкование, в достаточной мере открытое нам святыми учителями.

Итак, Моисей в этом труде намеревался показать, что вещи и людей сотворил единый Бог, Ему же подобает честь и поклонение. Польза же книги Бытия заключается в познании Бога по делам Его, и только Ему мы должны воздавать культ.

Заглавие книги таково: *Начало книги Бытия* (genesis); это означает, что книга о сотворении или возникновении (generatione) вещей озаглавлена так же, как Евангелие от Матфея в первой своей части: *Книга родословия Иисуса Христа.*

2. *В начале сотворил Бог небо и землю* и т.д. (Быт. 1,1).

Моисей разумно показывает причины, лежащие в основе существования мира, и последовательность времен, в которые был сотворен и украшен мир. Поэтому сначала мы поведем речь о причинах, а затем о порядке времен.

Есть четыре причины мировой субстанции: действующая, т. е. Бог, формальная, т. е. Премудрость Божья, целевая — Его благодать и материальная — четыре элемента[1].

Поскольку мирское переменчиво и бренно, необходимо, чтобы у него был Творец. Раз мир устроен разумно и в прекраснейшем по-

[1] Ср.: *Guillelmus de Conchis*, Glosae super Platonem, 32 ; *Johannes Saresberiensis*, Policraticus, VII, 5.

рядке, необходимо, чтобы он был сотворен Премудростью. Поскольку же, по верному рассуждению, Сам Творец ни в чем не испытывает нужды, но самодостаточен и в Себе Самом имеет высшее благо, надлежит, чтобы сотворенное Им было сотворено исключительно по Его благости и милосердию, для того, чтобы у него были те, кого Он по благости своей мог бы причастить Своему блаженству.

Поскольку всякое упорядочивание прилагается к неупорядоченным вещам, надлежит, чтобы нечто неупорядоченное предшествовало порядку, который затем был придан этому неупорядоченному по Премудрости <Творца>, и, так обустраивая беспорядочное, Премудрость сия стала бы очевидной даже для мало знающих[2].

Таким образом, если кто со вниманием рассмотрит устройство мира, он узнает, что действующая причина его — Бог, формальная — Премудрость Божья, целевая — Его благость, материальная же причина — четыре элемента, которые Творец сотворил в начале из ничего.

3. Это различение причин Моисей очевидным образом излагает в своей книге. Ведь когда он говорит: *В начале сотворил Бог небо и землю*, то указывает действующую причину, т. е. Бога.

Указывает он и материальную причину, т. е. четыре элемента, называя их небом и землей, и подтверждает, что они были сотворены Богом, когда говорит: *В начале сотворил Бог небо и землю* и далее.

Везде, где Моисей говорит *И сказал Бог* (Быт. 1, 3 и др.) и далее, он имеет в виду формальную причину, т. е. Премудрость Божью, поскольку «говорить» для Творца означает не что иное, как в совечной Себе Премудрости придавать будущей вещи форму.

Там же, где Моисей говорит: *И увидел Бог, что это хорошо* (Быт. 1, 3 и др.), он указывает на формальную причину — благость Творца. Ибо под «видением» подразумеваются любовь и благость; как говорит пословица, «где любовь, там и око»[3]. Ведь для Творца «видеть, что что-то хорошо сотворено» означает нечто иное, как то, что Он возлюбил сотворенное Им в благости своей, которой Он и творил.

В материи, состоящей из четырех элементов, действует Троица: как действующая причина она творит ее; как формальная причина Она сотворенную материю образует и располагает; как причина целевая Она образованную и упорядоченную материю любит и направляет.

Ибо Отец есть действующая причина, Сын — формальная, Дух Святой — целевая, а четыре элемента — материальная. Через эти четыре причины существует всеобщая материальная субстанция.

---

[2] Ср.: Тимей, 30a.

[3] Ср.: Guillelmus de Conchis, Dragmaticon, I.

4. Теперь — о ходе времени при сотворении. И сначала необходимо рассмотреть, что такое естественный день. Естественный день — это промежуток времени, за который совершается одно полное обращение <солнца> от восхода до восхода. Также днем называется свечение воздуха, возникающее от самого неба и полностью отделенное от тьмы, называемой ночью. В этих двух значениях употребляется в Священном Писании слово день.

Возникает вопрос: каким образом согласуются между собой слова святых: *все одновременно (simul) создал Живущий во веки* (Сир. 18,1) и *совершил Господь в шесть дней (*Быт. 2, 1*)* и далее? Надлежит разуметь, что первое высказывание относится к первоматерии, второе же трактует о различении форм, что далее будет объяснено с точки зрения физики.

5. *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1,1), т. е. в первый момент времени Он сотворил материю[4]. Когда же было сотворено небо, оно не могло оставаться неподвижным из-за своей легкости, а так как оно все объемлет собой, оно не могло перемещаться с места на место прямолинейным движением; посему с самого момента своего сотворения небо начало вращаться, так что за соответствующий промежуток времени было полностью совершено первое обращение. Этот промежуток времени был назван первым днем.

6. В это первое обращение высший элемент неба, т. е. огонь, осветил верхнюю часть низшего <по отношению к нему> элемента, т. е. воздуха. Ибо природа небесного огня такова, что он своим вращением освещает воздух, через посредство же воздуха нагревает водные и земные тела.

Как говорят философы, у огня два свойства: одно — сияние и другое — жар. Сияние огонь, по своей природе, производит в воздухе. Жар же он возбуждает в водных и земных телах. Ведь жар — свойство огня, которым тот разделяет твердые тела. Если же жар ощущается в воздухе, это происходит оттого, что этот жар есть сам воздух, сгущенный из низших элементов.

Итак, в первый день сотворил Бог материю и свет, т. е. свечение, зародившееся в воздухе при вращении высшего элемента, т. е. огня. Таково творение первого дня.

7. Когда же благодаря свойству высшего элемента воздух осветился, естественно последовало, что посредством самого этого свечения воздуха огонь нагрел третий элемент, т. е. воду, и, нагревшись, она повисла над воздухом в виде пара.

---

[4] Друг Теодориха Бернард Сильвестр считал возможным видеть в материи «помощника» Творения (Cosmographia. Ed. P. Dronke. Leiden, 1978, p. 29–31). Сам Теодорих в Глоссе на Боэция (II 32) менее ортодоксален: Бог творит из «предлежащей материи» (*preiacente materia*). См.: *Dronke P.* Thierry of Chartres… Op. cit., p. 375.

Ведь природа тепла такова, что оно разделяет воду на мельчайшие капли и силой своего движения поднимает над воздухом; в небесных облаках происходит то же, что в кипящем котле. Облака или пар суть не что иное, как скопление мельчайших капель, поднимаемых в воздух силой тепла. Если бы сила тепла была большей, все это скопление превратилось бы в чистый воздух; если бы она была слабее, тогда, несомненно, эти мельчайшие капли, сталкиваясь между собой, превратились бы в более крупные капли, откуда дождь. Если же мельчайшие эти капли сближаются ветром, возникает снег; а если ветер сближает крупные капли, образуется град[5].

8. Таким образом, огромная масса воды, вначале, без сомнения, достигавшая сферы луны, оказалась подвешенной над высшим эфиром силой тепла, так что при втором обороте небесной сферы второй элемент, т. е. воздух сразу же переместился в середину между водой текучей и водой, парообразно подвешенной.

Об этом и говорит Моисей: *и поместил твердь между водами* (Быт. 1, 7)[6]. И воздух тогда верно был назван твердью, ибо он как бы твердо держит верхние воды, содержит в себе нижние и надежно отделяет их друг от друга.

Лучше, однако, сказать, что воздух называется твердью из-за того, что своей легкостью удерживает землю в ее пределах и способствует ее отвердению. Ибо есть взаимосвязь между твердостью земли и легкостью воздуха; твердость земли проистекает от сжатия легким воздухом, легкость же и подвижность воздуха существует, поскольку опирается на неподвижность земли.

Итак, первое обращение огня осветило воздух. И промежуток, за который было совершено это обращение, составил первый день. Второй оборот этого огня нагрел воду и поместил твердь меж водами. И время, за которое был совершен этот оборот, было названо вторым днем.

9. После того как вода в виде пара повисла над воздухом, согласно естественному ходу вещей последовало, что с уменьшением количества жидкой воды показалась земля — не целиком, но наподобие островов. Это можно доказать многими способами.

---

[5] Здесь, возможно, Теодорих ориентировался на Цицерона: De natura deorum, II, 27. Éd. A. St. Pease. Darmstadt, 1968, S. 612–613. В использовании тривиальных образов для объяснения сложных космологических концепций Теодорих неоригинален среди средневековых авторов. Интересно, что современник Теодориха и не менее смелый «физик» Гильом Коншский считал верхние воды научно «невозможными», смеялся над фундаменталистами своего времени, которые принимали их существование как чудесную данность, вмешательство Бога в природный распорядок (*Guillelmus de Conchis*, Philosophia, II. II. 4–8. Ed. G. Maurach. Pretoria, 1980, p. 42–43). Теодорих же как раз доказывает их естественную необходимость.

[6] Ср. важное разночтение в син. пер.: «и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью».

Например, чем больше пара выходит из кипящего котла, тем меньше в нем остается воды. Или еще: если разлитую на столе воду начать постоянно подогревать сверху, то вскоре из-за нисходящего жара вода эта обмелеет и на ее поверхности появятся просушины, поскольку на этих местах вода сожмется и соберется в одном месте.

Итак, воздух, помещенный между водами и все сильнее нагреваемый, совершил третий полный оборот, во время которого отделил от воды сушу в виде островков.

10. При этом же обороте воздуха из смешения жара, зародившегося в верхней части воздуха, и влажности земли, только что появившейся из воды, следовательно, из этих двух элементов земля получила способность произвести травы и деревья. Эта способность естественным образом низошла от небесного жара на землю, недавно показавшуюся из воды. И промежуток времени, за который произошел третий оборот неба, был назван третьим днем.

После того как твердь была помещена меж водами и в ней из обступавших ее вод зародился такой жар, что под действием его твердь привлекла к себе часть воды и так появилась суша, — после этого, говорю я, естественно воспоследовало, что из собрания тех вод, поднятых до тверди жаром третьего дня, были сотворены звездные тела.

11. То, что материя звезд была сотворена из воды, может быть доказано неопровержимо. Ведь очевидно, что два высших элемента — огонь и воздух — не содержат в себе никакого сгущения, так что сами по себе и по своей природе они могут быть увидены только случайно.

Если же какие-нибудь невежды и говорят, что видели небо сквозь чистый воздух, и воображают, будто видели что-то зеленое, то это — в высшей степени ложно. Ибо там, где зрение бессильно, из-за ошибки чувств кажется, что нечто видел, чего и не видел. Точно так же человеку с закрытыми глазами кажется, будто он видит какие-то тени. Ведь, хотя зрение и возникает благодаря истечению света из глаз[7], оно бессильно, если взгляд не отражается от какого-либо препятствия.

12. Если даже нижний воздух, помещенный между нами и стеной, оградой или подобным предметом, не может встать на пути взгляда и вызвать зрительное ощущение, тем менее это может сделать более прозрачный верхний воздух. Собственно говоря, воздух именно потому называется небом (celum), что скрыт (celetur) от наших глаз[8].

---

[7] Распространенное в Средние века представление, воспринятое из античной науки, подкрепленное в XII–XIII вв. переводами классических арабских сочинений по оптике (аль-Хайсам), потом трудами Роберта Гроссетеста, Роджера Бэкона, Вителло и других.

[8] Эта предложенная в VII в. Исидором Севильским этимология (Этим. XIII, 6, 6) стала общепринятой в Средние века.

Отсюда ясно, что любое видимое тело возникает из какого-либо сгущения, берущего начало в плотности воды или земли. Так, облака представляются видимыми из-за густоты водных испарений. Именно благодаря им пламя загорается в облачном воздухе или в какой-либо сжигаемой материи.

Так же и солнечный луч, проникающий через окно, становится видимым только благодаря пылинкам, двигающимся вместе с ним и отсвечивающим в сиянии солнца. Внимательному исследователю очевидно, что все видимое доступно зрению только потому, что представляет из себя препятствие для зрения, состоящее из земли или воды.

13. Следовательно, необходимо, чтобы всякое тело, представляющееся видимым в тверди небесной, было видимым из-за плотности земли или воды. Но земные тела ни под действием жара, ни с помощью чего-то иного не могут подняться до тверди небесной. Это – свойство воды.

Материальной причиной всего, что представляется видимым в небе, является вода. Подобным образом существуют облака, молнии, кометы. Следовательно, материей звездных тел необходимо является вода.

Более того, как свидетельствует наука о природе, все питаемое питается тем же, из чего само материально состоит. А как утверждают физики, звездные тела подпитываются влагой. Следовательно, представляется, что материально они состоят из воды.

Итак, промежуток времени, в который было совершено четвертое обращение <огня> и из парообразных вод были сотворены звездные тела, — этот промежуток времени, говорю я, был назван четвертым днем.

14. После того как звезды были сотворены и начали свое движение в небесной тверди, огонь из-за их движения усилился и, преобразуясь в жар, дающий начало жизни, сообщился сначала воде как элементу превысшему земли. От этого произошли водные животные и птицы. И промежуток этого пятого обращения <огня> было названо пятым днем.

Через посредство влаги живоносный жар[9] проник и к земным <телам>, от чего произошли земнородные животные, в числе которых был сотворен *по образу и подобию Божию* (Быт. 1, 26) человек[10]. И это шестое обращение <огня> было названо шестым днем.

---

[9] Стоическое понятие *calor vitalis* могло быть известно Теодориху из Цицерона: De natura deorum, II, 24–27. Ed. A. St. Pease. Darmstadt, 1968, S. 604–613. Оригинальность Теодориха в том, что он наделил его не только физическим, как у Цицерона, но и космогоническим значением.

[10] Николаус Херинг поставил точку перед сложноподчиненной конструкцией «в числе которых…», толкуя ее как независимое предложение и тем самым навязывая Теодориху

15. Так первый оборот легчайшего, высшего и чуждого покою неба осветил воздух. Воздух же, разогрев воду и повесив ее над собой, стал твердью. Твердь, получив от верхнего пара силу жара, вызвала появление суши и дала земле плодородие. Тогда из водной массы, подвешенной в тверди под действием жара, возникли звезды.

Движение и жар звезд положили начало зарождению водных животных, а через посредство воды оно перешло на землю. В дальнейшем, кроме этих способов творения материальных вещей, никаких других быть не могло — как на небе, так и на земле[11].

16. То, что родилось или было сотворено после шестого дня, возникло не каким-нибудь новым способом творения, но одним из выше описанных способов. Поэтому сказано: «*в седьмой день Бог почил от своих трудов*» (Быт. 2, 2), т. е. не стал творить новым образом, поскольку все элементы были совершенным образом согласованы между собой и получили должное украшение.

Если же Он и творил что-то новое, это не дает нам повод говорить, что Он творил заново. Напротив, мы утверждаем: все, что Он потом сотворил или творит сейчас, Он произвел одним из этих способов и посредством семенных причин, которые он придал элементам в эти шесть дней.

17. Огонь всегда активен, а земля всегда пассивна. Два элемента, находящиеся посередине, активны и пассивны одновременно. Воздух

представление, вполне традиционное для средневековой экзегетики, о творении человека как особом моменте, «венце» Творения. Однако фраза, начинающаяся с относительного местоимения, никогда не воспринималась в средневековом научном тексте как самостоятельная, даже если в рукописи она начиналась с заглавной буквы. Теодорих, сохраняя важнейшее для христианства понятие «по образу Божию», все же рассматривает появление человека в общей цепи возникновения животных как результат воздействия жара. Херинг считает, что Теодорих разделял общепринятый августиновский взгляд на предсуществование человеческих душ (ed. cit., p. 156), однако в трактате ничто на это не указывает, а в историографии высказывались и противоположные мнения. См., например: *Dronke P.* New Approaches to the School of Chartres ([1]1971) // *Idem.* Intellectuals and Poets in Medieval Europe. Rome, 1992, p. 33–34.

[11] Кажется, что Теодорих, внимательно следивший за дискуссиями своего времени, в том числе за возрождением астрологии, признает здесь определенное влияние звезд на земную жизнь, но все же остается верным своему намерению объяснить Творение сугубо физически. Не случайно, что Герман Каринтийский посвятил именно Теодориху перевод Птолемея. Похвалы учителю сочетаются в элегантном предисловии к переводу (как и в «О сущностях») с предостережениями тем, кто, словно Икар, намеревается взлететь к звездам, не пройдя прежде по трем ступеням квадривиума, не подчиняя астрономию философии. О соотношении астрологии/астрономии и богословия в XII в. см.: *Gregory T.* Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura mediavale. Roma, 1992, p. 16–20, 100–105, 130–131, 291–346; *D'Alverny M.-Th.* Astrologues et théologiens au XIIe siècle // *Eadem.* La transmissions des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge. Variorum Reprints. Aldershot, 1994, Cap. XV.

воспринимает действие огня, он как бы служит ему и передает его свойства другим элементам. Вода воспринимает действие воздуха и огня, она как бы служит высшим элементам и передает их свойства последнему элементу.

Следовательно, огонь есть как бы творец и действующая причина, подчиненная ему земля есть как бы формальная причина, а два средних элемента суть как бы инструмент или нечто объединяющее, с помощью которого действие высшего элемента передается низшим, ибо своим посредничеством они умеряют и соединяют чрезмерную легкость воздуха и тяжесть земли.

Эти свойства, а также те, которые я называю семенными причинами, Бог-Творец вложил во все элементы и пропорционально распределил между ними, дабы из этих качеств элементов возник гармоничный порядок времен и чтобы в должные моменты времени, сменяющиеся согласно с этими свойствами, возникали телесные творения[12].

О причинах и порядке времен сказано достаточно. Перейдем теперь к изложению буквального смысла.

18. *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1).

Здесь Моисей как бы говорит: сначала Он *сотворил небо и землю*. Говоря *в начале*, он имел в виду только то, что до того момента Бог не сотворил ничего и что и небо, и землю Он сотворил одновременно. Но я намереваюсь показать, что означает *небо и земля* и как физики понимают то, что они были созданы одновременно.

С разумной точки зрения все телесное получает свою плотность или тяжесть от активного движения и постоянного стремления вперед окружающих и сжимающих его легких элементов, а легкие элементы приобретают это стремление благодаря тому, что их движение и стремление отталкивается от чего-то телесного или устойчивого.

Я думаю, не будет лишним доказать это. Очевидно, что твердость земли возникает из сжимающего воздействия окружающих ее легких элементов. Но твердым называется то, что с трудом поддается разделению. А что земля такова, не следует из природы ее частиц, ибо тогда они не могли бы перемещаться в легкие элементы, т. е. в воздух и огонь. Однако очевидно, что частицы перемещаются между элементами.

---

[12] Семнадцатый параграф может показаться радикально «материалистическим» — в современном, а не в средневековом схоластическом смысле. Если во втором параграфе «действующая причина — Бог», то здесь «как бы» (*quasi*) одна из стихий, т. е. сила чисто физическая. Теодориху можно было бы приписать то же, что Паскаль приписал Декарту: Бог дает «щелчок, чтобы привести мир в движение» (*une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement*) и выходит за его рамки. Однако «материализм» этого параграфа уравновешен в параграфах 25–27.

19. Далее: то, что земля и вода телесны, не следует из тяжести верхних элементов, ибо они невесомы. Следовательно, остается, что окружающее и сжимающее устремление легких элементов сжимает нижние элементы до состояния телесности.

Способность сжимать, свойственная легким элементам, огню и воздуху, непременно связана с движением. А подобное движение должно опираться на что-то телесное.

20. То, что движение опирается на нечто твердое, можно вывести из многих примеров. Когда человек переходит с места на место, он, перенося одну ногу, другой опирается на землю; так этот перенос опирается на нечто неподвижное. Палец в своем движении опирается на кисть, кисть на предплечье, предплечье на плечо.

То же самое можно опытным путем установить относительно движения других членов. Брошенный камень летит стремительно потому, что бросающий опирается на что-то твердое. Поэтому, чем тверже он упирается, тем сильнее выходит бросок. Птица, взлетая, тоже от чего-то отталкивается. А то, что круговое движение имеет начало в центре, очевидно не только ученым, но и людям, далеким от наук[13].

21. Движение небесного огня и нижнего воздуха — круговое, что хорошо видно по движению звезд. Иначе и быть не может. Ведь поскольку они по необходимости движутся, они должны были бы либо все время двигаться вперед, либо постоянно возвращаться. Двигаться постоянно вперед невозможно, поскольку такое движение имеет конец. Значит, они движутся по кругу.

Всякое круговое движение осуществляется с опорой на что-то неподвижное. Движение воздуха и огня тоже невозможно без опоры в центре. Этот центр неподвижен, и движение обымает его. Следовательно, их движение невозможно без опоры на нечто устойчивое.

Как мы говорили, их стремление вперед и легкость происходят от движения, поскольку они движутся частицами, и частицы примыкают друг к другу неплотно. Поэтому они жидкие и тот, кто касается их, не ощущает в них сопротивления. Они не могут ни сопротивляться чему-либо, ни утяжелить что бы то ни было, иначе как при случайном движении. Поэтому они и легкие.

Поскольку же субстанциально огонь и воздух легкие, легкость, в свою очередь, сама по себе предполагает телесность. А телесность сама по себе предполагает обымающую ее легкость. Земля и вода субстанциально телесны. И поскольку, говорю я, вещи таковы, богодухно-

[13] В оригинале «disciplina», что в средневековой педагогике, в частности в XII в., ставилось выше родственного понятия «ars». См., например: *Hugo de Sancto Victore,* Didascalicon, II, 1.

венный философ[14] действительно говорит о создании четырех элементов. Но именем земли как достойнейшей частью телесности он обозначил все телесное. Именем же неба он назвал легкое и невидимое, поскольку по природе своей оно скрыто от нашего взора.

22. Показав творение элементов, далее он рассказывает, каковы они были в начале творения, говоря, что *земля была безвидна и пуста* и т. д.

Какова была земля, он четко демонстрирует, говоря, что она была безвидна, т. е. лишена формы, которую приобрела потом из согласия элементов, и пуста, т. е. не имела того, что было сотворено на ней позже: трав, деревьев и животных.

Каким был второй элемент, т. е. вода, он показывает словами: *и была тьма над поверхностью бездны* (Быт. 1, 2). Это значит, что вода была темна.

Затем, согласно некоторым мнениям, он заводит речь о третьем элементе, воздухе: *и Дух Божий носился над водою* (Быт. 1, 2)[15]. Это значит, что воздух, который благодаря своей разреженности некоторым образом достигает тонкости Божественного Духа, *носился над водами*, т. е. беспорядочно двигался над водой.

23. Мне же кажется, что Моисей, когда говорил, что земля была безвидна и пуста, под названием земли подразумевал бесформенность двух элементов: земли и воды.

Их безвидность состояла тогда в смешанности, так что земля была недостаточно твердой, чтобы совершенно отделиться от влаги, а вода недостаточно жидкой, чтобы полностью отделиться от тяжести земли. Смешение их было таково, что они были как бы два в одном. Пустота же их была в том, что в них не было еще того, что потом из них было сотворено.

Говоря, что тьма была над поверхностью бездны, он описывает бесформенность третьего элемента, т. е. воздуха. Подобно тому как свою форму воздух получает от света, его бесформенность называется тьмою. Тьма же эта была такова, что воздух был почти столь же тяжел, как земля, она была наполнена очень плотными облаками настолько, что почти не отделялась от телесности воды, однако в ней уже были различимы проблески воздуха.

Эта плотность воздуха происходила оттого, что его тьма еще не рассеялась огнем, поскольку он тогда еще не обладал своей нынешней силой, и он проникал в гущу воздуха, не вызывая в нем никакого рас-

[14] Т.е. Моисей.

[15] *Ambrosius Mediolanensis*, In Hexaemeron, I, 8, 29. PL 14. Col. 150; *Augustinus*, De Genesi ad litteram, I, 6, 2. PL 34. Col. 25; *Johannes Scotus Eriugena*, Periphyseon, II, 19. PL 122. Col. 552C.

сеивающего движения. Так, через тьму воздуха Моисей показал нам изначальное качество четвертого элемента.

24. Эту бесформенность, или, лучше сказать, единообразие элементов, древние философы называли то yle, то chaos[16]. Моисей же дал этому смешению имя земли и воды. Бесформенность элементов состояла тогда в том, что один элемент был почти таким же, как другой. И поскольку различия их между собой были едва заметны и совсем ничтожны, они почитались философами за ничто, и те называли перемешанные до неразличимости элементы одной бесформенной материей.

Однако Платон, размышляя о том неуловимом, что их отличало, осознавал существовавшие внутри этого смешения различия между элементами, хотя они и были ничтожны. Поэтому он утверждал, что материя, т. е. это смешение, лежит в основе элементов, не в том смысле, что смешение предшествует им по сотворению и по времени, но как всякому разделению в природе предшествует смешение, как звук — голосу и род — виду.

25. *И Дух Божий носился над водою* (Быт. 1, 2).

Рассмотрев материю, Моисей далее говорит, что действие Творца, которого он называет Духом Святым, предшествует материи и управляет ей, образуя и упорядочивая ее.

Он самым ясным образом описывает далее действующую силу Творца. Ибо эта сила, действующая в материи, образует все сущее на небе и на земле. Ведь сама по себе материя является бесформенной и может получить форму только от Творца, действующего в ней и упорядочивающего ее. Силу эту философы называют разными именами.

26. Меркурий в книге, называемой *Трисмегист*, называет эту силу духом, говоря так: «Мир — это Бог и материя (yle), как мы считаем вслед за греками. И миру сообщался дух, или был присущ дух»[17].

И немного после: «Умопостигаемое высшее, называемое Богом, является Правителем и Властителем для чувственно воспринимаемого бога, объемлющего в себе все пространство, материю всех рождающих и творящих и всякое сущее независимо от его размеров. Дух приводит в движение и управляет всеми формами, согласно их природе распреде-

---

[16] *Chalcidius*, Commentarius in Timaeum, 123. См. *Calcidio*, Commentario al «Timeo» di Platone. Ed. Cl. Moreschini. Milano, 2003, p. 344; *Ambrosius Mediolanensis*, In Hexaemeron, I, 7, 25. PL. 14. Col. 147.

[17] Asclepius, 14 // Corpus hermeticum. Ed. A. D. Nock, A.-J. Festugière. Milano, 2005, p. 538. Теодорих, несмотря на путаницу с «Трисмегистом» (почтительным прозвищем Гермеса в герметической традиции, а не названием книги), стал одним из первых христианских мыслителей, кто после Отцов обратился к чтению герметических текстов. «Асклепий» стал для него не просто одной из auctoritates, но настоящим источником вдохновения.

ленными Богом. Материя или мир является вместилищем[18], движением и скоплением всего <сущего>. Бог – их правитель, дарующий всему то, что ему необходимо. Дух же все наполняет в зависимости от свойства каждой природы».

27. Платон в «Тимее» называет этот дух Мировой душой[19]. Вергилий же говорит о нем:

Моря просторы, земля и неба бездонные хляби,
Лунный сияющий шар, как и титановы звезды –
Духом питаются все[20].

А вот как евреи говорят о действующем духе. Моисей так: «*И Дух Божий носился над водою*». Давид же так: «*Словом Господа сотворены небеса*» и далее[21]. Соломон же так говорит о Духе: «*Дух Господа наполняет вселенную*»[22]. Христиане называют этот Дух Святым Духом[23].

28. Так как бесформенная материя получает формы не сама из себя, но силою действия Творца, движущего ее и действующего в ней, то благоразумнейший философ Моисей, указав на бесформенность материи, добавляет о действующей силе Творца, которой материи придается форма, говоря: «*И Дух Божий носился над водою*».

---

[18] Ср.: «Восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (Тимей, 49a).

[19] Тимей, 34b-d. Учение о Мировой душе было развито и Халкидием в его комментарии к «Тимею», хорошо известном шартрским философам, например, в 29–31, 51–52-й главах. *Calcidio*, Commentario al «Timeo» di Platone. Testo latino a fronte. A cura di Cl. Moreschini. Milano, 2003, p. 162–168, 206–210. Вопрос о Мировой душе был одним из ключевых в философии Шартрской школы и вообще в богословских дискуссиях XII–XIII вв. Гильом из Сен-Тьерри осудил Абеляра за идентификацию Мировой души со Святым Духом. Молодой Гильом Коншский, комментируя «Тимей» и «Утешение философией», следовал Абеляру, но, возможно, подчиняясь церковным решениям, даже не упоминает о ней в своем позднем сочинении: «Драгматиконе». См. подробнее: *Gregory T.* Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres. Firenze, [1955], p. 123 ss.

[20] Неточная цитата из «Энеиды», VI, 724–726.

[21] Пс. 32, 6.

[22] Прем. 1, 7.

[23] В этих параграфах Теодорих демонстрирует особое, свойственное представителям Шартрской школы отношение к авторитетам, сформулированное в знаменитом выражении «Nani gigantum humeris insidentes» («карлики, сидящие на плечах гигантов») и отображенное в не менее знаменитом витраже южного крыла трансепта шартрского собора с фигурами евангелистов на плечах четырех великих пророков. «Философы» (Гермес, Платон и Вергилий) предшествуют Евреям: Моисею, Давиду и Соломону. Эта последовательность, конечно, не случайна и заставляет вспомнить другой символический эпизод подобного рода: в XV в. в сиенском соборе был создан роскошный мраморный пол — прямо перед парадным входом, на первом месте в ряду языческих и христианских пророков была помещена внушительная фигура Гермеса Трисмегиста. Ренессансное отношение к древней мудрости, к prisca theologia хорошо известно, но у этого «откровения Гермеса Трисмегиста» (Фестюжьер) были средневековые предшественники.

И он правильно назвал в этом месте всю материю водой, во-первых, потому, что, как мы говорили, тогда один элемент был почти тем же по качеству, что и другой, и поэтому все они могли называться одним именем; во-вторых, потому, что это смешение имело скорее подобие воды, чем другого элемента; и, наконец, потому, что у древних философов сказано, что влага — материя, наиболее важная для сотворения вещей[24].

Ведь естественная влага, поднятая жаром с земли, сгустилась, образовав травы и деревья. Животные же, как точно известно из физики, произошли из влажного и жидкого семени и от него приобрели строение своего тела. Что касается камней и металлов, то они сгустились из влаги; и это доказывается тем, что они при растворении обращаются в воду.

То, что звезды были сотворены из воды, доказано было выше. Поэтому некоторым философам и показалось, что вода — материя всех вещей. Согласно этому учению поэт и назвал Океан отцом вещей[25].

29. *И сказал Бог: да будет свет* (Быт. 1, 3).

Поведав о двух началах творения, т. е. о материи и о движущей силе, он хочет последовательно показать, каким образом и в каком порядке Дух Божий действует в материи по предвечно определенному и явленному в премудрости Творца образу.

Но в этом месте, в согласии с порядком изложения, не следует много говорить о Божественности, чтобы стало понятно, что означает по отношению к Богу «говорить» и почему Моисей раньше упоминает о Духе, чем о Слове. Да не усомнится никто, что все, излагаемое нами об этих вещах, взято нами из истинной и святой теологии.

30. Существуют четыре способа рассуждения, которые приводят человека к знанию о Творце: арифметические, музыкальные, геометрические и астрономические доказательства. Всеми этими средствами надлежит ненадолго воспользоваться в наших размышлениях о божественном, дабы искусство Творца было явлено в вещах и было рационально показано то, что мы излагаем[26].

Всякой инаковости предшествует единое, ибо единица предшествует двоице, которая является началом всякой инаковости. Ведь «иное»

---

[24] Скорее всего имеется в виду Фалес, поскольку он упоминается у Амвросия (In Hexaemeron, I, 2, 6. PL 14. Col. 135A)

[25] *Вергилий*, Георгики, IV, 380.

[26] Здесь Теодорих, подобно Абеляру, указывает на необходимость *рационального* богословствования, основанного на науках квадривиума, без обязательной опоры исключительно на Писание. См.: *Speer A.* Op. cit. S. 252ff.; *Maccagnolo E.* Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres. Firenze, 1976, p. 202.

говорится, когда речь идет о двух вещах. Единое предшествует всякой изменчивости, поскольку всякое изменение возникает из двоицы. Ибо ничто не способно изменяться или двигаться, если оно не способно пребывать сначала в одном состоянии, а затем в другом. Итак, этому разнообразию состояний предшествует единое: таким же образом оно предшествует и изменчивости.

31. Но изменчивости подвержено все сотворенное. Все, что есть, есть либо вечное, либо сотворенное. И так как Единое предшествует всему сотворенному, необходимо, чтобы Единое было вечным. А вечное есть не что иное, как Божественность. Следовательно, Единое есть сама Божественность.

Божественность есть форма существования единичных вещей. И подобно тому, как нечто становится светлым от света или жарким от жара, так же и вещи приобретают свою сущность из Божественности. Поэтому верно говорится, что Бог сущностно есть все и повсюду. Следовательно, Единое есть форма существования единичных вещей. Верно также следующее: все, что есть, существует потому, что едино[27].

32. Но когда мы говорим, что Божественность является формой существования для единичных вещей, мы не имеем в виду, что Божественность есть некая форма, существующая в материи, как форма треугольника, квадрата или чего-либо подобного.

Мы говорим так потому, что причастность Божественности составляет целокупную и единственно возможную сущность сотворенных вещей, так что сама материя существует благодаря причастности Божественности, а не Божественность возникает в материи, из нее или в ней.

Подобным же образом надлежит понимать то, что Единое является формой существования единичных вещей.

Далее, когда о Боге говорится в абсолютном смысле, без какого-либо определения, название Божественности прилагается к Ней самой. Если же Богу придается некое определение или о Нем говорится во множественном числе, то определение Божественности относится к тому, что причастно Ей.

33. Именно так надлежит употреблять слово «единое». Когда оно употребляется просто и без всякого определения, то прилагается к самой Божественности. Когда же о едином говорится с добавлением определения или во множественном числе, например *некое единое* или *две еди-*

[27] Ср.: *Boetius*, Commentarius in Porfirium, I. PL. Vol. 64. Col. 83B. Рус. пер. Т. Ю. Бородай см.: *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. Ред. Г. Г. Майоров. М., 1990, с. 24–25. Ср.: *Ансельм Кентерберийский*. Монологион. Гл. 13 // *Он же*. Сочинения. Пер. И. В. Купреевой. М., 1995, с. 56.

ницы, или *три, дважды* или *трижды единое* или нечто подобное, тогда слово «единое» без сомнения прилагается к тому, что причастно ему.

Поэтому философы, приписывая единому части, говорят не о сущности Единого, но приписывают части тому, что причастно Единому. Ведь согласно арифметическому расчету единица неделима. Подобным же образом умножение единицы влечет за собой возникновение других чисел. По этой причине эти причастные истинной единице числа существуют и множатся.

34. Следовательно, у Единого может быть только одна субстанция и единственная сущность, которая является самой Божественностью и высшим благом. Единое же, будучи умноженным, содержит числа, или единицы, из которых состоят числа, и они не что иное, как части истинного Единого, составляющие суть вещей. Вещь существует до тех пор, пока остается причастной Единому, а как только отделяется от Единого, погибает.

Итак, Единое есть форма и основа существования, отделение же есть причина уничтожения. Из истинного Единого, которое есть Бог, возникает всякая множественность. В самом же Боге нет никакой множественности, поскольку нет в Нем числа.

35. Так как из числа возникают и вес, и мера, и место, и образ, и время, и движение, и все, что существует через количество или качество, или отношение и что-либо иное, — так как, говорю я, все вышеназванное существует через число, необходимо, чтобы само Единое, т. е. Божественность, превосходило бы все вышеперечисленное по Своей природе.

Следовательно, Божественность не ограничивается весом, мерой, местом, образом, временем, движением, отношением чего-либо к чему-либо, но есть Единое, т. е. вечность и то, благодаря чему существуют вещи, начало и источник всего.

36. Поскольку Единое — творец всякого числа, а число бесконечно, то необходимо, чтобы могущество Единого также не имело бы конца. Значит, Единое всемогуще в сотворении чисел. Но ведь сотворение чисел и есть сотворение вещей[28].

Следовательно, Единое всемогуще в сотворении вещей. А то, что всемогуще в сотворении вещей, есть единственное и само по себе всемогущее. Итак, Единое всемогуще. Тогда Единое необходимо является Божеством. О Едином сказано достаточно.

---

[28] Об этой последней фразе, явно отсылающей к платоновской философии и, возможно, к Пифагору, ее значении и влиянии см.: *Brunner F.* Creatio numerorum rerum est creatio // Mélanges René Crozet. V. 2. Poitiers, 1966, p. 719–725. Пифагорейский привкус арифметических спекуляций на тему Троицы имел большой успех в XII–XIII вв., как позже у Николая Кузанского. *Jeauneau E.* Lectio philosophorum… Op. cit., p. 8–11.

37. Теперь надлежит сказать о том, каким образом из Единого возникает Равное[29]. В арифметике есть много различных способов образования одних чисел из других. Некоторые числа порождают другие из самих себя и своей субстанции, как двойка, умноженная сама на себя, дает четверку, тройка — девятку, и так же другие. Некоторые же числа возникают посредством других: так двойка с помощью тройки рождает шестерку и так далее.

Сначала числа порождают только квадраты или кубы, круги или сферы, сохраняющие равенство размеров. И только затем эти числа производят фигуры, у которых одна часть длиннее или короче, т. е. такие, у которых стороны неравны.

38. Сначала возникают числа одной природы. Затем среди них появляется разнообразие. При возникновении чисел двойка рождает из себя двойное, тройка — тройное, четверка — четырехкратное и также другие. В дальнейшем такой порядок в возникновении соблюдаться не может.

В отношении единицы можно обнаружить два способа возникновения. Умноженная на другие числа, она рождает все числа. Из себя же самой и из своей субстанции она не может породить ничего иного, как только равное себе, в то время как другие числа, умноженные на себя, рождают неравные себе числа. Единица же, помноженная на саму себя, всегда остается единицей.

39. У Рождающего и Рожденного одна и та же субстанция, каковой для них является истинное Единое. Единое же из самого себя не может породить ничего, кроме равной себе единицы. Ибо поскольку равное предшествует неравному, необходимо, чтобы предшествовало и возникновение равного.

А поскольку Единое порождает и то и другое (т. е. равное и неравное) и, умноженное на любое число, рождает неравное, то необходимо, чтобы оно рождало равное посредством того, что по природе предшествует всем числам. А это и есть само Единое. Следовательно, Единое из себя и своей субстанции не может произвести ничего иного, кроме равного себе.

---

[29] В своем комментарии на Боэция Теодорих использует термин equalitas (равенство, равное) в значении, близком к «совершенному равновесию частей», ср. Commentum, II, 39–42. Ed. N. Häring. Toronto, 1971, p. 80–82. Однако там используется и боэциевское разделение eternum и perpetuum, а также понятие эманации (в отличие от более традиционной и менее «опасной» для богословия «причастности»). В результате этого роль Творца в системе мироздания выглядит несколько иной, чем в нашем «Трактате», где подчеркивается, что все творится Им secundum phisicam. Следовательно, мир не есть просто зеркальный образ божества. См.: *Chenu M.-D.* Une définition pythagoricienne de la vérité au Moyen Âge // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Année 27. 1961, p. 7–13.

40. Из того, что было сказано, ясно, что Равное, которое рождает Единое из себя и из своей субстанции, по природе предшествует всякому числу. Ведь так как рождение этого Равного относится к сущности Единого, Единое же предшествует всякому числу, то возникновение равного необходимо предшествует всякому числу. Таким образом, Равное и его возникновение по природе предшествуют всякому числу.

А все, что предшествует всякому числу, как мы сказали выше, вечно. Следовательно, Равное Единому и происхождение этого Равного от Единого вечны. Но невозможно, чтобы было две или несколько вечных <сущностей>. Значит, Единое и Равное Единому — одно.

41. И хотя субстанция Единого и равного Ему совершенно (penitus) едина, однако, так как ничто не может родить самое себя, и быть рождающим — это одно свойство, каковое принадлежит Единому, а быть рожденным — другое, относящееся к Равному, то для обозначения этих свойств, принадлежащих Единому и Равному при сохранении между ними вечного единства, боговдохновенные философы употребили слово «лицо» (persona). Так что сама вечная субстанция называется лицом Рождающего, поскольку Она Единое, лицо же Рожденного называется так потому, что Оно есть Равное.

Так как Единое — первая и единственная сущность всех вещей, Равное же является Равным для Единого, это Равное необходимо есть равенство существования вещей, т. е. вечный Образ, или Обозначение, или Определение, вне Которого или сверх Которого невозможно ничему быть.

Таким образом, это Равное Единому есть как бы *Образ* и *Свет* Единого[30]. Образ — ибо оно есть образ действия Единого в вещах. Свет — ибо оно то, чем все вещи различаются друг от друга. А все вещи отделяются друг от друга границей и пределом.

42. А этот предел или Равное Единому, древние философы называли иногда Разумом Божественности, иногда Промыслом, а иногда Премудростью Творца. Это очень мудро, ведь если Божественность есть Единое, то само это Единое есть сущность (esse) всех вещей. Ибо Равное Единому есть некоторый образ бытия (modus), превыше которого и вне которого ничего не может быть.

Но этот образ бытия не может быть ничем иным, кроме как первой и вечной Премудростью. Она же есть то единственное, которым утверждается сущность каждой вещи и сверх которой или превыше которой ничто разумное не может существовать. От нее приобретают все вещи свои меры и формы.

---

[30] Ср. Евр. 1, 3.

В ней же содержатся определения всех вещей. Ибо определение вещи заключается в ее равенстве самой себе. Если же оно не полностью или с излишком покрывает обозначаемую им вещь, то его надлежит называть не определением, а ложным вымыслом. Как было сказано, необходимо, чтобы Равное Единому было Равенством существования вещей. Следовательно, равенство поистине составляет определение каждой вещи.

Если же определение не заключает в себе равенства, оно не должно называться определением вещи. Поэтому определением называется то, что является собственным описанием вещи, отличающим ее от других. Благодаря ему она не остается внутри себя и не выдается за свои пределы.

43. Подобно тому как существование вещи происходит от Единого, ее форма, образ, мера происходят от Равного Ему. Человек или что-либо подобное существуют до тех пор, пока они обладают целостностью. Если же они разделяются в себе, тотчас же гибнут.

Таким же образом из равенства того Единого, через которое существует человек, происходит его форма. Если же к Единому, через которое существует человек, прилагается нечто иное, или же от этого Единого что-либо отнимается, то оно не должно называться сущностью человека (humanitas). Если бы не было равенства существования в человеке, или в камне, или в чем-либо подобном, любая из этих вещей никоим образом не могла бы существовать.

Так как это равенство Единого содержит в себе определения вещей и порождает их из себя, оно подобным же образом порождает из себя и содержит в себе формы всех вещей. И подобно тому, как Единое рождает из себя все числа, Равное Единому производит из себя все отношения и неравенства между вещами. И в Него все разрешается.

44. Через Него же существуют меры, вес и все, что вообще есть. Ведь любая мера возникает либо из равенства, либо из неравенства. Но и в том, и в другом случае она необходимо возникает из равенства, ибо само неравенство возникает из равенства.

Более того: всякий образ (modus) есть среднее между большим и меньшим. Ведь то, что больше, превосходит его, а то, что меньше, не доходит до его пределов. Следовательно, образ есть равенство всех вещей. Но ведь всякая мера вещи возникает из образа, а следовательно, из равенства. Так же следует рассуждать и о весах.

Но к чему доказывать это через единичные вещи? Напротив, следует утверждать то, что Равное Единому есть форма существования единичных вещей, во всеобщем смысле. Это легко постигнет тот, кто может объять быстротой разума бег тончайших частиц.

45. Таким образом, если Равное Единому есть равенство существования, а через равенство существования вещь существует и получает от него, как от некоего своего устава и вечного закона бытия, свои границы и пределы, то нет сомнения, что это Равное Единому — вечная форма существования вещей и их формальная причина, согласно которой Предвечный Зодчий образовал способ существования для всех вещей.

А так как Равное Единому есть равенство существования, как было сказано ранее, то очевидно, что это Равное есть истина каждой вещи. Ведь истина вещи есть не что иное, как равенство ее существования, так что душа, постигающая ее, не находится ни ниже, ни выше ее пределов.

46. Если же душа в своем постижении создает понятие, которое либо превосходит, либо не покрывает саму вещь, возникает ложь, не имеющая субстанции, ибо истина есть первое бытие и первая сущность всех вещей. Тот, кто говорит истину, всегда говорит о том, что есть в самой вещи, тот же, кто лжет, выходит за пределы вещи.

А поскольку равенство истины таково, каким представило его вышеизложенное повествование, то отсюда очевидным образом следует, что это равенство есть Слово Божественной Сущности. Ибо Слово есть не что иное, как предвечное предопределение Творца обо всех вещах: «то, что есть эта вещь», «какова она есть» и «поскольку есть» какова она по своему достоинству, по времени или по месту. А предопределение это и есть равенство существования вещей, выше или ниже которого ничто не может существовать.

47. Подобное же равенство есть равенство Единого. Истина есть вечный образ вещей и прочее, что вышеизложенное рассуждение приписывает равенству Единого. Следовательно, Слово есть равенство божественного Единства, а Единство — Божество. Единство же само рождает равенство Самому Себе. Значит, Божество есть Слово.

О рождении Слова некий великий философ сказал: «*Однажды сказал Бог*»[31]. Так он в кратких словах упомянул явно и о Единстве, и о Слове.

О равенстве Единого сказано достаточно. Теперь надлежит изъяснить согласно вышеупомянутым способам рассуждения, каким образом осуществляется взаимная связь между равенством и единством[32].

---

[31] Пс. 61, 12.

[32] На этих словах «Трактат о шести днях творения» прерывается.

ЭПИТАФИЯ ТЕОДОРИХУ ШАРТРСКОМУ

Предлагаемая вниманию читателя эпитафия дошла до нас в рукописи под номером 923 библиотеки г. Труа (Troyes. Bibliothèque municipale. Ms. 923). Автор ее неизвестен; временем создания предположительно считается вторая половина XII в.[33]

На общем фоне истории этого жанра в XII в. эпитафия Теодориху представляет собой счастливое исключение. Большинство стихотворных латиноязычных эпитафий рассматриваемого времени не имело иного предназначения, кроме ритуального воспроизведения топики жанра: содержанием этих сочинений становятся бесконечные вариации античных образцов. Включенные в хроники или написанные ad hoc, они объединялись потом в сборники, служившие неисчерпаемым источником общих мест для последующих сочинений этого жанра. Бесполезно искать в подобных произведениях сведения о реальной жизни и настоящих заслугах их героев: создание подлинной, не сводимой к литературным шаблонам биографии менее всего отвечало замыслу панегиристов. Известно несколько подобного рода эпитафий, посвященных Теодориху Шартрскому. В частности, около 1161 г. в бенедиктинском монастыре Омон (*Hautmont*, Северная Франция) анонимным автором была составлена «Эпитафия Теодориху» (*Epitaphium Theodorici*); в этом сочинении информация о научных заслугах шартрского магистра умещается в две строки из шестнадцати[34]. Однако приводимая ниже эпитафия примечательна тем, что в тексте ее реконструируется, хотя и в драпировке риторических условностей, подлинная научная биография Теодориха: говорится о его заслугах в деле популяризации недавно переведенных логических текстов Аристотеля, характеризуются его натурфилософское учение и деяния на преподавательском поприще. Автору удалось то, что не удавалось многим современным ему панегиристам: в нескольких строках передать научное значение трудов почившего магистра.

Здесь Теодорих лежит, Стагирита преемник достойный,
В прахе земном заключен духа благого сосуд.
Власти магистерской скипетр сей педагог превосходный
Принял, дарением сим речью латинской почтен.
В муже сем вместе слилось, как сходятся в море потоки,

[33] *Vernet A.* Une épitaphe de Thierry de Chartres // Recueil de travaux offert à Clovis Brunel. Paris, 1955, p. 660–670.

[34] Ibid., p. 663.

Все, что измыслить бы мог самый возвышенный ум.
В первопричины вещей он мыслью проникнуть стремился[35],
Мира единство умел разумом он созерцать.
Шар первозданный узрел, идеи с материей вкупе[36],
И породившие все сущие в нем семена,
Силу, что глыбу земли, объявшее все мирозданье,
Меру привнесши и вес, властью числа сопрягла[37];
Происхожденье вещей, и закон, что связует творенье,
Брань разнородных стихий прочным союзом сменив;
Смог он узреть, как творенье, вечно свой род обновляя,
Снова рождения ждет, смерть до того претерпев;
Видел, как, в немощи дряхлой зачав, непраздная вечно,
Род сей природа плодит, в старости матерью став.
Мог он проникнуть легко за покров[38] многосмысленной речи,
И, не встречая препон, смысл сокровенный узреть.
Троицу низших наук и сложнейших наук четверицу[39]

---

[35] Строки 7–24 представляют собой изложение платонических представлений об устройстве мироздания, содержащихся в «Трактате о шести днях творения».

[36] Учение шартрцев об идеях и первоматерии (аристотелевское «иле»), как и другие элементы неоплатониза в экзегезе первых стихов Бытия, встречало ожесточенную критику ригористов. Так, мы читаем у Клервосского аббата Арнольда Боннвальского (ум. после 1156 г.): «Все, что философы измышляют, вводя множество начал: вечность мира, первоматерию (hyle), идеи и Мировую душу, которую они называют умом, опровергает и обращает в ничто первая глава книги Бытия» (*Arnoldus Bonevallensis*, De operibus sex dierum // PL. Vol. 189. Col. 1515 A: «Quidquid de mundi aeternitate, quidquid de hyle, vel ydeis, vel de illa mundi anima, quam noym dicunt, sensere philosophici, plura inducentes principia, primum Geneseos capitulum abolet et confundit»).

[37] Прем. 11, 21.

[38] Метафора «покрова» или «завесы» (integumentum, involucrum) была одной из ключевых в шартрской экзегезе (см.: *Jeauneau E.* L'usage de la notion d'*integumentum*... op. cit.).

[39] Одним из ярких проявлений научной жизни XII столетия стало обновление традиционной схемы семи свободных искусств и, в частности, квадривиума. У одних это вызывало восторг, у других более сдержанную, иногда критическую реакцию, в том числе у мыслителей, близких к Шартрской школе, например у Гильома Коншского (Philosophia. I III 23. Ed. G. Maurach. Pretoria, 1980. P. 28) или Иоанна Солсберийского («Ecce nova fiebant omnia, innovabatur grammatica, dialectica immutabatur, contemnebatur rethorica, et novas totius quadrivii vias, evocatis priorum regulis de ipsis philosophie adytis proferebant». *John of Salisbury*, Metalogcon. I. 3. Ed. J. B. Hall. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis. Vol. 98. Turnhout, 1998, p. 17). Восторженные отзывы о роли самого Теодориха в этом обновлении наук мы находим у ряда современных ему авторов (Германа Каринтийского, Кларембальда Аррасского), многие из которых были его учениками. См.: *Ladner G. B.* Terms and Ideas of Renewal in the Twelfth Century // *Idem.* Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art. Rome, 1983, p. 687ff, 697 (о данном пассаже); *Beaujouan G.* The Transformation of the Quadrivium // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Ed. by R. L. Benson, G. Constable. Cambridge, Mass., 1982,

Братьям, усердно трудясь, ясно сумел преподать.
Мудрость, что тайны покровом Платон и Сократ одевали,
Он разгадал и о том братьям поведал своим.
Логики узел рассек и умом проник он в глубины,
Коих доселе никто в век наш достигнуть не мог:
И аналитики первым, и опровержения первым[40]
Понял, и галлам, собрав греков богатства, принес.
И Философия, прежде чуждая нашему веку,
Сбросив одежды, нагой взору предстала его.
Был ею избран супруг достойный брака такого,
Знатных потомков союз сей многочадный принес:
Славных мужей без числа, с отцом и матерью схожих, –
Так из учений живых вечный составился род.
Граций толпой окруженный и хором дриад[41], Теодорих
Город не раз покидал, сельский приют возлюбя.
Братья его почитали, коих в единой общине[42]
Пламень любви заключил в келий блаженный затвор.
Пищу там не извратит тлен никакого искусства,
Без возлияний течет трапеза строгая их[43].
Смрад от изжаренных туш не клубится над кухнею скромной,
В кубках на общем столе редко увидишь вино.
Всякий хотения род вменяют себе в преступленье,
Помысел сладкий грехом смертным меж ними слывет.
Мудрость свою умалял он, наставника званья чурался,
Худшую в стаде овцу выше себя почитал.
Он быть учимым хотел, не дерзая учителем зваться –

---

p. 463–487; *Burnett Ch.* Scientific Speculations // A History of Twelfth-Century Philosophy. Ed. P. Dronke. Cambridge, 1988, p. 151–176.

[40] Изложением «Первых аналитик», которое содержится в «Семикнижии» Теодориха, пользовался Петр Абеляр — первый автор на латинском Западе, который сделал это сочинение Аристотеля основой своей логики. О комментарии Теодориха к «Софистическим опровержениям» сообщает *Александр Неккам* (*Alexandre Neckam*, Corrogationes Promethei // Notices et extraits des manuscrits. Éd. P. Meyer. T. 35. Paris, 1897).

[41] Реминисценция из «Георгик» Вергилия: «Interea Dryadum silvas saltusque sequamur» (Георгики, III, 40). Возможна также отсылка к книге пророка Исайи: «In saltu ad vesperam dormietis» (Ис. 21, 13).

[42] Теодорих Шартрский удалился в монастырь между 1150 и 1156 гг. Место пострижения Теодориха неизвестно; существует, однако, гипотеза, что этим местом могло быть аббатство Во-де-Серне (Vaux-de-Cernay) на границе парижского и шартрского диоцезов. Предполагается также, что перед смертью он вступил в цистерцианский орден (*Vernet A.* Op. cit. p. 666–668).

[43] Описание строгости монастырского стола и образа жизни братии представляет собой топос цистерцианской аскетической литературы.

Втуне присвоить боясь имени громкого честь.
Нищих избравши удел тягостный, жизни честнейшей
Делом и видом своим муж сей зерцало явил.
Праведной жизни венец – хвалу всемогущему Богу
В час свой последний воспел, в вечный покой отходя.
Исповедь чистая небу вручила безгрешную душу,
И в упованье благом кости в могилу легли.
Мертвых восстанья он ждет, когда с обновлением плоти
Жизнь возвратится, греха след безвозвратно омыв.
Протолевита, наставника и логофета обитель[44]
Знала, и схожего с ним снова едва ль обретет.

[44] В тексте «Cartis» — Шартрское аббатство, давшее имя знаменитой школе. Теодорих начал преподавать в Шартрской соборной школе в 1141 г., вернувшись из Парижа. Тогда же был поставлен архидиаконом («protholevita») и канцлером («logothetes») Шартрского собора, сменив Гильберта Порретанского.

Г.В. Вдовина

ТРАКТАТ РОДЖЕРА БЭКОНА «О ЗНАКАХ»[1]

Издание любого нового текста, прежде неведомого науке, означает драгоценный вклад в наше знание о культуре прошлого и о прошлом настоящего. Но бывают, как хорошо известно, такие издания, которые производят настоящий переворот в устоявшихся взглядах и рождают новые направления исследований, которые не только не существовали ранее, но сама возможность которых казалась невероятной[2]. Именно таким событием стала публикация в американском журнале «Traditio» в 1978 г. трактата Роджера Бэкона «О знаках»[3]. Никогда ранее не издававшийся трактат входит в третью часть главного труда Бэкона (ок. 1214–1292/3) «Opus maius». Пожалуй, именно этот небольшой текст ознаменовал рождение семиотики как специализированной науки. О знаках — естественных и установленных человеком, вещных и словесных, мирских и священных — рассуждали и до Бэкона; но то были рассуждения *ad hoc*, подчиненные другим интересам и задачам и распыленные по разным дисциплинам. В трактате английского францисканца знак впервые предстал как самостоятельное явление на границе природного и культурного миров, способное быть предметом специального исследования.

[1] Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 10-06-00272-а).

[2] Даже такой колосс современной семиотики, как Ю.М. Лотман, полагал, что рождение семиотики как науки, а не просто некоего нетематизированного дискурса, относится лишь к середине XX в. См. *Лотман Ю.М.* Выход из лабиринта // *Эко У.* Имя розы. М., 1998, с. 650–669: «Семиотика как развитая научная дисциплина, действительно, оформилась в середине текущего столетия».

[3] *Roger Bacon*, De signis. Ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg // Traditio 34, 1978, p. 75–136.

Не только на современный взгляд, но и на взгляд развитой постсредневековой семиотики XVII в. многие утверждения Бэкона выглядят непривычно. Трактат Бэкона представляет собой соединение концепций, которым была суждена долгая славная жизнь, с воззрениями, которые не пережили своего автора и оказались преходящим моментом в истории науки о знаках. При всем том именно Бэкон впервые наметил те главные темы, которые будет разрабатывать семиотическая мысль в последующие столетия. Коротко перечислим эти темы, следуя порядку, в каком они возникают в тексте трактата, поневоле довольствуясь лишь фрагментами, представленными в русском переводе.

Самое первое утверждение Бэкона «Знак принадлежит к категории отношения» (1)[4] традиционно. Бэкон констатирует наличие двух отношений в знаке: с одной стороны, он связан со своим означаемым, с другой — с тем, кто воспринимает знак (с его интерпретатором). Поразительно, однако, то, что для Бэкона сущностным и главным будет не первое, а второе отношение. Наличие того, кто воспринимает означающую вещь и через нее актуально постигает стоящее за нею означаемое, — необходимое условие не только функционирования, но и самого бытия знака именно как знака. Напротив, наличие самой означаемой вещи имеет привходящий, акцидентальный характер. Он проявляется в том, что эта вещь не обязательно должна существовать: она может быть всего лишь возможной или даже вообще никогда не существовавшей. За этим причудливым учением Бэкона стоит не что иное, как убежденность в том, что сущностное отношение в знаке есть отношение категориальное, то есть реальное отношение между двумя актуально существующими вещами. Но этому непременному условию всегда отвечает только отношение между знаком и интерпретатором. Соотнесенность же с означаемым нестабильна: сегодня это — отношение с существующей вещью, а завтра — с образом несуществующей вещи, которая уничтожилась; не говоря уже о том, что есть множество мыслимых вещей, которые сами по себе никогда не могут и не могли бы быть терминами реального отношения. Поэтому соотнесенность с означаемым не принадлежит к сущности знака и, всегда наличествуя фактически, представляет собой его привходящее свойство. Чтобы преодолеть эту акцидентальность связи знака с означаемым, требовалось разработать учение о разных типах отношений и о том, что отношение в знаке должно пониматься более широко. Эта работа была выполнена лишь в последующие столетия.

[4] В скобках указаны номера параграфов трактата.

Далее Бэкон вводит следующую новацию: он утверждает, что знаками могут быть не только чувственные вещи, но и вещи, «предложенные интеллекту» (2), то есть «формы» (species) и понятия. До него фактически единственной общесемиотической концепцией оставалось учение Августина, согласно которому знаком может быть только чувственная вещь[5], тогда как понятия и бестелесные образы в душе принадлежат не к знакам, а к другой группе явлений, именуемых подобиями. Причисление внутридушевных подобий к знакам не просто расширяло классификацию знаков, но и открывало совершенно новые герменевтические горизонты. Собственно семиотическое значение нововведения Бэкона состояло в том, что отныне знаки могли не только указывать на нечто уже познанное прежде, но и нести в себе новое знание.

Далее (4–15) Бэкон выстраивает подробную — самую подробную из известных в Средние века и в постсредневековой схоластике — классификацию знаков. Августиновское разделение знаков на естественные и «данные», то есть установленные душой, разветвляется на множество видов и подвидов, в совокупности образующих древо знаков. Имеются три вида «безличных» естественных знаков: 1) основанные на простом следовании во времени (во всех трех временах), 2) подобия и 3) физические следствия естественных причин. Далее, имеются два вида знаков, «данных душой»: одни даны по произвольному установлению (значащие слова, венок над дверью в таверну как знак вина на продажу), другие — непроизвольно, вроде стонов больного. Среди собственно словесных знаков различаются: 1) установленные в результате произвольно осуществленного акта именования (импозиции); 2) данные непроизвольно и естественно (стоны, вскрики); 3) промежуточные слова (междометия). Поскольку непроизвольные словесные знаки не существуют в мире безлично и универсально, но всякий раз даются индивидуальной душой, это не позволяет безоговорочно причислить их к одной из трех главных групп «просто» естественных знаков. Тем более это справедливо в отношении междометий, которые ближе к значащим словам, чем к просто звукам, издаваемым в обозначение чувственных аффектов. Таковы лишь основные ветви бэконовского древа знаков, у которого есть и много более мелких побегов.

В последующие времена классификация Бэкона сохранилась лишь отчасти. По мере того как центр тяжести в формальной сущности знака все более смещался в сторону отношения с означаемым, теряли свою

[5] De doctrina christiana, II, 1. 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».

важность и характеристики времени, столь существенные для интерпретатора. Особым путем эволюционировало учение о знаках-подобиях. Imagines, или similitudines, образовали в конце XVI в. неформальную группу знаков, внутренне раздвоенную между двумя «официальными» категориями, которых Бэкон еще не знал: знаками формальными и инструментальными. К первой отошли понятия и чувственные образы в душе, ко второй — внешние изображения. Бэкон (15) мыслит портретные изображения сугубо натуралистически: сходство между образом и прообразом имеет у него естественный и объективный характер. Независимо от намерений самого мастера, его произведение будет изображением Цезаря, даже если подобие черт возникнет случайно и непреднамеренно. В XVII в. появятся концепции, согласно которым внешнее сходство складывается как из объективного подобия очертаний и других зримых качеств, так и из субъективных ожиданий зрителя. Поэтому уже готовые портреты можно «переадресовать» для обозначения других персонажей (например, изменив подпись под портретом), и они действительно обретут другие означаемые. Тем самым во внешние подобия вносится момент произвольности, интерпретативный момент, начисто отсутствовавший у Бэкона.

Дальнейшее изложение в трактате Бэкона посвящено главным образом анализу словесных знаков. Во-первых (16–18), значащие слова рассматриваются в том аспекте, в каком они служат знаками своих собственных species в душе говорящего. В этом качестве они будут знаками естественными, соотносимыми с понятиями в интеллекте так, как соотносится дым с огнем и вообще любое природное следствие со своей причиной (то есть будут принадлежать к третьему роду естественных знаков). Во-вторых, Бэкон очень подробно и тщательно разбирает проблему самоозначивания словесных знаков (27–35). Именно в этом контексте он ставит следующий вопрос: каким образом возможно осмысленное употребление слов, которые, будучи взяты вне предложения, не значат ничего? Примером может служить слово «buba». Вне предложения это — просто бессмысленное звукосочетание, но в предложении оно становится значимым, причем его означаемым будет оно само. Здесь мы имеем разновидность того значения слова в предложении, которое получило в средневековой схоластике название материальной суппозиции. Так, мы можем сказать: «Buba есть buba» или: «Buba есть незначащее слово», и эти предложения будут значащими, а стало быть, могут классифицироваться по признаку истинности или ложности. В этом пункте Бэкон проясняет условия, при которых возможны такие «пропозициональные» значения слов. Радикальное отличие от последующих учений

состоит в том, что, по убеждению Бэкона, простой постановки незначащего слова в предложение еще не достаточно для того, чтобы оно стало значащим. Необходимо вдобавок совершить особый акт «контекстной» импозиции слова, то есть наделить его значением словесного знака, который в предложении (и только в предложении) означает сам себя. Без этого предложение, которое содержит незначащее слово, будет бессмысленным набором звучаний, ибо отсутствие значения в одной из частей обессмысливает предложение в целом. Эта особая импозиция выражается в том, что произносящий, делая высказывание, *имеет намерение* образовать значащее предложение, в котором слово типа «buba» будет означать себя. Одна лишь формальная языковая структура, взятая сама по себе, вне намерений говорящего, значений не производит. Это утверждение становится понятным, если держать в уме тезис Бэкона о сущностной связи знака с интеллектом — в данном случае с интеллектом того, кто образует предложение. Реальное намерение говорящего предоставляет слову второй реальный термин категориального отношения, без которого знак существовать не может.

Это же положение о категориальном отношении как формальной сущности знака объясняет и экзотическое, на наш сегодняшний взгляд, учение Бэкона (143–155) о двойной импозиции слов и переустановке словесных значений. Когда слово впервые учреждается для обозначения актуально существующей вещи, оно связывается с нею категориальным отношением. Когда же обозначенная вещь уничтожается, разрушается и отношение, и слово-знак утрачивает свою знаковость. Поэтому для того, чтобы то же самое слово могло и теперь употребляться как значащее (например, чтобы мы и после смерти Сократа могли осмысленно говорить о том, что Сократ был мудр, добродетелен и т. д.), должна быть произведена переустановка (transsumptio) значения: отныне то же самое звучащее слово будет означать не вещь, а ее species в памяти, воображении или интеллекте. Это и будет та новая реальность, с которой словесный знак отныне связан категориальным отношением. Точно так же переустановка совершается во всех случаях непрямого употребления или метафорического переноса словесных значений: например, когда одинаково называют человеком и живого человека, и его изображение. Такие вторичные импозиции каждый из нас производит во множестве; мы не замечаем их только потому, что они производятся мгновенно и без осознанных усилий с нашей стороны, не получают устного формального выражения, как получают его обычные именования, или потому, что их заслоняют от нас более сильные эмоции, связанные, например, с гибелью первичного означаемого.

Примечательную часть семиотического учения Бэкона составляет концепция мудрого построения языка (156). В самом деле, говорит Бэкон, одно дело — произвольно давать значения отдельным словам или производить переустановку в уже созданном языке и другое дело — первично формировать словарный состав языка. Второе — дело, подобающее не кому угодно, а лишь мудрецу, сведущему в искусстве «орфографии» (правильного словообразования). Подобно своим античным предшественникам, Бэкон понимает сознательное построение языка в буквальном и натуралистическом смысле: «автор языка» для него — реальный человек, живший в отдаленном прошлом. Спустя четыреста лет, в XVII в., «автор языка» останется лишь условным названием учения о чисто человеческом и конвенциональном происхождении языков, которые в действительности созидались постепенно, в ходе коллективного творчества многих поколений.

Наконец, одно из высочайших достижений Бэкона, которое в первую очередь и делает его зачинателем новой семиотической науки в глазах современных исследователей, заключается в том, что он первым предложил проект экстенсиональной семантики. Если до него, со времен Аристотеля и Боэция, непосредственными означаемыми слов считались понятия в душе (интенсиональная семантика), то Бэкон первым прямо заявил, что слова, как произвольно учрежденные знаки, означают сами вещи, и лишь вторичным образом, как знаки естественные, они означают понятия. Эта концепция оказалась необычайно плодотворной. Все позднейшие учения о суппозиции, равно как и учения о словах как терминах ментального языка, столь значимые в философии и логике XIV–XV вв., основаны на этом исходном допущении. В этом пункте сам Бэкон намечает ту линию, по которой впоследствии будут отсечены и отброшены его собственные тезисы о двойной импозиции, равно как и об особой роли намерения говорящего в конституировании «пропозициональных» значений слов. А вот экстенсиональная семантика, впервые предложенная Бэконом, завоевала ведущие позиции в поздней и второй схоластике, хотя в отличие от того, что утверждает Умберто Эко[6], она отнюдь не была в эти времена единственно возможной.

В заключение повторим еще раз, что публикация трактата Бэкона «О знаках» сама стала знаковым событием в философской медиевистике последних десятилетий. Помимо того, что текст Бэкона драгоценен сам по себе, он побудил историков философии обратить пристальное

[6] *Eco U.* Denotation // Foundations of Semiotics, volume 21: On the Medieval Theory of Signs. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia, 1989.

внимание на семиотические аспекты других средневековых трудов XIII–XIV вв; при этом творения, казалось, бы, досконально изученных авторов начали открываться с совершенно новых и неожиданных сторон. В поле зрения исследователей вовлекаются такие темы средневековых учений о знаках, как язык ангелов и язык животных, концепции происхождения языка и усвоения языка детьми, соотношение естественных и произвольных аспектов в конвенциональных знаках, и т.д. В настоящее время средневековая семиотика является областью интенсивного исследования, стимулом к которому послужило издание трактата Роджера Бэкона «О знаках».

Роджер Бэкон

О ЗНАКАХ[1]

(1) Знак принадлежит к категории отношения и сущностно сказывается применительно к тому, для чего означает[2], поскольку полагает его в акт, когда сам актуален, и в потенцию, когда сам потенциален. Ведь если бы через посредство знака нельзя было постигать, он был бы пустым и напрасным, более того, вообще не был бы знаком, но оставался бы знаком только согласно субстанции знака, но не согласно характеристике знака как такового, — подобно тому как по смерти сына сохраняется субстанция отца, но не отношение отцовства. И даже если бы имелось слово, или венок из виноградной лозы[3], или нечто иное, актуально учрежденное в отношении к чему-либо и установленное как способное репрезентировать и означать его для другого, но не было бы того, в отношении к чему актуально совершается обозначение, это был бы не актуальный, но лишь потенциальный знак. Ибо одно дело — быть актуально учрежденным к тому, чтобы обозначать для всего, для чего это возможно, и другое дело — быть актуально знаком. Это слово, «означать», более сущностно и изначально прилагается к тому, чему нечто дается [как знак], то есть к вещи, обозначенной через дательный падеж, чем через винительный. И поэтому к вещи, которую знак должен обозначить, он относится лишь акцидентально, то есть так же, как познаваемое к знанию. Ибо из того, что «имеется знак в акте», не следует, что «имеется обозначенная вещь»: ведь и не-сущие могут обозначаться словами так же,

---

[1] Перевод выполнен при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 10-06-00272-а).

[2] То есть применительно к интеллекту; см. конец абзаца.

[3] Знак наличия вина в таверне: классический пример произвольно учрежденного знака.

как и сущие, если только мы не захотим сказать, что [вообще] бытие, необходимо требуемое для обозначаемого, — это бытие лишь в интеллекте и воображении.

(2) Знак же есть то, что, будучи предложенным чувству или интеллекту, нечто обозначает для самого интеллекта. Ибо не всякий знак предложен чувству, как предполагается в общепринятом описании знака[4], но некоторые предложены только интеллекту. Свидетель тому — Аристотель, который говорит, что претерпевания души суть знаки вещей[5], и что эти претерпевания суть не что иное, как расположения и внутренние «формы» (species) вещей, существующие в интеллекте. И поэтому они предлагаются только интеллекту, чтобы репрезентировать ему сами внешние вещи.

(3) Из знаков же одни — естественные, другие — установленные душою для обозначения. Естественными знаки называются потому, что принимают характеристику знака от своей сущности, а не от намерения души.

(4) И эти знаки разделяются на три рода. Первый — тот, когда нечто называется знаком потому, что из него что-то следует с необходимостью или вероятностью, и поэтому он может репрезентировать это что-то по природе, будь оно настоящим, прошлым или будущим. Стало быть, если мы возьмем характеристику знака со стороны необходимого следствия и вывода, и в отношении настоящего, то иметь крупные конечности у живого существа — например, у льва или другого — есть знак силы; и так же знак ученого человека — умение учить; и пение петуха, естественным образом побуждаемого к пению, есть знак часа ночи. Если в отношении будущего, то утренняя заря есть знак восхода солнца; если в отношении прошлого, то иметь в изобилии молоко для вскармливания младенца есть в женщине знак родов.

Если же мы возьмем характеристику знака со стороны вероятного следствия и в отношении настоящего, то сны в красном цвете суть знаки преобладания желтой желчи или крови; в голубом — флегмы, в черном — черной желчи. Так же быть матерью есть знак любовного наслаждения; и нарядность и избыток украшений — знак надменности и сладострастности; и много шататься по ночам — знак вора. Если же

---

[4] Общепринятым было определение знака, данное Августином: De doctrina christiana, II, 1. 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» («Знак есть вещь, которая, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает через себя познать нечто другое»).

[5] *Аристотель*, Об истолковании, гл. 1, 16a3–9. Утверждение о том, что претерпевания в душе суть знаки вещей, — одно из нововведений Бэкона. Аристотель говорит лишь о том, что они суть ὁμοιώματα (в пер. Боэция — similitudines), то есть подобия вещей.

в отношении будущего, то красный рассвет есть знак предстоящего в этот день дождя, а красный закат — знак тихой погоды назавтра. Если же в отношении прошлого, то влажная земля есть знак прошедшего дождя. И в соответствии с этими вероятными знаками судят об акциденциях вообще.

(5) Вторая разновидность естественного знака — та, когда нечто обозначается не по причине вывода, а по причине сообразности и внешнего уподобления одной вещи другой в частях и свойствах. Таковы статуарные и портретные изображения, подобия и подражания, а также «формы» цветов, вкусов и звуков, и всех вещей — как субстанций, так и акциденций, ибо все они уподобляются и сообразуются с другими. И все, что создается ремесленным искусством, суть знаки самого искусства, а также форм и подобий, существующих в душе ремесленника. И эти два рода естественных знаков суть знаки в наиболее собственном смысле.

(6) Третий же род обнаруживается во всяком следствии по отношению к его причине. Так, след есть знак животного, и дым есть знак огня; и наберется множество таких примеров. В самом деле, скорее следствие полагается знаком причины, чем наоборот, потому что следствие нам лучше известно, а знак должен быть нам лучше известен, чем означаемое, ибо через познание знака мы приходим к познанию означаемого. И нет несообразности в том, что отношения причины и причиненного, а также знака и означаемого находятся в одних и тех же вещах: ведь согласно порядку природы одна вещь является причиной другой помимо какой бы то ни было соотнесенности с познавательной силой, но только в соотнесенности вещей между собой. Напротив, отношения знака и означаемого, а также того, для чего производится обозначение, берутся в соотнесенности с постигающей душой[6].

(7) Знак же, учрежденный душой и от намерения души принимающий характеристику знака, двойствен: один учреждается душой вследствие рассуждения разума и выбора воли; он же — произвольный знак, или преднамеренный знак. И таков знак, установленный интеллектом, — например, языки и наречия, и венок из виноградной лозы, и вещи, выставленные на продажу в окнах продавцов в качестве знаков, представляющих не только другие вещи, но и самих себя, вроде хлеба в окошке и других продуктов; и точно так же — оружие, вино, стулья и все подобные вещи, которые выставляются в знак продажи, в соответствии со всем разнообразием товаров и механических искусств.

---

[6] Здесь Бэкон вновь подчеркивает ту же мысль, что и в § 1: актуальное присутствие интерпретатора — сущностно важный момент для знака.

(8) Другой знак, данный душой, дается помимо размышления разума и выбора воли и не является произвольным или преднамеренным знаком, но дается как бы мгновенно, непротяженно в чувственном времени и словно вследствие природного инстинкта, естественного порыва, природно действующей силы. И таковы все звуки, издаваемые животными, и многие звучания, издаваемые человеком, вроде стона больных и вздохов, и многих изъявлений восхищения и боли, а также восклицаний и многого такого, что мгновенно и без раздумий производится разумной душой, побуждаемой душою чувствующей.

(9) Заметь, что все междометия занимают промежуточное положение между этими только что указанными звучаниями и словами, наделенными полнотой произвольных значений, — иначе говоря, принадлежащими к остальным семи частям речи. В самом деле, междометиям свойственно несовершенное означивание по способу произвольных знаков и неполное означивание по способу понятий, из-за чего они соседствуют с теми звучаниями, которые обладают значениями только по способу субъективных аффектов, каковы стоны и прочее упомянутое. Ибо стоны, вздохи и тому подобное означают естественно и по способу голого аффекта, возбуждающего умную душу; и обозначаются междометиями стона, боли, вздыхания или восхищения и тому подобного по способу понятия, хотя и несовершенного. И как эти звучания, так и соответствующие им междометия обозначают то же самое, что другие соответствующие им части речи обозначают по способу полного и совершенного понятия. Таковы имена и соответствующие им глаголы, вроде следующих имен и глаголов: «стон», «боль», «восхищение», «вздох», «стенаю», «мучаюсь болью», «восхищаюсь», «вздыхаю» и тому подобные.

Отсюда следует, что одни и те же вещи обозначаются многими родами значащих слов.

(10) Итак, здесь рассматриваются три вида значащих слов. Одни из них мгновенно, без раздумья и без выбора воли, никоим образом не произвольно и не преднамеренно, обозначают по способу аффекта, а не понятия; и они называются словами [звучаниями, voces], значащими по природе. Другие прямо противоположны, то есть означают во времени, с раздумьем и выбором, произвольно и преднамеренно, по способу совершенного понятия. Третьи — некоторым образом промежуточные, вроде междометий; однако они склоняются более к названным словам второго вида, ибо означают по способу понятия, хоть и несовершенного, и по способу несовершенного размышления, и так же в отношении к другим условиям, которым должны соответствовать другие части речи.

(11) Итак, следует принять во внимание, что одно и то же слово, обозначающее одну и ту же вещь, иногда является междометием и, следовательно, частью речи; иногда — словом, значащим по природе, как все слова, выражающие стон, боль, вздох, восхищение, радость и прочие аффекты духа. Ибо когда разумная душа испытывает чистый аффект и, будучи таким образом аффицированной, произносит нечто, не раздумывая, тогда произнесенное слово будет означающим по природе. Когда же она не просто испытывает аффект, но преднамеренно постигает подобные страсти и произносит слова, выражающие одни и те же страсти, это будут междометия. Об аффекте и аффицировании души я говорю тогда, когда она болит, и радуется, и дивится, и тому подобное; о понятии же я говорю тогда, когда она рассуждает об аффицирующей или неаффицирующей, то есть несуществующей, страсти, и судит о ней, и познаёт ее в чувственном времени по способу полного и преднамеренного размышления.

(12) Относительно сказанного, однако, следует кое-что прояснить. А именно в книге II «Физики»[7] природа противопоставляется интеллекту. Поэтому кое-кто говорит, что слова, значащие по природе, не могут порождаться интеллектом. Ибо там сказано, что все, что действует, есть либо природа, либо интеллект. И нужно сказать, что интеллект понимается в узком смысле, то есть исключительно как действующий согласно размышлению и выбору воли. Все же, что действует без размышления, называется либо природой, либо действующим по природе, подобно тому как паук ткет паутину по природе, и ласточка вьет гнездо, и пчела строит шестиугольные соты, — а ведь эти дела более всего кажутся делами интеллекта либо сходны с произведениями искусства. Таким образом, под природой понимается интеллект или разумная душа, когда она не размышляет. Ибо разумная душа многое делает как природа, и многое — не размышляя. Например, она по природе стремится быть в своем теле, и радуется вместе с ним, и руководит, и правит, и испытывает множество других аффектов помимо всякого размышления и выбора, непреднамеренно и без обращения к рассуждающему разуму. И подобно тому как она обладает такими естественными аффектами в практическом интеллекте, как это свойственно животным, она сходным образом обладает многими познаниями, и естественными постижениями, и понятиями помимо рассуждения и размышления разума, не пользуясь им вполне.

(13) Однако в книге II «О душе»[8] природа иначе отличается от души. Ибо природа, как говорит Аристотель, движет лишь в одной части,

---

[7] *Аристотель*, Физика, II 192b8–13.

[8] Ср. *Аристотель*, О душе, II, 1, 412b20–25; II, 6, 418a20–25.

а душа — во всех. Кто-нибудь возразит, что [во-первых] звуки, издаваемые животными, не являются словами, значащими по природе, — прежде всего потому, что они издаются преднамеренно, повинуясь душе. Но следует принять во внимание, что здесь «природа» понимается гораздо более узко, чем в книге II «Физики». Здесь под природой понимается только сила, действующая без размышления, присутствующая, например, в небе, элементах и составных телах, лишенных души. А в книге II «Физики»[9] она понимается более широко — как сила, действующая без размышления, будь то в вещах одушевленных или в неодушевленных. И поэтому одним из способов душа может пониматься как природа; и хотя эти знаки произносятся согласно с намерением души, это намерение, однако, будет природным, а не преднамеренным.

(14) Если, [во-вторых] возразят, что слова, значащие по природе, должны быть естественными знаками, а стало быть, причисляться к указанным в начале естественным знакам, надлежит ответить, что после того, как слова примут естественное значение, они станут естественными знаками. Но естественные знаки двойственны, как двойственна природа. В самом деле, из книги Боэция «О двух природах» явствует, что у «природы» имеется четыре значения[10]. Из них одно соответствует аристотелевскому значению в книге II «Физики»; то есть природой называется сила, которая действует без размышления и служит началом движения и покоя в том, в чем она находится первично и сама по себе, а не акцидентально. Слова, значащие по природе, называются таковыми от природы, понятой именно таким образом: ведь такая природа есть не что иное, как душа, от намерения которой этим звукосочетаниям придается знаковость. В другом значении природой называется всякая субстанция, или сущность. Именно от такой природы, как изводящей из себя иное, и репрезентированной иному, и существующей вследствие иного, в коем она, однако, сияет, — именно от нее называются естественными знаки, именуемые так первичным образом: естественные знаки по преимуществу, в противоположность душе, которая некоторым образом есть природа, а некоторым нет, как было сказано выше.

(15) В-четвертых[11], если бы сказали, что статуи, картины и тому подобное суть знаки, данные душой и ей подчиненные, потому что они происходят от души, созидаясь душою, надлежит ответить, что они суть

---

[9] *Аристотель*, Физика, II, 1, 192b8–193a1.

[10] *Boetius*, De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, cap. I (PL 64, 1341B–1342C); ср. русский перевод Т.Ю. Бородай в изд.: *Боэций*, «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 169–170.

[11] Третий пункт пропущен.

произведения души, но не знаки. Здесь присутствует ошибка включения случайного признака в вывод (fallacia accidentis): ведь хотя образ и является произведением души и знаком, он, однако, не от души принимает свою знаковость: иногда ему присуща характеристика произведения и следствия, а иногда — характеристика знака. Действительно, хотя он и производится душой, однако знаковость и репрезентативность принимает от своей сущности, которая по форме сообразна другому и называется природой. В самом деле, если бы мастер случайно изготовил статую, сообразную Геркулесу, которого он не видел, о котором никогда не задумывался и которого никоим образом не хотел изобразить, образ все равно, помимо намерения мастера, принял бы от его действий некое расположение, по форме сообразное Геркулесу. Очевидно, что, хочет того мастер или нет, статуя сама по себе будет представлять Геркулеса в силу своей сущности и субстанции, будучи по форме сообразной Геркулесу; и такая сущность называется природой. Поэтому образы суть естественные знаки, хотя они являются произведениями и следствиями души.

II. 1

(16) Выяснив, сколько имеется родов знаков, следует вглядеться в знаки, означающие произвольно, к каковым принадлежат слова языков и наречий, представляющие для нас главный интерес. И хотя для обозначения они были учреждены, они могут, однако, рассматриваться и не как учрежденные, а именно в отношении к их «формам» в душе говорящего, как если бы они не были учреждены. Ибо еще до того они были соотнесены со своими «формами» и сохраняют эту соотнесенность и после своей импозиции.

(17) Итак, если сравнить слово с его «формой» в душе говорящего, надлежит знать, что оно есть знак этой «формы», согласно определению знака, данному в начале, а также у Аристотеля, в книге II «О душе»[12], где он, говоря о слове вообще, замечает, что всякое слово есть значащая речь. И Боэций в «Большом комментарии на книгу “Об истолковании”» говорит, что слово произносится ради некоторого обозначения[13]. Если же скажут, что слово есть произведение говорящего, подобно тому как дом — произведение домостроителя, но ведь дом не называется знаком

[12] *Аристотель*, О душе, II, 8, 420b30.

[13] *Boetius*, Commentarium in librum aristotelis Perihermeneias, lib. I, Introductio: «Vox namque cum emittitur, significationis alicuius causa profertur».

своей «формы», иначе и слово, и, сходным образом, дом могли бы служить знаками человека, — надлежит ответить, что по природе многое возможно, однако не принято в нашем употреблении. Так что следует признать, что и дом, и всякая рукотворная вещь, как было мимоходом замечено в начале, могут быть названы знаком искусства и его «формы» в душе. Более того, слово может быть названо знаком самого произносящего, и дом — знаком домостроителя, если нам угодно так выразиться. Так в действительности обстоит дело, что явствует из опыта. В самом деле, когда мы слышим голос любимого животного или человека, даже если его самого не видим, то мы говорим: «Это знак того, что он действительно здесь»; и через этот знак приходим к познанию обозначенного. Сходным образом мы вполне можем сказать, что хорошо сделанное произведение искусства есть знак хорошего мастера.

(18) Если бы произнесенное слово было знаком только своей «формы» в душе, оно было бы исключительно естественным знаком, а не знаком, который дан душой. Ведь очевидно, что слово есть естественный знак в трех родах естественного знака. В самом деле, оно с необходимостью приводит посредством вывода к своей «форме» в душе говорящего, и по форме сообразуется с нею, и является ее следствием; стало быть, оно никоим образом не может быть знаком, данным душой, поскольку не является произвольным: ведь произвольный знак означает в силу установления, импозиции. Слово также не может быть знаком в том смысле, в каком им является слово, значащее по природе, ибо такие слова, согласно Боэцию в «Комментарии на “Об истолковании”»[14], а также Аристотелю и всем остальным, означают страсти и аффекты души точно так же, как лай собаки означает гнев, и т. п. Но «форма» в душе — не гнев, не боль, не радость, не страх, не робость и никакая другая из подобных страстей. Поэтому в отношении к своей «форме» слово не будет знаком, который дается душой.

II. 2

(19) Если слово, соотнесенное со своей «формой» без импозиции, служит естественным знаком, никоим образом не данным душой, то надлежит рассмотреть, как именно слово означает и каким образом является знаком по совершении импозиции. Ведь слово может прилагаться к абсолютной вещи вне души, а может прилагаться и к тому, что пре-

[14] Ibid.

бывает в душе, например: пребывающее в душе в соответствии с истиной своей сущности, — скажем, страсти, навыки, «формы» вещей; или пребывающее в душе сообразно оценке, как не-сущее, — например, бесконечное, пустота, химера и само ничто, или чистое небытие. Слово также может прилагаться к самому себе, ибо все, что может быть помыслено душой, может быть именовано, по словам Аристотеля из книги IV «Метафизики»[15]. Ибо если мы можем нечто постигать, то можем и дать ему имя, как утверждает в этом месте Аристотель. Далее, имена даются по нашему произволу, и поэтому мы можем учреждать имена по собственной воле и давать их хоть сущему, хоть не-сущему. Далее, мы делаем высказывания о сущих и не-сущих, и о том, что пребывает как вне души, так и в душе. Но части высказывания обладают произвольными значениями, как говорит Аристотель. Хотя отсюда явствует, что мы можем по своей воле делать высказывания и о не-сущем, и о сущем, однако в отношении не-сущего это надо проверить, ибо относительно него дело не столь ясно, как относительно сущего. В самом деле, исследование противоположного — дело одной науки; стало быть, также исследование сущего и не-сущего. И «одно и то же суждение о прямом и о косвенном». И Комментатор [т.е. Аверроэс] говорит в комментарии на книгу IV «Метафизики», что не-сущее постигается через лишенность сущего. Но то, что может постигаться, может именоваться. Следовательно, не-сущие, как и сущие, могут получать имена.

(20) Если же возразят, что Аристотель в книге I «Метафизики»[16] и в книге III «Физики»[17] говорит, что нам не доводится постигать бесконечное, пустоту и прочие не-сущие, но только воображать их; поскольку же учреждает имена один лишь интеллект, то иметь имя будет только сущее, — на это можно ответить, что здесь говорится об интеллекте, который постигает через полагание, а не через лишенность. Ибо ни бесконечное, ни пустоту интеллект не постигает позитивно, но только привативно. Воображение же позитивно измышляет пустоту и бесконечное, как если бы они действительно существовали. А поскольку интеллект сам по себе обращен на истинное, как говорит Аристотель в книге III «О душе»[18], он обманывается воображением. И поэтому, хотя бы интеллект и постигал это путем полагания, он бы делал это не сам по себе, а через обман воображения и фантазии. В кни-

---

[15] *Аристотель*, Метафизика, IV, 4, 1006b10.

[16] *Аристотель*, Метафизика, II, 994b21–26.

[17] *Аристотель*, Физика, III, 207a25–26.

[18] *Аристотель*, О душе, III, 428a16–18.

ге IV «Метафизики»[19] сказано, что ложность свойственна фантазии, которая есть воображение.

(21) Первая причина превыше любого повествования, речения и разумения, как сказано в «Книге о причинах»[20]; однако это не следует относить к ее познанию как причины вещей, ибо таким образом мы хорошо познаем ее через следствия. В самом деле, если мы говорим о ней согласно ее субстанции, мы хорошо знаем, есть ли она, ибо такое знание врождено всякому человеку, как явствует из других мест[21]. И поэтому здесь это высказывание о Первой причине понимается иначе. Не относится оно и к познанию того, чем эта причина не является; ибо мы знаем, что она не есть ни небо, ни ангел, ни другое творение. Не относится оно и к познанию того, какова она вообще, ибо мы знаем, что она — всемогущая, премудрая, наилучшая, бесконечная, и т. д. Это речение следует относить не к мысленному схватыванию (apprehensio) Первой причины, а только к всеобъемлющему постижению (comprehensio) ее бесконечности. И поэтому, многими способами ее постигая, мы можем ее мыслить и дать ей имя. Именно так ей было дано имя «Бог» и другие имена, в соответствии с разнообразием языков; и даже многие имена в одном и том же языке, в соответствии с разнообразными способами постижения Первой причины и разнообразными свойствами, которые в ней мыслятся [...]

II. 3

(27) Слово может также обозначать саму душу и то, что в ней, — например, способности, навыки, страсти, «формы» вещей, науки, искусства и все прочее, по причинам, уже высказанным в общем виде. А если слово может означать все отличное от себя самого, будь то сущее или не-сущее, то сходным образом оно может означать и само себя в силу импозиции, произвольно. Ибо Аристотель говорит в «Софистических опровержениях»[22], что «человек и белое есть вещь и имя», и знак имеется ради репрезентации. Но ничто не может быть лучше репрезентировано словом, чем оно само. И хлеб в окне означает сам себя, и так же в отношении других товаров. Если бы сказали, что термины отноше-

[19] *Аристотель*, Метафизика, IV, 1010b1–3.

[20] Ср. Liber de causis, V (VI), 61.

[21] *Bacon R.* Opera (ed. Steele), X, 275.

[22] *Аристотель*, Софистические опровержения, 174a8–9.

ния различны, и поэтому знак и означаемое не могут быть тождественными, надлежит ответить, что субстанция слова есть знак, а само слово, как способное служить субъектом и предикатом, есть означаемое, и этого различия достаточно для указанного отношения. Точно так же субстанция хлеба в окне есть знак, а хлеб как товар, то есть поскольку он продается, подпадает под категорию означаемого; и этого различия достаточно.

(28) Но хотя это очевидно, у некоторых возникают немалые сомнения, означает ли слово само себя естественно или произвольно. Что оно может и должно означать произвольно, можно показать следующим образом: в высказывании, то есть в предложении, слово может быть подлежащим, означающим себя: «*человек* есть имя», «*человек* есть слово, означающее произвольно». Но субъект предложения есть слово, означающее произвольно; следовательно, и субъект указанных предложений тоже. Но субъект «человек» здесь означает произвольно, причем истинность этого предложения может быть констатирована только применительно к самому слову. Следовательно, оно означает само себя. Так и хлеб в окне есть знак себя, произвольный и учрежденный людьми, ибо можно было бы установить другой знак для продающегося вина, и так же в отношении бесчисленного множества других вещей, выставленных на продажу. Поэтому точно так же и слово может означать само себя, произвольно и по установлению.

(29) Далее, знаки наречий находятся в нашей власти и зависят от нашего произвола. Поэтому согласно с нашей волей мы можем приписать слову, означающему нечто одно, также репрезентацию чего-то другого.

(30) Далее, слово может некоторым образом означать само себя, но не может быть чисто естественным знаком, что очевидно для проводящего различения. Ведь иначе любая вещь по своей сущности репрезентировала бы себя по способу знака, подобно тому как цвет репрезентирует себя зрению, и запах — обонянию, и так же в отношении другого. А это ложно, ибо все это — объекты ощущений, а не знаки. Не может быть слово и знаком себя, данным по природе душою, подобно звукам, издаваемым животными, и стонам больных: ведь такие слова означают исключительно страсти и аффекты, — например, радость, страх, боль, надежду, восхищение, гнев, робость и т. п., как это замечает Боэций и как очевидно. Слово же не есть знак ничего из этого, ибо никоим образом не будет означать себя естественным образом. Следовательно, оно есть знак себя по установлению и произволу.

(31) Могут выдвинуть следующее возражение: что существует по необходимости, то существует не по нашему произволу, но по природе. Но слово buba, если оно означает себя, должно, как представляется, озна-

чать себя по необходимости и всегда, ибо если оно не отступается и не отчуждается от себя, то означает себя естественным образом. Следует сказать, что если оно означает себя потому, что тождественно себе и не отступается от себя, и потому, что не отчуждается от себя, то оно означает по природе; когда же дело обстоит не так, оно может означать себя потому, что в нашей власти установить его для обозначения себя, как для обозначения другой вещи. А поскольку это происходит потому, что мы так хотим, это бывает не всегда и не по природе, а от нашей воли.

(32) Если скажут, что слово, значащее по природе, не означает себя даже как некий естественный знак, но всегда означает другое, следовательно, так же и здесь, надлежит ответить, что здесь иной случай. Ибо воля превозмогает природу тем, что способна обращаться на противоположное и различное. То, что природа делает одним способом, воля делает многими; и поэтому через свободу воли слово может прилагаться то к себе, то к иному.

(33) Могут сказать, что, даже если слово означает себя произвольно, оно, как представляется, способно предстать как означающее самого себя только в предложении — постольку, поскольку речь будет идти через него о нем же самом, как было сказано выше в доводе на возражение. Но что, если взять слово buba как не значащее и не учрежденное для обозначения и спросить, обладает buba значением или нет? Если да, то незначащее слово будет значимым. Если же buba не обладает значением в этом предложении, хотя речь идет о нем самом, то оно вполне может быть незначащим словом, хотя бы и стояло в предложении, и речь шла о нем.

(34) На это неразрешимое затруднение надлежит ответить, что это слово, buba, пока оно остается незначащим, не может быть поставлено в значащее предложение, и о нем не может вестись речь. Стало быть, если оно не является знаком, то хотя бы и было сказано: «Buba есть незначащее слово», это не будет значащим предложением и высказыванием, но будет предложением незначащим, ибо оттого, что оно не имеет значения в одной из своих частей, оно целиком становится незначащим. Обманчивость возникает здесь оттого, что мы видим: когда это слово учреждено для обозначения себя, о нем может вестись речь, — как, например, «Buba есть buba», и это будет значащее высказывание. Так же, как представляется, обстоит дело всякий раз, когда бы ни было сказано: «Buba есть buba»: ведь здесь, судя по всему, тождественное не отстраняется от самого себя и может истинно сказываться о себе, а если высказывание истинно, то оно обладает значением. И так же обстоит дело в отношении высказывания «Buba есть незначащее слово»: ведь если оно не учреждено для обозначения, то кажется вполне истинным, что ему подобает предикат «незначащее». Следует сказать, однако, что он

подобает этому слову не по способу высказывающей речи и не как части значащего высказывания, ибо оно никоим образом не может быть частью значащего предложения, пока ничего не означает. Однако предикат «незначащее» подобает ему согласно несоставной истине со стороны реальности (secundum veritatem incomplexam a parte rei)[23], хотя со стороны составной истины ему не подобает[24]. И поэтому надлежит заметить, что пока это слово, buba, остается незначащим, мы не можем высказать посредством значащего предложения ни того, что buba есть значащее слово, ни того, что оно есть незначащее слово: ведь и так, и так слово buba было бы субъектом высказывания и предложения и, таким образом, было бы значащим произвольно и по установлению. Поэтому, если кто-нибудь начнет спорить и упорствовать, всегда требуя отнести его к той или другой части этого противоречия и говоря, что buba всегда есть или значащее слово, или слово незначащее, надлежит ответить: если он ищет истинного или ложного и подразумевает истинные части противоречия, то buba уже есть значащее слово, потому что уже стала частью совершенного предложения, и он сам, произнося его, уже учреждает его для обозначения самого себя, как станет очевидным из дальнейшего. Если же он не ищет истинного или ложного и не намерен высказать и произнести значащее предложение, то будет иметься лишь совокупность слов, которая собрана воедино, однако не обладает значением из-за отсутствия значения в одной из частей, хотя другие ее части, взятые сами по себе, будут значимыми.

(35) Если скажут, что никакое слово, видимо, не учреждается для обозначения самого себя, хотя мы и пользуемся им для этого, ибо имена не даются словам в форме импозиции и в выраженном звучании — так, как они даются детям и многим другим вещам, — следует ответить, что есть два рода, или модуса импозиции, что будет ясно сказано ниже, в надлежащем месте (§ 154–161); и слово, как станет очевидным, учреждается для обозначения самого себя одним из этих способов. [...]

IV. 2

(143) Перед нами налицо еще одно затруднение, связанное с предыдущим, а именно затруднение относительно непрерывности значения речения. Другими словами, должно ли речение считаться значащим с необходимостью после того, как будет учреждено для обозначения, так что

[23] То есть как изолированному звучанию.

[24] То есть как термину в предложении.

оно уже не могло бы утратить свое значение, как полагает невежественная чернь. Ибо мы знаем, что находящееся в нашей воле не является необходимым. Но значение речений именно таково: ведь они означают по произволу; стало быть, в них нет ничего необходимого.

(144) Далее, многие слова, некогда считавшиеся значащими, выходят из употребления и теперь уже ничего не значат для нас. И поэтому очевидно, что как мы наделяем слова значениями, когда хотим, так вольны и лишить их значений, и действительно лишаем их, когда хотим. Следовательно, значащие слова могут стать незначащими.

(145) Далее, то же самое происходит из-за разрушения и уничтожения вещи, как показано у Боэция. Он говорит в «Разделениях», что, когда слово прилагается к некоторой вещи, и эта вещь уничтожается, так что становится не-сущим, то и слово становится незначащим.

(146) Далее, по уничтожении одной из противоположностей, связанных между собой отношением, другая хотя и не уничтожается по своей субстанции, однако уничтожается отношение и связь одного с другим. Так, по уничтожении субстанции Сократа, который был сыном Платона, Платон хотя и продолжает жить, однако отцовство не сохраняется в Платоне. Сходным образом обстоит дело во всех подобных случаях. Так что по уничтожении обозначенной вещи субстанция знака хотя и сохраняется, но лишается знаковости.

(147) Далее, мы наблюдаем это и в других знаках. В самом деле, когда в таверне нет вина, и покупателям вина это известно, то венок из лозы ими не воспринимается как знак; и так же в отношении прочего. Поэтому по уничтожении вещи, для обозначения которой было учреждено слово, оно не остается значащим. Быть может, скажут: вполне возможно, что вина нет в таверне, и, однако, покупатели, видя венок, будут спрашивать вино из-за этого венка. Следовательно, для них венок будет знаком; а вот о знающих, что вина нет, надлежит сходным образом сказать, что для них венок, который был истинным знаком истинного вина, уже перестал им быть и утратил истинную знаковость. Но дело в том, что не ведающие об отсутствии вина и полагающие, что оно имеется в таверне, хотя его нет, думают, видя венок, что он означает вино, и возобновляют в нем характеристику знака. Так они в своем воображении учреждают венок в качестве знака предполагаемого ими и воображаемого вина, и таким образом венок становится новым знаком. Но свою прежнюю знаковость, которой он обладал в отношении истинного вина, он утрачивает. И так же, вероятно, обстоит дело со словами.

(148) И поэтому, если возразят, что по уничтожении вещей мы пользуемся их именами как значащими, — например, хотя Сократ умер, мы говорим о нем, прославляя или хуля его, скорбя или радуясь о его смер-

ти, и многими другими способами, — следует знать, что это так. Но слово употребляется здесь не в первичном значении. Оно утратило его, когда вещь разрушилась и уничтожилась; но принимает другое значение через переустановку того же слова для обозначения прошлого.

(149) Но могут сказать, что импозиция не возобновляется, а значение может возобновляться только через импозицию; следовательно, значение не возобновится; итак, если слово после уничтожения вещи воспринимается как значащее, оно будет иметь то же значение, что и прежде. На это надлежит ответить, что должна совершиться новая импозиция. И она, без сомнения, совершается, хотя и не в устном выражении, потому что способна совершаться в интеллекте: он созерцает вещь в прошлом, о которой желает высказать то или другое; и дает ей имя, которое принадлежало самой существовавшей вещи, поскольку прошлая вещь уподобляется вещи существующей; и поэтому значение устанавливается заново.

(150) А если скажут, что тогда мы познавали бы эту импозицию, и замечали бы ее, и отдавали себе в ней отчет, належит ответить, что в этом нет необходимости по многим причинам, о которых мы скажем ниже (§ 158 ss.).

(151) Возможно, возразят, что, даже исключив новую импозицию, мы после смерти Сократа можем произнести: «Сократ был хорошим человеком», и это будет истинное или ложное предложение, так как его части обладают произвольным значением; следовательно, тем же значением, что и прежде; и поэтому речение не отпадает от первичного значения. На это надлежит ответить, что, если совершается импозиция, такое высказывание по необходимости становится предложением и будет истинным или ложным; и когда мы хотим обозначить истинное или ложное, мы по необходимости сначала совершаем импозицию и переустанавливаем слово для обозначения. Но если бы не совершалось никакой импозиции, тогда, несомненно, такое высказывание не было ни истинным, ни ложным предложением, и даже вовсе не было бы значащим; ибо от одной незначащей части все высказывание становится незначащим, и это очевидно.

(152) Если возразят, что самое истинное из предложений — то, в котором нечто предицируется самому себе, например: «Сократ есть Сократ», даже если предположить, что он уже мертв, — надлежит ответить, что здесь нет ни предикации, ни предложения, ни истины, ни лжи. Так что о незначащем слове не может делаться высказывание.

(153) Могут возразить, что, согласно Аристотелю в «Категориях»[25], высказывание является истинным или ложным и изменяется из истин-

[25] *Аристотель*, Категории, 4b8 ss.

ного в ложное. Например: «Сократ сидит» истинно, когда Сократ сидит, а как только он встанет, то же самое высказывание, «Сократ сидит», станет ложным. Но если высказывание то же самое, то и субъект; следовательно, словом-субъектом обозначено одно и то же, поскольку слово «Сократ» обозначает одно и то же, существует Сократ или нет. Следует ответить, что там [у Аристотеля] говорится об акцидентальных предикатах, которые отделимы от существующего субъекта. Так, живой Сократ может бежать или не бежать, и когда он бежит, то высказывание «Сократ бежит» будет истинным, а когда не бежит — ложным, пока он не бежит. Так что это речение, «Сократ», по-прежнему будет означать Сократа, как означало и прежде: ведь пока Сократ жив, он может бежать или не бежать. Стало быть, Аристотель хочет сказать, что, пока субъект сохраняется в том же значении, что и прежде, высказывание остается означающим истинное или ложное и может изменяться из истинного в ложное и наоборот. Это следует относить к акцидентальным предикатам, о которых идет речь; и Аристотель приводит примеры сидения или стояния и т. п., которые могут изменяться в отношении одной и той же существующей вещи. Если же взять предикат, который внутренне, сам по себе и сущностно принадлежит вещи, например: «человек есть человек», «человек есть», и т. п., то невозможно, чтобы совершилось изменение одного и того же высказывания из истинного в ложное, но это будут разные высказывания, и потому у них будут разные субъекты, а у субъектов — разные означаемые; и они берутся как эквивокальные. Когда Сократ не существует, и высказывается предложение: «Сократ есть», оно ложно; но это — не то же самое предложение, что было прежде: ведь у него другой субъект, когда он относится к не-сущему, если берется как значащий; и переустанавливается для нового означаемого. Все это подробнее обосновано выше (§ 35, 149).

IV. 3

(154) Итак, чтобы окончательно прояснить это, можно спросить: действительно ли импозиция двойственна? Следует ответить: да. Ибо один способ импозиции — импозиция в устном выражении с указанием на вещь: так даются имена детям и другим вещам. Другой же способ импозиции — тот, что имеет место лишь в интеллекте, созерцающем сущее или не-сущее, о котором он желает нечто высказать или которое желает предицировать другому; и таким образом дает имя. А что это возможно, не подлежит сомнению: ведь значение дается произвольно;

следовательно, по собственному желанию человек может дать имя вещи в своем уме или выразить импозицию устно. И такой возможностью он обладает в отношении всего, о чем размышляет и чего желает.

(155) Далее, мы наблюдаем бесчисленное множество таких переустановок. В самом деле, когда человек впервые увидел нарисованный образ человека, он отнюдь не дал ему имя посредством устной импозиции, как дают имена детям, назвав образ человеком; но переустановил имя «человек» применительно к рисунку, и пользовался этим именем, обозначая им нарисованный образ, и высказывался о нем посредством этого имени. Точно так же тот, кто впервые увидел белого монаха, не постановил первично, в форме устно выраженной импозиции, что этот монах будет называться «белым монахом», но совершил переустановку. Точно так же тот, кто впервые сказал, что Бог праведен, не сказал первично: «Пусть божественная сущность называется праведной», но переустановил в себе имя человеческой праведности применительно к праведности божественной, по причине их сходства, и так высказывался. И мы поступаем так же всякий день, возобновляя значения слов, но не прибегая к форме устно выраженной импозиции, посредством которой дают имена детям.

(156) Если возразят, что давать имена — дело не всякого, а лишь мудрого, надлежит ответить, что импозиция имен совершается по двум причинам. В одних случаях она совершается для того, чтобы образовать словарный запас (compositio linguae) того или иного языка; и тогда она не может производиться кем угодно, но только сведущим в искусстве именования. В самом деле, необходимо сначала создать бесконечное множество незначащих звучаний, обращая внимание на то, сколькими способами могут сопрягаться две буквы, сколькими — три, и так до шести, ибо максимальное число букв в слоге — шесть, как слове *stirps* [ветвь, древо]. И таким образом, рассмотрев все буквы алфавита, следует изобрести все первичные речения. Они все, разумеется, должны быть односложными, ибо начала суть то, что обладает наименьшим количеством; причем их должно быть достаточно. Затем подобает образовать производные речения, сделав их двусложными; их будет вполне достаточно, если умножить их, насколько это возможно. Затем, имея это бесконечное множество звучаний, следует связать первичные слова с первичными вещами, а вторичные, то есть производные, — с вторичными вещами, которые сопряжены с первыми. Следовательно, образование языка есть дело не кого угодно, а сведущего. С этим я вполне согласен. В самом деле, мало языков, созданных таким образом, согласно подлинному искусству орфографии, с соблюдением всего того, чем должны обладать языки в совершенном состоянии. Так, латинский язык далеко

отступает от этого искусства, и поэтому свободно говорить на нем трудно, если не упражняться в этом с юности. Иногда же языки образуются в полном соответствии с искусством, — например, древние языки саксов и англов, и тому подобные. Эти языки чрезвычайно кратки, потому что в них соблюдено все, чего требует искусство. Действительно, все первичные слова в них односложны, а производные — двусложны, и поэтому они легки с точки зрения состава, хотя представляют некоторое затруднение со стороны субстанции самих произносимых звуков. Итак, я утверждаю, что производить импозицию с целью образовать язык согласно искусству надлежит не кому угодно, а мудрому.

(157) Если же импозиция совершается иначе, то есть ради какой-нибудь другой цели, кроме образования языка, то по произволу любого человека одна вещь получает одно имя или несколько, в зависимости от того, нужно ли человеку пользоваться этой вещью согласно различным способам, какими она включается в соединения, мыслится и воображается. И это может сделать любой человек, ибо имена даются произвольно.

(158) Могут сказать, что тогда мы замечали бы эти акты импозиции, но никто не замечает, когда именно он ее производит[26]. Надлежит ответить, что если не всматриваться внимательно, то можно и не заметить повода и момента совершения импозиции, если только она не производится в устно выраженной форме — первичной, главной и обычной для вещей и языков, тогда как другая импозиция, не производимая в устной форме, акцидентальна. И такова первая причина ее скрытого характера.

(159) Вторая причина — в том, что импозиция через устное выражение более явна. В самом деле, импозиция проявляется и выражается в устном именовании, а потому остается скрытой, когда не выражается устно.

(160) Третья причина — в том, что эти импозиции чаще всего совершаются лишь тогда, когда одновременно из этих терминов составляются высказывания; так что нет даже минимального временного промежутка между импозицией и высказыванием, и слово произносится лишь в высказывании. Например, когда некто впервые сказал, что Бог праведен, или монах бел, или нарисован человек, или Цезарь — хороший император, или нечто другое подобное, тогда он впервые совершил переустановку этих имен для обозначения того, что пожелал, и образовал эти слова лишь в высказывании. Поэтому импозиция таких слов большей частью скрыта.

---

[26] Подразумевается второй род импозиции: тот, в котором она производится через переустановку значения.

(161) Четвертая причина — в подлежащем выражению смысле совершенного предложения; другими словами, когда мы очень хотим выразить полный смысл предложения и обозначить сильное душевное переживание. Например, услышав имена умерших, мы переживаем боль, печаль или какое-нибудь другое чувство, произнося: «Увы, Сократ умер»; и поэтому нечто переживаем в связи со смыслом полного высказывания всякий раз, когда производим подобные импозиции; и поэтому более сильное движение души в связи с этим смыслом скрывает от нас более слабое движение в связи с импозицией, подобно тому как более яркий свет скрывает менее яркий. В результате, в силу этих и других причин, мы не замечаем отчетливо этой импозиции, хотя совершаем ее очень часто.

V

(162) Итак, после всего этого надлежит рассмотреть значения слов вне предложения; и здесь имеется немалое затруднение относительно того, означает ли слово «форму» в душе или вещь, и каким образом оно может означать «форму», навык и понятие ума. Я утверждаю, что слово, значащее произвольно, может прилагаться к не-сущему и к сущему, к нетварному и тварному, к акциденциям и субстанциям; к материи, форме и тому, что из них составлено, и ко всем вещам вне души и в душе. Стало быть, слова могут прилагаться к добродетелям и порокам, наукам и навыкам души, к «формам», интеллектуальным актам, аффектам и любым постижениям, — короче говоря, ко всему, что пребывает в душе, и ко всему, что пребывает вне души. Поэтому Аристотель говорит в книге VII «Метафизики»[27], что дом в душе есть причина дома вовне, и здоровье в душе есть причина внешнего здоровья; и называет «форму» здоровья и дома здоровьем в душе и домом; и таким образом имена вещей переустанавливаются для обозначения их «форм». И именно так и становятся возможными двойная импозиция, и двойное значение, и эквивокация, и все подобное, потому что слова учреждаются по нашей воле.

(163) Когда же импозиция совершается только в отношении готовой вещи, существующей вне души, как, например, в отношении Сократа, или Платона, или любого другого, — так, что не будет то же самое слово дано для обозначения «формы», существующей в душе, — то воз-

[27] *Аристотель*, Метафизика, VII, 7, 1032b10–13.

никает немалый спор между прославленными мужами. Для того, кто доискивается, очевидно, что если импозиция совершилась только применительно к вещи вне души, то невозможно, чтобы слово обозначало «форму» вещи как знак вещи, данный душой и значащий по произволу. Ведь слово, значащее произвольно, значит только в силу учреждения и установления; а между тем было принято допущение, что слово было учреждено лишь для обозначения вещи, но не ее «формы».

(164) Далее, в предложении речь идет о произвольном значении слова. Но так как импозиция была совершена только в отношении вещи, то есть Сократа, а не его «формы» в душе, так что если бы сказали: «Сократ бежит», никто не высказал бы этого в отношении «формы», как если бы смысл был: «"Форма" Сократа бежит», — то, следовательно, слово, учрежденное для обозначения только вещи, не будет иметь ее «форму» своим произвольно учрежденным означаемым. Сходным образом, произнесенное слово не может быть знаком, значащим по природе, вроде стона больных или лая собаки, потому что те слова обозначают претерпевания боли, гнева, восхищения и т. п., но «форма» вещи не есть ничто из этого. И точно так же надлежит рассуждать о навыке познания, который возникает в душе из сравнения «формы» с вещью; такой навык называется постижением вещи через «форму», или познанием, или понятием, и т. п. И поэтому имя, учрежденное только для обозначения вещи, но не «формы», никоим образом не является знаком, данным душой, и не дает постигнуть «форму» вещи, если рассматривать вещь в абсолютном смысле, а не в качестве актуально постигаемой или актуально обозначаемой словом.

(165) Если же вещь актуально постигается говорящим и актуально именуется, тогда вещь, таким образом актуально постигаемая и актуально именуемая, полагает в душе свою «форму» и познавательный навык. Ибо вещь не может познаваться, кроме как через «форму» и навык, существующий в душе; а если она не может познаваться, то не может и значащим образом именоваться. Поэтому всякий раз, когда произносится со значением слово, обозначающее вещь, в душе с необходимостью должна присутствовать «форма» вещи и познавательный навык. Следовательно, из произнесения значащего слова, взятого в его произвольно учрежденном значении, с необходимостью следует, что в душе присутствует «форма» вещи и навык. Но именно так понимается естественный знак в первом роде[28]; таким образом, слово, произвольно обозначающее вещь, есть естественный знак существующей в душе «формы» этой вещи и принадлежит к первому роду естественного знака. И Боэций в «Ком-

[28] См. § 4.

ментарии на книгу "Об истолковании"» прямо говорит, что слово означает «форму» вещи[29]; и Аристотель в этой же книге утверждает, что слова суть знаки претерпеваний, пребывающих в душе[30]. Боэций же поясняет, что эти претерпевания суть «формы» и навыки: ведь сама вещь не находится в душе. И Присциан говорит, что части речи означают понятия ума[31]. Отсюда следует, что слово означает «форму» и навык, но не как знак, данный душою, что было показано выше (§ 163), ибо он не является таким знаком ни по природе, ни по произволу; следовательно, оно означает как естественный знак. Но невозможно, чтобы оно было таковым во втором или третьем родах естественного знака, ибо слово уподобляется не «форме» самой вещи, а своей собственной «форме», дабы служить ее знаком; и не является следствием «формы» самой вещи. Стало быть, оно по необходимости может быть знаком лишь в первом роде естественного знака. И это истинно так.

(166) Могут возразить, что Аристотель в книге «Об истолковании» говорит, что слова означают претерпевания в душе, а Боэций излагает это применительно к «формам»; и что в этой книге говорится о частях высказывания или о высказывании, которое означает произвольно; и, стало быть, части речи, то есть слова, приданные вещам, будут, видимо, произвольно обозначать «формы». Надлежит ответить, что Аристотель в начале главы об имени намеревается говорить о словах как о произвольных знаках, а в предыдущей главе говорит о знаках вообще, произвольных и естественных, хотя особое внимание уделяет тем знакам, которые здесь имеет в виду, то есть имени и глаголу, поскольку они произвольно обозначают вещи. А что он говорит о знаках вообще, явствует из того, что он называет понятия знаками вещей, и слова — знаками понятий, и письмена — знаком устного слова. Разумеется, понятие — не произвольный, но естественный знак вещи, как говорит Боэций в «Комментарии», потому что одно и то же понятие о вещи имеют грек и латинянин, однако для обозначения вещи они произносят разные слова[32]. Но слова и письмена могут, как произвольные знаки, означать одно, а как естественные знаки — другое. Поэтому слово, учрежденное для вещи вне души, будучи соотнесено с самой вещью, будет словом, значащим произвольно, ибо оно учреждено для нее. Если же соотнести его с собственной «формой» самого слова, тогда оно будет естественным знаком в трех родах естественного знака, как было показано выше (§ 18). Если

---

[29] Ср. *Boetius*, In librum De Interpretatione Aristotelis, PL 64, 298A.

[30] *Аристотель*, Об истолковании, 16a3–4.

[31] *Priscianus*, Institutiones grammaticae, XI, 7.

[32] Ср. *Boetius*, In librum De Interpretatione Aristotelis, PL 64, 297CD.

же соотнести его с «формой» вещи и с познавательным навыком, который имеется о вещи через «форму», то оно будет естественным знаком исключительно в первом роде знака. И это будет истинным не ранее, чем будет произведена импозиция применительно к вещи, и вещь будет познана через слово, потому что надлежит, чтобы вещь актуально постигалась через «форму» и навык, будучи именованной, названной и репрезентированной словом, еще до того, как слово станет знаком «формы» самой вещи. Итак, я утверждаю, что Аристотель в указанном месте говорит о значащем слове вообще, а не только постольку, поскольку оно означает произвольно; а как говорит Аристотель, так его излагает и Боэций.

(167) Если возразят, ссылаясь на Присциана, что часть речи есть не что иное, как то, что обозначается понятием ума, но часть речи, как таковая, есть произвольный знак; следовательно, слово произвольно обозначает понятие ума, а вместе с ним и навык, и «форму», — надлежит ответить, что в этом авторитетном тексте то, что называется понятием ума, берется не в винительном падеже имени существительного conceptus, а в качестве субстантивированного прилагательного conceptus [«постигаемый»]. И таким образом, здесь conceptum означает то же самое, что «постигаемая вещь», взятая в качестве таковой. Но импозиция слова произведена именно в отношении этой вещи, а не «формы», ибо Присциан хочет здесь соотнести слово, когда оно учреждено только для вещи, с вещью, для которой оно учреждается, а не с «формой».

(168) Можно сказать иначе: что части речи обозначают не по способу аффекта, тогда как слова, значащие по природе, обозначают именно так. Я говорю об аффекте, когда некто производящий обозначение и произносящий слово страдает от боли, или радуется, или побуждается каким-либо другим чувством; и когда некто сразу же, без раздумий и выбора, произносит слово для того, чтобы репрезентировать испытываемое чувство. Напротив, части речи обозначают по способу постижения и постигаемой вещи, то есть обдуманно и по выбору, ибо человек размышляет о чем-то, и обдумывает это, и выбирает слово для его репрезентации, и так учреждает определенное слово для обозначения этой вещи по собственной воле. Итак, Присциан в своем высказывании хочет исключить аффект из частей речи, потому что они не означают по способу аффекта и не означают аффект, побуждающий душу к актуальному образованию слов — мгновенному и согласному с порывом естества, как у животных. Потому-то части речи и соотносятся с понятием, — а именно потому, что они по способу постижения, размышления и обдумывания обозначают постигаемую вещь, предмет обдумывания и размышления. Поэтому понятие в душе берется здесь не в качестве «формы» вещи или на-

выка, как подразумевается в возражении, но, как уже было сказано, соотносится с постигаемой вещью, взятой по способу постижения и размышления.

(169) В этом пункте, как и в предыдущих, могут возразить, что слово, учрежденное для обозначения вещи, соотносится с ее «формой» только после того, как будет проведена импозиция в отношении вещи; следовательно, это значение оно принимает в силу импозиции; следовательно, слово, учрежденное для обозначения вещи, не будет означать «форму» вещи как естественный знак. Надлежит ответить, что это так, но такая импозиция не является препятствием. Ибо слово в силу естественной последовательности и зависимости обладает здесь соотнесенностью с «формой», а не потому, что эта импозиция некоторым образом обращается на саму «форму» и затрагивает ее. Так что эта импозиция не производит никакого действия, как не производит его и в других вещах, вторично обозначаемых именами; и здесь еще менее, чем в других, потому что к своей «форме» в душе приводит не вещь, взятая абсолютно, а вещь, поскольку она актуально постигается, обозначается и именуется. Но один термин отношения так или иначе приводит к другому и полагает его с необходимостью; и так же в отношении всего остального.

В.Л. Иванов

ИНТЕНСИВНАЯ ВЕЛИЧИНА СОВЕРШЕНСТВА: БЕСКОНЕЧНОСТЬ КАК СУЩЕСТВЕННОЕ ПОНЯТИЕ В ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ИОАННА ДУНСА СКОТА, ОМБ

Вводные указания на особое место понятия бесконечности в строении теологии и философии Дунса Скота, а также в школьной традиции скотизма

Понятие бесконечности в теологии и философии Дунса Скота как тема дальнейшего изложения и разбора требует ряда вводных указаний, предварительно очерчивающих общий характер начинания Дунса Скота и особое место понятия бесконечности в нем.

По сравнению с предшествующей Скоту школьной теологической традицией XIII в. выдвижение понятия бесконечности как *центрального* для всего теологического учения является *оригинальной* позицией Дунса Скота. Несмотря на то, что именно в ходе становления схоластической теологии, сопровождавшегося параллельным процессом освоения корпуса аристотелевских трудов университетской ученостью Запада, специфически теологическое понятие бесконечности в XIII в. впервые отчетливо противопоставляется перипатетически физическому[1], само понятие бесконечности играет внутри теологической аргументации до Скота в целом подчиненную и достаточно второстепенную роль. Бесконечность понимается до Скота как *один из* атрибутов Бога, но отнюдь *не первый*, это понятие прежде всего разъясняется в связи с таким атрибутом, как *всемогущество* или потенция Бога, и служит скорее для описания бесконечности творящей мощи Бога *в соотнесении* с конечными эффектами

[1] См. об этом понятии бесконечного или безграничного: *Аристотель*, Физика III (гл. 4–8, 202b 30–208a 23; особенно гл. 6, 206a12–207a32).

в тварном универсуме, чем для характеристики самой божественной сущности в ее собственной существенности. Бесконечность является внутри этой теологии скорее *отрицательным* атрибутом, как бы ограничивающим наши исходящие из сотворенных вещей суждения о сущности Бога, и встраивается в ряд прочих божественных атрибутов, однако не выступает первым принципом для доказательства этих атрибутов в их взаимосвязи, но, наоборот, оказывается атрибутом, доказуемым о Боге через более первое, — простоту, независимость, непричиненность и пр.; в любом случае бесконечность не является у известных учителей теологии XIII в. началом, конституирующим все *целое* теологического знания как таковое[2]. Это имеет силу как для теологов раннефранцисканской традиции, так и для доминиканцев. Так, Александр Гэльский трактует о бесконечности как «*неизмеримости Бога в себе*» в одном ряду с «неизмеримостью его в отношении к интеллекту» (непостижимостью), «неизмеримостью в отношении к месту» (всеприсутствием) и «неизмеримостью относительно длительности» (вечностью)[3], а Бонавентура учит о бесконечности во вполне традиционном контексте обсуждения *всемогущества* как *бесконечного* количества силы Бога в рамках своего «Комментария» к 43-й дистинкции I книги «Сентенций», а также в вопросе о сотворенности или вечности мира в начале II книги. С другой стороны, самый известный теолог доминиканского ордена Фома Аквинский достаточно хорошо разделяет бесконечность сущности и бесконечность потенции Бога как в раннем «Комментарии на Сентенции», так и в более поздней «Сумме теологии». Не вдаваясь здесь в детальный анализ доктрины «Ангелического Учителя», тем более не претендуя на экспликацию причин подчиненного положения понятия бесконечности в его теологии из его метафизического понимания сущего, тем не менее стоит кратко заметить следующее: 1) в порядке теологического рассмотрения в «Сумме» Фомы бесконечность божественной сущности *следует за* простотой, совершенством и благостью, а также *доказывается из* них, не будучи первой конститутивной характеристикой Бога; 2) конечность (ограниченность природы, воспринятость бытия, причастность сущего) понимается у Фомы через некое взаимоограничение — конституирующими тварь принципами — друг друга, прежде всего — принципами бытия и сущности (далее — природы и суппозита), понимаемыми общим образом как бы по путеводной нити сложения акта и потенции или формы и материи; отсюда, поскольку в Боге нет никакого сложения, Фома пони-

---

[2] Ср. с этим оценку Д. Боллигера в его исследовании скотистской традиции: *Bolliger D.* Infiniti contemplatio, Leiden-Boston, 2003, S. 115–123.

[3] См. Summa Halensis, p. I, t. 2, q. 1, c. 1, sol.

мает его бесконечность как не-ограниченность чем-либо иным *акта бытия* как наиболее формального и совершенного принципа вещей. Иначе говоря, Фома постоянно доказывает бесконечность Бога из отсутствия в нем сложения или из простоты, саму же простоту эксплицирует из тождества сущности и бытия в Боге, ибо Бог или божественная сущность *есть само* его/ее *бытие*, и только то, что «есть само субсистирующее абсолютное бытие», а не лишь *имеет* бытие воспринятым в чем-то, как, например, в некоторой природе или сущности как потенциальной и ограничивающей акт бытия, может быть *бесконечным* по сущности. И хотя простоту как тождество бытия и сущности Аквинат в свою очередь доказывает из непричиненности первого сущего как *первой* действующей причины, но этот аргумент явно есть «доказательство *из эффекта*», поскольку абсолютно первым для его теологии оказывается именно понимание Бога как *чистого акта субсистирующего в себе* и *неограниченного* к чему-то иному *абсолютного бытия*[4]; 3) также в рассмотрении бесконечности у Фомы не наблюдается никакой существенной связи с понятием *совершенства*, что радикально отделяет его от позднейшего начинания Дунса Скота; скорее совершенство Бога, как и его бесконечность, понимается Фомой из неограниченного акта бытия как первого и наибольшего реального совершенства, а далее и из первенства первого активного принципа или действующей причины[5]. Наконец, ни в одном из образцов школьной теологии до Дунса Скота мы не обнаруживаем эксплицитной взаимосвязи теологического понятия *бесконечности* с метафизическим понятием *сущего*, что оказывается *решающим* для начинания Скота.

Связь натурального и откровенного порядка знания у Дунса Скота обладает характером *сложного соподчинения*. Отсюда первенству *понятия сущего* в метафизике как первой натуральной науке соответствует в откровенной теологии первенство *понятия бесконечного сущего*. Насколько откровенная теология основывается на природном порядке знания, настолько понятие бесконечного сущего исполняет роль *среднего* для внедрения в теологию новых философских теорем и понятийных связей, в особенности тех, что мыслятся Скотом в разработке метафизических вопросов, прежде всего — его учения об унивокации понятия сущего. Тем самым через связность понятия сущего и бесконечного сущего — для целей теологии — *философски* или метафизически преоб-

[4] См. Summa Theologiae, I p. q. 7 a. 1 co.: «Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus». См. также: там же, I p. q. 3 a. 4 co; там же, a. 7 co. Ср. также: Super Sententias, lib. I dist. 43 q. 1 a. 1 co.

[5] См. Summa Theologiae, I p. q. 4 a. 1 co et ad 3; там же, a. 2 co et ad 3.

разуется *сама откровенная теология*, и это происходит у Дунса Скота в гораздо большей степени, чем у предшествовавших ему схоластических теологов. В то же время, хотя специально тематически Дунс Скот строго отграничивает природное (философское) знание от откровенного, посвятив этому разграничению *первый* вопрос в *Прологе* к своему главному труду[6], однако в самой теологической аргументации Скота, как она представлена в тексте его сочинений, они часто настолько сплавлены воедино, а сама теология настолько сильно пронизана метафизическими и шире — философскими — понятиями и дистинкциями, что сказать, где кончается откровенная теология и начинается природная/натуральная теология (она же — метафизика), подчас весьма непросто.

Однако этот процесс проникновения философского знания в теологию имеет и обратное действие: цели теологической аргументации и нужда в возможной доказательности теологического знания заставляют Дунса Скота существенно изменить строение и характер самой метафизики. В исследованиях ведущего немецкого медиевиста Л. Хоннефельдера это преобразование было охарактеризовано как «второе начало метафизики» как трансцендентальной науки[7]. Для согласия с подобной характеристикой необходимо было бы детально прояснить, по крайней мере, соотношение такого *второго* начала с *первым*, платоновско-аристотелевским, если уж не показать вообще возможность присутствия *не-исторического* множества начал метафизики как первой мудрости и науки. Как бы то ни было, представляется вполне верным, используя позднее почерпнутое протестантскими школьными учеными XVII в. из богатств филологической учености гуманистов имя, говорить о возникновении внутри теологической аргументации Дунса Скота «*онтологии*» в ее строгом значении как *науки о трансцендентальном понятии сущего*, а также его атрибутах и модусах. Эта онтология включает в себя обязательный анализ понятийного познания, способов предикации, а также конституции сущего (здесь возникает место для рассмотрения формальностей, типов дистинкций и тождества и др.). Образование такой онтологии также предполагает определенное развитие философской эпистемологии и психологии, опять же — в рамках теологической доктрины.

Далее, что касается наследующей Скоту школьной традиции, понятие бесконечности (бесконечного сущего) есть *специфическое* понятие, функционирующее как *индекс принадлежности* к определенной школь-

---

[6] См. Ординация, Пролог, ч. 1, единств. вопр. (Ват. изд.: с. 1–58).

[7] См. *Honnefelder L.* Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert., in: Philosophie im Mittelalter. Entwiklungslinien und Paradigmen. Hrsg. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder u.a., Hamburg, 1987, S. 165–186. Ср. также введение к его же основополагающей монографии: Scientia transcendens. Hamburg, 1990, S. IX–XXIII.

ной теологической традиции, — сначала к кругу учеников Дунса Скота, позднее, после возникновения школы Скота в собственном виде (т.е. во второй половине XV в.), — к *скотизму* как основному конкуренту томизма до Тридентского собора[8]. Конечно, понятие бесконечности и его статус в структуре теологии определяли принадлежность к этой школьной традиции не обособленно, но наряду с еще двумя специфическими для нее элементами: с принципиальным учением об *унивокации понятия сущего* (которое воспринималось скорее как главное для скотистской *метафизики*), а также с особой *теологической логикой формальных дистинкций* (ср. огромное количество скотистских трактатов «О формальностях»).

Наконец, следует предварительно указать на *первенство* понятия бесконечного сущего в теологии Дунса Скота, которое выказывает себя в двух аспектах. Во-первых, в прологе «Ординации»[9] при обсуждении строения теологического знания, разделив теологию как науку в себе, теологию как знание божественного интеллекта о своей собственной сущности, теологию интеллекта блаженных и ангелов и нашу теологию, в разрешении вопроса о первом подлежащем (субъекте) имения (*habitus*) теологического знания, поскольку под ним имеется в виду *знание нашего интеллекта в природном состоянии*, Скот утверждает, что поскольку наше теологическое знание не имеет очевидности из первого объекта теологии как науки в себе (или божественной), т.е. из познанной *сущности Бога*, но имеется как знание истин, сообщенное нам в откровении и причиненное верой в него, то первым субъектом *нашей* теологии вы-

---

[8] Ср. первостепенное значение понятия бесконечного сущего и бесконечности как внутренней меры божественной сущности у следующих образцовых теологов, принадлежащих к этой традиции/школе: *Franciscus de Mayronis*, Conflatus seu Scriptum super Primum Sententiarum, dist. 2, q. 5, art. 2, concl. 1; там же, q. 6 resolutio (Conflatus выпущен в школьный оборот около 1320 года, а Майрониса называли позднее Princeps Scotistarum); *Antonius Trombetta*, Quaestiones metaphysicales seu Opus in Metaphysicam, Prologus, q. 1 (1502); *Johannes Poncius*, Integer Theologiae Cursus ad mentem Scoti, Tract. I, disp. 3, q. 1 (1652); *Manuel Perez de Quiroga*, Disputationes theologicae in I Sententiarum ad mentem Scoti, Tomus I, tract. I, disp. 4, § VII–VIII (1704); наконец, один из последних школьных теологов-скотистов, Иеронимус (Джироламо) а Монтефортино, пишет в своем пятитомном труде (выходил в свет в 1728–1739) Duns Scoti Summa theologica…I q. 3 a. 4 ad 1: «Потому бесконечность, как видится, постольку должна называться внутренней мерой, поскольку она обосновывает предикацию *in quale*, но поистине она есть то, что *формально конституирует сущность Бога*, и отсюда, как видится, следует в некотором порядке и бытие, и необходимость, и от-себя-бытие, и всякое совершенство...» (курсив мой. — *В.И.*)

[9] Ср. с дальнейшим: Ординация, Пролог, ч. 3, вопр. 1–3. Об эпистемологии Дунса Скота см. *Honnefelder L.* Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. (BGPhThM, N.F., Bd. 16), 2. Aufl., Münster, 1989, S. 1–49. Также ср. подготовленное автором исследование на тему «О науке, природе науки метафизики и сверхприродном теологическом познании у Дунса Скота» (не опубликовано).

ступает *первое известное нам в природном состоянии понятие* о том, что есть первый субъект теологии в себе, — первое как совершеннейшее, т.е. такое, которому как субъекту были бы наиболее непосредственно присущи истины, известные нам о Боге из откровения. Такой первый, т.е. наиболее совершенно известный нашему интеллекту, объект, о котором непосредственно познавались бы первые истины или принципы нашей теологии, есть, согласно Дунсу Скоту, именно *бесконечное сущее*, «поскольку это и есть совершеннейшее понятие, которое мы можем иметь о том, что есть первый субъект [теологии как науки] в себе» (см. Ординация, прол., ч. 3, вопр. 1–3, п. 168). Итак, понятие бесконечного сущего, поскольку оно есть «наиболее совершенное схватываемое или возможное для нас природно понятие о Боге»[10], есть, по Скоту, понятие, *замещающее* в нашей откровенной теологии не знаемый нами собственно субъект теологии как науки в себе (т.е. знание о Боге как *этой сущности в себе*), и выступает тем подлежащим, о котором познаются в теологической аргументации все иные теологические истины. Во-вторых, — что эпистемологически следует из первого аспекта первенства этого понятия для теологии Дунса Скота, — понятие бесконечного сущего является тем объективным содержанием (*ratio*), которое оказывается важнейшим *средним* термином или *принципом* (началом) для теологической демонстрации[11] и аргументации. Именно поскольку *бесконечность* сущности есть самое первое и совершенное, что мы способны знать о Боге, из нее как первого и как бы наиболее *внутреннего* для Бога — как из основания демонстрации — доказываются о Боге весьма многие и, пожалуй, самые существенные в теологическом аспекте истины — такие, как простота, необходимость бытия, всемогущество, реальное тождество формально дистинктных атрибутов, и даже *сообщаемость* сущности *трем* лицам/суппозитам, т.е. сама Троица[12]. Напро-

[10] Ср. Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 147.

[11] Насколько речь может идти здесь о *демонстрации* в строгом смысле, а также — в связи с этим — насколько наша теология вообще может быть *наукой* согласно всем условиям научности, принятым Скотом из «Вторых Аналитик», остается весьма проблематичным. Однако разбор этого вопроса выходит за рамки данной статьи. Тем не менее точнее и предусмотрительнее говорить в дальнейшем именно о теологической аргументации, а не о демонстрации. См. также место из «Комментария» Лихета, приведенное в следующей сноске, и упомянутое выше (в сноске 9) исследование автора.

[12] Ср. с этим выдающееся по ясности место из «Комментария» Франциска Лихета (наиболее известного комментатора Скота начала 16 в.) к «Ординации» (тогда Opus Oxoniense) Дунса Скота, Пролог, вопр. 3, п. 4–6: «Ибо мы заключаем о Боге многое через объективное содержание бесконечности. Ибо если ищут, почему [Он] есть Троица и Единый [Бог, то на это надо сказать:] Потому что бесконечен. Почему [Он] есть необходимое бытие? Потому что бесконечен. Почему всемогущ?.. Потому что бесконечен, а не потому что Бог»; «потому мы скорее демонстрируем теологические истины через такую познан-

тив, сама бесконечность доказывается Скотом о Боге лишь в «*демонстрации из эффекта*», что он сам настойчиво подчеркивает, и что является несущим элементом структуры его сложного доказательства бытия Бога во второй дистинкции I кн. «Ординации»[13]. Бесконечность как понятие скорее эксплицируется из общего порядка *метафизической* теории Скота. Однако Дунс Скот, как известно, не оставил систематического или методически изложенного метафизического учения (в отличие от много позднейшего и образцового в этом смысле Фр. Суареса или от не столь образцового, но писавшего буквально через 25 лет после «*Тонкого Учителя*» Николая Бонетуса[14] (Бонета)), поэтому приходится осуществлять эту экспликацию из разных частей его теологических трудов. Именно такую экспликацию понятия бесконечности в двух тесно связанных между собой аспектах и пытается предпринять последующее изложение, соответственно, в двух своих частях.

I. «Как» понятия бесконечного: сущее, бесконечное сущее, бесконечность как внутренняя мера сущего; порядок познания и понятий

Как ведущая проблема первой части экспликации понятия бесконечности, где для нас важен прежде всего порядок *понятийного* познания, выказывает себя проблема *контракции* или *детерминации* понятия су-

ную бесконечность, чем через объективное содержание Божественности в себе, так как она неизвестна нам» (цит. по изд. Сочинений Дунса Скота Л. Ваддинга, Лион, 1639, т. V, ч. 1, с. 87). Ср. также *Bolliger D.* Infiniti contemplatio, Leiden-Boston, 2003, S. 224–238.

[13] Лишь однажды, как кажется, Скот доказывает как бы в *обратном* порядке — из *независимости* (*independentia*) Бога — его бесконечность, а именно в VII Quodlibet, п. 87 [31]. Но и там — при всей сложносочиненной структуре его, спасающей авторитет Аристотеля, аргументации — аргумент заканчивается ссылкой на интенсивную бесконечность как условие полноты активной потенции и существенности, являющееся *наряду* с бытием этой потенции *от* себя, основанием для вывода интенсивной бесконечности потенции как присущей аристотелически понятому «первому движущему». Кроме того, это место, если его понимать как доказательство бесконечности из независимости (как его понимает наиболее известный скотист XVII в. Бартоломеус Мастриус), прямо противоречит выводимости необходимости (и внутренне связанной с ней независимости) *из бесконечности* в 8 дист. I кн. «Ординации», вопр. 2, а самое главное, как сказано, — *порядку* доказательства актуального бытия бесконечного сущего (ср.: 2 дистинкцию, ч. 1, вопр. 1–2, п. 39, а также п. 145–147), являющемуся для Дунса Скота абсолютно обязательным.

[14] См. *Nicolaus Bonetus*, Expositio in Metaphysicam Aristotelis, Venetiis, 1505 (написана в конце 1320-х — начале 1330-х гг.).

щего. Эта проблема в целом должна быть определена как *вторая* часть *основной проблемы онтологии* (как науки о понятии сущего), а именно исследования конституции понятия сущего как такового, тогда как ее *первой* частью оказывается затруднение с *единством* или характером *абстракции* и *прецизии* первого онтологического понятия. Значимость и сложность проблемы контракции понятия сущего хорошо понимал позднее Фр. Суарес, писавший в «*Метафизических диспутациях*» (дисп. 2, секц. 6, п. 1), что именно «это и есть главнейшая трудность, из-за которой Скот, Каэтан и иные склоняются к крайне противоположным [и ложным] суждениям» в учении о понятии сущего. Именно эта проблема — ка́к должно понимать согласно учению Скота детерминацию или контракцию сущего — была причиной одной из наиболее яростных контроверсий между знаменитейшими скотистами 17 в. Мастриусом (Б. Мастри) и Понциусом (Дж. Панчем) внутри изложения метафизического учения в их философских «Курсах»[15].

1. Общие характеристики понятия сущего в учении Дунса Скота как предположенные в последующем изложении.

Во-первых следует отметить, что последующее изложение вынужденно предполагает известными основные характеристики понятия сущего как такового, продумываемые и обсуждаемые Дунсом Скотом в рамках разработки учения об *унивокации* (унивокальном единстве) *понятия сущего*, которое содержится главным образом в 3 и отчасти в 8 дистинкции I кн. «Ординации», посвященных выяснению *природной познаваемости* и *простоты* Бога соответственно[16]. Эти характеристики, как и многообразные способы доказательства унивокации и первенства понятия сущего, содержащиеся в теологической аргументации Скота, не могут быть эксплицированы и детально проанализированы в данном исследовании, ограниченном задачей экспликации понятия бесконечности и бесконечного сущего, поэтому здесь необходимо лишь остенсивно перечислить эти характеристики для лучшей ориентации читателя в последующем. Итак, согласно учению Дунса Скота[17] *понятие сущего* есть:

[15] См. *Bartholomaeus Mastrius de Meldula*, Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tomus IV, Disputationes ad mentem Scoti in XII Aristotelis Libros Metaphysicorum, Pars I, дисп. II, вопр. 5, а. 2, п. 132–134; там же, вопр. 6, а. 1–2, п. 139–174, Венеция, 1708; а также: *Johannes Poncius*, Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tractatus in Metaphysicam, дисп. 2, вопр. 3, закл. 1–2, п. 20–36, и особенно его «прибавление» к вопр. 3, там же, с. 891–900, Лион, 1672.

[16] См. Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1-2 и вопр. 3, п. 24–190; там же, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 39–156.

[17] Ср. с дальнейшим перечислением образцовую интерпретацию Л. Хоннефельдера в: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der

1) *чтойностное* понятие, т.е. не атрибутивно-квалифицирующее нечто иное как свойство или дифференция, а также не относительное, но *абсолютное* понятие о некотором «что» (*quid*); 2) *первое* познаваемое понятие в порядке дистинктного научного познания, а также в порядке адеквации объекта познающей потенции интеллекта как таковой; 3) как *понятие* оно не слитно или смутно, но есть *дистинктное* понятие, т.е. познаваемое как *прецизивно* отделенное от всех иных абстрактивных понятий нашего интеллекта; 4) по сравнению с иными понятиями и в отношении к ним оно есть из себя *индифферентное* и *нейтральное*, т.е. общее как «не-разграничивающее» что-то иное, а также «ни одно» из тех менее общих, т.е. более определенных, понятий; 5) на пути разрешения (*resolutio*) или анализа сложных понятий оно выказывает себя как предельное, т.е. *не-разрешимое* далее на более простые понятия как некие свои части, в терминологии Скота — *просто-простое* (*simpliciter simplex*) чтойностное понятие; 6) как последнее в аналитической дефиниции любого иного чтойностного понятия оно есть первое *«только определимое»* или *«ограничиваемое»* понятие, т.е. первое общее *подлежащее* любому дальнейшему ограничению (детерминации) «что» — по отношению к любому иному более определенному, т.е. сложному и менее общему, понятию; 7) как просто-простое и первое дистинктное чтойностное понятие оно есть *наиболее известное* нам, — оно либо познается через себя, либо незнаемо вовсе, иначе говоря, в нем невозможна ни формальная, ни виртуальная ошибка, но всегда, когда оно известно, оно *истинно*; 8) понятие сущего обладает наибольшей возможной *общностью* — по отношению ко *всем понятиям всех понимаемых* интеллектом *объектов* оно *унивокально едино* в двойного типа унивокации как *общее* чтойностно сказываемое (*quid*) или как ограничиваемое и отыменуемое виртуально заключенными в чтойностно сущих предельными дифференциями и трансцендентальными свойствами (*quale*); 9) как обладающее такой — чрезвычайно большой общностью (*nimia communitas*) оно есть *не-родовое* понятие, т.е. не обладающее лишь общностью некоего рода сущего, но: 10) *превосходящее* общностью любой наиболее общий род, т.е. первое *трансцендентальное* понятие (или понятие о первом трансцендирующем — *primum transcendens*); 11) по отношению к своему возможному основанию в вещи оно есть *не-собственное* (т.е. не схватывающее некую *особую* вещь или реальность), т.е. *несовершенное* абстрактивное понятие неким образом *неадекватное* вещи; 12) тем не менее оно есть первое *реальное*, а не лишь логическое понятие (т.е. не сравнительно-рациональное понятие второй интенции); 13) как трансцендентальное, а не

Lehre des Johannes Duns Scotus. 2. Aufl., Münster, 1989, особенно s. 405–435. См. также: *Wolter A.B.* The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, N.Y., 1946, особенно p. 58–100; а кроме того, комментарии в научном аппарате к подготовленному автором изданию русского перевода соответствующих частей 3 и 8 дистинкции I кн. «Ординации».

родовое, и несовершенное, т.е. не собственное некой вещи или реальности, но тем не менее первое реальное понятие, оно есть *модифицируемое* или *градуируемое* понятие, что выражает особый способ *детерминации* или *контракции* этого понятия к первым более низшим, т.е. менее общим, понятиям каких-либо сущих. Предваряя последующее изложение, можно заметить, что именно с последними пятью характеристиками понятия сущего в особенности связана та обозначенная нами выше проблема учения о сущем, в разборе которой надлежит далее выяснить «как» понятия бесконечного.

2. Понятие бесконечного сущего как наиболее совершенное природно познаваемое нашим интеллектом о Боге понятие.

Согласно учению Дунса Скота в 3 и 2 дистинкции «Ординации», понятие «бесконечного сущего» есть наиболее *совершенное* понятие, которое наш интеллект природно или «*в этом состоянии*» может иметь или познавать о Боге. Поскольку же *наша теология* есть в части *схватывания понятий* (как первой и определяющей до некоторой степени вторую и третью операции интеллекта) целиком *природное* знание, т.е. основывающееся на природном познании нашего ограниченного чувствами и фантазией интеллекта[18], понятие бесконечного сущего есть наиболее совершенное *понятие* о Боге и в границах *откровенного теологического* знания. Это фундаментальное для нашей теологии обстоятельство, которое уже было кратко отмечено нами во введении, разъясняется Скотом следующим образом[19]. Наиболее совершенное возможное познание Бога (из части самой интеллигибильности этого объекта как вещи) было бы познанием некоего интеллекта, адекватно и полно видящего или репрезентирующего в своем понимании существенность самой реальной сущности Бога, поскольку она (сущность Бога) есть *эта* и в *себе самой*. Однако такое собственное и особенное познание Бога под объективным содержанием этой сущности, поскольку она есть *эта* и *в себе*, согласно разъяснению Скота, не только невозможно *природно* для *нашего* интеллекта «в этом состоянии», но невозможно *природно* ни для какого *конечного* интеллекта — из самой конечной *сущности* сотворенного интеллекта как потенции. Ибо Бог как *эта сущность в себе* вообще не есть *природно* познаваемый каким-угодно конечным интеллектом *объект*, но лишь — *волевой* (*voluntarium*). Иначе говоря, только один-единственный интеллект среди всех возможных может быть *при-*

[18] См.: Ординация, I, Пролог, ч. 1, единств. вопр., п. 61–64; там же, ч. 3, вопр. 1–3, п. 204–205; см. также Quodlibet, XIV, п. 4.

[19] Ср. с последующим: Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 56–57, 58–60; см. также Quodlibet, XIV, п. 36–37, п. 51–63.

родно движим тем объектом, т.е. божественной сущностью как этой и в себе, а именно *бесконечный интеллект* самого Бога, ибо поскольку он реально тождествен самой той сущности и равен ей по бесконечности как мере собственной реальной существенности и по необходимости бытия из себя, то его первым адекватным объектом и выступает сама *эта сущность в себе*, т.е. непосредственно и в полном реальном присутствии. Напротив, любой конечный интеллект как сущностно *контингентный* и *конечный* в своей собственной существенности может быть *непосредственно движим* этой божественной сущностью (ибо для любого познания, по Скоту, нужно схождение *двух* действующих причин — движущего объекта и активной потенции познающего интеллекта как некоторым образом движимой этим объектом) *не* необходимо, но лишь *контингентно*, поскольку любое «движение» или акт этой сущности *вовне* (*ad extra*) является контингентным, т.е. возможным лишь при посредстве *свободного* решения *воли* этого сущего, тогда как акт познания божественной сущности собственным интеллектом Бога есть всецело *природно необходимый* и неопосредуемый свободным решением его воли (ибо и движущее — божественная сущность как объект, и движимое — божественный интеллект как активная потенция суть равно необходимые, а сам акт познания есть внутреннее необходимое «движение» для этого первого сущего). Поэтому познание этой божественной сущности в ней самой возможно для *конечного* интеллекта как такового не природным образом, т.е. не необходимо, но лишь по решению *воли* Бога, *свободно* открывающего себя такому интеллекту. Опять же, никакой *иной* объект, будучи по своей существенности *конечным*, не может виртуально содержать в себе божественную сущность как *эту* или же достаточно репрезентировать ее в себе, поэтому познание божественной сущности как *этой* невозможно для конечного интеллекта *природно* и через познание некой *иной* природно познаваемой им конечной сущности. Итак, резюмируя эти разъяснения Скота: Бог под объективным содержанием божественности или божественной сущности (*Deus sub ratione Deitatis*) есть для любого интеллекта, помимо его собственного, *волевой*, а не *природный* объект, что имеет силу и для особенного *состояния* нашего человеческого интеллекта *«в пути»* (*in via*).

Несмотря на это, Дунс Скот далее утверждает, что человеческий интеллект может иметь о Боге многие *собственные* для Бога понятия, — *собственные* в том значении, что они не подходят тварям, хотя и не собственные Богу как *этой* сущности *в себе*, — а именно все понятия *«простых совершенств»*[20], ухваченные в их *высшей* степени, есть по-

[20] Об этом принципиальном для всей западной теологической традиции теологиче-

нятия о Боге, например понятие высшего блага или первой истины. Если мы следуем этой традиционной аргументации, то совершеннейшее понятие, в котором мы совершеннейшим способом познаем Бога как бы в некотором *описании*, говорит Скот, это если мы схватываем простые совершенства — *все разом* и в *высшей* степени. Однако такое понятие не будет ни простым, ни в себе единым, — поэтому Скот и употребляет термин «описание», — но будет *перечислением* всех возможных атрибутов или «имен» Бога. Но поскольку Дунс Скот принципиально считает, что атрибуты Бога присущи ему как дистинктные *из его природы* (*ex natura rei*), а не только как лишь различаемые в *нашем* несовершенном *понимании* (*distinctione rationis*), то подобное перечисляющее описание предполагает в себе некоторый *порядок*: одни из атрибутов или простых совершенств должны быть в этом порядке более первыми, иные же — позднейшими. Тогда мы можем искать, что́ есть самое *первое*, простое и совершенное понятие среди этих понятий, знаемых нами о Боге. И именно понятие «бесконечного сущего», согласно учению Скота, таково, поскольку оно по своим характеристикам, так сказать, более всего удовлетворяет условиям *простоты*, *совершенства* и *абсолютности* первого понятия в этом порядке. Во-первых, понятие бесконечного сущего есть наиболее *простое* среди возможных для нас понятий о Боге, поскольку оно не есть понятие о некотором субъекте и внешнем как бы привходящем ему свойстве (например, понятие «видимого цвета» было бы лишь *акцидентально* единым понятием, поскольку видимость есть внешнее привходящее свойство для цвета как такового), опять же, понятие «сущего, обладающего интеллектом» или «волей», было бы — даже в отношении Бога — в некотором смысле *сложным*, ибо оно репрезентирует сущее и как бы привходящее (хотя и не в собственном значении *реально отделимой* акциденции, как это есть в конечном сущем) свойство, т.е. атрибут или форму интеллектуальности или воли); однако понятие «бесконечного сущего» есть, согласно Скоту, даже более простое, чем понятие «единого» или «истинного сущего», даже схваченного в высшей степени единства или истины, поскольку единое, истинное или благое есть квази*свойства* сущего, которые по меньшей мере *формально* дистинктны от понятия сущего, тогда как *бесконечность* есть в понятии бесконечного сущего не внешнее свойство, привходящее некоему сущему, и даже не квазисвойство, всегда следующее за сущим и обратимое с

ском понятии, введенном впервые Ансельмом, см. 15 гл. его Monologion (PL: 158; 162–163), ср. также 5 гл. Proslogion. Сам Дунс Скот проясняет и уточняет это понятие в разных местах своих разысканий, см. прежде всего: Tractatus de primo principio, cap. IV concl. 3 («Трактат о первом принципе», гл. IV закл. 3); Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 20–24; Quodlibet, V, art. II (ratio principalis 2), п. 31–32.

ним, но как-то дополнительно квалифицирующее его (по типу сложения «что́-как» (*«quid-quale»*)), но — и здесь Скот указывает на *решающее* для всего дальнейшего обсуждения мыслительное обстоятельство — бесконечность есть *внутренняя мера* или *степень* самой существенности того сущего, которое она детерминирует. Поэтому Скот утверждает, что, «когда я говорю "бесконечное сущее", я не имею понятие как бы через акциденцию, — из субъекта и претерпевания, но — понятие через себя [т.е. через себя *единое* понятие] о субъекте в некоторой твердой степени совершенства, то есть бесконечности»[21]. Отсюда эксплицируется и *совершенство* понятия бесконечного сущего: поскольку, во-первых, любое *чтойностное* понятие есть, по Скоту, более первое, чем некое *атрибутальное* или квалифицирующее его, ибо любой атрибут или свойство предполагает некое «что́» как свое *подлежащее*, и поскольку, во-вторых, чтойностное понятие как *абсолютное* понятие о некотором «что́» есть более первое, чем любое *относительное*, т.е. включающее в себя некое *отношение* к чему-то иному, а потому всегда предполагающее некое абсолютное понятие как *основание* (фундамент) самого отношения, и поскольку, как было указано выше, «бесконечное сущее» есть абсолютное чтойностное понятие о некотором сущем (что́) в некоторой внутренней мере его совершенства, а не понятие из подлежащего и свойства, то точно так же, как понятие сущего есть более *первое*, чем понятие его атрибутов — единого, истинного, благого или мудрого, так и *«бесконечное сущее»* есть абсолютное чтойностное понятие, подлежащее понятиям «бесконечной истины», «бесконечного блага», «бесконечной мудрости» и любого простого совершенства, высказываемого о Боге в нашей теологии; сверх того, *бесконечное* сущее есть как абсолютное понятие и более первое, чем любое относительное понятие о Боге, т.е. соотносящее или сравнивающее его с тварью, как, например, понятие «высшего сущего» или «первого сущего». Если же понятие *высшего сущего* схватывается не относительно — как высшее *по отношению к* более низшим, но как бы абсолютно — как то «сущее, которое не может быть превзойдено иным», то согласно Скоту понятие *бесконечного сущего* обозначает это же, но более выраженно или дистинктно, ибо *высшее благо* или *высшее сущее*, как и *первое сущее* или *первая истина*, не выражают в самих себе, есть ли они бесконечные или конечные, указывая лишь порядок, а не точную ступень или меру в этом порядке, ведь мы можем мыслить и некое *высшее* среди сотворенного сущего, которое, поскольку оно не будет из себя бесконечным, не будет также и высшим в абсолют-

[21] См. Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 58. Ср. также Quodlibet, V, п. 10 и наше последующее изложение в п. I 3, 5–6.

ном значении, но лишь высшим в *порядке* сотворенных. Также и понятие *простого* или не-сложного сущего не может быть как таковое более совершенным понятием о Боге, чем понятие *бесконечного* сущего, поскольку простота — как «не-сложность из вещей», по Скоту, некоторым образом сообщаема некоторым тварям[22], тогда как бесконечность — как внутренняя мера существенности или интенсивная величина совершенства *собственна* только Богу и никак *не сообщаема* сотворенному сущему, ибо противоречит его сущности как сущего.

Наконец, Дунс Скот приводит еще один аргумент в пользу первенства и совершенства понятия бесконечного сущего среди всех возможных для нашего интеллекта понятий о Боге, — аргумент из структуры его метафизической демонстрации бытия Бога во 2-й дистинкции I кн. «Ординации»[23]. Дунс Скот вместе со всей перипатетической школьной эпистемологией разделяет демонстрацию из причины (или «из-за чего») и демонстрацию из эффекта («демонстрацию потому, что»). В природной (и основывающейся на природном познании откровенной) науке человеческого интеллекта невозможна демонстрация бытия о бесконечном сущем *из причины*, однако вполне возможна демонстрация бытия бесконечного сущего *из эффекта*, т.е. из тварей. Поскольку средние термины для такой демонстрации бытия Бога из эффекта в тварях суть порядок причинности и превосхождения совершенства, то имеющие отношение к тварям свойства бесконечного сущего, т.е. его бытие *первым* в трояком порядке причинности и в порядке превосхождения по совершенству демонстрируются из тварей в «демонстрации из эффекта» *непосредственнее* и *прежде*, чем абсолютные или никак не соотнесенные с тварными эффектами свойства Бога, ибо из бытия одного относительного (т.е. *причиненного* или *превзойденного* по совершенству тварного сущего) непосредственно следует бытие соотнесенного с ним сущего (т.е. первой причины или наиболее совершенного), тогда как такие абсолютные и не соотнесенные в себе свойства, как бесконечность или необходимое из себя бытие, не следуют из бытия тварей. Именно поэтому демонстрация бытия Бога Дунса Скота имеет принципиально сложную *двухчастную* структуру: сперва он декларирует бытие применительно к относительным свойствам бесконечного сущего, т.е. что в природе вещей актуально существует некое просто *первое* сущее, т.е. первое ограничивающее *зависимость* тварей от него самого, а уже затем он декларирует бытие применительно к *бесконечному* сущему, исходя из того, что те относительные свойства подходят одному только бесконечному; иначе говоря,

[22] См. об этом разъяснения ниже, в п. II 2.5–2.6.

[23] См. Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 39, 74, а также п. 145–147.

самый общий вид демонстрации бытия Бога Скотом таков: некое *первое* среди сущих сущее *существует* в акте, это первое есть *бесконечное* сущее, а потому некоторое *бесконечное* сущее *существует* в акте. Также из школьной эпистемологии известно, что поскольку причина есть нечто более совершенное по своей реальности, чем любой ее эффект, то чем дальше отстоит причина от эффекта и чем соответственно *совершеннее* причина, тем *труднее* продемонстрировать нашему интеллекту ее бытие в демонстрации из эффекта, поэтому в той сложной демонстрации бытия Бога из тварей труднее всего продемонстрировать бытие применительно к тем *абсолютным* свойствам Бога как далее всего отстоящим от тварей и не соотнесенным с ними, именно поскольку они есть *наиболее совершенные* свойства Бога. Поскольку же согласно Скоту применительно к Богу как *бесконечному сущему* заключение о его бытии, в демонстрации из эффекта в тварях, делается в самую *последнюю* очередь (*ultimo*), то из самого порядка этой демонстрации и явно, что «это и есть совершеннейшее схватываемое и абсолютное совершеннейшее понятие, которое мы можем природно иметь о Боге, [а именно,] что он есть бесконечный»[24]. Далее нам необходимо изложить и разъяснить заявленную в начале проблему *контракции* или *детерминации* понятия сущего.

3. Проблема контракции или детерминации сущего к понятию бесконечного и конечного сущего. (Не-родовая общность сущего; особый статус понятия внутренней меры или степени сущего)

В третьем вопросе 8-й дистинкции «Ординации»[25] Дунс Скот формулирует эту проблему следующим образом: Бог *формально* и *чтойностно* есть сущее, понятие же сущего есть унивокально общее, чтойностно высказываемое о Боге и о твари, следовательно, когда *общее* понятие ограничивается к собственному (сущее — к бесконечному сущему), то ограничивающее понятие бесконечного относится к общему понятию сущего как «*качественное*» и *дифференцирующее* к чтойностному, то есть как понятие дифференции к понятию рода, а тогда понятие сущего будет *родом* относительно вида «бесконечного сущего». Таким образом, Бог будет в некотором роде, что противоречит традиционно общепонимаемому теологическому положению о простоте Бога, а также неприменимости предикации рода и вида о Боге[26].

---

[24] См. Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 147; там же, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 59.

[25] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 39.

[26] См. там же, п. 43 и п. 97–99.

Решение Дунсом Скотом этой общей проблемы[27] состоит, если мы кратко и предварительно сформулируем его здесь, в следующем: во-первых, понятие сущего, будучи унивокально чтойностно общим, не есть понятие некоего рода, но *трансцендентальное* понятие; во-вторых, контрагирующее или детерминирующее общее понятие к понятиям бесконечного и конечного сущего (то есть Бога и твари) не есть понятие видовой дифференции, но понятие *внутренней меры* (модуса) сущего или реальности; в-третьих, само понятие бесконечного сущего (а соответственно и конечного сущего) хотя и является *сложным* (а не простопростым) понятием, но есть некоторым, далее нуждающимся в экспликации способом *более простое* понятие, чем понятие любого возможного вида.

Для того чтобы разъяснить то решение, которое Скот дает этой проблеме, а также доказательства, приводимые им в его пользу, следует напомнить некоторые общие *эпистемологические* положения философии Дунса Скота. Принципиальной позицией, несущей на себе его эпистемологию, выступает то, что современными исследователями нередко было охарактеризовано как «ноэтически-ноэматический параллелизм»[28] между понятиями и вещами как собственными объектами этих понятий или даже как своеобразный «ультрареализм» Дунса Скота. Эта эпистемологическая позиция состоит в том, что любой дистинктно понятой нашим интеллектом *чтойности* или формальности соответствует некая *реальность* в вещи. Эта чтойность может быть реально единой или тождественной иной реальности, то есть отождествленной с ней в той же самой вещи, но при этом *реально* дистинктной от иных реальностей — в смысле *формальной дистинкции* Скота как реального не-тождества одного формально схваченного объективного содержания с другим формально схваченным объективным содержанием[29]. Скот понимает это так, что одна реальность формально или *сущностно* не есть другая реальность, стало быть, они реально, то есть *из природы самой вещи*, а не только через акт сравнивающего интеллекта, не тождественны. Отсюда

[27] Ср. с этим: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136.

[28] См. *Hoeres W.* Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München, 1962, S. 18ff.; а также интерпретацию Л. Хоннефельдера: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. 2. Aufl., Münster, 1989, S. 170–175, 190–195, 376–382.

[29] О формальной дистинкции Скота см. подробнее: Ординация, I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1-4, п. 388-434. См. также: *Honnefelder L.* Ens inquantum ens. Münster, 1989, S. 376–382; *Wolter A.B.* The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, N.Y., 1946, p. 21–24; *McCord Adams M.* Ockham on Identity and Distinction, in: Franciscan Studies 36 (1976), p. 25–43; *Dumont S.D.* Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction, in: Vivarium 43/1 (2005), p. 7–62.

Дунс Скот (а позднее — скотисты) учит о *метафизической композиции* (сложности) любого попадающего в некий род сущего, то есть индивидуума некоторого вида, содержащегося под одним из десяти высших родов-категорий; эта метафизическая композиция отличается от *физической* композиции в сложной материальной субстанции как сложенной из двух сущностных реально дистинктных принципов, то есть из материи и формы. Таким образом, по Скоту, *метафизически* сложены даже нематериальные, то есть физически простые сущие, а также акциденции, ведь ни в ангелах, ни в акциденциях нет двух физически реально дистинктных принципов, поскольку у них нет собственной материи.

Любое «сущее в роде» есть *метафизически сложное*, поскольку в нем находится как минимум некое сложение формально дистинктных реальностей, то есть сложение реальности и реальности, а иногда, сверх того, и сложение реально дистинктных вещей, как сложение вещи и вещи[30]. При этом первое сложение есть основание для возможности второго. Этот тезис о метафизическом сложении сущего в роде доказывается Скотом исходя из того, что любое *определение*, даваемое нами некоторой чтойности или сущности, *разделяет*, по меньшей мере, две *реальности*, — так сказать, метафизическую материю (реальность рода) и метафизическую форму (реальность дифференции)[31]. Дунс Скот утверждает, что род есть всегда лишь некая *часть* определяемого, а не его целая чтойность, ведь в противном случае род мог бы сам по себе, то есть без дифференции, полностью определять вещь, а тогда определение было бы пустой болтовней, ибо дважды выражало бы чтойность вещи — через род и через вид[32]. Согласно Скоту[33] иногда в тварях эта композиция разных реальностей, то есть той, которая соответствует в вещи понятию рода, и той, которая соответствует в ней понятию видовой дифференции, такова, что реальность рода есть истинно потенциальная и совершенствуемая реальностью дифференции; например, если мы полагаем реально дистинктными формы животности и разумности в человеке, или телесности и животности в животном, то они будут *формально нетождественны* друг другу, но *реально отождествлены* в самой вещи, а именно *через* тождество обеих реальностей с *целым* самой вещи. Иногда же, как в акциденциях, где есть реальная простота одной

---

[30] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 135, 139, 107.

[31] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 103–104; ср. также: Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 133, п. 159–160.

[32] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 105.

[33] Ср. с дальнейшим: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 106–107; там же, ч. 1, вопр. 4, п. 218–220; ср. также: Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 159–160.

вещи, например белого цвета, согласно Скоту реальность цвета как прецизированно понятая чтойность рода и реальность белого как понятая чтойность дифференции этого цвета относятся друг к другу так, что хотя в самой вещи они реально и не могут быть как потенция и акт, но если бы эти реальности, — например, через абсолютное всемогущество Бога, — были произведены одна без другой, а не в одном простом целом акциденции, то они, как по меньшей мере *формально дистинктные* друг от друга, все-таки были бы в одном случае как несовершенная и потенциальная реальность рода, а в другом случае — совершенствующая и актуализирующая первую реальность — реальность дифференции. Итак, такое *сложение* двух реальностей, — хотя и не двух вещей, — как *потенциальной* и *актуальной*, предполагающее их формальное нетождество, но реальное объединение в одной вещи, есть *минимальное* сложение, которого достаточно для того, чтобы эта вещь была *в роде* и определялась в нем, то есть *контрагировалась* через дифференцию.

Такая метафизическая слагаемость (*componibilitas*) из некоторых реальностей как совершенствующих одна другую *частей* следует для Дунса Скота из самой сущности твари как из себя *конечной* и есть в сколь угодно простом конечном сущем, например в ангелах, акциденциях и так далее. Именно из-за этой метафизической слагаемости какое угодно конечное сущее есть в некотором виде и роде[34]. Сущности твари не противоречит быть слагаемой из реальностей как метафизических частей именно потому, что какая угодно реальность в конечном есть *из себя конечная*, то есть *совершенствуемая* и *превосходимая* иной реальностью (то есть реальностью дифференции, будь то обычной видовой, предельной или индивидуальной).

Реальности в бесконечном сущем, согласно Дунсу Скоту, также могут быть формально дистинктными[35], но поскольку какая угодно *сущностная реальность* в бесконечном сама по себе *бесконечна* (ибо если бы она была конечна, ей бы противоречило быть *формально* в бесконечном сущем), то есть не может быть некоторой *менее совершенной* частью, превосходимой иной реальностью, которая совершенствовала бы и актуализировала бы ее, то эти формально не-тождественные реальности реально тождественны не *через* тождество некоему *целому*, сложенному из них, а *через их собственную бесконечность*, иначе говоря, как неоднократно эксплицитно утверждает сам Скот, именно их *бесконечность* есть

---

[34] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 135, п. 107; там же, вопр. 2, п. 32–34; там же, вопр. 4, п. 218–219.

[35] См. Ординация, I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1-4, п. 388–434; там же, дист. 8, ч.1, вопр. 4, п. 185–217.

основание их реального тождества[36]. Отсюда одна *бесконечная* реальность не может быть *потенциальной* по отношению к иной, так что бесконечному сущему *противоречит* всякая *слагаемость*, т.е. в нем нет даже метафизического сложения, а не только физического. Следовательно, согласно пониманию Скота, в бесконечном сущем не может быть ни одной реальности, которая была бы совершенствуема и *потенциальна*, а потому в нем нет той реальности, от которой мог бы браться *род*, в отличие от той реальности, от которой бралась бы дифференция. Из этих положений явно, что бесконечному противоречит *быть в роде*.

Исходя из этого, Скот формулирует свое доказательство[37] того, что понятие сущего, хотя и сказывается как *общее* о Боге, тем не менее не может быть понятием некоторого *рода*. Поскольку понятие сущего (а также любое трансцендентальное понятие) есть, согласно учению Скота, *индифферентно* общее по отношению к ограничивающим его понятиям конечного и бесконечного, ибо всякая реальность в твари есть формально конечная, а любое сущностное совершенство в Боге есть формально бесконечное, то понятие сущего не может быть понятием рода именно потому, что никакой *род* не может быть *индифферентен* к разделению на конечное и бесконечное или к *детерминации к конечному и бесконечному*. Ибо *род* как некоторая метафизическая *часть* и потенциальность означает сам по себе *конечность*, то есть *ограниченность*, а потому и слагаемость с иной реальностью в виде. В бесконечном же сущем его собственная бесконечность *противоречит* тому, чтобы «сущее» могло быть в нем некоей *родовой* реальностью.

4. Корольрий о понятии «трансцендентального» у Дунса Скота[38]

Любое понятие, высказываемое о Боге как *формальный* предикат (и прежде всего — сущее), не есть ограниченное к роду, то есть не есть ни род, ни «в роде», а потому есть *трансцендентальное*, то есть понятие, *превосходящее* разделение на конечное и бесконечное, а тем самым и общность любого рода. Это разъясняется Дунсом Скотом следующим образом: сущее ограничивается к конечному и бесконечному сущему *прежде*, чем снисходит к десяти высшим родам, потому что один из членов деления сущего, то есть *конечное сущее*, есть общее для этих десяти высших родов, ибо согласно Скоту все то, что *индифферентно* к контракции через конечное и бесконечное, либо же является *собственным* для бесконечного сущего, сказывается о сущем не поскольку оно

---

[36] См.: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 220–221; а также Quodlibet, V, п. 33–39 [15–17].

[37] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 101–103, п. 107, 109.

[38] Ср. с последующим: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 113–115.

ограничено к роду, но *трансцендентально*, что значит — *вне всякого рода*. Таким образом, Дунс Скот радикально преобразует само традиционное понятие «трансцендентального»: для понятия трансцендентального предиката, по Скоту, не существенно быть высказываемым *обо всех сущих* (т.е. быть *обращаемым* с *целым* сущего), но лишь — *не быть ограниченным* к какому-либо роду, под которым он содержался бы, то есть не иметь никакого более абстрактного или общего предиката, помимо сущего. Следовательно, трансцендентальность, в противовес предшествующей традиции[39], мыслится Скотом не как *универсальность* предикации обо всех сущих или обращаемость с дистрибутивным целым сущего, но как именно следование сущему, поскольку оно *не ограничено* к некоторому роду. Отсюда у Скота появляется возможность расширить и диверсифицировать ряд трансцендентальных понятий, включив в него как *дизъюнктивные* трансцендентальные «претерпевания» или свойства сущего, так и трансцендентальные *простые совершенства*, поскольку один из членов дизъюнкции сказывается формально лишь о *единственном* сущем (как «необходимое из себя» сущее — только о Боге), а трансцендентальные *простые совершенства* сказываются о Боге и о некоторых тварях, но не обо всяком сущем (как, например, мудрость)[40]. Однако, по Скоту, существенно лишь то, что они *не* обозначают нечто, *ограниченное* к *роду*, поскольку сказываться *обо всех сущих* есть собственная характеристика лишь тех трансцендентальных понятий, которые *обращаемы* с *первым* трансцендентальным понятием — понятием сущего, то есть таких свойств сущего, как единое, истинное, благое, которые только и признавались трансцендентальными традиционно.

5. Понятие «бесконечного» как внутренней меры реальности сущего; или: почему «modus intrinsecus» не есть видовая дифференция

Понятие внутреннего модуса (*меры*) или градуса (*степени*) некой существенности или реальности, несмотря на его явную первостепенную значимость как для теологии, так и для метафизики Дунса Скота, нигде, как кажется, не было эксплицировано им самим достаточно однозначно и полно, что послужило основанием для весьма разнонаправленных истолкований этого понятия в позднейшей скотистской традиции, нередко приводивших к бурным дискуссиям по поводу этого понятия среди наиболее именитых представителей школы Скота[41]. Так, одним из пунктов

[39] О понятии трансцендентального в предшествующей традиции см. книгу Я. Эртсена: Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas, Leiden, 1996.

[40] См. *Wolter A.B.* The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. N.Y., 1946; *Hoeres W.* Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. München, 1962.

[41] Обзор разных мнений по этому вопросу у *непосредственных* учеников Скота см. в серии статей С.Д. Дюмонта и С. Ф. Брауна: *Brown S.F., Dumont S.D.* Univocity of the

столкновения между самыми известными скотистами XVII в. Мастриусом (Мастри) и Понциусом (Панчем) было именно понимание *«modus intrinsecus»*[42]. Мотивация этой контроверсии вполне понятна, поскольку без точного истолкования того, что́ есть внутренняя мера, представляется невозможным однозначно решить вышеуказанную основную проблему учения о сущем — проблему детерминации, или, правильнее сказать, *модификации сущего*, — точно *«ad mentem Scoti»*. Это хорошо осознают и современные исследователи-медиевисты, среди которых, однако, тоже нет достаточного согласия по этому вопросу[43]. В особенности много дискуссий в формалистских трактатах скотистов было посвящено вопросу о характере дистинкции между модусом и сущностью/реальностью, модусом которой он является. Они либо вводили особую модальную дистинкцию как минимальную среди реальных, либо подразделяли формальную дистинкцию Скота на формально-негативную (как модус отделяется от чтойности) и формально-позитивную дистинкцию (как две позитивные в себе формальности схватываются дистинктно друг от друга)[44]. Скотистская традиция в своем истолковании понятия *внутренней меры* исходила из нередко встречающегося в разных местах сочинений Скота описания *«modus intrinsecus»* как того, что не разрушает и *не изменяет формальное* объективное содержание или *чтойность* того, к чему он добавляется, ибо, «в какой бы степени ни понималось некое совершенство, формальная чтойность этого совершенства не устраняется из-за этой степени»[45]. При этом акцент в понимании делался больше

Concept of Being in the 14th Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick; II. The De ente of Peter Thomae; III. An Early Scotist, Mediaeval Studies 49 (1987), p. 1–75; 50 (1988), p. 186–256; 51 (1989), p. 1–129.

[42] См. подробнее: *Bartholomaeus Mastrius de Meldula.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tomus IV, Disputationes ad mentem Scoti in XII Aristotelis Libros Metaphysicorum, Pars I, дисп. II, вопр. 6, а. 1–2, п. 139–174, Венеция, 1708; а также: *Johannes Poncius*, Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tractatus in Metaphysicam, дисп. 2, вопр. 3, закл. 1–2, п. 20–36, его прибавление к вопр. 3, там же, с. 891–900, и особенно с. 896–900, Лион, 1672.

[43] Ср. истолкования В. Хёреса, Л. Хоннефельдера и С. Дюмонта: *Hoeres W.* Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus, in: Franziskanische Studien 47 (1965), S. 121–186; *Honnefelder L.* Ens inquantum ens. Münster, 1989, S. 376–382; *Dumont S.D.* Univocity of the Concept of Being in the 14th Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick, Mediaeval Studies 49 (1987), p. 12–19.

[44] Ср., например: *Antonius Trombeta*, In tractatum formalitatum scoticarum sententia, Венеция, 1505, Art. II principalis, f. 8b2–10a2; см. также: *Bartholomaeus Mastrius de Meldula.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tomus IV, Disputationes ad mentem Scoti in XII Aristotelis Libros Metaphysicorum, Pars I, дисп. II, вопр. 6, а. 1–2, п. 139–174; а также дисп. VI, вопр. 10, п. 199–205, Венеция, 1708.

[45] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 192; там же, дист. 13, единств. вопр., п. 80.

на том, что *мера* теснейшим образом *следует за* чтойностью и у меры как таковой *отсутствует собственная формальная чтойность*, — тем самым «*modus intrinsecus*» попадал в ряд чистых качественных понятий, сближаясь то с трансцендентальными свойствами сущего, то с предельными дифференциями, то есть с тем, что не есть некое «что», но лишь предельно дифференцирующие «*qualia*». Хотя сам Дунс Скот неоднократно называет дизъюнкцию «конечное — бесконечное» трансцендентальным *свойством* сущего, при этом он скорее имеет в виду как раз общий объем дизъюнктивного свойства, — то есть, что *целое* дизъюнкции *обращаемо* со всем сущим, или: всякое сущее есть конечное *или* бесконечное сущее, — чем тождественность модуса со свойством[46]. Ибо, строго говоря, трансцендентальные свойства *формально дистинктны* от сущего, *добавляя* к нему некую как бы *внешнюю* определенность. Кроме того, свойства не являются настолько *внутренними* для сущего, как меры, ибо, по Скоту, любое трансцендентальное свойство, например простое совершенство «мудрость», само может быть *конечным* или *бесконечным*, а понятие «истинное сущее» есть некоторым образом более *сложное*, чем понятие «бесконечное сущее»[47]. Что касается дифференции, то модус — несмотря на свою *контрагирующую* или ограничивающую функцию — не может пониматься как некоторая *особая* дифференция (например, как *первая* — в отличие от средних и предельных), поскольку это противоречит самой цели введения Скотом этого понятия в рамках решения вышеназванной проблемы детерминации сущего[48], ибо однажды он утверждает[49], что хотя род ограничивается к виду через дифференцию, за которой необходимо следует некоторое совершенство, но тем не менее «ничто иное, кроме бесконечного, не контрагирует некое индифферентное [т.е. понятие сущего] к Богу, потому что, если бы [что-то иное, а именно некая дифференция] контрагировала бы, то каков порядок между бесконечным как мерой и тем иным? Либо внутренняя мера будет

---

[46] См., например: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 115; Quodlibet, V, п. 58 [26].

[47] См. об этом выше: п. I 2.

[48] Поэтому прав скорее С. Дюмонт, настойчиво утверждающий *нетождественность* понятия *внутренней меры* и понятия некой *дифференции* (хотя бы и *первой*) как встраивающейся в ряд средних видовых и предельных, тогда как Л. Хоннефельдер упускает из виду это обстоятельство в своей интерпретации, ориентируясь на место из Collationes, которое, возможно, и не принадлежит самому Скоту, но является работой ранних скотистов, ср.: *Honnefelder L.* Ens inquantum ens. Münster, 1989, S. 318–321; 376–382; *Dumont S.D.* Univocity of the Concept of Being in the 14th Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick, Mediaeval Studies 49 (1987), p. 12–13. Ср. издание Collationes в: *Harris C.R.S.* Duns Scotus, N.Y., 1959, Vol. II, p. 373. См. также Quodlibet, V, п. 10.

[49] См. примечание Дунса Скота на полях к п. 108 в: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3.

следующим за неким как бы внешним контрагирующим, — как дифференцией, либо [если бесконечное будет все же первее иного контрагирующего], само бесконечное будет контрагируемым далее тем иным и потенциальным по отношению к нему». Дунс Скот явно находит оба члена последней альтернативы невероятными, а потому и утверждает там же: «Внутренняя мера не есть дифференция в какой бы то ни было степени [совершенства] формы». Следовательно, *внутренняя мера* существенности или некоего совершенства сама не может быть некой *реальностью*, по крайней мере мыслимой *добавочно* к существенности и как бы *совершенствующей* ее, что, однако, является *собственным* для *видовой* (а также и для *индивидуальной*) *дифференции*. Ведь дифференции, согласно учению Дунса Скота[50], не обозначают внутреннюю меру реальности некоего рода (например, животного), потому что хотя реальность рода животного и была бы более совершенной в человеке, чем в осле, но рассмотренная как таковая она всегда оставалась бы *потенциальной* и совершенствуемой реальностями видовых дифференций разумности или неразумности; что означает, в свою очередь, что не только реальность рода, но и *реальность дифференции* как таковой из себя необходимо *конечна*, а потому не может контрагировать сущее к бесконечному сущему, что подразумевается понятием *внутренней меры* сущего[51].

Таким образом, понятие *вида* есть всегда некоторое *сложное* понятие, по меньшей мере как *сложное* двух реальностей — рода и видовой дифференции, тогда как понятие вещи или реальности в некоторой внутренней мере/степени совершенства есть более простое[52], поскольку, как сказано, любая реальность или чтойность как таковая есть *из себя конечная либо бесконечная* (за исключением *теологически* затруднительного вопроса относительно реальности отношений происхождения лиц в Троице[53]). Поэтому Дунс Скот утверждает всеобщим образом: «ибо какая угодно существенность [в вещи] имеет собственную внутреннюю ей степень своего совершенства, в которой она [либо] конечна, если [сама] есть конечное, либо бесконечна, если может быть бесконечной, — и это не через нечто акцидентальное для нее, [но сущностно]» (ср. Ординация I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 142).

---

[50] Ср. с дальнейшим: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136, п. 140.

[51] Ср. разъяснение Скота в: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 152; см. также там же, дист. 7, вопр. 1, п. 64.

[52] Ср. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108–109, п. 139.

[53] См. об этом: Quodlibet, V, п. 1–3, 12–16, 55–58.

6. Внутренняя мера реальности: сложение в нашем понятии и простота в вещи

В самом конце третьего вопроса 8 дистинкции I кн. «Ординации»[54] Дунс Скот еще раз пытается прояснить характер *модификации* сущего, а именно в контексте затруднения с *реальностью* трансцендентального понятия сущего как *не-собственного*, то есть *неадекватного* какой-либо реальности в вещи. Он указывает там, что в силу несовершенства нашего абстрактивного познания мы можем схватывать в понятии реальность *без* ее внутренней меры, а также реальность *в собственной для нее мере*. При этом первое понятие есть несовершенное и *неадекватное* понятие реальности, а второе — собственное и *адекватное* понятие, поскольку же первое понятие из-за своего несовершенства абстрагируется от внутренней меры реальности, то оно может быть *общим* для реальности в такой или в иной внутренней мере. Однако в самой вещи основанием для обоих понятий будет *та же самая* реальность: один раз — схваченная несовершенно и несобственно, второй раз — собственно и адекватно. Проблематичное для нас природным способом интуитивное или совершенное познание интеллекта имело бы тут как свой адекватный объект нечто *одно* — «вещь в ее внутренней мере» (*res sub modo*), а не два *формально дистинктных* объекта, как это было бы в случае схватывания, а также и видения *двух разных реальностей*. Следовательно, общность понятия сущего есть результат принципиального несовершенства нашего абстрактивного понимания, схватывающего *реальность без ее внутреннего модуса* как «общее несовершенное подобие» реальности в той или иной степени совершенства[55], как если бы, пользуясь любимым примером Скота, мы всегда видели только белизну как таковую, не замечая того, что в самой белой вещи она всегда есть белизна, интенсивная в определенной степени. Тем самым разрешается трудность с тем, как мы можем иметь понятие «бесконечное сущее» как некоторым образом *сложное* из определяемого понятия «сущего» и ограничивающего его понятия «внутренней меры бесконечности», хотя в самой той вещи (то есть в Боге) есть лишь *одна* и *простая* в себе бесконечная сущность без всякого сложения.

Однако, если *в вещи* всякая существенность всегда имеет некую внутреннюю меру, а существенность как таковая мыслится как результат неадекватности нашего понимания, не является ли, наоборот, сама внутренняя мера лишь выдумкой нашего интеллекта, восполняющего некоторым «сущим разума» несовершенство своего схватывания? Откуда

[54] Ср. с последующим: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 137–150.

[55] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 143.

вообще берется понятие внутренней меры, если в вещи сама реальность всегда *есть в некоторой мере*? Пример с *видением* белизны такой-то степени и его явное *неподобие* с внутренней мерой совершенства некоторой реальности заставляет нас задать прямо противоположный вопрос: можем ли мы когда-либо иметь *совершенное* понятие некоторой реальности *во внутренней для нее мере совершенства*, а именно как некоторое *простое* и *адекватное* этой «реальности в мере» понятие? И в особенности, — возможно ли такое понятие о бесконечном сущем? Ведь последнее значило бы *видеть* бесконечную сущность в ней самой, что никак невозможно *природно* для человеческого (да и для любого конечного) интеллекта. В обсуждении сравнительного совершенства понятия бесконечного сущего в другом месте[56] Дунс Скот поясняет: прямо противоположно к белизне, которую мы *видим*, то есть познаем интуитивно точно в той внутренней мере ее интенсивности, как она есть в вещи, в природном состоянии наш интеллект не может понимать некую сущность точно в той мере бесконечности, в которой она есть в вещи, но понимает «бесконечность» лишь как *часть понятия* «бесконечного сущего», то есть понимает *абстрактивно* «сущее» и *меру* его совершенства как некоторым образом схваченную в себе самой, а далее понимает понятие «бесконечного сущего» как заключающее в себе эти два понятия, в котором одно ограничивает другое[57].

Итак, модификация как некоторое ограничение или контракция одного понятия другим, то есть понятия сущего понятием *внутренней меры* бесконечности, *сложно* репрезентирует в нашем познании *простоту* положения дел в вещи: всякая существенность есть *из себя* в некоторой внутренней ей мере или степени совершенства, что *не* производно из некоторого еще более первого основания или причины, хотя и может быть эксплицировано далее из самого понятия совершенства, — ведь, как мы помним, внутренняя мера есть мера или степень именно *совершенства* как некоторой *интенсивной величины реальности*[58].

Далее, хотя понятие внутренней меры существенности и подразумевает *порядок* степеней или совершенств в сущем, Дунс Скот — в отличие от позднейших скотистов — предпочитает почти всегда говорить только о *двух* внутренних мерах: *конечности* и *бесконечности*; кроме того, он настаивает на том, что «всякая абсолютно рассмотренная конечная сущность в себе есть конечная до всякого ее понимания в сравнении ее же с иной сущностью» (см.: Ординация I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п.

---

[56] См. Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 55.

[57] См. там же.

[58] См. об этом ниже п. II 3.

144). Это означает: 1) что, хотя и остается спорным, насколько может быть *непрерывным* «возрастание» степеней *сущностных* совершенств реальности в *порядке* видов (или *видовых природ*) конечных сущих (так ли, как *непрерывно* возрастает интенсивная величина цвета или иного качества, не являющегося простым совершенством и несовместимого поэтому с бесконечностью, — что кажется сомнительным, ибо Дунс Скот скорее ориентирован здесь в рассмотрении на авторитетное положение Аристотеля из 8-й книги «Метафизики», что «виды соотносятся как числа»[59], где есть *дискретное* возрастание), бесспорно, однако, что есть один *разрыв* в степенях совершенства сущего, а именно разрыв между *конечным* и *бесконечным* в существенности[60]; 2) кроме того, *конечность* как внутренняя мера совершенства или существенности оказывается для теолога Дунса принципиально гораздо более важной, чем *соотнесенность* и *сравнение* конечных сущностей между собой в некотором *порядке совершенств* в природе вещей (или в *универсуме* сотворенного сущего), поскольку она как бы выступает принципиальным условием конституции любой по совершенству сущности в этом порядке (помимо бесконечной) и даже является условием самого *порядка множества* разновидных и разных по совершенству сущностей, поскольку само такое *множество* обусловлено конечностью, так же, как и бесконечному противоречит быть *не-единственным*. Ведь именно поскольку тварь (т.е. *конечное* сущее как таковое) есть *из себя* несовершенная или *ограниченная* в своем сущностном совершенстве, она не может иметь *всецелое* совершенство, насколько последнее вообще возможно для нее, без того, чтобы ограниченность ее совершенства не восполнялась *специфической дифференцией множества* разных видом природ и порядком *неравного* совершенства этих разных природ. Ибо согласно Скоту и видовая *дифференция* между многими тварными *природами*, и само *неравенство* совершенств этих природ есть как бы восполнение первоначального *несовершенства* тварей как такового, т.е. их ограниченности (*limitatio*) или собственной *конечности* как сущих. Поэтому Дунс Скот утверждает общим образом, что «ограниченное совершенство не может быть в одной ограниченной природе стольким, каким оно может быть во многих упорядоченных природах; и потому там [т.е. в конечных природах тварей] для наибольшего возможного для них совершенства необходим порядок природы, то есть [порядок] неравного совершенства, — но он не необходим просто для наибольшего совершенства, потому что оно может

[59] См. *Аристотель*, Метафизика VIII, т. 10 (H гл. 3, 1043b 33).

[60] Именно этот разрыв, как представляется, выражается понятием *дизъюнкции* в характеристике бесконечного и конечного как трансцендентальных *дизъюнктивных* свойств сущего вообще.

быть в [единственной] неограниченной совершеннейшей природе [т.е. божественной сущности] и без порядка несовершенства [т.е. неравного совершенства в ней самой]»[61]. Таким образом, сам *«порядок природы»* как порядок множества неравных по своему совершенству конечных реальных сущностей или видов сотворенного сущего в универсуме принципиально основывается на *конечности* как внутренней мере существенности или реальности всякого сущего, которое может быть в этом универсальном порядке, тогда как в божественном сущем, напротив, есть лишь *порядок происхождения* (*ordo originis*) лиц, который согласуется с полным их *тождеством* в той же самой природе и с их равенством по *бесконечности* как интенсивной *величине* собственной существенности этой единственной природы.

II. «Что́» понятия бесконечного: содержание понятия бесконечности как некоторой интенсивной величины существенности; порядок совершенства вещей

Отсюда следует поставить вопрос о «что́» понятия бесконечного как интенсивной величины совершенства или существенности; при этом здесь для нас будет важен порядок совершенства *вещей*, а не *понятий*. Ведущей же проблемой дальнейшего разбора, которая, однако, никогда не тематизируется самим Дунсом Скотом, будет вопрос о том, что́ есть *существенность* сущего именно как *допускающая* некоторую внутреннюю ей *интенсивную величину* совершенства, и прежде всего бесконечную.

1. Экспликация содержания понятия интенсивной бесконечности

В Quodlibet V [62] Дунс Скот дает некое, как сказали бы новейшие философы, описание образования понятия *интенсивной* бесконечности или бесконечной величины совершенства. Он исходит при этом из данного Аристотелем в III кн. «Физики»[63] определения бесконечного по количеству или *экстенсивно* бесконечного (то есть бесконечного по количеству массы/вещества): «Бесконечное есть то, ухватывая количество чего, сколько бы его ни схватывали, в нем останется нечто еще». Такое

---

[61] См. Ординация, I, дист. 19, вопр. 1, п. 26; ср. также: там же, дист. 7, вопр. 1, п. 64.

[62] В связи с дальнейшим см. Quodlibet, V, п. 5–8.

[63] См.: *Аристотель*, Физика, кн. III, гл. 6 (гл. 6, 207a 7–9).

бесконечное есть по Аристотелю (да и согласно самому Скоту), в природе только в *возможности*, поскольку актуально в нем есть всегда только некоторое конечное количество как некоторая часть потенциально бесконечного целого, после которой мы можем схватить некоторую иную часть. Такое потенциально бесконечное не есть целое, так как согласно перипатетическому учению целое есть то, вне чего нет ничего ему принадлежащего, а вне такого бесконечного всегда есть что-то; также оно не есть и совершенное, поскольку ему всегда недостает чего-то, а совершенное есть то, чему не недостает ничего из совершенства.

Далее Дунс Скот предлагает нам проделать воображаемый эксперимент: изменить понятие бесконечного по количеству в потенции в понятие бесконечного по количеству в акте, как если бы в роде количества могло быть бесконечное в акте, то есть представить себе, что все последовательно добавляемые части возрастающего до бесконечности количества (например, проводимой линии) схвачены разом и остаются разом как постоянно пребывающее, а не последовательно возрастающее количество. Тогда мы в воображении представили бы себе некое бесконечное количество в акте, например бесконечную линию, потому что оно было бы в акте ровно таким по величине, каким было в потенции. Поскольку все части такой бесконечной линии (которые реально имели бы свое бытие одна *после* другой в бесконечной последовательности проведения линии) были бы разом схвачены в акте согласно воображению, то такое воображаемое бесконечное количество в акте было бы — по крайней мере, как *количество* — истинно целым, поскольку ничто из него, например, ни одна из частей бесконечной линии, не была бы *вне* самой этой линии, а кроме того, такому количеству не недоставало бы — согласно понятию количества (или линии) — ничего, то есть оно было бы и истинно совершенным. Более того, тогда ничто в роде количества и не могло бы быть *добавленным* к нему, потому что, в противном случае, оно могло бы быть *превзойдено* еще чем-то (как более бесконечной линией), но тогда первая линия не была бы бесконечной, что противоречит условию воображаемого эксперимента. Таким образом, это воображаемое бесконечное в акте должно было бы быть целым и совершенным. Наконец, в-третьих, говорит Скот, если мы пропорционально воображаемому актуально бесконечному количеству мыслим в сущем нечто актуально бесконечное в его существенности, то только то сущее будет бесконечным, которое не может быть *в его существенности превзойдено* по совершенству неким иным сущим, а само оно должно будет иметь характер истинно (а не лишь воображаемого) *целого* и *совершенного*. Каким же образом было не истинно целым и совершенным то воображаемое бесконечное количество в акте? Оно было бы не истинно целым

потому, что хотя такое актуальное количество и не было бы лишено никакой из своих частей, ни даже — никакой части из принадлежащих количеству как таковому, то есть роду сущего вообще, однако от этого оно не перестало бы быть количеством, то есть *протяженным* в смысле внеположности своих частей, а тогда каждая из его частей была бы *вне* иной, а само оно состояло бы из *несовершенных* частей. В противоположность этому бесконечное в существенности сущее таким образом не имеет вне себя что-то из существенности, что само оно как целое не зависит от каких-либо несовершенных в своей существенности частей, ибо это целое не имеет никакую часть как *внешнюю* (ведь такое целое вообще не может быть протяженным, а потому и не имеет внешних или внеположенных частей). Кроме того, то бесконечное по количеству целое не было бы и совершенным, потому что хотя оно было бы совершенным по количеству, ибо ему как целому не недоставало бы ничего из рода количества, однако какая угодно его часть как *внешняя* относительно иной была бы несовершенной, поскольку ей *недоставало* бы именно количества, содержащегося в иной части. Более того, как сказано, само объективное содержание понятия количества предполагает, что целое бесконечное количество, чтобы быть совершенным количеством, не может не быть как количество *несовершенным сущим*, то есть предполагающим как целое несовершенство какой угодно из своих экстенсивных частей. Бесконечное же по существенности сущее должно быть таким образом совершенным, чтобы ни ему, ни чему-либо в нем не недоставало бы чего-то еще. Итак, исходя из физического определения потенциально бесконечного, применив его к воображаемому, то есть математическому, актуально бесконечному в количестве, которое реально, по Дунсу Скоту, скорее невозможно, и далее, применив его к актуально бесконечному в существенности, которое, по Скоту, возможно в природе вещей, мы выявили характеристики, необходимые для понимания *интенсивно бесконечного сущего* или — *сущего бесконечного по своему совершенству или силе*[64].

Ибо бесконечное по количеству было бы бесконечным лишь как *количество*, но само количество заключает в своей чтойности *ограниченность*, то есть принадлежит к *роду* количества, а не, например, — качества, или, говоря в терминах натуральной теологии, — количество не есть *простое совершенство*, поэтому бесконечное количество, рассмотренное не как количество, а как *сущее*, может быть превзойдено, например, бесконечной любовью или мудростью, но возможность быть превзойденным противоречит понятию бесконечного по совершенству

[64] См. Quodlibet, V, п. 8.

сущего. То есть экстенсивная бесконечность не есть бесконечность, исключающая несовершенство и ограниченность, а также сложение и несовершенство самих ее частей. Такая бесконечность может быть и у некоторой несовершенной и потенциальной существенности[65]. В противоположность этому *интенсивная* бесконечность есть бесконечность чего-либо *как сущего* в его совершенстве, она *превосходит* сущее как *ограниченное* к некоторому роду, а потому есть трансцендентальная или трансцендентная[66]. Если эта бесконечность *может* быть вообще, то только как *актуальная*, ибо всякая потенциальность исключается из бесконечного по совершенству сущего из-за простоты и неслагаемости бесконечного[67].

Итак, Дунс Скот дает здесь[68] следующее описание формального объективного содержания понятия «бесконечного в его существенности сущего», ставшее впоследствии авторитетным определением для всей скотистской теологии и метафизики: «бесконечное в существенности сущее есть то сущее, которому не недостает ничего из существенности, — в той мере, в которой возможно, чтобы это было в некотором одном сущем», каковое добавление или ограничение делается, как поясняет тут же Скот, только из-за того, «что никакое сущее не может реально и формально через тождество иметь в себе всю возможную существенность сущего»; ведь иначе, помимо такого бесконечного, не было бы возможно никакое иное, т.е. конечное, сущее. Также такое сущее может быть описано через его *превосхождение* по отношению к любому иному конечному сущему следующим образом: «Бесконечное сущее есть то сущее, которое превосходит любое конечное сущее, но превосходит его не согласно некой определенной пропорции, а сверх всякой определенной или определяемой пропорции» (ср. Quodlibet V, п. 9). Далее Дунс Скот разъясняет, *как* точно следует понимать пропорцию и превосхождение во втором способе описания бесконечного сущего, — это не математическая пропорция *экстенсивных* величин, в которой одно число превосходит в количестве иное число (как бóльшее — меньшее), ибо в математической пропорции превосхождение происходит через *добавление* новой единицы к чему-то прежнему, в результате чего бóльшее число всегда включает меньшее как свою *экстенсивную часть*, на которую оно может быть снова разделено как *сложное* на простое.

---

[65] Ср. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 119.

[66] Ср. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 113–115.

[67] См. об этом ниже, п. II 2.5–2.6.

[68] См. к следующему: Quodlibet, V, п. 9.

Здесь же под превосхождением необходимо понимать порядок *эминентности* или совершенств[69]. Ибо, говорит Скот[70], допустим, что «существенность белизны, взятой как единица, превосходится иной существенностью, например: науки — в три раза, а существенностью разумной души — в десять раз, а существенностью наиболее совершенного ангела — в сто раз», но при этом «ангел не будет состоять из части более низкой существенности, к которой была бы добавлена еще иная существенность, поскольку ангел есть не более сложный, но более простой», чем белизна, наука или душа. Поэтому пропорцию следует понимать здесь как *пропорцию силы* или *совершенства*, в которой один, более совершенный, вид сущего превосходит иной, более низкий по совершенству вид сущего. Тогда, по Скоту, сколько бы мы ни продвигались в совершенствах *конечных* вещей, всегда будет возможным дать *определенную* пропорцию, в которой высшее превосходило бы по совершенству низшее. В противоположность этому бесконечное будет превосходить любое конечное по совершенству *сверх всякой определяемой* или возможной для обозначения *пропорции*. И существенность этого бесконечного сущего будет иметь, согласно Скоту, «некоторую внутреннюю для нее собственную величину силы, — но не конечную, поскольку она [т.е. конечная величина] противоречит самой этой существенности, а потому — бесконечную» интенсивно величину силы или совершенства[71] (величина *силы* или совершенства традиционно отделяется от *экстенсивной* величины в роде количества[72] (*magnitudo molis*) согласно авторитетному положению Августина в VI книге «О Троице», глава 8: «...в тех вещах, которые велики не массой, быть бóльшим есть то же самое, что и быть лучшим»). Потому, если такое бесконечное, сравненное в *сущностном* порядке превосхождения совершенств с конечным, стояло бы к этому конечному в определенной пропорции, оно само было бы конечным; отсюда и подчеркиваемая Скотом в описании необходимость превосхождения конечного бесконечным «сверх любой определяемой пропорции».

2. Некоторые трудности относительно бесконечного по совершенству сущего

Однако как первое, так и второе описание бесконечного сущего сопряжено с рядом трудностей, разрешив которые мы сможем полнее

---

[69] О порядке эминентности или совершенств см.: Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 64; О первом принципе, гл. 1, п. 4.

[70] См. Quodlibet, V, п. 9.

[71] См. там же, п. 10.

[72] Ср. Quodlibet, VI, п. 13–15.

эксплицировать само понятие бесконечного в теологической аргументации Дунса Скота.

2.1. Относительно понятия бесконечного в существенности сущего вообще можно задать вопрос (которым столетия спустя также будет задаваться Лейбниц[73]), *почему* сущему как таковому вообще *не противоречит* бесконечность, иначе ведь всякое сущее было бы конечным, а понятие бесконечного сущего было бы невозможной выдумкой нашего интеллекта. Сам Дунс Скот знает эту трудность, поскольку в 4-м способе доказательства бесконечности о некотором сущем во 2-й дистинкции I книги «Ординации»[74] он использует как меньшую посылку именно это положение: «сущему как сущему не противоречит быть интенсивно бесконечным» (или: «*enti non repugnat infinitas*»), и специально замечает о ней, что ее, как кажется, невозможно доказать *a priori*, потому что так же, как противоречащие противоречат друг другу из-за их собственного формального объективного содержания, а не из-за чего-то иного, а потому противоречие не может быть доказано через нечто иное и более явное, чем само это содержание, — так и непротиворечащие друг другу не противоречат согласно их собственным чтойностям, а потому это не-противоречие может быть показано лишь через экспликацию самих этих чтойностей как непротиворечащих. Однако в особенности относительно вышеназванного положения такая экспликация чтойностей понятия сущего и понятия бесконечного через что-то *более* явное/первое *невозможна*. Ведь поскольку сущее есть *первое* дистинктное и наиболее известное (а также самое общее) познаваемое человеческим интеллектом понятие[75], его объективное содержание не может быть эксплицировано через что-то *более известное*, ибо нет ничего более известного и явного в дистинктном (т.е. научном) понятийном познании, чем сущее. Бесконечное же, замечает тут Дунс Скот, мы понимаем именно из превосхождения конечного, совозможность или непротиворечивость которого с сущим для нас явна. Однако, хотя непротиворечивость сущего и бесконечности и не может быть согласно Скоту *доказана* в нашей науке через что-то более первое в познаваемости (т.е. *a priori*), все же она может быть *показана* в аргу-

---

[73] А именно в следующем виде: как может быть *доказано*, что понятие наиболее совершенного или бесконечного по совершенству сущего не заключает в себе противоречия, т.е. возможно. Ср. дискуссию о картезианском способе демонстрации экзистенции Бога с картезианцем Экхардом в переписке Лейбница: Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, hrsg. von C.I. Gerhardt, Bd. I, S. 212–272.

[74] См. Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 131–132.

[75] См. там же, п. 132. О характеристиках понятия сущего см. Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–3, п. 1–201, а также выше, п. I 1.

ментации достаточно *убедительными* доводами[76]. Дунс Скот аргументирует при этом так[77]: не следует полагать несовозможными такие, несовозможность или противоречивость которых не явствует для нас, однако в этом положении для нас не явно никакой несовозможности, потому что для противоречия сущего и бесконечного (как не-конечного) было бы необходимо одно из двух: либо, чтобы сущее *сущностно* было *конечным*, либо, чтобы конечность была просто *обращаемым* с сущим свойством (как единое, истинное, благое). Но в понятии сущего, согласно Дунсу Скоту, конечность не присуствует явным образом как часть его сущностного формального объективного содержания. Наоборот, согласно учению Скота об унивокации в целом[78], да и вообще согласно всему строю его метафизики и основывающейся на ней теологии, понятие сущего *индифферентно* по отношению к конечному и бесконечному, то есть абстрагируется от этих внутренних модусов[79]. С другой стороны, первые *обратимые* трансцендентальные свойства сущего — в отличие именно от дизъюнктивных[80] — кажутся, как указывает Скот, достаточно известными в том, что они присущи сущему, и как именно они ему присущи, так что было бы удивительным, как мы могли бы не заметить, что среди истинного, единого и благого в их ряду стоит и конечное. Поэтому, делает вывод Скот, ни там, ни там нет никакого явного основания для противоречия сущего и бесконечного.

Далее, если количеству не противоречит быть бесконечным, а оно как сущее есть просто *несовершенное*, то почему *существенности* как таковой, которая есть *простое совершенство*[81], противоречило бы бесконечное; иначе: если количеству протяженной массы *возможно* быть (потенциально) бесконечным, то почему количеству силы или совершенства (*quantitas virtutis seu perfectionis*) — невозможно?

Наконец, Дунс приводит здесь еще один убедительный довод: ведь интеллект, мыслящий свой первый адекватный объект, то есть *сущее*, не находит никакого противоречия в понимании чего-либо бесконечного.

---

[76] Дунс Скот употребляет термин «*suadetur*» («убеждать», «присоветовать»).

[77] Ср. с последующим изложением: Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 133–136.

[78] См. об унивокации сущего: Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 26–45; там же, вопр. 3, п. 137, п. 150; там же, дист. 8, ч.1, вопр. 3, п. 51–89.

[79] См., например, Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 1–2, п. 26–29; там же, дист. 8, ч.1, вопр. 3, п. 81, 101, 111, 113.

[80] О дизъюнктивных трансцендентальных свойствах сущего в отличии от простых или обращаемых см., например: Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 115.

[81] О понятии простого совершенства см. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 22–23; см. также Quodlibet, V, п. 30–32 [13–14].

Этот довод как бы исходит из опыта, — если чувство слышит любой диссонанс в звуке, почему более совершенная потенция интеллекта не замечает наивысшего противоречия относительно своего первого объекта (сущего), относительно которого все должно быть заметно прежде всего? Почему же тогда интеллект «не бежит прочь от понимаемого природно [понятия] бесконечного сущего, которое разрушало бы его первый объект напрочь»[82], как от химеры, противоречивость и невозможность которой всегда известны?

2.2. Далее, относительно первого описания понятия бесконечного сущего следует спросить: *как* именно бесконечное в существенности *содержит в себе* всю существенность сущего — и в связи с этим — почему *невозможно*, чтобы оно содержало ее в себе всю целиком *формально* через тождество, иначе говоря: почему бесконечное сущее не исключает саму *возможность* конечного (не действительность, которая *контингентна* и зависит от свободного решения воли бесконечного сотворить нечто конечное)?

Бесконечное сущее хотя и имеет в себе *всю* существенность сущего (иначе оно не было бы бесконечным по совершенству), но имеет ее *двумя разными способами*[83], и именно *разность* этих двух способов представляется единственным возможным основанием объяснения, почему бесконечное не исключает возможности конечного как такового. Ибо всякое *простое совершенство* как формально *совозможное* бесконечности, то есть бесконечной степени его самого (следует отметить, что теологически Дунс Скот как раз утверждает, что, наоборот, все интенсивно бесконечное есть простое совершенство, ибо ничто не может быть *более* совершенным, чем интенсивно бесконечное, а в понятии простого совершенства и заключена эта «бóльшая степень» в сравнении совозможных совершенств в сущем), содержится в бесконечном *формально реально* и тождественно с самой бесконечной сущностью, то есть как таковое, но в его бесконечной мере или степени; всякое же сущностно *ограниченное* совершенство конечных сущих, поскольку ему противоречит из себя быть бесконечным, содержится в бесконечном *эминентно* или выдающимся способом, то есть как эффект в причине. Поэтому если бы конечному совершенству *формально* не противоречило быть в бесконечной степени существенности, то бесконечное могло бы полностью заполнять собой «всю природу сущего целиком», так что с бесконечной существенностью не была бы совместима

[82] См. Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 136.

[83] См. в связи с дальнейшим Quodlibet, V, п. 19–20, п. 23.

никакая иная, то есть конечная, существенность сущего[84], а именно так, как — допустим невозможное — бесконечное тело занимало бы все возможное место (ведь место соизмеримо с телом), однако ангел как более совершенное сущее, чем тело, может быть в том же месте с телом, при этом не заполняя его, именно поскольку он *интенсивно* превосходит совершенство тела. Итак, бесконечная существенность может быть разом с иными, но сущностно *конечными* существенностями; тогда как еще одно бесконечное не совозможно бесконечному сущему, ибо широты сущего не хватило бы для двух *равно* интенсивно бесконечных сущих[85].

2.3. Из этого же соотношения конечного и бесконечного Дунсом Скотом эксплицируется и то, почему бесконечное и конечное, взятые вместе как целое, то есть через *добавление* конечного к бесконечному, не могут превзойти по совершенству само бесконечное и быть бóльшим по совершенству, чем одно только бесконечное сущее[86]. Ибо какому угодно конечному не противоречит *выдающимся способом* содержаться в бесконечном согласно его *целой* существенности, поскольку любое конечное совершенство есть принципиально не-равное бесконечному и обладает иной, *меньшей* мерой существенности, чем бесконечное сущее, а тогда совершенство конечного, взятое *вместе* с бесконечным сущим, ничего не добавляет к бесконечному и не может превзойти его, ибо меньшее (или как бы часть) как интенсивно несовершенное не может ничего добавить к целому, то есть к бесконечному как *не превосходимому в совершенстве*. Или, словами самого Дунса Скота: «Целое количество бесконечного совершенства не принимает никакого добавления в объективном содержании такого количества [бесконечного совершенства] из-за сосуществования [с ним] чего-либо конечного согласно такому количеству [совершенства]» (ср. Ординация I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 150). Лишь если бы было возможно иное *бесконечное* по совершенству сущее, то сложение этих двух равно бесконечных в существенности сущих дало бы целое, бóльшее одного бесконечного, но это невозможно, ибо бесконечному из самой его чтойности противоречит быть *частью* некоего целого, иначе оно вовсе бы не было *бесконечным* по существенности или совершенству, поскольку *превосходилось* бы иным, то есть более совершенным[87].

---

[84] Ср. с этим: Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 150.

[85] Ср. Quodlibet, V, п. 17–29 [7–12].

[86] См.: Quodlibet, V, п. 22; Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 150.

[87] Ср. Quodlibet, V, п. 22, п. 57; Ординация, I, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 131–132; там же, вопр. 3, п. 175; там же, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 17–18.

2.4. Отсюда следует прояснить относительно второго описания бесконечного как превосходяшего (бóльшего), но не превосходимого (того, чему противоречит бóльшее совершенство), — каким образом бесконечное есть *целое*, а конечное — лишь *часть* по их собственной существенности[88] (или же — в сравнении с интенсивной величиной существенности как таковой).

Всякая часть меньше целого как превосходимая этим целым[89], что очевидно в экстенсивных количествах. Если мы переносим это математическое положение об экстенсивных величинах на интенсивную величину существенности, то *целое* соответственно может обозначать то, что *невозможно превзойти по совершенству*, а *часть* — то, что *превосходимо иным*. Однако величина *существенности* ограничивает эту аналогию, поскольку превосходящее в существенности есть *более простое*, а не более сложное, чем часть (ведь Бог не состоит из тварей или каких-либо конечных тварных совершенств); поэтому бесконечное в существенности означает «*целостность в существенности*», но это целое есть *без частей*, поскольку ему как бесконечному и непревосходимому иным противоречит любое *сложение* с чем-либо еще, а потому оно есть *наиболее простое*.

Конечность же существенности, напротив, означает «*частичность* в существенности», но не как если бы конечное было частью бесконечного целого, а в том смысле, что любое конечное сущее, сравненное с *возможной существенностью сущего как таковой*, обладает лишь *частью* интенсивной величины существенности, целое которой есть в бесконечном. Именно поэтому всякое конечное как таковое есть *меньшее* по существенности, чем бесконечное как таковое, хотя оно меньше не согласно определенной пропорции, поскольку превосходится бесконечным *бесконечно* же. Или, как описывает это Дунс Скот: «...все иное... сущее называется сущим через причастность, поскольку оно схватывает [лишь] часть той существенности, которая в Боге есть целостно и совершенно» (ср. Quodlibet V, п. 57).

2.5. Из этой частичности и превосходимости твари в ее существенности, основывающейся в конечности ее существенности, Дунс Скот также доказывает ее принципиальную *слагаемость*[90] (не просто актуальную сложность, но *сущностную возможность* сложения и совершен-

---

[88] См. в связи с дальнейшим изложением: Quodlibet, V, п. 57; Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 1, п. 17, п. 20, там же, вопр. 2, п. 37–38.

[89] Ср. *Евклид*, Начала VII, опр. 4.

[90] Ср. к последующему: Quodlibet, V, п. 35; Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 2, п. 32–34.

ствования чем-то иным), ибо он утверждает, что хотя некая тварь и есть простая (например, ангел или какая-либо акциденция, потому что они не сложены из вещей), но никакая тварь не является совершенно простой, поскольку она есть *слагаемая*. Он аргументирует при этом так: всякое *конечное* (тварь) имеет существенность *вместе* с *лишенностью* некой иной степени существенности, поскольку конечное *как сущее*, то есть сравненное со всем возможным совершенством существенности вообще (или: согласно объективному содержанию *сущего как сущего*), есть *ограниченное*, ибо оно не имеет всецелого совершенства сущего, а потому *как сущее* оно *лишено* некоего возможного для сущего вообще совершенства[91]. Поэтому тварь как конечное сущее метафизически «слагается»[92] не из двух *позитивных вещей*, но из позитивной реальности и *лишенности*, то есть из самой той существенности, которую она имеет как *сущее*, и из лишенности некоторой степени совершенства существенности, которую она как *конечное* сущее не способна иметь, тогда как сущее как таковое — способно. Дунс Скот ссылается здесь на пример Аристотеля, утверждая, что и крот лишен зрения не как крот, но как животное (т.е. по роду, а не по виду), что означает в этой аргументации: эта лишенность в сущности конечного сущего не есть некий квазиреальный принцип, из которого была бы реально *сложена* конечная вещь в ее существенности, — поскольку *лишенность* не может быть заключена как часть в *реальной* сущности как таковой, — но есть сама же *внутренняя мера* как *конечная* степень совершенства самой конечной существенности. Итак, именно сама конечность сущего как внутренняя *ограниченность* его существенности в сравнении со всей существенностью сущего в целом выказывает себя в этом «сложении» существенности с лишенностью *целост-*

---

[91] Дунс Скот вводит наиболее общее понятие лишенности как «не-имение того, что естественно иметь согласно объективному содержанию сущего» и утверждает, что такая «лишенность есть в каком угодно сотворенном [т.е. конечном], потому что оно есть ограниченное (*limitatum*)», см. *Ординация*, I, дист. 28, вопр. 1–2, п. 14 и примечание Скота на полях к нему.

[92] Это *квази*-сложение (а скорее *ограничение*) может быть названо метафизическим как самое минимальное среди реальных, ибо *метафизическое сложение* в точном *терминологическом* значении есть, по Скоту, сложение двух *формально* дистинктных реальностей как потенциальной и актуализирующей (как реальности рода и видовой дифференции), и такое сложение следует за формальным не-тождеством этих реальностей в *конечном*. Здесь же через сложение выражается скорее не что иное, как сложение самой существенности и ее *внутренней меры/степени*, т.е. сущего и *конечности*, и такое «сложение» есть намного более непосредственное, внутреннее и первое, чем метафизическое сложение реальностей, следующее за возможностью слагаемости конечной реальности с некой иной, совершенствующей ее реальностью, — возможностью, которая обусловлена *конечностью* существенности.

ности всей существенности, каковая целостность[93] может быть разом в *бесконечном* сущем.

2.6. Именно из этого «сложения», *эксплицирующего* конечность существенности конечного сущего, Дунс Скот выводит также[94], что *конечное* в своей сущности есть из себя не-необходимое, но *просто возможное*, ибо то, что как сущее *может быть*[95], но как конечное *лишено* некоего совершенства сущего как такового, из-за этого может быть как *объект* (граница) некоторой творящей *потенции*, тогда как бесконечному как *необходимому из себя* сущему противоречит быть *возможным* таким образом[96]. Иначе говоря, из «сложения» существенности и лишенности как эксплицирующего *конечность* конечной существенности следует далее «сложение» из *объективной возможности* и акта, которое опять же не означает, что конечное как актуальное сущее реально сложено из возможности сущности и акта бытия, но означает, что конечное *из себя* — до всякого творения — лишь *возможно*, т.е. *может* быть в акте, *если* оно будет переведено в акт экзистенции внешней творящей причиной. Эта «возможность быть» как возможность «пребывать под отрицанием бытия» и «тяготеть из себя к ничто» есть *контингентность* конечного как не имеющего бытия из себя необходимо, но имеющего бытие *ограниченно* — по свободному решению иного, творящего его. Наконец, за этой объективной (иначе — метафизической) возможностью, т.е. возможностью быть *объектом* творящей потенции, в самом сотворенном конечном сущем следует *реальная* (или физическая) возможность (субъективная потенция) как *слагаемость* с иным, совершенствующим и актуализирующим его (например, как субстанция слагаема с акциденцией, дополняющей и совершенствующей ее в бытии). В противоположность этому, *бесконечность* как целостность совершенства существенности как таковой исключает в сущем, внутренней мерой которого она является, то, что это сущее есть *объективно возможное*, т.е. такое, в котором акт следует *контингентно* (т.е. извне и по *свободному* решению воли творящей причины) за объективной возможностью, так что бесконечное сущее есть из себя *необходимо* чистый акт, ибо, поскольку оно

---

[93] Эту *целостность* Дунс Скот имеет в виду, именуя бесконечное «целостно целым» в противоположность некоему сотворенному целому как из себя конечному, а потому в себе частичному; ср. Quodlibet, V, п. 7 и п. 35; Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 2, п. 32–34.

[94] См. Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 2, п. 33. Ср. с последующим также интерпретацию Л. Хоннефельдера: Scientia transcendens. Hamburg, 1990, S. 114–121; 11-31; 56–74, 94–100.

[95] Ибо химера как *нереальное* сущее или *ничто* и *не может быть*, поскольку бытие ей противоречит по ее химерической ложной «сущности».

[96] Т.е. быть как *объект* некоторой активной потенции.

как *сущее* вообще возможно, постольку оно не нуждается во внешнем причинении, чтобы быть, а потому *есть необходимо из себя*. Таким образом, конечность обусловливает в сущем метафизическую (объективную) возможность, а тем самым и контингентность его действительности, а также слагаемость с иным (не-простоту), тогда как бесконечность обусловливает в сущем его «необходимое-бытие-из-себя», непричиняемость, простоту и не-слагаемость ни с чем иным.

2.7. Наконец, бесконечное как целое есть в порядке сущего вообще некая *мера* (*mensura*) совершенства как *первое* в сущем[97], ибо, как утверждает Скот, из полноты и целостности своей существенности оно *измеряет*[98] любое возможное конечное сущее как *бóльшее* в количестве совершенства или силы — через *приближение* к нему по совершенству или силе, или же *меньшее* по совершенству — через *отдаление* от него. Более того, именно поскольку *всякая сущность из себя* есть, по Скоту, *либо* бесконечная, *либо* конечная, то любая абсолютно рассмотренная чтойность *из природы вещи*, а не из рассмотрения какого-либо интеллекта, *соотносящего* ее с чем-то иным в *порядке совершенств*, имеет объективное содержание меры *или* измеряемой[99]. Бесконечность неоднократно характеризуется Скотом в этой связи также как *полнота* существенности, что, как кажется, есть лишь другое имя для целостности, возможно, мотивированное авторитетным описанием Дамаскина, постоянно приводимым Дунсом Скотом, — что

---

[97] Дунс Скот расширяет перипатетическое понятие меры как *первого* в некотором *роде*, так что бесконечное сущее как *первое* по совершенству среди *сущего*, т.е. наиболее выдающееся (*eminentissimum*) и непревосходимое иным в существенности, оказывается мерой существенности вообще, хотя ему и противоречит быть в каком-либо роде. Это понятие меры (*mensura*) как измеряющей что-то *иное* следует строго отделять от понятия *внутренней меры* (*modus*) как меры самой существенности некоторого сущего: последней оказывается не только *бесконечность* — для бесконечного сущего, но и *конечность* — для конечного, которое как превосходимое и превзойденное имеет объективное содержание «измеряемого» (*mensurabile*) — в аспекте первого понятия меры (*mensura*). Бесконечное как эту меру (*mensura*) Оккам позднее будет называть «*внешней мерой*» относительно всякого рода, поскольку она не есть некое первое *внутри* какого-либо рода, но есть *вне* всякого рода. См. также Ординация, I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 133.

[98] См. Quodlibet, V, п. 57; также Quodlibet, VI, п. 16.

[99] *Полнота* метафизической дизъюнкции подчеркивается Скотом неоднократно, особенно экспрессивно в: «О первом принципе», гл. III, 19 закл., п. 47; ср. также Quodlibet, VI, п. 16. Теологически, однако, положение вещей более сложно, поскольку, по Скоту, *отношения происхождения* (*relationes originis*) в Троице *формально* не есть ни конечные, ни бесконечные, что привело далее в скотизме к ожесточенным дискуссиям о значении разделения сущего на *quantum* как «сколькое-то» сущее (т.е. имеющее некую величину совершенства), и *non-quantum* как «не-сколькое-то» сущее (т.е. вовсе не обладающее никакой величиной совершенства), которое потому может и не быть ни бесконечным, ни конечным. Однако у самого Дунса Скота проблема оставлена в целом *философски* нерешенной.

божественная сущность есть «бесконечное и безграничное море субстанции» (т.е. существенности)[100].

3. Существенность сущего как интенсивная величина или величина совершенства; проблематичная п р и р о д а сущего как реального

В предшествующей подробной экспликации понятия интенсивной бесконечности мы — вслед Дунсу Скоту — не только постоянно соотносили ее с понятием *конечного* по своей сущности сущего, но помимо этого сам ход изложения неоднократно вынуждал нас к сравнению бесконечного и конечного с некоторой *общей* «лестницей» совершенств, отсюда и постоянное воспроизведение в изложении таких оборотов, как: «конечное, сравненное с возможной существенностью сущего как таковой», или: «бесконечное есть целое, а конечное есть лишь часть в сравнении с интенсивной величиной существенности как таковой» и т.п. Отсюда необходимо поставить, т.е. объяснить и попытаться указать на возможное ее решение, следующую фундаментальную проблему: если сущее вообще есть сравнимое или, говоря предусмотрительнее, сопоставимое по его совершенству, т.е. по интенсивной величине его существенности так, что сущее как таковое есть малое или большое, часть или целое, измеряемое или мера для иного, то чтó есть сама существенность сущего как *допускающая некую интенсивную величину совершенства* как сущностную и необходимо внутреннюю для нее самой? Ведь традиционно некое *количество* и *величина* есть лишь один *род* сущего, так что и сама дизъюнкция конечное/бесконечное заключается в некотором *роде*, тогда как для Скота бесконечное по существенности сущее есть принципиально *вне рода*, да и конечное как таковое превосходит величину как род, обнимая собой все известные в перипатетической школе десять высших родов-категорий. Чтó есть *интенсивная величина сущего* как такового как *трансцендентальное* понятие, и как оно соотносится с *первым* трансцендентальным или онтологическим понятием, т.е. с самим *понятием сущего*? Ответа на *так* поставленный вопрос у самого Дунса Скота мы найти не сможем, поскольку он сам *так* этот вопрос и не ставит, однако можно найти некоторые основания для возможного ответа в его теологическом учении о так называемых *«общих отношениях»* в божественном, т.е. между лицами или суппозитами в Троице[101].

В контексте изложения теологического вопроса о *равенстве* божественных лиц по величине (в 19-й дистинкции «Ординации» и в VI во-

---

[100] См.: *Иоанн Дамаскин*, О православной вере, кн. I, гл. 9. (PG 94, 835). Ср. *Duns Scotus*, Quodlibet, V, п. 11; также Quodlibet, VI, п. 15.

[101] См. об этом: Ординация, I, дист. 19, вопр. 1; там же, дист. 31, единст. вопр.; а также Quodlibet, VI.

просе из Quodlibet), а также о реальности общих отношений в Боге (в 31-й дистинкции «Ординации»), Дунс Скот пытается прояснить, как именно следует понимать школьное перипатетическое учение об *отношениях* в применении к божественному сущему; при этом ему приходится уточнять содержание школьной логики некоторым *метафизическим* способом. Под *общими* отношениями (или «отношениями уравненности» («*relationes aequiparantiae*»)) в школьной логике понимаются отношения, основывающиеся на некотором *единстве*, т.е. на некоторой единой форме в обоих членах отношения или соотнесенных, в противоположность отношениям *разрозненности* («*relationes disquiparantiae*»), где члены отношения или соотнесенные не равны и где для обоих отношений существуют разные имена, а их основания не могут быть формами того же вида. Традиционно к общим отношениям причисляют три: тождество, равенство и подобие[102], тогда как наиболее существенные виды отношений разрозненности — это отношения причины к эффекту или превосходящего — к превзойденному. Итак, исходя из этих школьных понятий, Дунс Скот учит о том, что общие отношения тождества, равенства и подобия в *собственном*, т.е. узком и строгом, значении являются собственными для разных *родов сущего*, поскольку основываются на некой единой вещи из некоторого рода, а именно: тождество есть собственное для субстанции, равенство — для количества, а подобие — для качества. Ведь согласно Аристотелю тождественные есть те, субстанция которых является одной, равные — те, количество которых одно, а подобные — те, качество которых одно[103]. Скот уточняет, что отдаленным фундаментом (основанием) отношений тождества, равенства и подобия является всякий раз некая *вещь* — вещь из рода субстанции, вещь из рода количества или вещь из рода качества, тогда как ближайшее основание этих отношений есть *единство,* соответственно, субстанции, количества или качества как вещи из такого-то рода. Ибо это единство и есть то *общее* у членов отношения, что делает эти отношения *общими*, а не разрозненными или неравными. Примеры подобных общих отношений в *собственном* значении — бледный и сидящий на агоре Сократ тождествен, ибо его субстанция одна, медный и бронзовый шар равны, поскольку их объем или количество в трех измерениях одно, а Сократ и Платон подобны по мудрости, так как и тот, и другой обладают одним качеством мудрости. Поскольку в *конечном* сущем реально дистинктные члены отношения не могут быть численно или *индивидуально* едины, общие отношения в этом

---

[102] Ср. *Аристотель*, Метафизика V, т. 20 (Δ гл. 15, 1021 a 8–12). См. также «Сумму» Петра Испанского, трактат III, гл. De ad aliquid seu relatione.

[103] См. там же.

собственном для сущего в роде значении чаще всего основываются не на индивидуальном единстве, но на *единстве* вида или *видовой природы* — вещей как субстанций, как количеств или качеств. Далее, поскольку о Боге не сказывается никакой род, а также ничто из какого-либо рода, а потому и никакое свойство какого-либо рода (например, быть *соотнесенным* на основании чего-либо из некоего рода), то это школьное учение об общих отношениях оказывается *теологически* неприемлемым для экспликации отношений между лицами в *божественном* сущем, ведь как таковое это учение касается только некоторого сущего в роде, т.е. *конечного* сущего (или, как это терминологически сформулировали в позднейшей школьной традиции, — предикаментального/категориального сущего). Тогда — для целей теологической аргументации — Скот вводит здесь своеобразное метафизическое дополнение к традиционному наследию школы, а именно утверждает, что общие отношения могут схватываться не только собственно, но и общим способом (*generaliter seu communiter*), т.е. как *трансцендентальные* дизъюнктивные отношения в сущем вообще. В этом трансцендентальном значении, говорит Дунс Скот, всякое сущее вообще, сравненное с каким бы то ни было сущим вообще, есть с ним тождественное или разное (*idem vel diversum*), равное или неравное (*aequale vel inaequale*), подобное или неподобное (*simile vel dissimile*). Сами отношения тождества—разности, равенства—неравенства, подобия-неподобия как трансцендентальные суть *дизъюнктивные*, т.е. некоторым образом разделяющие сущее вообще, а крайние члены этой дизъюнкции, т.е. тождественное *или* разное, равное *или* неравное и подобное *или* неподобное, суть как бы трансцендентальные *дизъюнктивные свойства* сущего, подобно сущему как необходимому *или* возможному, причем более знатный и совершенный член дизъюнкции (*extremum nobilius*) всегда сказывается о некотором единственном сущем, т.е. о Боге. Это позволяет Скоту далее перейти к разъяснению собственно теологического вопроса о *равенстве* лиц в Троице, поскольку хотя равенство в собственном или предикаментальном значении никак не может сказываться *формально* о чем-либо в Боге (ибо в нем нет никакого реального *количества* в смысле ограниченного рода конечного сущего), однако равенство в трансцендентальном значении вполне применимо к божественному сущему, поскольку его основанием (как и основанием трансцендентального тождества или подобия) выступает *сущее вообще*, т.е. в его трансцендентальной общности. Это равенство, согласно Скоту, было известно и философам, поскольку в соответствии с общим мнением школы сам Аристотель также признавал как *равенство* среди индивидуумов одного вида, так и *неравенство* разных видов сущего по достоинству или знатности. Однако *что́* именно есть в «сущем

вообще» или в *сущности* сущего как такового *основание* этих трех *разных трансцендентальных* отношений, в которых оно может рассматриваться как тождественное или разное и т.д.? Именно экспликация ответа Скота на этот вопрос позволит точно обозначить поставленную нами в начале проблему. Согласно Дунсу Скоту, «какое бы то ни было сущее, [т.е. сущее как таковое] в себе [т.е. *до* всякого сравнения, сопоставления или отношения к какому-либо сущему] есть "что", а также имеет в себе некую определенную ступень среди сущих, и есть форма или имеющее форму»[104], или, выражая иначе: сущее как таковое есть некое *«что»*, некое *«"сколькое" по силе или совершенству»* (т.е. имеющее некую *величину* совершенства) и некое *«какое»* или некое качество (*«quodcumque ens est quid, quantum virtute et quale seu qualitas quaedam»*). Именно поэтому *сущее как таковое* может выступать *основанием* этих трансцендентальных отношений: на сущем, поскольку оно есть «что», основывается отношение тождества или разности, на сущем, поскольку оно есть «сколько» по совершенству, — отношение равенства или неравенства, а на сущем, поскольку оно есть «какое» и некое качество, — подобия или неподобия. *Как* должно понимать эту фундаментальную теорему Скота, можно эксплицировать из его разрозненных замечаний относительно того, как именно трансцендентальные отношения показывают себя в конечном и бесконечном сущем.

Тождество и разность как трансцендентальные отношения основываются на сущем как «что», т.е. поскольку сущее есть *чтойность* или *сущность* (*quiditas seu essentia*), ибо то, что как первое в *сущем вообще* соответствует первенству рода субстанции среди десяти родов сущего, есть именно сущность[105], а тождество в трансцендентальном значении есть *единство* по сущности или по формальной чтойности[106]. Эта чтойность или сущность есть не что иное, как первое *чтойностное* понятие, т.е. само *первое онтологическое понятие* сущего как такового, и как объективное содержание, первоприсущее любому сущему, оно есть то первое, что отделяет сущее вообще (как *возможное «что»*) от *ничто*. Тож-

[104] См. Ординация, I, дист. 19, вопр. 1, п. 8.

[105] Таким образом, Дунс Скот фиксирует тенденцию средневековой школы проводить различение между двумя аристотелевскими основными значениями сущности как причины бытия сущего и как подлежащего движения и изменения (а потом и сказывания) и относит их к разным порядкам рассмотрения — сущность как чтойность есть *трансцендентальное* понятие, рассматриваемое в метафизике, а субстанция есть первый род, который хотя и рассматривается в метафизике как таковой, но как *собственный* предмет рассмотрения скорее смещается к области ведения натуральной философии или физики.

[106] Именно это значение *формального* тождества по *чтойности* есть наивысшая возможная степень единства в метафизике Скота, ср. Ординация, I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1–4, п. 403.

дество отделяется от равенства и подобия как общих отношений тем, что что-то может относиться по чтойности не только к иному, но и *к себе* самому, т.е. быть тождественным себе, а не только некоему иному «что́», тогда как равное или подобное не может *быть к себе*, но равенство и подобие всегда требуют *реальной дистинкции* членов отношения, а потому согласно Дунсу Скоту всегда есть *реальные* отношения[107]. Однако в первом значении тождество как отношение к себе, т.е. отношение «просто того же самого к себе самому», есть лишь отношение разума (*relatio rationis*), а не реальное[108]. Именно так — как реально *не* дистинктное, но просто одно «что́» — сущность относится к себе самой в божественном, одно лицо относится к самому же себе в Троице, а конечный суппозит (т.е. некая индивидуальная вещь конечной существенности) относится к себе. Однако, поскольку для *совершенного* тождества требуется не только истинное *единство*, но и *реальная дистинкция*, чего не может быть в тождестве как отношении разума (которое потому и не может быть *совершенным* тождеством), а с другой стороны, как сказано, один из членов дизъюнкции тождественного-разного (т.е. *тождественное* как более совершенное, чем разное) должен быть присущ божественному, то только в Троице есть, по Скоту, совершенное тождество *одного лица с другим*, ибо, во-первых, лица *реально* дистинктны (чего нет в тождестве конечного сущего с самим собой, ибо Сократ как тождественный себе по *сущности индивидуальный* суппозит не может быть реально дистинктным от себя, поскольку это принципиально невозможно для конечного сущего), а во-вторых, лица в Троице имеют *реально* единое основание тождества как *единичное* и *единственное*, а именно реальное единство собственной бесконечной сущности как единичной (чего опять же нет в тождестве одного конечного суппозита с другим, ибо они тождественны лишь по их *видовой* природе/сущности, единство которой меньше и несовершеннее, чем единство индивидуальной вещи). Лица в Боге реально дистинктны друг от друга, но сходятся в сущности и природе как одной и единичной во всех трех суппозитах. Таким образом, заключает Скот, три лица тождественны друг другу наиболее совершенным образом, т.е. по своей бесконечной сущности. Разность (*diversitas*) как трансцендентальное отношение, основывающееся на чтойности вообще, существенно характеризует конституцию конечного сущего как такового (сущность или чтойность человека есть *разная* по отношению к сущности осла), но некоторым образом касается и Бога (ибо лица *ре-*

[107] См. Quodlibet, VI, п. 44–45 [19], а также Ординация, I, дист. 31, единст. вопр., п. 12–13.

[108] См. Ординация, I, дист. 31, единст. вопр., п. 18; а также: Ординация, II, дист. 1, вопр. 4–5, п. 268–270.

ально дистинктны друг от друга собственными отношениями происхождения), а потому учение о ней входит вместе с учением о тождестве в основной состав метафизики Скота (а уж тем более метафизики позднейшей скотистской традиции[109]).

Подобие и *неподобие* как трансцендентальные отношения основываются на сущем, поскольку оно есть некое *«quale»*, т.е. *«какое»* и некое *качество*, или поскольку оно есть *форма* или имеющее *форму* (при этом форма понимается здесь Скотом общим образом как дающее бытие *каким-то*, т.е. деноминирующее некое «что́» как *какое-то*). Что́ же есть *качество* не как сущее некоторого рода, т.е. не как акциденция, которая как форма может быть основанием отношения подобия в узком, т.е. родовом значении (ведь Сократ подобен Платону по бледности или по мудрости именно в узком значении подобия), но как основание трансцендентального отношения подобия или неподобия? В ответе на этот вопрос Скот сначала исходит из экспликации конечного: качество как форма, актуализирующая некую сущность или чтойность в конечном, есть *видовая дифференция* конечного сущего (т.е. формальная составляющая вида — в отличие от материально-потенциальной реальности рода в виде). Скот ссылается при этом на Аристотеля, согласно которому один тип качества есть дифференция субстанции[110], т.е. сущностная или видовая дифференция; ведь конечные индивидуумы одного вида не только тождественны по своей чтойности (сущность как «что́»), но и подобны друг другу по одной видовой дифференции, которая есть как бы их «сущностное *качество*». Например, Сократ подобен Платону не только по бледности, но и по *разумности* (и неподобен по ней же своему домашнему ослу как неразумному животному). Эта видовая дифференция как *форма*, актуализирующая и совершенствующая некое конечное сущее как *такое-то*, тем не менее есть, по Скоту, основание для квалификации сущего не как конечного, но *как сущего*, и разом есть как бы основание подобия «по сущности» в сущем как таковом. Это же подтверждается общей теорией предикации Скота, согласно которому — вслед Порфирию — дифференция есть некое *«quale substantiale seu essentiale»* («субстанциальное или сущностное *какое*»), поскольку дифференция, берущаяся от формы, предицирует о чем-то сущность по способу

---

[109] Ср., к примеру: *Mastrius de Meldula B.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tomus IV, Disputationes ad mentem Scoti in XII Aristotelis Libros Metaphysicorum, Pars I, дисп. VI, вопр. 7–17, п. 140–325; Венеция, 1708. В метафизике Мастриуса диспутация о тождественном и разном занимает наибольшую и самую существенную часть его учения о сложных или дизъюнктивных свойствах сущего как такового.

[110] См. Ординация, I, дист. 19, вопр. 1, п. 8. Ср. также: *Аристотель*, Метафизика V, т. 19 (Δ гл. 14, 1020 a 33).

оформляющего, т.е. квалифицирующего, а потому есть в определении не «что́» (как род), но «какое»[111]. Однако в бесконечном сущем нет формы как *видовой дифференции*[112], поскольку последняя предполагает *потенциальность* рода и *слагаемость* целого из сущностных частей, что согласно вышеизложенному отрицается относительно Бога как бесконечного сущего. Что же может быть в бесконечном формой как основанием подобия между лицами/суппозитами, ведь сущность или лицо не могут быть подобными *самим себе*, а потому подобие, как и равенство, есть *реальное* отношение? Но, разъясняет Скот, если бы форма или дифференция в твари была бы *целой* сущностью индивидуума, она оставалась бы *формой* как дающей бытие таким-то (например, разумным), отсюда: в бесконечном сущем есть *форма* как целая единичная сущность и *как бы вид* (однако *без* умножения этой природы или сущности в суппозитах Троицы и *без* потенциальности сущности по отношению к лицам), т.е. сама сущность Бога — но не как первое «что́» (т.е. не в аспекте понимания *божественности* как *первого* и абсолютного в Боге, — как бы еще *до* отношений происхождения, конституирующих сами лица), — а как *единый акт* и *форма*, *в которой* три лица есть Бог, т.е. как абсолютная субсистирующая форма, в которой едины три суппозита. По этой единичной форме, т.е. сущности как абсолютной субсистенции (в противоположность — и в отношении — к лицам как трем соотнесенным друг с другом), лица могут быть охарактеризованы как *подобные по сущности*. Однако кроме сущности как первой и единичной квазиформы в Боге есть также иные *формы*, именующие Бога как такого-то (дающие ему бытие *таким-то*), и *общие* для трех лиц, а именно божественные атрибуты как формально дистинктные друг от друга и от самой сущности квази-*свойства* этой природы, иначе говоря, атрибуты как квази-качественные предикаты, сказывающиеся о Боге *«in quale»* (как «какое»), т.е. *все* теологически известные *простые совершенства* — интеллект, воля, наука, мудрость, справедливость, благость и т.д. Все они также могут быть основанием для *трансцендентального* подобия между лицами, ибо Сын *подобен* Отцу в мудрости и иных атрибутах, причем подобен наиболее *совершенным* образом возможного подобия, поскольку у них *одна* и *единственная* мудрость как общая форма, хотя они как лица *реально дистинктны*, что необходимо для совершенства трансцендентального отношения подобия.

Наконец, *равенство* и *неравенство* как трансцендентальные отношения в сущем вообще, — специально отнесенные нами на последнее

[111] Ср. *Duns Scotus*, Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge, решения вопросов 12 и 19.

[112] См. Ординация, I, дист. 31, единст. вопр., п. 17; ср. также Ординация, I, дист. 7, вопр. 1, п. 64.

место в изложении, хотя Скот рассматривает их всегда на втором месте, а по детальности рассмотрения учение о них даже превосходит разбор тождества и разности, — основываются на сущем, поскольку оно есть некое *«"сколькое" по величине силы»* (*«quantum virtutis»*), т.е. поскольку оно имеет некую *интенсивную величину* совершенства, а потому имеет некую определенную *ступень* в сущих. Сущее как таковое, рассмотренное в себе, имеет некое совершенство или интенсивную величину собственной существенности, которая традиционно именуется «количеством силы» (*«quantitas virtutis»*); если же, добавляет Скот, термин «количество» закрепляется прецизированно за *экстенсивной величиной* (или величиной массы), тогда следует сказать, что сущее как таковое обладает *величиной без количества*, поскольку эта величина не есть основание равенства/неравенства как некоего свойства конечного рода количества, но основание трансцендентального равенства или неравенства. А следовательно, по этой трансцендентальной величине всякое сущее — не только количество как реальная акциденция конечной существенности, и даже не только некое атрибутальное совершенство (как мудрость или воля в божественном), но и *существенность* всякого сущего как таковая, — есть *большое/великое или малое* (*magnum vel parvum*) по совершенству, а потому — как сравненное с любым сущим — *равное* ему по величине совершенства *или неравное* (а в последнем случае и *бóльшее или меньшее*, чем иное, по этой же величине). Именно из-за этого, согласно Скоту, философами признается *равенство* конечных индивидуумов в виде и *неравенство* самих видов или *видовых природ* как *более* или *менее* совершенных (ведь Сократ равен Платону по человеческой природе, но человечность есть более совершенная природа, чем ослиность). Что касается специально Бога, Скот подробно учит, что в нем есть наиболее *совершенное равенство* лиц — как по самой *интенсивной величине* сущности и атрибутальных совершенств как общих всем трем лицам, так и по *единству* этой величины в самих лицах. Ведь *бесконечность* как собственная величина сущности Бога есть *единственная*, потому что и сама сущность есть единичная и единственная (ибо Отец совершенным образом сообщает Сыну *ту же* сущность, а потому и *бесконечную величину* ее существенности как *единственную*). В противоположность этому совершенному равенству, в тварях может быть равенство по величине совершенства видовой природы разных индивидуумов одного вида как реально дистинктных друг от друга, но в них не может быть *совершенного единства* этих совершенств или величин, ибо точно так же, как сама *видовая природа* умножается численно во многих конечных суппозитах, так же *умножается* и ее интенсивная величина как ее внутренняя мера (а потому это единство величин однажды характеризуется Скотом как

лишь универсальное или во всяком случае как *уменьшенное*). В лицах же Троицы есть *одна-единственная* совершенная интенсивная величина той же сущности и тех же форм/атрибутов как реально тождественных и общих реально дистинктным друг от друга лицам[113]. Итак, интенсивная величина существенности как таковая является *трансцендентальной*, так как она присуща всякому сущему и оказывается основанием для *порядка превосхождения* (неравенства) и *сравнения* сущего по его совершенству. Она также выказывает себя как собственное основание для *модификации* сущего как такового, поскольку именно *собственная Богу интенсивная величина* есть *бесконечность*, а *собственная твари* как таковой — *конечность*.

В то же время в учении Скота[114] интенсивная величина сущего обладает неким *особым* статусом в сравнении с чтойностью и сущностным качеством сущего, поскольку она относится и к чтойности, и к форме иначе, чем те соотносятся между собой. Отсюда и равенство отличается от тождества и подобия иначе, чем тождество отличается от подобия. При этом в некотором смысле можно даже утверждать, что величина обладает своеобразным *первенством* как сама *мера совершенства* «что́» и «какого». Интенсивная величина (она же внутренняя мера существенности) отделяется как от чтойности, так и от качества/формы (видовой дифференции в конечном или атрибутов в божественном) *меньше*, чем чтойность и трансцендентальное качество друг от друга, ибо сущность как чтойность и формальные свойства дистинктны друг от друга по крайней мере *формально* (а *целая* чтойность как полный вид и видовая дифференция в конечном сущем согласно учению Скота в 3-м вопросе 3-й дистинкции I кн. «Ординации»[115] также *формально* дистинктны между собой), тогда как столькая-то интенсивная величина есть *внутренняя мера* и сущности, и атрибутов в божественном, как и всякой реальности в конечном, а потому она не может быть *дистинктной* как особая позитивная формальность. Далее, величина как мера *совершенства* согласно Скоту определяет *совершенство* самих оснований как тождества (т.е. сущности), так и подобия (атрибутов и некоторой видовой дифференции), а потому *равная величина* совершенства определяет как степень совершенства тождества сущности (или, говоря иначе, тождество именно как совершенное), так и подобия формальных квалифицирующих свойств (или: совершенное их подобие). Отсюда в конечном как сущностно *не-*

[113] См. Ординация, I, дист. 19, вопр. 1, п. 14.

[114] Ср. с дальнейшим изложением: Ординация, I, дист. 31, единств. вопр., п. 19–21; а также Quodlibet, VI, п. 27–28 [11].

[115] См. Ординация, I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 159–161.

совершенном сущем может быть некое тождество или подобие *без равенства* интенсивной величины совершенства, но поскольку в нем ни чтойность, ни сущностное качество не будет *наиболее совершенным* способом, т.е. абсолютно и целостно (но лишь *ограниченно*), то и сами отношения тождества и подобия в конечном не могут быть *совершенными* как таковые, что было показано в предыдущей экспликации этих трансцендентальных отношений. Более того, как многократно поясняет сам Дунс Скот, именно *бесконечность* как собственная величина и сущности, и атрибутов в божественном обусловливает предельным образом само *реальное единство* или *тождество* чтойности Бога и квалифицирующих ее формальных квазисвойств[116]. Из этого можно сделать вывод, который будет эксплицитно изложен в XVII в. ученым скотистом Мастриусом[117], что интенсивная величина существенности как таковая есть в порядке трансцендентальных свойств или, точнее, понятий (поскольку величина *собственно* не есть *свойство*) *прежде*, чем даже *первое* обращаемое трансцендентальное свойство сущего, т.е. *одно* (или *единство*) — *«ипит»*.

Теперь, когда описаны все обстоятельства для достаточной характеристики обозначенной в начале проблемы со статусом интенсивной величины сущего в онтологии Скота, следует попытаться указать, в чем она точно состоит и как может быть решена. Согласно Скоту сама *интенсивная величина* существенности сущего есть *нечто реальное* и «из природы самой вещи», что многократно и с разной степенью подробности и многообразия аргументов демонстрируется им и в 31-й дистинкции I кн. «Ординации», и в VI вопросе Quodlibet[118]. Для теологического рассмотрения отношения равенства в божественном сущем крайне важно утвердить *реальность* бесконечности как *фундамента* для этого трансцендентального отношения, иначе — если *основание* отношения есть в Боге лишь согласно *разуму*, т.е. если оно есть лишь «сущее разума» (как выдумка — *«figmentum»*), произведенное через некий акт сравнивающего божественные лица между собой интеллекта, — тогда и само основывающееся на таком фундаменте отношение не может быть иным, кроме как *отношением разума*, что никоим образом не приемлемо для Скота из вероучительных и теологических соображений, а потому он заключает: «Потому я говорю, что тут [т.е. в божественном] основание

[116] См. об этом наше изложение в п. I 3 выше и сноску 36 в нем.

[117] См. *Mastrius de Meldula B.* Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer, Tomus V, Disputationes ad mentem Scoti in XII Aristotelis Libros Metaphysicorum, Pars II, дисп. VII, вопр. 3, а. 2, п. 73, Венеция, 1708.

[118] См. Ординация, I, дист. 31, единств. вопр., п. 8–9, 11; а также Quodlibet, VI, п. 15–23 [6–9].

равенства есть реальное и из природы вещи, — и не только отдаленное [основание], которое есть сущность, — но и близкое, которое есть [интенсивная] величина, или специально — "бесконечность"»[119]. Однако именно потому, что сама бесконечность есть настолько *внутреннее* для сущности в Боге, многие ученые теологи (в особенности Скот имеет здесь в виду своего постоянного теологического оппонента Генриха Гентского) утверждали, что эта величина *переходит* в сущность, а потому лишь в нашем *рассмотрении* божественного сущего она через сравнение нашего интеллекта может быть дистинктно схвачена как объективное содержание «интенсивной бесконечности» *в отдельности* от самой сущности Бога; следовательно, трансцендентальная величина сущего есть как таковая лишь в нашем рассмотрении, а не в самой сущности вещи. Дунс Скот возражает на это не теологически, но метафизически[120], т.е. указывая на то, что величина именно как *трансцендентальная* одним и тем же способом соотносится с сущностью/чтойностью во всяком сущем, — как в конечном, так и в бесконечном. Более того, как раз *экстенсивное* количество массы как вещь конечной существенности, поскольку оно по своей сущности есть реально, а также и формально *дистинктное* от природы субъекта *свойство*, в качестве такого, *добавляющего* к природе субъекта нечто реальное свойства не может разом *пребывать* в собственном объективном содержании как таковое и *переходить* через тождество в сущность своего субъекта, ибо это противоречиво. Но о *таком* количестве вовсе и не идет речь в обсуждении основания трансцендентального отношения равенства; *трансцендентальная* же *величина* существенности сущего как таковая относится к сущности или чтойности *одним* способом *во всяком сущем*: как «внутренняя мера» совершенства этой сущности, присущего любому сущему. И именно как внутренняя мера интенсивная величина силы — *во всяком сущем как таковом*, а не только в бесконечном, — *переходит* через тождество в то, величина чего она есть. Потому что, если бы в *твари* величина совершенства не была тождественна сущности, то сущность могла бы рассматриваться *без* такой величины, но и тогда о любой сущности можно было бы искать, какую степень совершенства она удерживает среди сущих. И эта сущность — если она *не* будет иметь некую определенную степень совершенства в сущем — будет просто *ничтожна*. А следовательно, как бы мы ни абстрагировали от сущности величину, коль скоро эта сущность или чтойность имеет некую реальную существенность,

---

[119] Ординация, I, дист. 31, единств. вопр., п. 11.

[120] См. относительно дальнейшего: Ординация, I, дист. 31, единств. вопр., п. 10; Quodlibet, VI, п. 24–26 [10].

в самой этой сущности будет все еще *пребывать величина* силы, согласно которой она будет настолько-то совершенной в себе. Потому трансцендентальная величина — именно из-за своего *трансцендентального* определения как внутренне присущая сущему как таковому — во всяком сущем разом будет *переходить* в чтойность по тождеству как наиболее *внутреннее* для нее и тем не менее *пребывать* как *столькая-то* величина, поскольку она есть *мера* этой чтойности.

Итак, интенсивная величина есть нечто реальное, внутренне присущее всякой реальности, а также одинаково «сопровождающее» как бесконечность — божественную сущность, а как конечность — любую сущность твари. Из этого можно — оставаясь в границах аргументации самого Скота — заключить, что сущностная величина и есть сама сущность сущего *как* модифицируемая или внутренне измеряемая по силе или совершенству. Отсюда можно было бы объяснить, почему настолько своеобычным и неясным в своей своеобычности оказывается в метафизике Скота понятие внутренней меры существенности как таковое: ведь оно выражает нечто реальное и внутреннейшее для любой реальности, но само схватывается лишь как минимально дистинктное (*формально* или *модально*, о чем так и не было достигнуто согласия между скотистами) от любой возможной чтойности, а потому и оказывается, как замечают исследователи[121], целиком и полностью понятием *«sui generis»*. Тем не менее мы попробуем еще раз настойчиво переспросить, есть ли то *«как»* в определении чтойности сущего *как* модифицируемой, откуда далее эксплицируется интенсивная величина в ее трансцендентальном значении, т.е. есть ли сама «величина силы» лишь некий *аспект трансцендентального рассмотрения* сущего, и если так, то почему Скот так настаивает именно на *реальности* этой величины? Если трансцендентальная величина сущего и есть лишь некий аспект рассмотрения, то первый — после самого понятия реального сущего как «что́, могущего быть», — т.е. даже до особого отношения к акту реальной экзистенции или к бытию таким-то (т.е. к форме). В то же время нам представляется, что сама *двойственность* полагания Скота: с одной стороны, он настаивает на *реальности* величины, а с другой стороны, постоянно сомневается при уточнении самого *онтологического статуса* понятия внутренней меры существенности *как дистинктного* от самой чтойности, — выявляет некоторое фундаментальное напряжение в самой сущностной *конституции* его онтологии. Ибо *чтойность* (сущее как «что́») есть в онтологии первая *«ratio»*, т.е. первое схватываемое объективное содержание (или первая *«ratitudo»* — твердая

[121] См.: *Honnefelder L.* Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. (BGPhThM, N.F., Bd. 16), 2. Aufl., Münster, 1989, S. 376–382.

сочтенность и обоснованность реального сущего из себя самого), иначе говоря: само *первое* онтологическое *понятие* о вещи/сущем. И именно как *понятие* сама *чтойность* нетематизированно связана более всего с *понятностью* или *мыслимостью* сущего как такового в онтологии Дунса Скота. Если же мы, спрашивая о проблеме соотношения трансцендентальной величины и чтойности сущего, внутренней мерой которой она оказывается, рассматриваем при этом не *столькую-то* интенсивную величину существенности некой сущности как ее внутреннюю меру в *самой вещи*, но именно существенность вообще *как подлежащую модификации* или «*квантификации*», т.е. существенность вообще *как основание порядка* совершенств или порядка *природы* в расширенном значении (как включающего в себя всякое, даже *бесконечное* совершенство сущего), или, иначе формулируя *ту же проблему*: если ищется, почему сущее как таковое вообще есть некое *«quantum»* интенсивной величины, т.е. *что́* есть существенность сущего не как *понятая* в онтологии (из первого понятия сущего) *чтойность*, но как некая *интенсивная величина*, то мы принуждены обращаться к *самим вещам*, или — точнее — к самой *реальности*, но не как явной для онтологии *чтойности*, а как скрытой в ней (т.е. в онтологии как науке о понятии сущего) *природе сущего*. Именно эта проблематически — в меру своей нетематизированности и нетематизируемости — присутствующая в онтологии *реальная природа* сущего как такового (а не как такая-то природа-чтойность), как представляется, выказывает себя более всего (или: если вообще выказывает, то именно тут) в *интенсивной величине реальности* как интенсивной величине самой *силы сущего быть*[122]. И именно эта интенсивная величина *силы* подлежит тому самому «порядку природы» или «порядку *совершенств*», к которому привычно обращался любой школьный метафи-

[122] Ср. с этим обоснование реальной или метафизической *аналогии* понятия сущего из некой примечательной «*требовательности*» порядка совершенств, заключенной в самом *объективном содержании* понятия сущего, — у Фр. Суареса: «ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum» («само общее объективное содержание [понятия сущего] из себя требует такого ограничения [в более нижних сущих] вместе с порядком и отношением к одному [т.е. бесконечному в его существенности сущему]») (МД 28.3.21). Однако само *объективное содержание* понятия *как понятия* ничего *из себя* требовать не может, а потому это *природа сущего* как такового (хотя и выраженная в нашей онтологии в этом объективном содержании) как *интенсивность силы* или совершенства *требует*, чтобы первым сущим в порядке существенности было одно *реально бесконечное*, сущее, по отношению к которому упорядочивается всякое иное, т.е. *конечное*, сущее. Однако на пути экспликации этой *природы* стоит теологический запрет на возможность обсуждения реальной природы (как каким-то образом *общей* всякому сущему) *до* самой божественной сущности как принципиально *первой* «природы» в порядке вещей, и этот запрет существенно входит в само *основание* онтологии реального сущего как философского учения об общем неадекватном *понятии* сущего и его модификации в *самих вещах*.

зик — от Дунса Скота до А. Баумгартена, оставляя, впрочем, непроясненным, что же за *природа* скрыта за этой величиной совершенства, если она допускает градации, ступени/степени или меры. Итак, предельный ответ на наш ведущий вопрос, — почему сущее как таковое есть, по Скоту, «*сколькое*» интенсивной величины (или *столь совершенное* из себя), — оказывается следующим: потому что сущее как таковое — мыслимое как *реальное* сущее — есть в онтологии скрыто *природа* как *«сила»* или *«готовность»* (*«aptitudo»*) быть реально. Интенсивная величина совершенства сущего есть *по природе сущего сила* или *усилие* к реальному присутствию сущего как вещи.

Если же в рамках метафизики Скота ставится вопрос, — почему для *такого-то* сущего внутренней является *столькая-то* величина силы или совершенства, а для иного — иная? — Или, формулируя более обще: почему одно *может* быть *бесконечным* (например, интеллект Бога), а иное *не* может быть таким (например, интеллект высшего ангела)? — то на эти вопросы Дунс Скот способен дать лишь тот же самый ответ, что и на трудность, состоящую в том, почему одно есть из себя некое *реально возможное «что́»*, а другое — *нет*, т.е. почему человеку не противоречит быть реально, а химере — противоречит, а именно: потому что это есть или заключается в самом объективном содержании *формальной чтойности* такого-то сущего, а именно, — «потому что формально *это* есть *это*, а *то* формально же есть *то*». Иначе говоря: сама природа такого сущего, как интеллект Бога, такова, что его существенности не противоречит принимать от *первой* в сущем божественной *сущности* бесконечность как свою собственную интенсивную величину, тогда как *природа* (или сила) высшего ангела такой величине противоречит[123]. А дальше этой формальной чтойности или природы реального сущего искать в науке метафизики согласно Дунсу Скоту просто неразумно.

Санкт-Петербург, май—июль 2008

[123] См. Quodlibet, V, п. 55–56 [25].

В.П. Зубов[1]

ИЗ ПРОШЛОГО АТОМИСТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ. (АТОМИСТИКА И ХИМИЯ В XVII В.)

Последние десятилетия XVI в. и первые два XVII в. — интереснейший период в истории атомистики. Предвосхищая представления последующего времени, атомистика XVII в. была вместе с тем явлением глубоко своеобразным. Быстро достигнувшая высшего расцвета, атомистическая теория в XVIII в. столь же быстро утратила свое господствующее положение; у французских материалистов, последовательно развивших в XVIII в. принципы классической механистической философии, проблемы атомного строения материи уже играли подчиненную, второстепенную роль. Между создателем нового атомизма в начале XIX в. Дальтоном и атомистами XVII в. не существует непосредственной исторической преемственности. Поводы к возрождению атомизма в XVI в. значительно отличаются от условий, в которых создавался новый атомизм XIX столетия.

Из историков научной мысли особенно энергично Лассвиц старался показать, что атомистические представления XVII в. питались в пер-

[1] Василий Павлович Зубов (1900–1963) — выдающийся историк науки и искусства, учёный-энциклопедист, один из крупнейших исследователей и знатоков естественнонаучного наследия Леонардо да Винчи и теории архитектуры Альберти. Его имя известно историкам науки, архитектуры и искусства по книгам: «Историография естественных наук в России» (1956), «Леонардо да Винчи» (1961), «Очерки развития основных понятий механики» (1962), «Аристотель» (1963), «Развитие атомистических представлений до начала XIX века» (1965). В.П. Зубов перевел на русский язык и написал комментарии к важнейшим научным трактатам таких средневековых авторов, как Николай Орем, Жан Буридан, Томас Брадвардин, а также перевел и прокомментировал труды Леона Баттиста Альберти, Леонардо да Винчи и Даниеле Барбаро. При жизни автора была издана только малая часть его обширного научного наследия. Статья «Из прошлого атомистической теории (Атомистика и химия в XVII в.)» до сих пор ни разу не издавалась, но сохранилась в виде рукописи в домашнем архиве ученого, хранимом его дочерью Марией Васильевной Зубовой. Предоставленный ею текст был подготовлен к печати А.М. Шишковым. (*Прим. ред.*).

вую очередь размышлениями над природой химического соединения[2]. Не следует, однако, забывать исторической перспективы и поддаваться своего рода «дальтонизму». Атомистика Дальтона была наиболее естественное и простое выражение закона постоянных и закону кратных отношений, которые являются фундаментом всего количественного анализа. Поводы к возникновению атомистики в XVII в. были другие, и их-то и надлежит правильно понять. Напомним факты.

История возрожденной атомистики начинается с Фрэнсиса Бэкона. В своем раннем сочинении «Размышления о природе вещей» («Cogitationes de natura rerum»), написанном до 1605 г., Бэкон решительно утверждал: «Учение Демокрита об атомах либо истинно, либо с пользой может применяться в доказательствах. Ведь если не предположить существования атомов, нелегко постичь мыслью и выразить в словах подлинную тонкость природы, обретающуюся в самих вещах»[3]. Высшим выражением этой чувственно-поэтической осязательности материи является у Бэкона толкование мифа о Купидоне[4]. Купидон, по Бэкону, есть «первичная материя», первичная материя, «имеющая форму и качества», в отличие от абстрактной первоматерии Платона и Аристотеля[5]. Эта материя мыслится атомистически[6]. Лук и стрелы Купидона означают, что сила материи способна действовать на расстоянии, ибо всякий признающий существование атомов и пустоты должен по необходимости наделять атом способностью действовать на расстоянии[7].

«Размышления о природе вещей» увидели свет лишь в 1653 г., но сочинение «О мудрости древних» с его аллегорическим описанием Купидона-атома было напечатано в Лондоне уже в 1609 г. В 1620 г. был обнародован «Новый Органон». Здесь Бэкон говорит: «Вместо того чтобы мысленно отвлекать природу, лучше было бы рассекать ее по примеру школы Демокрита, которая глубже проникла в природу, чем прочие школы»[8]. В 1623 г. в сочинении «О достоинстве и приращениях наук» Бэкон заявляет, что философия Демокрита представляется ему «несрав-

[2] *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. In 2 Bds. Hamburg und Leipzig, 1890 (перепечатка: Leipzig, 1926).

[3] Opera. Lipsiae, 1694, Col. 713.

[4] К этому мифу Бэкон возвращается дважды: в сочинении «О мудрости древних» (1609) и в посмертном сочинении «О принципах и началах» (Бэкон умер в 1626 г.).

[5] О принципах и началах. М., 1937, с. 18 и 20.

[6] Соответствующая глава (XV) в «Мудрости древних» прямо озаглавлена: «Купидон, или атом». См. *Бэкон Ф.* Собрание сочинений. Ч. II. СПб., 1874, с. 534–538.

[7] О мудрости древних, с. 538. О вакууме у Бэкона ср. в «Размышлениях о природе вещей» (Opera. Lipsiae, 1694, Col. 713–714).

[8] Новый Органон, I, 51.

ненно более прочной и проникающей гораздо глубже в природу, чем философия Платона и Аристотеля»[9].

В том же 1623 г. была написана «[Естественная] история плотного и редкого»[10]. Это произведение лучше всего позволяет судить о круге идей, который привел Бэкона к демокритовскому атомизму. «Общая сумма материи всегда остается постоянной, — утверждает Бэкон, — ничего не прибавляется и ничего не убывает», «ни при одном превращении тел не бывает возникновения из ничего или перехода в ничто»[11]. Бэкон показывает с большой отчетливостью, что понятия плотного и редкого сводятся к понятию количества материи (частиц) в данном объеме[12]. Если так, то возникает вопрос: не суть ли все вещества разные степени уплотнения одной качественно-однородной материи? Не является ли, например, вода воздухом удесятеренной плотности, как думали перипатетики?[13] Бэкон приводит большую таблицу удельных весов[14]. Эти исследования удельных весов, видимо, привели его к отрицанию однородности атомов. Материя Бэкона полна качественного разнообразия. По его мнению, утверждение однородности атомов привело бы к выводу, что «все может быть сведено к числу»[15], а такую математизацию природы Бэкон отвергает.

В «Новом Органоне» Бэкон критиковал эмпирическую философию «химиков», основанную на немногочисленных наблюдениях и порождающую «уродливые и чудовищные воззрения»[16]. Однако атомистическая философия Бэкона несомненно связана с химическими проблемами. Вопрос о «плотном и редком» не столько есть физический вопрос об агрегатных состояниях, сколько вопрос о превращении химических элементов, вопрос об уплотнении и разрежении первичной материи[17].

---

[9] О достоинстве и приращениях наук, III, 4 (Ч. I. с. 275).

[10] Она напечатана в издании бэконовских Opuscula varia posthuma, philosophica, civilia et theologica. Nunc primum edita cura et fide Guilelmi Rawley. Amstlodami, 1663.

[11] Op. cit., p. 32.

[12] Op. cit., p. 126.

[13] Ср. О принципах и началах. М., 1937, с. 68.

[14] Opuscula..., p. 34–36.

[15] Размышления о природе вещей (Opera. Lipsiae, 1694, Col. 714).

[16] Новый Органон, I, 64.

[17] Связи учения Бэкона с алхимией посвящена специальная работа П. Жанэ (Baco Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit. Angers, 1889). О том же — *Furbani G.* Die Entstelung und das Wesen der Baconischen Methode // Archiv fur Geschichte der Philosophie. Bd. 32 (25), 1918, S. 189–206; Bd. 33 (26), 1920, S. 23–47. См. в особенности с. 197. Резюме выводов Жанэ — у *Frost W.* Bacon und die Naturphilosophie. München, 1927, S. 55–56.

В таком именно разрезе эти проблемы трактуются в двух алхимических сочинениях Жана д'Эспанье (d'Espagnet). Сочинения носят заглавия «Enchiridion physicae restitutae» и «Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus», т.е. «Руководство к обновленной физике» и «Сокровенное дело герметической философии». Первые издания их относятся, повидимому, к 1623 и 1638 гг.[18] Д'Эспанье формулирует тезис: «Дозволительно утверждать, что изречение Демокрита "все тела образуются из атомов" близко к природе. Ибо Демокрита оправдывают от клеветнических наветов разум и опыт»[19]. И дальше следует ссылка на химические соединения, которые необходимо должны осуществляться при посредстве «минимальных и актуально-неделимых корпускул», без которых элементы не могут объединиться в одно «связное и естественное тело»[20]. «Разрежение и уплотнение — два орудия природы, посредством которых тела превращаются в летучие вещества (spiritus) и эти последние снова превращаются в тела»[21]. Приведенные цитаты показывают, что химия (или алхимия) в значительной мере способствовала развитию атомистических представлений. В противоположность официальной средневековой схоластике с ее культом Аристотеля «еретическая» алхимия высоко ставила авторитет Демокрита. Как известно, в алхимической среде циркулировало большое число подложных трактатов Демокрита. Д'Эспанье не был одинок во Франции начала XVII в. Через несколько лет после первого издания «Энхиридия» вышла в свет книга Шарля Сореля (1599 — ок. 1670), в которой обнаруживается «великое согласие» с мнениями д'Эспанье[22].

---

[18] *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 335–336. Некоторые библиографы указывают на 1608 г. как год первого издания «Энхиридия». Если это так, то картина развития атомистики в начале XVII в. значительно изменилась бы. В Ленинградской публичной библиотеке имеется экземпляр «Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus» без заглавного листа, но со старинной пометкой какого-то библиофила, гласящей, что это издание вышло в свет в 1608 г. В той же библиотеке имеется экземпляр «Энхиридия», изданного в Женеве. Четвертая римская цифра не вполне четкая, и год может быть прочитан MDCVIII (1608) и MDCLIII (1653). Что, вероятно, и дало повод к легенде об издании 1608 г.

[19] Enchiridion, p. 110. Ср. p. 151–152 французского перевода этой книги под заглавием «La philosophie naturelle restablie en sa purete». Paris, 1651.

[20] Там же.

[21] Arcanum Hermeticae Philosophiae Opus, p. 154.

[22] Указание заимствую из предисловия к французскому переводу «Энхиридия». Книга Сореля озаглавлена «Livre de la Science des choses corporelles, Première partie de la Science Universelle». Полное издание появилось в 4 томах в Париже (1635–1644). Niceron (Memoires pour servir a l'histoire des hommes illustres. T. 31. Paris, 1735, p. 397) указывает явно неверные выходные данные (Paris, 1541 et 1555 in 40; Paris, 1668 in 120, 4 vol), добавляя нелестную характеристику: «плохая книга».

Лассвиц[23] полагал, что на д'Эспанье влиял голландский ученый Давид ван Гоорль (van Goorle, в латинизированной форме — Горлеус). О Горлеусе известно очень немногое. Он родился в 1592 г. и учился в Лейденском университете. Умер он до 1620 г., т.е. в совсем молодых летах. Оба его сочинения — «Exercitationes Philosophicae» («Философские исследования») и «Idea physicae» («Идея физики») напечатаны после его смерти (первое — в Лейдене в 1620 г., второе — в Утрехте в 1651 г.)[24]. «В телах нет ничего реального, кроме атомов; из них состоят все тела», — утверждает Горлеус[25]. При помощи атомов Горлеус пытается объяснить разрежение и уплотнение материи[26] и химическое соединение (mixtio),[27] которое он рассматривает как единение (unio) атомов, но не слияние их в единство (unitas)[28].

В 1621 г., через год после напечатания труда Горлеуса, была опубликована в Женеве «Натуральная философия против Аристотеля» Себастьена Бассона (или Бассо)[29]. О Бассоне мы знаем так же мало, как и о Горлеусе. Из заглавного листа книги видно, что он был медиком, а в тексте Бассон упоминает своего «ученейшего наставника» Петра Синсониуса, профессора «Муссипонской Академии» (Pont a Mousson в Лотарингии)[30]. Резко заостренная против аристотелизма, книга Бассона содержит развитую систему атомистической философии. Все изменения сводятся к пространственному движению частиц, из которых состоит всякая вещь[31]. «Мы уверены, — говорит Бассон, — что при

---

[23] *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 339.

[24] Оба сочинения имеются в Ленинградской публичной библиотеке. Лассвиц (Geschichte der Atomistik... Bd. I. S, 333) указывает, что первое сочинение должно было быть написано после 1610 г., так как в нем упоминаются галилеевские наблюдения Млечного пути, произведенные при помощи зрительной трубы.

[25] *Gorleus D.* Exercitationes Philosophicae. Lugduni Batavorum, 1620, p. 347: «Nihil reale esse in corporibus praeter atomos, ex his omnia corpora sunt composita».

[26] Op. cit., p. 249: «Тела разрежаются, когда эти атомы обособляются друг от друга и между ними проникает воздух» (воздух у Горлеуса играет роль мирового эфира).

[27] Op. cit., p. 248.

[28] Горлеус энергично восстает против теории превращения одной стихии в другую, с. 256: «Даже если возникают соединения, даже если соединения уничтожаются, ничто субстанциальное в телах не возникает и не уничтожается». Понятие unio Горлеус подробнее разъясняет в «Идее физики» (*Gorleus D.* Idea physicae. Ultrajecti, 1651, p. 42): это есть некая связность (continuitas), которая получается, когда атомы приобретают качества одного и того же рода. Ср. там же о разрежении (p. 24).

[29] Я пользовался амстердамским (эльзевировским) изданием 1649 г.: *Bassone S.* Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII. Amstlodami, 1649 (экземпляр Библиотеки им. В.И. Ленина в Москве).

[30] Op. cit., p. 11.

[31] Op. cit., p. 387.

помощи только одного этого пространственного движения мы сможем гораздо легче, надежнее и яснее дать отчет о причинах естественных изменений, чем перипатетики, создавая бесконечное множество качеств и субстанциальных форм»[32]. Мельчайшие частицы, разнообразные по виду, не подвержены ни возникновению, ни уничтожению. Они сохраняют свою природу в химическом соединении (mixtum)[33]. Непревращаемость элементов друг в друга и сохранение их в составе сложного тела Бассон отстаивает с большой энергией. Бассон различает частицы первых элементов и сложные частицы, составленные из этих первых частиц[34]. Мы назвали бы их молекулами, Бассон называет их «вторыми частицами». В соединении сохраняются не только «первые» частицы, но и «вторые», наряду с которыми Бассон различает еще более сложные сочетания: «третьи», «четвертые» и «пятые» частицы[35].

Нельзя не отметить, что в книге Бассона встречаются отзвуки математической атомистики, он довольно подробно трактует о строении континуума[36]. Как указывал Лассвиц,[37] сходство рассуждений Бассона и Бруно весьма значительно и влияние последнего не может быть подвергнуто сомнению[38]. Механистическая концепция проступает у Бассона в гораздо более отчетливой форме, чем у химиков-герметистов, вроде д'Эспанье. Лассвиц справедливо называет систему Бассона переходом от Бруно к Декарту[39]. Имя Бассона упоминается довольно часто в сочинениях XVII в.[40]

---

[32] Op. cit., p. 306.

[33] Op. cit., p. 112. Уже в начале своего труда Бассон осторожно оговаривает, что, «когда мы ведем речь об атомах, мы считаем их сотворенными Богом, о чем нужно было предупредить заранее» (p. 12). Но, с другой стороны, Бога он мыслит пантеистически. Ср., например, p. 278: «Выше мы назвали Бога и Слово Бога, Самого Бога природою... Названием "природа" мы обозначаем тот лучший порядок, который установлен как в творении, так и в сохранении вещей».

[34] Op. cit., p. 70.

[35] Разрежение тел Бассон, подобно Горлеусу, объясняет проникновением другого вещества в промежутки между частицами; но, в отличие от Горлеуса, Бассон считает это вещество не воздухом, а особой тонкой материей — spiritus (p. 300 et 306).

[36] Там же, p. 359 et 372–378.

[37] *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 480–481.

[38] Нам прежде всего следует остановиться на сочинении Джордано Бруно «О трояком минимуме». На первых же страницах книги Бруно заявляет, что «начало и основа всех ошибок как в физике, так и в математике — делимость континуума до бесконечности (resolutio continui in infinitum)». Ошибка перипатетиков в том, что они не различают «границы» (terminus), не имеющей частей, и «минимума», являющегося первой частью.

[39] *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 481.

[40] Бассона упоминает Декарт (Oeuvres. Paris, 1897, p. 158), Зеннерт (Sennerti Opera. Lugduni, 1676. T. I, p. 132–133 et T. VI, p. 542) и Иоахим Юнгий.

Итак, в первых десятилетиях XVII в. в среде французских и голландских физиков и врачей крепли атомистические и корпускулярные представления. Показательными являются события, разыгравшиеся в связи с публичным диспутом в Париже в 1624 г. В августе этого года был намечен диспут, на котором под председательством химика и медика Этьена де Клав должны были быть защищаемы тезисы, направленные против учений Аристотеля и Парацельса. Защита тезисов была поручена Жану Бито (Bitault). Третьим участником предполагался Антуан Виллон. Участники готовились «решительно и непоколебимо» защищать свои тезисы, в том числе и тезис 14: «Все — во всем, и все состоит из атомов и неделимых». Диспут не состоялся. Де Клав был арестован, Виллон скрылся, тезисы были публично изорваны и всем трем устроителям было предложено в 24 часа покинуть Париж. Под страхом смертной казни было запрещено выдвигать положения, направленные против старых и общепризнанных авторов, и выступать с подобной полемикой без апробации теологического факультета[41].

Германия не осталась в стороне от общего движения. Но если Бассон или Бэкон становились в решительную оппозицию к Аристотелю, то немецкие атомисты, внешне сохраняя верность схоластико-перипатетической традиции, пытались на языке перипатетизма говорить о новых проблемах и вводить в аристотелизм элементы, противоречащие школьной традиции. Натурфилософия медика Даниила Зеннерта (1572–1637) — существенный этап в развитии атомистических концепций на почве аристотелизма. Атомистические воззрения Зеннерта изложены им в нескольких сочинениях[42]. Самое раннее из них — «Epitome scientiae naturalis» («Сокращенное изложение естественной науки»),

[41] История диспута подробно изложена у Лассвица (Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 482–484) на основании *De Launoy*. De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna (Opera. T. IV, p. 220 sqq). Кое-какие сведения имеются и в Mercure francois. T. X. Paris, 1625, p. 504–512. Сочинения де Клава (de Clave, в латинизированной форме Clavesius) были недоступны Лассвицу (Geschichte der Atomistik... Bd. I. S. 482), мне также не удалось их найти в ленинградских и московских библиотеках. Из этих сочинений следует назвать: Paradoxe ou traite philosophique des pierres et pierreries contre l'opinion vulgaire... ensemble la generation de tous les mixtes. Paris, 1635; Nouvelle Lumière philosophique des vrais principes et elements de nature et qualites d'iceux contre l'opinion commune. Paris, 1641; Cours de chimie, qui est le second livre des principes de nature. Paris, 1646. В этом сочинении де Клав назван «доктором медицины». Характерно подчеркивание в заголовках: «contre l'opinion vulgaire», «contre l'opinion commune», т.е. против обычного мнения.

[42] Кроме «Epitome», о котором см. следующее примечание, следует назвать: «De consensu et dissensu Galenicorum et Peripateticorum cum Chymicis» («О согласии и разногласии галеников и перипатетиков с химиками», 1619), «Hypomnemata physica» («Физические памятные записки», 1636). Сочинения Зеннерта собраны в шеститомном издании его произведений: Sennerti Opera. Lugduni, 1676. Оба указанных, так же как и «Epitome», помещены в т. I.

впервые напечатанное в 1618 г. В последующих изданиях оно подвергалось изменениям и дополнениям[43]. Лассвиц прекрасно показал связь атомистических воззрений Зеннерта с кругом химических явлений[44].

Еще более определенна связь с химией в атомистике Иоахима Юнгия (1587–1657). Его воззрения складывались в 20-х гг. XVII в., когда уже были опубликованы сочинения Зеннерта («О согласии химиков», 1619), Бэкона («Новый Органон», 1620) и Бассона («Натуральная философия против Аристотеля», 1621). Атомистика, как и у Зеннерта, облеклась в аристотелевскую форму. К этому вынуждали не только общие исторические условия Германии, но, в частности, и тот факт, что устав Гамбургской академической гимназии, где Юнгию было поручено преподавание физики (в схоластическом значении этого термина), требовал придерживаться в первую очередь учения Аристотеля. Юнгий был вынужден излагать свое учение в связи с разбором текста Аристотеля и его комментаторов[45].

Учение о химическом соединении (mixtio) является центральным в атомистике Юнгия. Разрабатывая это учение, Юнгий создал свою собственную сложную терминологию. Он различает гипостатические и сингипостатические составные части. Первые способны к самостоятельному существованию вне целого, вторые — нет. Видоизменения тел сводятся к диакризе (обособлению составных частей) и синкризе (смешению или соединению их). Гипостатические части не всегда являются, по мнению Юнгия, гипостатическими *принципами* сложного тела. Юнгий берет старый пример горения дерева. Значит ли что огонь разлагает дерево на составные части, что зола, дым и летучие части, исчезающие в воздухе, являются гипостатическими принципами дерева, что дерево

---

[43] Известны издания 1624, 1633, 1650 гг.

[44] *Lasswitz K.* Die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch Daniel Sennert und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien // Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie, 1879, Heft 4, S. 408–434. Ср. Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 439.

[45] Основными источниками для суждения об атомистике Юнгия являются две латинские диспутации в Гамбургском университете (от 30 марта и 2 апреля 1642 г.), а также конспективные записи его лекций, опубликованные его учеником М. Фогелем, в первую очередь «Doxoscopiae Physicae minores» «Мелкие исследования о существующих физических мнениях». Гамбург, 1662); в 1679 г. эта книга была переиздана в Гамбурге под заглавием «Praecipuae Opiniones Physicae» («Основные физические мнения»). Диспутации изданы в немецком переводе в книге *Wohlwill E.* Joachim Jungius und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert. Hamburg, 1887 (Abhandlungen aus den Gebiete der Naturwissenschaften. Bd. X). Большое количество рукописей Юнгия погибло в Гамбурге в 1691 г. при пожаре. С остатками этих рукописей имел возможность ознакомиться Вольвилль. Описание рукописного наследия Юнгия, хранящегося в настоящее время в Гамбурге, опубликовано в Sudhoff's Archiv fur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften. Bd. 29, 1937, Heft 6, S. 366–405.

состоит из них? Нет, так как при других манипуляциях (например, сухой перегонке) можно разложить дерево на другие гипостатические части. Нужно путем рассуждений и опыта установить подлинные гипостатические части или принципы, — элементы, сказали бы мы. Основным для Юнгия остается убеждение, что составные части не исчезают в соединении, а сохраняются в нем и при синкризе продолжают существовать мельчайшие невоспринимаемые частицы двух или более тел[46].

Чрезвычайно показательно письмо ученика Юнгия, Фридриха Бюкстена (Buxten), из Лондона, писанное 19 марта 1632 г. Он сообщает, что познакомился там с неким мужем, чрезвычайно опытным в химии, который убеждает его, как и Юнгий, бросить вульгарную перипатетическую философию и предаться одной химии. Бюкстен высказывает убеждение, что именно химия «воочию покажет нам принципы всех вещей, существующих в мире»[47]. Ученик, следовательно, продолжал двигаться в том основном направлении, которое указывал ему учитель.

Из учеников Зеннерта следует упомянуть Иоганна Шперлинга (1603–1658), порою гораздо более решительно, чем сам Зеннерт, формулировавшего атомистические тезисы. Сочинение Шперлинга «Физические наставления» («Institutiones physicae») выдержало много изданий и служило учебником во многих школах Германии, способствуя распространению атомизма[48]. Учение об атомах, говорит Шперлинг, «не так ужасно, как это кажется многим». «Легко сказать, что Эпикур бредил, Демокрит безумствовал, что древние были дураками. Действительность говорит иное, пусть люди говорят, что хотят. Истина берет начало в вещах, а не в человеческих мозжечках»[49]. Нельзя не указать здесь и на редкий сборник диспутов в Виттенбергском университете, хранящийся в Ленинградской публичной библиотеке. В литературе мне не приходилось встречать указаний на него. Диспуты происходили под председательством Шперлинга. Непосредственно к атомистике относятся: *Friedericus Zulichius.* Disputatio physica de minimis naturae, 1645; *Martinus Clemens Colerus.* Atomologia, 1651; *Zacharias Braun.*

---

[46] Что взгляды Юнгия на природу материи вырабатывались в процессе его химических занятий, настойчиво указывал Вольвилль (*Wohlwill E.* Joachim Jungius..., p. 19).

[47] *Ave-Lallemant R.* Des Dr. Joachim Jungius aus Lubeck Briefwechsel mit seinen Schulern und Freunden. Lubeck, 1863, S. 213–214.

[48] Лассвиц (Geschichte der Atomistik... Bd. II, S. 261) неверно утверждает, что книга впервые была напечатана в 1653 г. Ошибается и Петерсен (*Petersen P.* Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig, 1921, S. 191), поправляя Лассвица и в качестве первого издания называя любекское издание 1646 г. В Ленинградской публичной библиотеке имеется издание 1639 г., напечатанное в Виттенберге.

[49] *Sperling J.* Institutiones physicae. Wittebergae, 1639, p. 788.

De mistione, 1652 (*Фридрих Зюлих.* Физическая диспутация о минимумах природы; *Мартин Климент Колерус.* Атомология; *Захария Браун.* О химическом соединении).

Из сказанного ясно, что в течение первой половины XVII в. в химии быстро окрепла механистическая концепция, согласно которой химические процессы сводятся к соединению и разъединению неизменных атомов. Но в XVII в. атомистическая гипотеза не могла еще служить средством для объяснения количественных соотношений между взаимодействующими телами. Следует напомнить, что химия того времени не имела отчетливого понятия о химическом соединении. Механическая смесь, раствор, сплав, химическое соединение в современном значении слова — все это объединялось термином mixtio (смесь, соединение). Между растворением поваренной соли в воде и растворением серебра в азотной кислоте не видели принципиального различия. Количество сахара, которое может раствориться в данном количестве воды, меняется в зависимости от температуры, от примеси других тел (например, спирта). Коль скоро не было различия между раствором и химическим соединением, естественно было думать, что и в химическом соединении количественные соотношения между элементами являются переменными величинами. Иными словами, между изучением состава тела (анализом) и изучением законов химического равновесия (химической механикой) не было сколько-нибудь резкой грани.

Недостаточно определенны были и различия между процессами, с которыми приходилось иметь дело химикам. Так, например, большую роль у алхимиков играло понятие фермента. Химические процессы истолковывались по аналогии с процессом брожения. Подобно тому как дрожжи или закваска производят изменения в тесте, так «ферменты металлов» превращают определенное тело в металл. «Философский камень», по представлениям алхимиков, был именно таким ферментом: достаточно ничтожного количества его, чтобы превратить огромную массу неблагородного металла в золото. Большое значение имели и аналогии с процессом оплодотворения (понятия «семена металлов» и т.п.). Было бы модернизацией истолковывать алхимические ферменты или «семена» по аналогии с современными катализаторами. Ферменты сами претерпевают изменения в химическом процессе. Самое существенное то, что и в этом случае представление о постоянных количественных соотношениях отсутствует: металлы *растут*, как тесто или живой организм.

Не менее существенно, что процессы соединения и разложения мыслились не столько как взаимодействие тел, сколько как взаимодействие качеств. По представлениям алхимиков, процесс изготовления золота сводился к присоединению определенных качеств, отсутствующих

в «неблагородном» металле. Нужно было найти окрашивающее средство, *тинктуру*, которая придаст металлу желтый, золотистый цвет и т.п.[50] По господствовавшему в Средние века аристотелевскому представлению, составные части, носители качеств, перестают существовать в соединении. Соединение есть нечто однородное, до бесконечности делимое на однородные части. Никто, даже мифический Линкей, обладавший исключительной зоркостью, не в состоянии различить составных частей в соединении. Элементы способны уничтожаться, превращаться друг в друга. Взаимодействуют не столько они, сколько их качества. Капля вина, растворенная в 10 000 мерах воды, по представлению Аристотеля, *превращается* в воду[51], иными словами, качества воды берут верх над качествами вина. Простейшие тела — земля, вода, воздух, огонь — были не столько веществами, сколько символами первичных качеств, не столько телами, в чистом виде существующими в природе, сколько отвлеченными понятиями, внешними выражениями определенных свойств. Первичными качествами элементов были сухость и влажность, теплота и холод. Перед химиками стояла задача объяснить все разнообразные качества многочисленных химических соединений из комбинации этих четырех первичных качеств, по существу своему не химических, а физических, или, точнее, чувственно-осязательных.

Уже у арабов появилась потребность ввести новые элементы или принципы, — так сказать, более химичные. Эти элементы — ртуть, начало металличности, и сера, начало горючести. Парацельс в XVI в. присоединил к ним третий принцип, соль, начало огнестойкости. В одной фразе Парацельс дал наилучшее представление о том, как он мыслил свои три элемента: «Возьми кусок дерева. Оно представляет собою одно тело. Сожги его: то, что горит, — это сера, то, что обращается в дым, — ртуть, то, что становится золой, — соль»[52]. Таким образом, три элемента Парацельса — три химических продукта, получающихся в результате обработки тела огнем. Ведь и по представлениям алхимиков, основной способ разложить тело на составные части — подвергнуть его «испытанию огнем». Подобно четырем стихиям или элементам древних, три элемента, или принципа, Парацельса были не столько телами, сколько обобщенными понятиями свойств (горючести, летучести,

---

[50] Об аналогиях, заимствованных алхимией из области крашения тканей, эмалей и стекла, хорошо у Бертело: *Berthelot M.* Les origines de l'alchimie. Paris, 1885, p. 243. См. также *Lippmann E. v.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Berlin, 1913, S. 277–278.

[51] Учение Аристотеля о «смеси», т.е. химическом соединении, наиболее систематично изложено им в конце 1-й книги «О возникновении и уничтожении» (гл. 10).

[52] *Paracelsus*, Opus paramirum. Lib. I. Cap. 2 // Opera. Vol. I. Genevae, 1658. Цитату заимствую у Колла (Beitrage zur Geschichte der Chemie, III. Braunschweig, 1875, S. 136).

огнестойкости). В сочинениях парацельсистов можно найти немало утверждений вроде того, что элемент ртуть не есть обычная ртуть, а «ртуть философов» и т.п.

Плодотворным для химической науки в то время могло стать только представление о неизменных элементах-телах, входящих в состав соединения. Только это представление методологически упорядочивало исследования в области качественного и количественного анализа. Но коль скоро мы допустим, что неизменные элементы, мыслимые как тела, сохраняются в соединении, мы должны будем признать существование атомов, недоступных чувственному восприятию. Иначе как объяснить продолжающееся существование составных частей внутри химического соединения? Мы видим, что атомизм XVII в. не являлся *выводом* из закона постоянных и кратных отношений, как атомизм Дальтона; наоборот, он явился той *основой*, которая обеспечивала развитие качественного и количественного анализа и которая должна была в конечном итоге привести к открытию законов постоянных и кратных отношений.

Говоря о связи атомистики XVII в. с проблемами химии, мы не должны забывать, что в XVI–XVII вв. химия (или алхимия) теснейшим образом была связана с медициной. Парацельс решительно заявлял, что алхимия должна заниматься не деланием серебра и золота, а испытанием и приготовлением лекарств. Самые выдающиеся химики XVI–XVII вв. были одновременно медиками; медиками и химиками были атомисты Бассон, де Клав, Зеннерт, Юнгий; медиком и химиком был знаменитый Иоанн Батист ван Гельмонт (1577–1644). Период XVI–XVII вв. — период ятрохимии, т.е. химии, поставленной на службу медицине. Известно, что парацельсисты ввели в широкое употребление химические медикаменты, тогда как большинство лекарств в Античный период и Средние века было растительного и животного происхождения. Необходимость дозировать лекарства, определять количественные соотношения между составными частями лекарств стала очевидной, в особенности потому, что здоровье рассматривалось как гармония или равновесие химических элементов в организме, а смысл всякого лечения усматривался в восстановлении нарушенного равновесия путем введения веществ в соответственных дозах. Аптекарские весы приобретали все большее значение.

Но если вдуматься в существо этих операций, то станет совершенно очевидным, что они простирались преимущественно на *синтез*, а не на анализ веществ. Количественные соотношения элементов в живом организме не поддавались эмпирическому учету; суждения о них были плодом теоретических спекуляций. При отсутствии ясного представления о постоянстве количественных отношений в химическом соединении,

при неясности самого понятия химического соединения указания на дозы веществ, необходимых при изготовлении лекарств, были чисто эмпирическими, примерно вроде: «две или три ложки на стакан». Это значит, что не могло возникнуть представления о *формуле* химического соединения, от синтеза или приготовления смеси не было обратного перехода к анализу. Рассмотрение количественных соотношений происходило вне понятия атома. Понятие атома служило лишь для того, чтобы объяснить возможность сохранения элементов в химическом соединении. Оно было еще понятием общефилософским, а не рабочим понятием, которое облегчало бы единичные количественные изыскания.

Учение о неизменном сохранении элементов в химическом соединении, подсказывавшее атомистическую гипотезу, подготовлялось именно в среде медиков. По авторитетному разъяснению Бертело, «в писаниях греческих алхимиков, как и в средневековых сочинениях, нет речи об атомистической теории, вопреки тому, что следовало бы ожидать. Самый термин "атом", можно сказать, никогда не упоминается ими и, во всяком случае, никогда не комментируется»[53]. Главная забота алхимиков заключалась в том, чтобы путем сочетания качеств (при посредстве «тинктур» и т.п.) создать новое тело. Внимание врачей было направлено на другое: на сочетание различных веществ в один сложный медикамент, сохраняющий действенность, присущую его составным частям. Для алхимика был важен продукт, для фармаколога-врача — взаимодействие исходных веществ. При каких условиях вещества лучше взаимодействуют или сильнее нейтрализуют друг друга? — эти вопросы занимали не столько алхимиков, сколько врачей. Не случайно противник атомизма Гален вынужден был упомянуть о том, что вещества лучше взаимодействуют, если они разделены на мельчайшие части[54]. Именно этот галеновский аргумент использовали позднее сторонники атомизма (например, Зеннерт). Пусть Гален и заявлял, что медику незачем знать, в каком виде элементы соединения продолжают существовать в «смеси»[55], врачи не могли не задумываться над этим. Вспомним, что античность и Средневековье не различали раствора, смеси и химического соединения. Лекарство в порошке и лекарство растворенное не сохраняет ли свою силу? И если сохраняет, то в каких случаях? Словом, и ход, и направленность мысли были иные у алхимика-золотоискателя и врача-фармаколога. В одном случае внимание было направлено на

---

[53] *Berthelot M.* Les origines de l'alchimie. Paris, 1885, p. 263. Ср. p. 142–143.

[54] De elementis ex Hippocrate. Lib. I. Cap. 9 (Medicorum graecorum opera quae exstant / Ed. C.G. Kuhn. Galenus I. Lipsiae, 1821, p. 490).

[55] Op. cit., p. 489.

сохранение *общих* чувственно воспринимаемых *качеств* (цвет, ковкость, плавкость), в другом — на сохранение каких-то целебных *специфических сил* («тайных качеств» по средневековой терминологии), сохранение которых без особого субстанциального носителя было труднее представимо, чем сохранение качеств, общих целому ряду веществ.

Именно в среде арабских медиков, толкователей Аристотеля, и укрепилось поэтому представление, что элементы сохраняются in actu в сложных телах. Такова была точка зрения Авиценны, медика по призванию. Умеренную позицию занимал Аверроэс и его школа: субстанциальные формы элементов продолжают существовать в некотором ущербном, несовершенном состоянии, это, так сказать, «не совсем» вода или «не совсем» воздух[56]. Арабский аристотелизм, в котором черты материализма были неизмеримо сильнее, чем в официальном схоластическом аристотелизме, сыграл огромную роль в истории средневековой науки. На севере Италии, в частности в Падуе, он держался особенно долго, вплоть до XVII в. Многочисленные падуанские аверроисты продолжали на протяжении XV–XVI вв. культивировать концепции Авиценны и Аверроэса[57]. Достаточно было продумать эту концепцию до конца, чтобы прийти к атомизму. Как представить себе существование элементов in actu внутри химического соединения? Только в форме неприметных для чувственного восприятия частиц. И действительно, если мы обратимся к забытым падуанцам XVI в., то убедимся, что именно в их среде едва ли не ранее, чем где бы то ни было еще в Европе, был сделан этот вывод. Показательным является пример Юлия Цезаря Скалигера (1484–1558). Воспитанный в Падуе, проникнутый духом падуанской науки, Скалигер был преимущественно филологом. Тем интереснее его суждения по естественнонаучным вопросам: они отражают не оригинально-скалигеровские черты, а *типичные* черты падуанского аристотелизма. В сочинении против Кардано, впервые напечатанном в 1557 г., можно прочесть о том, что мелкие частицы огня наполняют промежутки между более крупными частицами раскаленной меди, подобно тому, как вода пропитывает губку или сукно[58]. В другом месте химическое соединение

---

[56] О средневековых спорах по этому вопросу см. *Duhem P.* Le mixte et la combinaison chimique. Paris, 1902 (первоначально в Revue de philosophie), а также *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 245–254. Книга Пфейфера (*Pfeiffer X.* Die Kontroverse uber das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Dillingen, 1879) трактует вопрос отвлеченно-схоластически и не дает отчетливого представления о связи философских теорий с конкретными проблемами химической и медицинской науки.

[57] Ср. *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 253–254.

[58] *Scaliger J.C.* Exotericarum exercitationum liber XV. De subtilitate, ad Hieronymum

(mistio) определяется как движение мельчайших тел к взаимному соприкосновению ради единения их («motus corporum minimorum ad mutuum contactum, ut fiat unio»)[59].

Нет никакого сомнения, что немецкий аристотелизированный атомизм связан теснейшим образом с Падуей и падуанской медициной. Зеннерт не раз цитирует Скалигера, а Юнгий был в Падуе, где слушал лекции медика Санкториуса[60]. Санкториус известен своей теорией неощутимого выделения человеческих испарений (perspiratio insensibilis), которое происходит не только через поры тела, но и в процессе дыхания. С целью определить весовое количество этих испарений в разных условиях Санкториус проделывал опыты. «Только тот, — говорил он, — кто будет знать, сколько и когда больше или меньше теряет тело неприметным образом в процессе перспирации, только тот сумеет установить, сколько и когда нужно прибавить или отнять для сохранения и восстановления здоровья»[61]. Юнгий прославлял Санкториуса именно за то, что он «на основе гипотезы Демокрита и Эпикура преобразовал всю теоретическую и практическую медицину»[62]. Да и в самом деле, как иначе, не атомистически, можно было представлять себе «неощутимую перспирацию»? Несомненно, что в этом отношении влияли не только «гипотеза Демокрита и Эпикура», но и воззрения методиков. Неоднократно цитированный нами Лассвиц в специальной статье[63] показал большую роль, которую сыграли в возрождении атомистики взгляды античного медика Асклепиада Вифинского, основателя школы методиков (род. ок. 124 г. до н.э.). Медицинское сочинение Целия Аврелиана (пер. пол. V в.), развивавшее это учение, было чрезвычайно популярно на протяжении Средневековья[64].

Cardanum. Frankoforti, 1582, Exercitatio 12, Sectio 3, p. 67.

[59] *Scaliger J.C.* Exercitatio 101, Sectio 1, p. 345 (по франкфуртскому изданию 1582 г.).

[60] *Wohlwill E.* Joachim Jungius..., p. 16.

[61] *Sanctorius.* De statica medicina. Lugduni Batavorum, 1642, p. 2. Посвящение датировано 1614 годом.

[62] *Wohlwill E.* Joachim Jungius..., p. 16.

[63] *Lasswitz K.* Die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch Daniel Sennert und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien // Vierteljahrsschrift fur wissenschaftliche Philosophie. 1879, Heft 4, S. 408–434.

[64] *Caelius Aurelianus.* De morbis acutis et chronicis libri VIII. Amstelaedami, 1709. Лассвиц (Geschichte der Atomistik... Bd. I, S. 431 und 452), однако, не прав, утверждая, будто в сочинении Леонарда Фукса «Медицинские наставления» (*Fuchsius L.* Institutiones medicinae. Basileae, 1565) часто упоминаются методики. Они упоминаются единственный раз на с. 47–49 (по базельскому изданию 1583 г.), где Фукс полемизирует с их атомизмом, как чисто историческим явлением. Показательно, что о школах эмпириков, догматиков и методиков он говорит в прошедшем времени («hae quidem tres fuerunt sectae»).

По учению Асклепиада, человеческое тело состоит из мельчайших частиц (ὄγκοι), образующих при своем соединении мельчайшие поры. Здоровье основано на соразмерном соответствии частиц и пор, болезнь обусловлена нарушением нормального движения частиц. Для древности Асклепиад, по отзыву Нейбургера, был «наиболее последовательным представителем механистической точки зрения в медицине»[65]. Природа, утверждал Асклепиад, есть не что иное, как тело и его движение. Гален выступал решительным противником атомизма и методизма. В период, когда средневековые авторитеты Аристотель и Гален стали предметом ожесточенной критики, естественно было вспомнить об Асклепиаде, учение которого наиболее гармонировало с общими тенденциями эпохи к механико-материалистическому объяснению явлений.

Количественный пафос Санкториуса должен был в условиях развития медицины того времени ограничиться рамками общей декларации. Количественная детальная проверка его утверждений была невозможна. Но общий тезис его был философской основой количественного изучения явлений природы. Он был новым выражением для мысли, что ничто не возникает и ничто не пропадает.

Деятельность другого уроженца северной Италии, Джироламо Фракасторо (1483–1553), связана также с Падуей. Он учился в Падуанском университете, где позднее преподавал Санкториус. В сочинениях «О симпатии и антипатии» и «О контагии» он прибегал к гипотезе невидимых материальных истечений, чтобы объяснить явления передачи заразы, не обращаясь к понятию «действия на расстоянии»[66].

У падуанских медиков атомы или мельчайшие частицы стали служить для объяснения «неощутимой перспирации», ими пользовались для объяснения явлений контагия (переноса заразы). Они же служили для объяснения «произвольного самозарождения». В числе своих предшественников Зеннерт упоминает[67] «ученейшего Фортунио Личети», построившего всю свою теорию о произвольном самозарождении на учении об атомах. Медик и философ Фортунио Личети (1577–1657) — один из последних представителей падуанского аристотелизма; фанатическая приверженность Аристотелю не мешала ему под покровом старых схоластических форм высказывать подчас новые взгляды[68]. И в этом

---

[65] *Neuburger M.* Geschichte der Medizin. Bd. I. Stuttgart, 1906, S. 297.

[66] См. *Fracastorius H.* Opera omnia. Venetiis, 1555, p. 82 et 105v–108v.

[67] Hypomnemata physica // Opera. T. I. Lugduni, 1676, p. 119.

[68] Сочинение «De spontaneo viventium ortu libri quatuor» было напечатано в Виченце в 1618 г. Об атомах ср. в особенности p. 203 et 292.

случае атомизм служил внешним выражением принципа: «из ничего ничего не бывает».

Полную параллель жизненным атомам, мельчайшим частицам — носительницам жизни, представляют воззрения алхимиков на «семена металлов». Особенно интересен трактат, появившийся в 1604 г., т.е. *накануне* расцвета атомистических идей. Авторство его спорно, его приписывали шотландцу Александру Сетону и поляку Михаилу Сендзивою (Сендивогию)[69], но в данном случае важно не авторство, важна концепция «семени», приближающаяся к атомистической. Автор говорит: «Во всяком теле есть центр, место или точка семени или спермы... не все зерно или тело обращается в семя, но в теле есть некая необходимая искорка, которая оберегается своим телом от всякого чрезмерного тепла и холода» и т.д.[70] Из контекста видно, что речь идет одинаково о семени животных, растений и металлов. На этой начальной стадии химического атомизма нельзя еще противопоставлять атомистику химическую атомистике биологической. Биологический элемент силен в атомистике Зеннерта, атомы которого во многом напоминают монады Лейбница. Существенно то, что атомы мыслятся как носители «предсуществующих», или сохраняющихся неизменными, качеств, химических или жизненных, — безразлично.

Таков основной круг идей, в котором вырабатываются основные положения химической атомистики. Свое законченное выражение атомистика XVII в. находит в сочинениях Роберта Бойля, особенно в его «Скептическом химике» (1661)[71]. Здесь окончательно определяется понятие неизменного элемента, окончательно устанавливается точка зрения на химические процессы как на процессы механические, как на движение и перемещение частиц. Разумеется, параллельное развитие атомистической и корпускулярной физики (Галилей, Декарт) не могло не оказывать своего могучего влияния на химию. Физическая атомистика развивалась в теснейшей связи с атомистикой математической, которую в XV–XVI вв. разрабатывали Николай Кузанский и Джордано Бруно. В трактатах XVII в. вопросы об атомах чаще всего рассматриваются синтетически: химические аргументы стоят рядом с математическими, физическими, медицинскими, биологическими. Но рассмотрение всего вопроса в целом — слишком большая тема, выхо-

---

[69] См. [*Langlet du Fresnoy*]. Histoire de la philosophie hermetique. Paris, 1742. T. I, p. 323 et 330; T. III, p. 140.

[70] Учение Лейбница о «жизненных точках» или «семенных центрах» впитало в себя подобные попытки объяснения и довело их до полной систематичности.

[71] *Boyle R.* The sceptical chemist. London, 1661.

дящая за рамки настоящей статьи. Здесь было достаточно показать, какой ход мысли и какие явления подсказывали химикам-врачам XVII в. атомистическую теорию строения материи и в чем отличие их взглядов от атомистических воззрений XIX в.

Исторический смысл химического атомизма XVII в. — в формулировке общефилософских положений, которые не могли еще найти непосредственного практического приложения и которые не могли быть еще подвергнуты опытной проверке. Эти философские положения стимулировали развитие экспериментальной химии и легли в основу количественного анализа. Накопленный в течение XVIII в. эмпирический материал на время закрыл от взора специалистов-ученых общефилософские корни экспериментальной науки. Дальтону пришлось вновь отыскивать их и представить в виде вывода то, что лежало в самой основе развития химической науки. Как смутная догадка или необходимый постулат.

Публикация М.В. Зубовой

Г.В. Вдовина

ПРОБЛЕМЫ СЕМИОТИКИ В СХОЛАСТИКЕ XVII В.[1]

Семнадцатый век в схоластической философии не умещается в то столетие, которое обозначено этим именем на общей хронологической шкале. В схоластике семнадцатый век явно и решительно начался в 1597 г. публикацией «Метафизических рассуждений» Суареса, а заканчивался постепенно, фактически вплоть до второй половины XVIII в. Философские труды, которые были созданы между этими временными границами, объединяет (и отличает от предшествующей эпохи) целый ряд своеобразных черт: это практически полная автономия как от богословия, так и от обязанностей комментирования; стремление к максимально широкому, универсальному и комплексному рассмотрению отдельных проблем; решительное преобладание повествовательной манеры изложения над диспутационной, столь характерной для крупных форм средневековой богословско-философской литературы, и т. д. Эти своеобразные черты определяют новый жанр философских текстов, который, безусловно, господствует в университетской философии XVII в.: жанр Cursus philosophicus — обширного трактата, по возможности включающего в себя все разделы современного ему философского знания.

Само это название — «Философский курс» — тотчас заставляет ассоциировать его с учебной литературой. И в самом деле, эти тексты создавались *в том числе* для образовательных целей и действительно служили учебниками на философских факультетах университетов. Но было бы абсолютно ошибочным считать их по этой причине тем, чем обычно являются привычные для нас учебники: выжимкой готового, отстоявшегося знания, по определению вторичной и усредненной. Уже сами размеры этих курсов заставляют усомниться в таком подходе: и вправду трудно считать обычным учебником трактат объемом сто, двести, четыреста авторских листов (если мерить современной мерой). Но дело, ко-

[1] Статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований: проект № 10-06-00272-а.

нечно, не только в объеме. По законам самого жанра Cursus philosophicus представлял собой наиболее сложную и совершенную форму, в которую отливалась философская мысль. Он требовал от автора не только досконального знания философии прошлого, не только свободного владения текстами, созданными его современниками (и конкурентами!), но и непременного — четкого и аргументированного — изложения собственной позиции, которая, по идее, должна была заключать в себе нечто оригинальное, что и побудило его взяться за написание собственного курса, не довольствуясь работами предшественников[2]. Так что нужно иметь в виду, что, когда мы обращаемся к «Философским курсам» XVII в., то имеем дело не с облегченным и вторичным материалом, но — в его лучших образцах — с материалом самым что ни на есть первичным, высшей пробы.

Как правило, Cursus philosophicus состоит из нескольких больших частей (книг, томов — зависит от объема работы), следующих друг за другом в традиционном порядке: «Логика», «Физика», трактат «О душе» (если он не входит составной частью в «Физику») и «Метафизика». В свою очередь, эти большие части разделялись на более дробные единицы, именуемые диспутациями, контроверсиями, вопросами. Часто (но не всегда) они озаглавливались как комментарии к отдельным сочинениям Аристотеля, хотя по существу уже не имели ничего общего с комментариями, кроме заголовков и общей тематики, но были вполне самостоятельными трактатами. Так, логическая часть могла состоять из квазикомментариев к «Категориям», первой и второй «Аналитикам», трактатам «Об истолковании», «О софистических опровержениях» и «Топике». В другом варианте организации текста, при котором внешняя привязка к аристотелевскому корпусу вовсе отсутствовала, автор сам устанавливал последовательность вопросов, которые намеревался рассмотреть.

Какое же место в этом философском здании отводилось семиотике? И — прежде всего — можно ли вообще говорить о семиотике приме-

[2] Отсюда же, от этой необходимости и потребности утвердить собственную позицию, — такой страстный, личностный тон многих страниц «философских курсов», их полемический задор, подчас далеко перехлестывающий за рамки академической сдержанности. Бывали вовсе курьезные случаи. Два весьма уважаемых и даже выдающихся автора, представлявших в XVII в. философскую школу Дунса Скота и споривших между собой по некоторым вопросам, настолько увлеклись этой дискуссией, что сопровождали отдельные части своих курсов специальными приложениями, в коих клеймили позором недостойные заблуждения противника и разбивали выдвинутые против себя аргументы. Сочинения обоих авторов выдержали несколько прижизненных изданий, и в каждом новом издании сии приложения публиковались в «расширенном и дополненном» виде. Конец этой войне положила лишь смерть одного из недругов.

нительно к философским курсам XVII в.? Если под семиотикой подразумевать вполне конституированную науку, сознающую свое собственное место в корпусе научного знания и называющую себя этим именем, то нельзя. Ни слова «семиотика», ни семиотики как особой науки, занимающей фиксированную позицию в общепринятой классификации наук, у схоластов XVII в. не существовало. Зато существовал вполне строго очерченный круг проблем, со своим устоявшимся порядком изложения, своим набором подходов, своими традициями. Этот комплекс проблем обозначался как учение о знаках (De signis). Оно компактно рассматривалось в тех частях курсов, которые оформлялись в виде комментария к трактату Аристотеля «Об истолковании», а также в вводных разделах, именовавшихся Summulae, то есть краткими введениями в логику. Таким образом, учению о знаках формально отводится место в логических частях философских курсов. Но содержательно эти минитрактаты о знаках представляют собой некое комплексное пограничное учение на стыке собственно логики, психологии, «лингвистики» и ноэтики. Подобно некоторым другим темам схоластической философии XVII в., учение о знаках только оформлялось в самостоятельную область знания. Этот процесс формирования не был завершен, а главное, эти вопросы не заинтересовали современников и ближайших потомков схоластов XVII в. и на двести лет ушли из большой философии, вернувшись лишь в работах Пирса, Морриса, Фреге, Соссюра. Тем не менее степень организованности, разработанности и самостоятельности второсхоластического учения о знаках такова, что, думается, возникший позднее термин «семиотика» — учение о знаках и знаковых системах — вполне адекватно прилагается сегодня к этим учениям, что я и попытаюсь показать.

История схоластической семиотики XVII в. начинается с публикации в 1606 г. «Коимбрского курса логики»[3]. Эта книга входила в серию учебных курсов, подготовленных в рамках единого проекта профессорами-иезуитами из университета португальского города Коимбры. «Трактат о знаках» из Коимбрского курса пользовался широкой популярностью и задал тон обсуждению семиотических проблем в XVII в. Все последующие авторы так или иначе, прямо или косвенно, определяют свою позицию по отношению к этому тексту, в то же время практически никогда не соглашаясь с ним до конца. К тому времени аргументы от авторитета уже давно утратили былую силу, и поэтому текст коимбрцев выполнял роль организующего начала дискуссии, но никоим образом не общеобязательной нормы.

[3] Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae, Conimb., 1606; Lugduni 1607 и множество последующих изданий.

Коимбрский трактат «О знаках», а также соответствующий раздел из «Философского курса» Иоанна св. Фомы — единственные семиотические тексты схоластов XVII в., изданные в Новое время и переведенные на английский язык[4]. Исследовательская литература, вообще крайне скудная, как правило, ограничивается комментированием именно этих двух изданных трактатов. Необозримое море остальных латинских текстов пока еще ждет своих исследователей.

I. Проблемы общей семиотики

Приступая теперь к собственно семиотике XVII в., мы пойдем следующим путем: 1) рассмотрим традиционное определение знака, данное Августином, и те преобразования, которые внес в него XVII в.; 2) бросим взгляд на некоторые проблемы общей семиотики; 3) более подробно остановимся на том разделе семиотики, который связан с лингвистическими знаками.

1. Определение знака. Классификация знаков

В основе всех семиотических учений Средневековья лежит трактат Августина «О христианском учении» и данная в нем дефиниция знака: «Знак... есть вещь, которая помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает из себя узнать нечто другое»[5]. С этого определения знака начинают почти все авторы XVII в. Иногда к нему добавляют другое, более раннее определение, которое Августин дает в «Началах диалектики», гл. 5: «Знак есть то, что представляет себя чувству, а нечто помимо себя — уму»[6]. В этих дефинициях утверждаются два принципиальных положения: во-первых, знак должен быть чувственной вещью; во-вторых, эта чувственная вещь сама должна быть познана, чтобы через нее могло быть познано нечто другое. Такие знаки Августин разделяет на две категории: одни знаки — естественные (например, дым по отношению к огню), другие — условные, принятые по соглашению между людьми (слова устной речи). Так вот, первое, что делают семиотики XVII в., — они

---

[4] The Conimbricenses: Some Questions on Signs. Translated with introduction and notes by John P. Doyle, Marquette University Press 2001; *John Poinsot* [aka *John of St. Thomas*], Tractatus de signis: The Semiotic of John Poinsot. Interpretive Arrangement by John N. Deely in Consultation with Ralph Austin Powell. Berkeley: University of California Press, 1985.

[5] *St. Augustinus*, De doctrina christiana, lib. II, c. 1: «Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire»

[6] *St. Augustinus*, De dialectica, 5: «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit».

расширяют это августиновское определение знака. Согласно Коимбрскому курсу, «знак есть то, что репрезентирует нечто познавательной способности». Или: «Знак есть... то, что делает нечто предъявленным [познавательной] потенции»[7]. С теми или иными вариациями, в тонкости которых мы здесь входить не будем, это определение воспроизводится во всех философских курсах XVII в. Таким образом, в роли знака не обязательно должна выступать чувственная вещь: знаком может быть и нечто духовное — например, понятие в интеллекте. Но понятия, предъявляя интеллекту некоторое вещное содержание, сами при этом не познаются: они прозрачны для интеллекта, который видит через них лишь то, что они выражают, а не сами понятия как реальные акциденции умной субстанции. В классификации Августина таким знакам не было места, поэтому второе, что делают семиотики XVII в., — они расширяют классификацию. Из определения знака они исключают тот момент, что познание чего-либо через посредство знака должно совершаться в два этапа: сначала — познание самого знака как физической вещи (форма, запечатленная в чувствах), потом — познание того, что этим знаком обозначается. Стало быть, отныне расширяется общая классификация знаков. Те знаки, которые сперва познаются сами, и только потом познается обозначенное ими, получили название инструментальных знаков. Традиционные примеры инструментальных знаков: след на земле как знак пробежавшего зверя, дым как знак огня. Другие знаки делают через себя познаваемым нечто иное, но при этом сами остаются непознанными, совершают свое дело незаметно для познающего. Именно таковы понятия нашего ума. Такого рода знаки были названы формальными.

Благодаря расширению классификации стало возможным отнести к числу знаков не только понятия о тех или иных предметах, но и понятия наивысшей степени абстракции — метафизические идеи. С другой стороны, знаками становятся и внутридушевные образования низшего ранга — species, то есть чувственные и умопостигаемые образы, формируемые душой в акте познания. В результате стало возможным истолковать весь познавательный процесс как процесс семиотический. Тот универсальный способ, каким знак дает через себя познать означаемое, наши авторы называют репрезентацией.

2. Проблемы знаковой репрезентации

Представлять или репрезентировать нечто познавательной способности означает делать это нечто как бы наличным, присутствующим.

[7] Conimbr., Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Signum est quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat». «Signum est... quod facit aliquid praesens potentiae».

Вопреки видимости, такое понимание означивания вовсе не самоочевидно. И действительно, от стоиков в Средние века тянулась другая традиция, согласно которой отношение означивания понималось как отношение логического следования. Согласно этой схеме, мы опознаем дым как знак огня в силу того, что в чрезвычайно краткое время выполняем следующее рассуждение: дым имеется тогда, когда имеется огонь; но мы видим дым; значит, в том месте имеется огонь. В XVII в.[8] эта позиция также имела немало сторонников[9]. Но одновременно, вопреки этой стоической традиции, возникает и другая точка зрения[10]. Ее сторонники особо подчеркивали, что знак репрезентирует свое означаемое непосредственно, что никакие цепочки рассуждений не встают между знаком и постижением означаемого. Процесс означивания разворачивается как последовательность непрестанных замещений, субституций, в котором каждое звено-знак непосредственно встает на место означаемой вещи, а нами такое замещение опознается в силу ассоциативной связи, возникающей в душе между образом знака и образом означаемого. В таком замещении знак конституируется двумя отношениями: с одной стороны, он соотносится с означаемым предметом, с другой — с познавательной способностью, то есть с интеллектом. Эти два отношения составляют формальную сущность знака. Назовем ее «семиотической» сущностью, в отличие от физической природы вещи. Семиотическая сущность чисто функциональна: она ничего не меняет в естестве той вещи, которая выступает в роли знака, но именно она — именно установление такого двойного отношения — переводит вещь из разряда «просто» вещей в разряд знаков.

Какова, однако, весомость каждого из этих отношений? Здесь наши авторы расходятся: одни считают, что эти два отношения — к вещи и к интерпретатору знака — равно конститутивны и необходимы; другие отдают предпочтение отношению к вещи перед отношением к интеллекту интерпретатора. Таким образом, уже в вопросе о сущности знака завязывается проблемный узел, который разные авторы разрешают по-разному.

а) Знак и отсутствующий интерпретатор

Вопрос первый: если репрезентировать нечто познавательной способности означает делать это нечто как бы наличным, присутствующим, то может ли знак что-либо значить в отсутствие того, кто его восприни-

[8] Как и в настоящее время — см., например, позицию Умберто Эко по этому вопросу: *Eco U.* Semiotics and the Philosophy of Language. Bloomington, 1984, p. 46.

[9] В частности, ей следовали авторы «Коимбрского курса».

[10] К числу ее приверженцев принадлежал, например, ирландский францисканец Джон Понс, автор широко известного «Целостного курса философии в духе Скота» (Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti, Roma, 1642, и последующие издания).

мает, в отсутствие интерпретатора? В отношении знаков конвенциональных ответ кажется ясным: если между знаком и означаемым нет никакой другой связи, кроме той, что устанавливается произвольно, то в отсутствие людей, присоединившихся к этой конвенции, знак перестает быть знаком. Стандартный пример, виноградная ветвь, повешенная над дверью таверны как указание на то, что внутри имеется вино на продажу, будет нечто сообщать только тому, кто посвящен в смысл этого знака; если же на эту ветвь не смотрит никто или смотрит чужеземец, в смысл знака не посвященный, для него эта ветвь знаком не будет. Но как быть со знаками природными? Понятно, что дым как физическая вещь не зависит в своем существовании от того, наблюдает его кто-нибудь или нет. Но останется ли дым *знаком* огня даже в том случае, если его никто не увидит? Здесь ответ зависит как раз от того, как оценивается сравнительная ценность двух отношений, образующих сущность знака. Для тех, кто считает, что для существования знака как знака равно важны оба отношения, дым в отсутствие того, кто его видит, хотя и останется естественным следствием огня, но перестанет быть его знаком. Другие считают, что отношение к означаемому для знака гораздо важнее воспринимаемости. Для них дым остается знаком огня независимо от того, видит его кто-нибудь или нет.

б) Институция и конвенция

Другой вопрос, связанный с понятием репрезентации и с отношениями, конституирующими сущность знака, — это вопрос об учреждении некоторых материальных или духовных вещей в качестве знаков, или, если употребить терминологию самих семиотиков XVII в., вопрос об институции знаков. В самом деле, если знак есть то, что дает нечто познать через себя, то верно ли обратное? Верно ли, что любая вещь, через познание которой мы приходим к познанию чего-то другого, может быть названа знаком? Верно, отвечают одни[11]. В этом смысле и причина будет знаком следствия, и познание будет знаком познаваемого, и мышление — знаком мыслимого. Другие считают такое толкование дефиниции знака недопустимо расширительным. Эти более строгие авторы говорят: знаком может быть названо не просто все то, через познание чего мы познаем нечто другое, но то, через познание чего мы познаем это другое определенным способом[12]. А именно отношение между знаком

[11] Сторонником такого расширительного понимания знака и означивания был, например, Родриго де Арриага — испанский иезуит, долгие годы преподававший в Пражском университете: Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.

[12] К сторонникам этой точки зрения принадлеждали, в частности, Франсиско де Овьедо и Сильвестро Маурo (Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in

и означаемой вещью имеет сущностный и направленный, векторный характер. Установление такой сущностной векторной связи наши авторы как раз и называет институцией знака. Самый простой пример: почему, например, след считается знаком зверя, а не зверь — знаком следа? Потому что зверь вот с этим своим следом сущностно не связан: он мог оставить множество других следов в другом месте или не оставить никаких следов на сухой голой земле. Оставление вот этого конкретного следа — для зверя абсолютно случайный и никак не выделенный факт. Для следа же быть следом вот этого зверя — сущностный признак. Поэтому говорят, что след институирован в качестве знака, а зверь — нет. Это будет справедливым для любого отношения между причиной и следствием: сын будет знаком отца, но отец не будет знаком сына; творения являются знаком Бога, но Бог не является знаком творений, портрет будет знаком Цезаря, а не Цезарь — знаком портрета и т. д.

Но это все примеры естественных знаков, которые сопрягаются со своими означаемыми природной причинно-следственной связью. А как быть со знаками по установлению? Что такое институция в случае знаков условных, конвенциональных? Это лучше всего показать на примере образцовых конвенциональных знаков — устных слов. То, что вот это конкретное слово означает вот эту конкретную вещь — например, слово «хлеб» означает вот эту съедобную субстанцию, — определяется конвенцией: люди так договорились, что вот этот комплекс звуков соотносится вот с этой субстанцией. И совсем другое дело — тот факт, что любое слово, независимо от того, что именно оно означает, непременно должно хоть что-то означать, иначе оно вообще не будет словом. Это требование непременной связи с означаемым и есть институция слова в качестве знака. Поэтому слово «хлеб» или даже такие слова, как «кентавр», «химера», — это именно слова: ведь у них есть значение, пусть даже нереальное. А слово «блитри» — вообще не слово, а бессмысленное звукосочетание, потому что в нем нет главного условия словесного знака: нет связи с означаемым содержанием. Конвенция абсолютно произвольна, и в принципе, если два человека договорятся, что слово «хлеб» отныне будет означать воду, для них оно и будет означать воду, оставаясь тем же самым набором звуков. Но сама связь с некоторым означаемым для слова никак не произвольна, а сущностна и конститутивна. Отсюда же понятно и другое различие: у конвенции есть хотя бы гипотетический автор, и можно осмысленно спрашивать о том, *кто* установил конвенцию. На-

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; Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, Quaestionum philosophicarum libri quatuor, 4 vol., Romae, 1658).

пример, тот факт, что виноградная лоза над дверью таверны означает, что здесь имеется вино на продажу, установлен соглашением между виноторговцами и покупателями. Но нельзя спросить: *кто* институировал знак в качестве знака? Поскольку институция — сущностное свойство знака, он институирован самой своей природой. В этом, и только в этом смысле любые, даже «самые» конвенциональные знаки будут знаками природными.

c) Вопрос об автореференции знаков

Третий вопрос. Если знак есть то, что репрезентирует некоторую вещь интеллекту, то возможна ли ситуация, при которой знак репрезентирует интеллекту сам себя и, следовательно, окажется знаком самого себя? Ответ на этот вопрос зависел от того, как именно тот или иной автор понимал каверзное слово «репрезентация». Одни считали, что оно подразумевает непременное различие между знаком и означаемым, потому что в противном случае пришлось бы говорить не о связи между тем и другим, а об их тождестве. В таком случае это слившееся воедино означающее и означаемое следовало бы называть уже не знаком, а просто объектом. Такова, например, была позиция авторов Коимбрского курса, которые в этом вопросе следовали учению св. Фомы. Другие же — те, кто понимал глагол «репрезентировать» в смысле просто «ставить нечто перед умственным взором, предъявлять познавательной способности», считали возможной такую ситуацию, при которой знак был бы знаком самого себя. Испанский иезуит Луис де Лоссада[13] приводит любопытный пример. Допустим, что полководец и его войско одержали славную победу над врагом и спустя десять лет решили отпраздновать это событие грандиозным спектаклем: в честь прошлой победы разыграть на том же месте это сражение силами его участников. В таком случае полководец и его воины выступят в роли знаков самих себя десятилетней давности. Другой классический пример из области теологии — Евхаристия, в которой Христос установил хлеб и вино в качестве знаков самого себя. Примечательно, однако, что в обоих примерах знак и означаемое оказываются разнесенными во времени, то есть физически знаки и означаемые можно, условно говоря, считать прежними, но само отношение означивания будет установлено заново. Поэтому, видимо, говорить о знаке самого себя можно только в ограниченном смысле, имея в виду тождество физического носителя знаковости, но не знаковость как таковую.

---

[13] Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R.P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724. Pars I, , tract. 5, disp. I, cap. 1, 2.

От этой темы самоозначивания идут ответвления в двух направлениях. Во-первых, в сторону теологии, к дискуссиям между католиками и протестантами о реальном присутствии Христа в Евхаристии. Во-вторых, в сторону ноэтики, к учению о том, каким образом понятия репрезентируют свои объективные содержания. Но прежде чем проследить взглядом второй из этих путей, рассмотрим специфическую категорию знаков, которые в новейшей семиотике были названы иконическими.

3. Портретные изображения

Авторов XVII в. занимала та конкретная разновидность образных (иконических) знаков, которую представляют портретные изображения — живописные и статуарные. Они, очевидно, принадлежат к категории инструментальных знаков, ибо дают через себя познать изображаемую реальность, только будучи познаны сами как физические вещи. Каковы сущностные черты портретного изображения как знака? Авторы единодушно называют два критерия: 1) портрет обладает внешним сходством с прототипом; 2) изображение специально предназначено к тому, чтобы репрезентировать изображенного человека. Именно поэтому можно сказать, что, хотя сходство между Цезарем и его портретом в равной мере имеет своим основанием как Цезаря, так и его изображение, именно портрет считается знаком Цезаря, а не Цезарь — знаком портрета, то есть портрет есть репрезентация Цезаря, а не Цезарь — репрезентация портрета. Другими словами, здесь мы имеем дело все с тем же понятием институции, только прилагается оно уже не к причинно-следственным отношениям, а к отношению формального сходства: портрет институирован к тому, чтобы служить знаком Цезаря, но не наоборот.

Далее, если статую Цезаря заменить его живописным изображением, то этот новый образ будет знаком не статуи Цезаря, место которой он занял, а все того же Цезаря. То есть изменится физическая природа знака, но означаемое останется прежним. Стало быть, когда мы говорим, что портрет выполняет функцию знака и, как всякий знак, замещает и представляет некую реальность, им обозначенную, то это замещение и представление относятся не к физической природе предмета, обладающего сходством с данным изображением, а к самому формальному смыслу исходного означаемого. Другими словами, сколько бы мы ни подставляли одно изображение Цезаря на место другого, будь то портреты живописные, скульптурные, мозаичные и т.д., мы всякий раз будем иметь перед собой образ и знак Цезаря, а не предыдущего портрета.

Но что такое само то внешнее сходство, которое все авторы XVII в. называют критерием портретного знака? По мнению авторов «Коимбр-

ского курса», сходство заключается в том, что как портрет, так и его прототип соотносятся с одной и той же божественной идеей. Именно поэтому художник волен изображать или не изображать Цезаря, изображать его в том повороте или в этом, с одним выражением лица или с другим, но он не волен, выбрав прототипом Цезаря, соотнести созданный образ с кем-то другим. Подобно понятию в интеллекте, образ так же непроизвольно соотносится с изображаемым, потому что в обоих случаях имеет место тождество интеллигибельного содержания, обеспечиваемое отношением к одной и той же божественной идее.

Совсем иной подход к проблеме портретного изображения мы находим в «Курсе» Родриго де Арриаги. Арриага различает в портретах сущностную, внутреннюю, и внешнюю, акцидентальную репрезентацию. Репрезентировать человека вообще, внешний облик человека, — сущностное и внутреннее свойство портретного образа («он для этого институирован»). Но репрезентировать облик именно мой или Цезаря — это для портрета свойство абсолютно акцидентальное, внешнее. Поэтому, для того чтобы считать портрет знаком именно Цезаря или другого человека, конкретная степень внешнего сходства не имеет значения. Хороший портрет походит на Цезаря больше, плохой — меньше, но даже самых грубых опознавательных черт достаточно, чтобы считать изображение портретом.

Доводя этот ход мысли до предела, Франсиско де Овьедо отстаивает тот тезис, что уже созданный портрет может быть посредством добавочного знака соотнесен с другим объектом и, следовательно, поменять собственное означаемое: например, под изображением языческого воина подписывается: «св. Иаков», и отныне оно будет служить образным знаком св. Иакова. Стало быть, связь изображения с конкретным объектом имеет внешний характер (ordinatio extrinseca). Отсюда фактически следует тот вывод, что усмотрение сходства, то есть иконической связи, между изображением и изображенным — это в конечном счете вопрос интерпретации. Таким образом, положение этой категории знаков в семиотике XVII в. оказывается весьма двусмысленным.

II. Проблемы лингвистической семиотики

Но главный интерес авторов XVII в. был сосредоточен не на иконических, а на словесных знаках. Теперь мы рассмотрим поближе некоторые специфические проблемы лингвистической семиотики.

1. Традиционный контекст и новый опыт, связанный с миссионерской деятельностью иезуитов.

Традиционный контекст лингвистической семиотики составляет первая глава трактата Аристотеля «Об истолковании». В ней Аристотель фиксирует три элемента того, что уже в Новое время будет названо семантическим треугольником: слова устной речи, понятия в уме и вещи. К ним добавляется четвертый, факультативный элемент: письменность. Средневековью текст Аристотеля был известен в переводе Боэция, а этот перевод, равно как и оба комментария Боэция к тексту Аристотеля, уже задавал определенный способ понимания вопроса. Слова устной речи были в нем названы знаками (notae) претерпеваний души (passionum animae), то есть понятий, а понятия — подобиями (similitudines) вещей. Устные слова — разные у разных народов и в разных языках, понятия же у всех людей одинаковы. В отличие от устных слов понятия — не знаки, а некие природные образования, акциденции в уме, обладающие формальным сходством с соответствующими вещами. Таким образом, знаки и подобия — это совершенно разные вещи: слова суть знаки понятий, но им не подобны; понятия подобны вещам, но не являются их знаками. Отношения означивания внутри семантического треугольника выстраиваются у Боэция совершенно определенным образом: для него слова непосредственно означают понятия в уме, и лишь во вторую очередь, через посредство понятий, сами вещи.

Радикальный переворот в интерпретации текста Аристотеля начинается в XIII в. у Роджера Бэкона. В трактате «О знаках» Бэкон впервые говорит о том, что 1) не только слова, но и понятия представляют собой знаки реальных вещей и что 2) слова в первую очередь обозначают вещи и лишь вторичным образом — понятия в уме. Эту семиотическую линию подхватит Дунс Скот и его школа, тогда как Фома и томисты по-прежнему будут придерживаться старого, традиционного учения о знаках.

Таким образом, к XVII в. в схоластике существовали две прочные традиции лингвистической семиотики, основанные на авторитетных текстах. Во второй половине XVI и в XVII в. к ним добавился обширный новый материал, собранный в результате миссионерской деятельности иезуитов в разных частях света. Так, иезуиты поведали Европе об экспериментах Великого могола Акбара по воспитанию детей в полной изоляции от человеческой речи: Акбар задумал повторить эксперимент фараона Псамметиха, о котором повествует Геродот во II книге своей «Истории», и установить, на каком языке «естественно» заговорят те, кто не учился никакому языку. Однако в возрасте четырех лет дети, на которых ставился «дьявольский», по выражению главы миссии иезуитов, эксперимент, еще не произнесли ни слова. Неудача этих опытов способ-

ствовала полному отказу от гипотезы естественного языка. Что же касается библейского повествования о том, что Адам назвал все вещи «подобающими» именами, он отныне толкуется уже не в смысле некоего природного соответствия между вещами и названиями, в духе платоновского «Кратила», а в смысле обычного произвольного акта именования, которое впоследствии закрепляется и становится обязательным для всех членов данного человеческого сообщества. Далее, в ходе своей миссионерской экспансии иезуиты познакомились с неведомыми европейцам языками и системами письменности — например, с письменностью китайцев и японцев. Иероглифическая письменность заставила их пересмотреть идущее от Аристотеля представление о том, что письменные слова всегда служат знаками устных слов, но не понятий: иероглифы, как считалось, непосредственно означают именно понятия, минуя стадию устной речи. Эту идею иезуиты попытались применить к дешифровке древнеегипетской письменности, которую они считали чисто идеографической. Наконец, практическое и теоретическое языкознание стимулировали потребности общения с туземным населением стран, контакты с которыми были установлены в результате Великих географических открытий.

2. Понятия как знаки: их всеобщность и формальный характер

Главным новшеством XVII в. в классификации знаков было включение понятий в категорию формальных знаков. Понятия по-прежнему называют подобиями вещей, но теперь это подобие мыслится уже отнюдь не наивно-физическим образом. В «Коимбрском курсе» говорится о том, что понятие не имеет никакого сходства по бытию с представленной в нем реальностью. Акциденция в интеллекте не имеет ничего общего с формой внешней вещи. В процессе простого постижения, который начинается с ощущения и завершается образованием понятия, то, что передается от этапа к этапу, — это не сама форма, а информация о форме, закодированная в последовательно сменяющихся импульсах возбуждения соответствующих частей нервной системы. В каждой фазе познавательного акта производится соответствующее раскодирование и перекодирование информации, полученной от предыдущей фазы, и то, что получается в конечном счете, то есть само понятие, репрезентирует сознанию схваченную вещь в ее интенциональном, то есть чисто информационном, бытии.

Поскольку механизмы восприятия у всех представителей человеческого рода устроены одинаково, при восприятии одинаковых вещей у всех людей образуются, при нормальных условиях, одинаковые понятия о вещах. Поэтому понятия, как формальные знаки, обладают общечеловеческой значимостью.

3. Устные слова как знаки

Этого нельзя сказать о языковых знаках. К началу XVII в. уже было известно и осознано не только то, что одни и те же вещи могут называться в разных языках разными словами, но и то, что сами языковые системы могут быть устроены по-разному. Практические потребности и теоретическое любопытство побуждали многих философов того времени, и особенно неуемных иезуитов, всерьез задуматься над тем, каким образом и при каких условиях устанавливается связь между звучащими словами и их значениями. С одной стороны, было понятно, что здесь нет никакой естественной связи, вроде той, какая существует между понятием и вещью, и что акт именования не учреждает никакого реального отношения между словесным знаком и означаемым, потому что это отношение само по себе совершенно произвольно. С другой стороны, уже установившийся язык становится обязательным для всех его носителей, если они хотят понимать других и быть поняты сами, и вот истоки этой обязательности и нужно было объяснить.

а) Импозиция как учреждение esse morale.

Акт, в котором слово впервые получает определенное значение, называется актом импозиции. Источником импозиции выступает человеческая воля, которой угодно связать данное слово с данным значением. Анализируя процесс impositio, наши авторы вводят понятие гипотетического «автора языка» — auctor linguae. Этим автором условно называется государь или «старейшины народа» (maiores populi). Автор языка диктует подданным правила и условия словоупотребления, которым те в принципе обязаны подчиняться не потому, что этого требует природа слов и значений, а потому, что такова воля государя. Такие обязательства, которые создаются волей верховного правителя как лица, облеченного определенными полномочиями, наши авторы обозначают термином esse morale — моральное бытие, то есть бытие, созданное волей уполномоченного лица. Поэтому акт impositio, акт установления прочной связи между определенным комплексом звуков, издаваемых речевым аппаратом человека, и определенным значением, уподобляется акту установления номинальной стоимости монеты. Король, rex, назначает эту стоимость, условно говоря, произвольно; но после того как она утверждена, она становится объективной реальностью и начинает функционировать независимо от учредившего ее первичного акта монаршей воли. Так и слово начинает функционировать определенным образом после первичного акта импозиции, и для того, чтобы оно могло таким образом работать, употребляющим его людям нет нужды знать учредившую слово волю и самого автора языка.

С другой стороны, чтобы слово могло работать, подданные должны согласиться с волей автора языка. Если они его не поддержат, то уста-

новленная связь между звуковым комплексом и значением распадется, esse morale разрушится. Тут возникают любопытные параллели между правовой доктриной иезуитов и их же семиотическим учением об impositio: в обоих случаях речь идет о двустороннем отношении между правителем и народом и об их двусторонней же ответственности за функционирование социальных институтов, обладающих esse morale, моральным бытием. Нужно только помнить о том, что понятие «автор языка» нельзя понимать буквально: разумеется, никто не думал, что некий древний правитель в буквальном смысле сел и выдумал язык. «Автор языка» — это научная фикция, объяснительная гипотеза, которая позволяет каким-то образом концептуализировать порядок возникновения и функционирования языка и встроить его в более общий порядок явлений, входящих в обширную категорию esse morale.

b) Проблема первичного значения слов.

Другая проблема лингвистической семиотики, с которой имеют дело наши авторы, — это старая проблема первичного значения слов. Являются ли слова знаками понятий или вещей? В этом вопросе авторы XVII в. формально продолжают старый спор. Францисканцы-скотисты решительно утверждают, что слова непосредственно означают сами вещи и что понятия тоже означают сами вещи: это два параллельных ряда знаков; кроме того, слова вторичным образом означают понятия. Коимбрский курс и некоторые из иезуитов представляют старую точку зрения Боэция и св. Фомы: первично слова обозначают понятия и только через них — вещи. Больше всего, наверно, тех, кто первичным значением слов считал вещи, а вторичным — понятия. Но вещи, о которых в большинстве своем говорят наши авторы, — это не внемысленные индивидуальные вещи и не классы вещей. Под вещью чаще всего понимается предметное содержание понятий, которое отличается от понятия в смысле интеллектуального акта[14]. То есть две позиции, которые в Средние века противостояли друг другу так, как в современной семиотике противостоят друг другу интенсиональная и экстенсиональная семантика, в XVII в. резко сближаются, причем сближаются на интенсиональной стороне: на стороне понятия, а не вещи.

Есть, однако, категория слов, которая привлекает к себе особое внимание наших авторов: это слова, самим своим значением указывающие на интеллектуальные реальности: такие слова, как «понятие», «постижение», «мышление» и т. п. Вопрос: что именно означают эти слова: понятия или вещи? Авторы, которые мыслят здесь относительно грубо,

[14] В терминах схоластики обозначаемой вещью выступает не «формальное», а «объективное» понятие.

выделяют эти слова в особую группу и говорят: вообще-то слова означают сами вещи, но вот эти слова — исключение: они суть знаки понятий. На самом деле такая позиция выдает неумение различать две совершенно разные вещи: с одной стороны, лексическое значение конкретного слова, с другой — общую родовую соотнесенность словесных знаков с понятиями или с вещами. Авторы, мыслящие более тонко, такого смешения не допускают и говорят: слова, которые обозначают факты и плоды умственной деятельности, ничем не отличаются от всех остальных слов в языке. Обозначенные ими реальности — «понятие», «мышление» и проч. — обозначаются в них как любая другая вещь, и не важно, что эта вещь по своему бытию находится внутри мыслящей головы.

c) Проблема интерпретации словесных знаков. Различие между физической природой знака и его «знаковостью»

Столь же необходимое различение авторы XVII в. проводят между физической природой знака и его семантической природой, самой его знаковостью. Вот показательный пример. Допустим, что некий грек, не говорящий по-латыни, слышит, как какой-то римлянин называет полатыни тот греческий город, в котором родился грек. В этом случае греку прекрасно известна физическая природа как знака, то есть латинского слова, так и означаемого, то есть города. В самом деле, грек слышит звучащее слово: он совершенно отчетливо воспринимает определенный комплекс звуков и даже может его воспроизвести, не путая ни с чем другим. Он также прекрасно знает родной город, то есть физическое означаемое. Но он не в состоянии уловить знаковую связь между тем и другим: соотнести комплекс звуков и физический город как знак и означаемое. Поэтому акта понимания не происходит. Другой пример: попугай повторяет слово, которое часто произносит его хозяин. Можно ли в этом случае считать, что в клюве попугая это слово остается тем же самым знаком, что и в устах хозяина? Наши авторы почти единодушно отвечают: нет, нельзя. Попугай не соотносит этот комплекс звуков с соответствующим понятием, поэтому произносимое слово не только для самого попугая не будет знаком: оно не будет знаком даже для человека, который его слышит из уст попугая, потому что это слово в данном случае не будет осмысленным сообщением. С другой стороны, если я осмысленно произношу слово на известном мне языке, но слышит меня только один человек: тот, который этого языка не знает, — будет ли произносимое мною слово знаком? Ответы разнятся. Одни авторы говорят: да, будет всегда, потому что я-то понимаю произносимое. Другие отвечают осторожнее: если я полагаю, что слышащий человек меня понимает, то слово будет знаком, хотя он меня не понимает фактически:

ведь я все равно влагаю в свое слово некое сообщение, адресованное рядом стоящему. Если же я знаю наверняка, что другой — чужеземец и меня не понимает, то произносимое мною — уже не знак, потому что я произношу слово, заранее зная, что другому оно не сообщит ничего. Эти примеры показывают, что семиотики XVII в. вполне четко осознавали и пытались осмыслить различие между речевыми актами и чисто языковым содержанием высказываний. Их занимал вопрос о том, при каких условиях высказывание не просто осуществляется, но достигает своей коммуникативной цели.

III. Заключение: связь семиотики с другими областями философии XVII в. (логикой, психологией, метафизикой) и практической деятельностью

Из этого краткого обзора семиотической проблематики «Курсов» XVII в. можно сделать тот вывод, что учение о знаках можно рассматривать как введение ко всей философской системе в целом. Во-первых, семиотика XVII в. имеет самое непосредственное отношение к другим разделам логики, и прежде всего к учению о свойствах логических терминов как единиц ментального языка. Во-вторых, она служит здесь одним из оснований когнитивной психологии: весь когнитивный процесс описывается в XVII в. как процесс передачи кодированных сообщений от внешних чувств к интеллекту. Далее, на грани логики и психологии в курсах XVII в. рассматривается проблема истины, которая тоже непосредственно связана с семиотикой. В курсах XVII в. разрабатывались комплексные учения о том, что такое истинный знак, каковы условия истинного означивания и прочие относящиеся сюда вопросы. Далее, семиотика напрямую сопрягается с метафизикой в теме абстракции. Я имею в виду очень популярную и обсуждаемую в XVII в. проблему соответствия понятийных и онтологических структур: то, что называлось в латинской терминологии praecisio formalis et obiectiva. Здесь главный вопрос заключается в том, какова мера изоморфности между нашими понятийными структурами как знаками реальности и самой этой реальностью.

Таким образом, исследование семиотики XVII в. оказывается значительно более важным и актуальным делом, чем просто извлечение на свет неких забытых текстов, представляющих чисто архивный интерес.

Педро Уртадо де Мендоса, SJ

ВСЕОБЩАЯ ФИЛОСОФИЯ[2] (СЕМИОТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ)

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА

Педро Уртадо де Мендоса, испанский философ и теолог первой половины XVII в., родился в 1578 г. в Вальмаседе (провинция Бискайя). В 1595 г. вступил в орден иезуитов. По завершении образования преподавал философию в иезуитском коллегиуме Памплоны, а с 1611 г. в течение тридцати лет учил богословию в Саламанке. Жизнь Педро Уртадо де Мендоса завершилась в Мадриде 10 сентября 1641 г.

Как философ, Уртадо де Мендоса обрел славу благодаря своему курсу «Рассуждения о всецелой философии» (Disputationes de universa philosophia, Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617, последующие переиздания). Труд Уртадо пользовался широкой известностью не только среди образованных католиков всей Европы, — от Ирландии до Польши, но и в протестантских университетах Германии и Голландии. Это один из самых цитируемых философских курсов XVII в., возродивший в эпоху раннего Нового времени многие идеи классического номинализма оккамистского толка. Курс Уртадо де Мендоса замечателен также стилем изложения. Всего через двадцать лет после выхода в свет колоссальных «Метафизических рассуждений» Суареса его младший современник и соотечественник создает на безупречно правильной и элегантной латыни краткий и емкий текст, в котором, кажется, нет ни одного лишнего слова.

---

[1] Перевод выполнен при финансовой поддержке Российского фундаментальныхисследований фонда: проект № 10-06-00272-а.

[2] 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. (Первое издание: Disputationes de universa philosophia, Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617.)

Небольшой трактат Уртадо де Мендоса о знаках пользовался значительным авторитетом у современников. В нем затрагивается множество тем, которые занимали семиотиков XVII в. В области «общей семиотики» это дефиниция знака, его формальная сущность и универсальная классификация, в которой раскрывается своеобразие способа означивания, присущего каждой из категорий знаков. В области «лингвосемиотики» это вопрос о конвенциональной природе слов, об историческом происхождении языка и первоязыке Адама; о различии между знаками, значащими по природе и по установлению, и о механизме установления словесных значений (импозиции); о первичных и вторичных значениях слов, и т.д. Последующие авторы, вновь и вновь обращаясь к этим темам, неизменно будут ссылаться на Уртадо как на одного из признанных авторитетов в области схоластической семиотики.

I. Логика. Рассуждение VIII: «О знаках»

РАЗДЕЛ I
ЧТО ТАКОЕ ЗНАК

§ 2[3]. Знак есть то, *что нечто означает, или репрезентирует*. Репрезентировать же означает *делать нечто предъявленным познавательной способности*. Это определение соответствует знаку вообще, абстрагированному от знака материального и формального[4]. Формальный знак есть то, *что, как начало познания, репрезентирует вещь*. Это определение соответствует только понятию, так как понятие предъявляет объект познавательной способности. Сюда может быть отнесена и напечатленная форма (species impressa)[5], которая, хотя и не является формальной

[3] В § 1 Уртадо де Мендоса излагает план комментариев к совокупности логических работ Аристотеля, указывая соответствующие разделы своего курса «Всеобщей философии».

[4] Под материальным знаком Уртадо разумеет здесь не материальную вещь в роли знака, а то, что у других авторов, да и у самого Уртадо в иных местах (см. ниже, фрагменты из «Введения в логику»), называется инструментальным знаком. Это определение относится не к физической природе, означающей вещи, а только к тому способу, каким она исполняет свою знаковую функцию. По своей физической природе «материальный» знак может быть как телесным, так и духовным сущим. См. § 3.

[5] Species impressa («напечатленная форма») — понятие позднесхоластической психологии. Означает разного рода промежуточные (низшие, нежели понятия) образования в познающей душе, которые напечатлеваются в ней вследствие внешнего воздействия

репрезентацией объекта, есть тем не менее его виртуальная репрезентация[6]. Она совпадает с понятием в том, что оба представляют не познанное прежде[7]; и виртуально является формальной репрезентацией объекта.

§ 3. Материальный знак есть то, *что, будучи прежде познанным*[8], *приводит к познанию другого*. Это определение соответствует любому знаку, как телесному, так и духовному. Ибо у меня нет сомнений в том, что духовные творения могут пользоваться духовными знаками. Поэтому для ангелов поистине могло быть установлено таинство, которое действительно было бы знаком. Далее, это определение шире того, которое дает св. Августин. *Знак*, говорит он, *есть то, что помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит нас к познанию другой вещи*[9], что соответствует только материальному и чувственно воспринимаемому знаку. Если же убрать из этого определения слово *в чувствах*, то оно совпадет с нашим. Далее, оно соответствует формальному знаку постольку, поскольку он может быть предметом другого познания и, будучи таким образом познанным, привести к познанию своего объекта. Например, если ангел познаёт меня видящим стену, то, познавая мое видение, через него, как через знак, он познаёт саму стену. При этом мое видение по отношению к ангелу будет не формальным, а материальным знаком, потому что ангел познаёт не его, но через него, как через прежде познанное, познаёт цвет [стены].

и содержат информацию о формальных признаках познаваемой вещи. Образование species impressae возможно как на чувственном, так и на интеллектуальном уровне познания (хотя в том, что касается species impressae intelligibiles, между авторами XVII в. не было согласия). Им противостоят species expressae («выраженные формы») — образования в познающей душе, активно продуцируемые самой душой в результате переработки информации, воспринятой через species impressae. Species expressa высшего уровня — не что иное, как понятие в интеллекте, конечный результат операции простого постижения.

[6] О виртуальной репрезентации Уртадо говорит в след. месте своего курса: De Anima, disp. XII, De speciebus impressis, § 1. В отличие от понятия, которое представляет собой окончательный и статичный результат оформления познавательной способности (отсюда — «формальная репрезентация»), species impressa лишь начинает это оформление, «запускает» познавательный акт.

[7] Уртадо имеет в виду, что ни понятие, ни species impressa сами не познаются перед тем, как через них будет познана представленная вещь. В отсутствие такой «прежде-познанности» состоит главное отличие формальных знаков от инструментальных.

[8] Вторичность познания означаемой вещи, которое возможно только *после* того, как первично была познана сама означающая вещь, — главный признак инструментальных, или материальных (в терминологии Уртадо), знаков.

[9] *Augustinus*, De doctrina christiana, II, 1. 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».

§ 4. Из знаков один — естественный, другой — по установлению[10]. Естествен всякий формальный знак, а также любые следствия по отношению к своим причинам, как, например, дым по отношению к огню, творение по отношению к Богу. Такое означивание принадлежит к сущности самих знаков и подобает им в силу их внутренней природы. Поэтому в них не усомнится ни один народ: ведь и варвар, и грек при виде следа животного узнает, что ранее здесь прошло животное. Другой знак — по установлению (к которому я свожу знак из привычки[11]), который (как можно догадаться из самого названия) репрезентирует вещь не в силу своей внутренней природы, а исключительно по человеческому произволу. При этом заметь, что, например, человеческие слова, будучи отчетливо артикулированными[12], заключают в себе некую способность к тому, чтобы человек через них мог выражать себя[13]. В самом деле, как человек от природы получил интеллект, так получил и слова, в которых его являет; а вот то, что для обозначения человека он начал использовать слово *человек*, а не *муравей*, находилось всецело в его свободной воле.

§ 5. Ты скажешь: в Писании говорится, что Адам дал отдельным вещам соответствующие им имена: *чтобы, как наречет человек всякую*

---

[10] В отличие от деления знаков на формальные и инструментальные, это членение традиционно и восходит к св. Августину: De doctrina christiana, II, 1, 2: «Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data».

[11] Знак из привычки («signum ex consuetudine»), или сопроводительный знак («signum ex concomitantia»), — разновидность знаков, которые связаны со своими означаемыми только одновременностью или последовательностью проявления во времени. Например, появление на улице моей знакомой собаки означает, что вот-вот появится и ее хозяин; в этом случае собака служит «знаком из привычки» своего хозяина.

[12] Понятие артикуляции — одно из спорных понятий в средневековых учениях о языке. Согласно одной традиции, восходящей к Аммонию и Боэцию, артикулированным называется такое звукосочетание, которое может быть передано буквами на письме. Согласно другой традиции, восходящей к Присциану, артикулировано только звукосочетание, обладающее устойчивым значением. Авторы XVII в. придерживаются следующего понимания артикуляции: артикулировано такое звукосочетание, которое независимо от того, обладает оно устойчивым значением или нет, обладает воспроизводимой фонетической структурой и способно служить термином предложения. Например, звукосочетание blituri артикулировано, потому что может быть термином предложения «Blituri — незначащее звукосочетание». См. *Umberto Eco et al.*, «On animal language in the medieval classification of signs» // Versus. Quaderni di Studi Semiotici 38/39, 1984, p. 3–38 (3e ed. Foundations of Semiotics, volume 21: On the Medieval Theory of Signs. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989, p. 3–41), p. 10.

[13] В этом, и только в этом смысле можно говорить, что язык дан человеку по природе. Уртадо, как и другие авторы XVII в., безоговорочно отрицает естественность словесных значений в смысле наличия некоей естественной связи между звучанием слов и природами означаемых вещей.

душу живую, так и было имя ей[14]. Некоторые подстрекатели отвечают, что еврейские слова обладают к тому некоей особенной приспособленностью в произношении и звучании. Я не принимаю их во внимание, потому что, если бы еврейские слова обладали такой приспособленностью, они, следовательно, были бы естественными знаками, потому что сами по себе репрезентировали бы, например, человека, подобно тому как дым репрезентирует огонь. Следовательно, кто бы их ни услышал, он бы их понимал, и мы все были бы сведущими в еврейском языке.

Во-первых, ответим, что свидетельство Писания: *чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*, нужно понимать в том смысле, что нареченное стало ее именем, которое потом закрепилось, подобно тому как «Иоанн» есть имя данного человека.

§ 6. Во-вторых, некто может предназначить слова к обозначению той или другой вещи; и если после изобретения этого языка ему станут учиться другие живые существа, он сможет навязать им имена, приспособленные к тому по природе. Так, он может назвать змею *хитроумной* не потому, что это звукосочетание само по себе обозначает ее в большей степени, чем звукосочетание *глупая*, а потому, что он так пожелал, и после установления такого обозначения вполне разумно называет змею хитроумной. Именно так поступил Адам: после того, как он изобрел язык, он пользовался словами, обозначавшими свойства живых существ. Так и в Священном Писании разбираются некоторые имена, данные мужам, — например, *Воанергес*, что означает «сыны громовы»[15]. Причем этот способ обозначения не может основываться на произношении: в самом деле, для обозначения грубых вещей мы часто используем мягкие слова — например, *ferus* [«грубый, необработанный»]; и для обозначения вещей мелких — слова, обладающие широким звучанием, — например, *camaleo* [«хамелеон»]. А что слова означают по установлению, ты сам заключи из неведения чужого языка[16]. Прочитай (прошу тебя) Галена, кн. 2 и 3 «О мнениях»[17], где он со знанием дела едко высмеивает неспособность Хрисиппа вывести из слова «я» свойства сердца и мозга. И если бы шелковые одежды, мягкие и нежные, обозначались неким мягким звуком, то каким другим звуком обозначить одежды из хлопка и льна? И если лев обозначается пугающим словом, то чем обозначить медведя? Леопарда? Слона?

---

[14] Быт. 2, 18–20.

[15] Мк. 3, 17.

[16] То есть из того, что ты не знаешь чужого языка, если тебя ему не научили.

[17] *Galenus*, De placitis Hippocratis et Platonis libri novem, I. Müller, Leipzig, 1874.

РАЗДЕЛ II
В ЧЕМ СОСТОИТ ФОРМАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЗНАКА

§ 7. Материальный естественный знак состоит в том, что он, будучи прежде познанным, по своей природе приводит к познанию другой вещи. Такая формальная сущность знака, взятая в первичном акте[18], не отличается от его существенности[19], ибо знак в первичном акте есть возможность приведения интеллекта к обозначенной вещи. Но естественный знак предоставляет такую возможность по самой своей существенности; ибо он сам по себе выражает соотнесенность с означаемым, к которому приводит в силу своей природы; следовательно...

§ 8. Здесь возникает затруднение: в самом деле, причина, будучи прежде познанной, приводит к познанию своего следствия; следовательно, она тоже является знаком. Отрицаю вывод, потому что познание следствия через причину есть априорное познание, тогда как познание вещи через знак апостериорно. Так, доказательство a posteriori называется доказательством через знак. Поэтому при определении знака имей в виду апостериорное, не априорное познание. Когда ангел познаёт обозначенную вещь раньше, чем знак, он познаёт ее не через знак, даже если видит, что человек обозначает ее посредством знака.

§ 9. Ты скажешь: Бог и ангел познают этот знак, установленный для обозначения чего-либо; следовательно, они познают и то, что им обозначено. Я провожу различение в отношении вывода: если имеется в виду, что они познают это через знак, я отрицаю вывод; если же имеется виду, что они познают, непосредственно познавая обозначенную вещь и волю к ее обозначению, я принимаю вывод. Итак, они познают сам знак, прежде познавая обозначенную вещь. Я не говорю здесь о том, познает ли Бог причины через следствия: этот вопрос касается знания, присущего Богу, тогда как я веду речь о познании, достигаемом через знак по установлению.

§ 10. Знак выражает соотнесенность с тремя вещами: во-первых, с установившим его интеллектом; во-вторых, с лицом, для которого он означает; в-третьих, с вещью, к которой прилагается[20]. Поэтому слова, произносимые животными, — например, когда говорит попугай, — не являются значащими по установлению: ведь попугай не пользуется ими как знаками, ибо у него отсутствует отношение к учредителю слов. Далее,

---

[18] То есть в своем бытии в качестве физической вещи.

[19] Entitas: термин, обозначающий носителя реальных свойств.

[20] В этом параграфе Уртадо описывает отношения, образующие «семиотическую» сущность вещи, выступающей в роли знака, не совпадающую с ее «физической» сущностью.

если кто-нибудь обращается с речью к камню или к животному, он в собственном смысле ничего не обозначает, потому что эти вещи не способны к пониманию сказанного, — точно так же, как если бы ты обращался к испанцу по-еврейски. Далее, если бы кто-нибудь произвольно употреблял ничего не значащие звукосочетания, он бы ничего не обозначал, потому что в них отсутствовало бы отношение к обозначенной вещи и к тому, для кого они должны означать[21]. Наконец, природа знака по установлению требует, чтобы тот, кто обозначает, желал нечто обозначить, а тот, для кого утверждается знак, мог воспринять это нечто посредством знака.

§ 11. Трудность в том, чтобы определить, в чем состоит эта формальная сущность знака в первичном акте. Некоторые говорят, что она состоит в некоем реальном отношении. Я с ними не согласен. В самом деле, может ли [во-первых] к знаку добавиться нечто физическое вследствие одной лишь человеческой воли к тому, чтобы воспользоваться скорее этим знаком, нежели тем? Ведь когда кто-нибудь ударяет в кимвал, этот звук одними может быть установлен как сигнал ко сну, а другими — как сигнал к бодрствованию. Возникнут ли в нем от этого противоположные отношения?

§ 12. Во-вторых, мы подчас обозначаем объекты, которые не существуют и не могут существовать: например, будущего Антихриста, несуществующего человека и химеру. Но не может быть реального отношения к нереальному термину. Следовательно, отношение знака по установлению не реально, ибо не могут в одном и том же знаке присутствовать противоположные отношения к их термину[22]. Если, например, Антоний прибегает к определенному звуку трубы [как сигналу] к битве, Марк пользуется им же [как сигналом] к отступлению, Иоанн — как сигналом ко сну, а другой — к бодрствованию, возникнут ли из противоположной воли отдельных людей противоположные отношения?

---

[21] Имеется в виду произнесение изолированных незначащих слов, потому что, будучи встроены в предложение, они приобретают в нем функциональные грамматические и синтаксические значения. Например, уже упоминавшееся blituri, будучи встроено в предложение «Blituri есть незначащее звукосочетание», приобретает значения существительного, несклоняемого и т. д.

[22] Напомним, что в схоластике различались несколько типов отношений. Самое общее членение производится на отношения реальные и отношения чисто ментальные. Уртадо констатирует разный характер конститутивных отношений в знаках естественных и знаках по установлению (конвенциональных). В первых отношение к означаемым всегда реально (дым реально связан с означаемым огнем, будучи его реальным физическим следствием); во вторых — чисто ментально, потому что, кроме человеческого произвола, ничто в реальности не связывает, скажем, звукосочетание «собака» и животное, им обозначенное.

§ 13. В-третьих, кто познаёт это отношение, тот естественным образом познаёт знак по установлению. Но это абсурдно, следовательно... Большую посылку я доказываю: ведь отношение по своей природе соотносится с термином, помимо которого не может познаваться. Меньшая посылка очевидна: ведь тогда мы пользовались бы словами не по желанию, а на естественном основании. Добавь к этому, что такое отношение уничтожалось бы в силу одной лишь чужой внутренней воли, отменяющей значение. Наконец, такое отношение возникает из самого означивания наподобие отношения причины к причиненному; я же спрашиваю: что такое это значение, которое предшествует отношению?

§ 14. Во-вторых, некоторые считают означивание по установлению ментальным сущим[23]. Если они говорят о вымышленном ментальном сущем, их не стоит слушать, потому что слова обозначают без вымысла. Св. Фома и другие говорят о внешнем именовании, которое называют ментальным сущим: оно таково в силу именования, как явствует из *Рассуждения* I, § 43. Но в абсолютном смысле оно есть реальное сущее, как я показываю в *Рассуждении* 19 «Метафизики», § 4. Иные же выдумывают, что это — некое сущее, производное от актов и называемое ментальным сущим. Их мнение я привожу — и опровергаю — в указанном *Рассуждении* 19, § 43.

§ 15. Некоторые полагают, что значение — это моральное сущее, отличное от актов, которыми было свободно установлено значение; и что такое сущее производно от них[24]. Удивительные люди! Они допускают со стороны самой вещи реальное моральное сущее, морально существующее в реальности, которое не является таким же физическим сущим, что и

---

[23] Ens rationis.

[24] Ens morale — понятие, введенное в схоластическую философию, как полагают, богословами францисканской школы: Александром Гэльским, Бонавентурой, Матфеем из Акваспарты. Наряду с бытием природным (esse naturale) и бытием в мышлении (esse intentionale) утверждается третий способ бытия, свойственный исключительно существам разумным и способным к нравственным суждениям: моральное бытие (esse morale). В XVII в. к сфере морального бытия относят не только этические суждения и нормы в узком смысле, но и всю совокупность правовых установлений и политических институтов. В номиналистической трактовке Уртадо (см. далее в этом же параграфе) моральное сущее реально не отличается от тех человеческих актов, которыми оно создается: скажем, закон не отличается реально от воли законодателя, получившей внешнее выражение в формулировке закона и благодаря этому сохраняемой в памяти последующих поколений. Согласно другим точкам зрения (например, итальянского иезуита Сильвестро Мауро: *Silvestro Mauro*, Quaestionum philosophicarum libri quattuor, 4 vol. Romae, 1658; здесь: Editio novissima. Parisii, Bloud et Barral, 1878, t. I, q. LVI, p. 563–564), ens morale представляет собой некий артефакт, создаваемый волей уполномоченного лица. Той же позиции придерживается Франсиско Суарес: *Suarez F.* De legibus ac Deo legislatore, lib. I, cap. 6, 16.

сами моральные акты, от которых оно производно. Я опроверг эту позицию в *Рассуждении* I «Об оправдании», показав, что первородный грех[25] не есть в силу этого моральное сущее. Насколько же действенна человеческая воля, коль скоро воля первого государя, умершего тысячу лет назад, присоединяет сегодня моральное обязательство к звучанию рога, трубящего отступление или поющего к битве! Все это детские сказки, недостойные упоминания.

§ 16. Во-первых, я утверждаю: формальная сущность знака по установлению есть *воля, которой первый изобретатель пожелал, чтобы вот этот знак обозначал тот или иной объект*. Например, автор латинского языка пожелал, чтобы слово *homo* обозначало вид «человек»[26]. Эта воля есть формальное основание, на котором слово *homo* обозначает данный объект. Это доказывается прежде всего тем, что значение потому называется значением по установлению, что оно зависит от воли учредителя; но от нее, как я уже показал, нет ничего производного[27]; следовательно, воля одна есть формальное основание знака по установлению. Далее, это доказывается тем, что формальная сущность значения есть то, в силу чего знак ближайшим образом способен возбудить интеллект к познанию объекта, обозначенного посредством знака. Но такова воля учредителя; следовательно, она и есть формальная сущность значения по установлению. Меньшая посылка доказывается либо тем, что, постигнув эту волю, мы постигаем значение слова, хотя не постигаем ничего другого[28]; либо тем, что эта воля направлена на то, чтобы посредством этого слова все мыслили этот объект[29]; либо, наконец, тем, что значение подражает стоимости монеты, законам, власти и т. д. Но все это — внешнее именование от волевого акта, как я показал в *Рассуждении* I «Об оправдании»; следовательно...

---

[25] Peccatum habituale, или originale. Склонность ко греху, свойственная человеческой природе вследствие грехопадения Адама, составляет ее реальное конститутивное свойство.

[26] «Автор языка» (Auctor linguae) — мудрый создатель языка: понятие, восходящее к Платону («Кратил») и стоикам. В XVII в. «автор языка» мыслится не буквально, а служит обозначением объяснительной теории, согласно которой установление словесных значений совершается по той же модели, что и установление других разновидностей esse morale, в первую очередь законов, издаваемых уполномоченным лицом или лицами в государстве.

[27] В том смысле, что она не производит никаких следствий, которые существовали бы отдельно от нее. См. прим. 24.

[28] Никакого дополнительного свойства или обстоятельства, которым было бы обусловлено значение.

[29] Обязательность словесного знака для всех членов данного сообщества людей: свойство всех entia moralia, которые создаются не для индивидов как таковых, а для человеческих коллективов.

§ 17. Ты возразишь: эта воля имеет объектом значение слова по установлению; стало быть, она сама не есть его значение, потому что не является своим собственным объектом так, как воля к приданию стоимости монете имеет объектом саму стоимость, и воля к делегированию власти направлена на саму власть. Отвечаю. Есть два значения: одно — в ближайшем первичном акте, другое — во вторичном акте. Первое значение не является объектом этой воли, потому что это значение есть сама воля. Второе же значение — познание слушающим объекта, о котором он слышит, возникающее из познания слова. Такое значение и есть объект этой воли. В самом деле, изобретатель некоего знака желал, чтобы все постигали через этот знак данный объект; ибо в этом и состоит цель слова и любого другого знака по установлению. То же самое я говорю о стоимости монеты: воля государя есть стоимость в ближайшем первичном акте, имеющая объектом актуальную оценку монеты со стороны подданных, — чтобы они оценивали ее стоимость именно таким образом и именно так ею пользовались. То же самое можно было бы сказать о воле к передаче права владения: в ближайшем первичном акте она есть воля того, кто дарит вещь, имеющая объектом пользование вещью принимающей стороной без ущемления чужих прав. Итак, действенная воля, которой я волю, чтобы Петр отныне пользовался моим конем без ущемления моих или чужих прав, есть формальное владение. Сходны с этим и другие примеры из области морального сущего.

§ 18. Во-вторых, я утверждаю: пока эта первичная воля учредителя не отменена, она остается формальным основанием, на котором слова и знаки могут в ближайшем первичном акте обозначать объекты. Это подтверждается тем, что такая воля физически хотя и является предшествующей, однако имеет в человеческом употреблении — пока остается не отмененной — такую же силу, какую имела бы, если бы не была предшествующей. Но если бы она не была предшествующей, она имела бы силу обозначать слово; следовательно, она также обладает ею как предшествующая и не отмененная. Большая посылка явствует из опыта на примере стоимости монеты. Действительно, первичная воля, пока она не отменена государем, есть причина того, что отныне металл оценивается так, как диктует физически длящаяся воля государя. Далее, первичное дарение коня тоже имеет такую силу, что и после смерти дарителя получатель может пользоваться дарованным конем без ущемления чужих прав. Далее, распоряжение начальствующего лица, пусть в данный момент спящего или даже умершего, обязывает подданного к его исполнению. Априорное основание этого заключается в том, что человеку свойственно, чтобы памятование о предшествовавшем и не отмененном

волеизъявлении двигало им точно так же, как если бы оно не было предшествовавшим[30]. Но это и есть моральное постоянство вещей, то есть присущая им сила оказывать на интеллект и волю людей такой же эффект, какой они оказывали бы, если бы физически существовали. Если же эта воля будет отменена другой волей, она уже не будет обладать такой силой.

§ 19. Могут возразить, что слушающие не воспринимают эту волю учредителя; следовательно, у значения будет иное формальное основание. Следствие очевидно, потому что как белое не может быть увидено без белизны, так означающее не может познаваться без значения. Я отвечаю, что этот довод может быть обращен против самих наших противников: ведь и ментальное сущее, и сущее моральное, и реальное отношение[31] тоже не познаются. Стало быть, я отрицаю вывод. В подтверждение говорю, что белое невозможно видеть без белизны потому, что белизна составляет всецелое формальное основание его видимости; однако материально оно может познаваться интеллектом помимо белизны. Так и знак, а через него — обозначенная вещь могут познаваться без познания воли или значения в ближайшем первичном акте: ведь, по общему обыкновению, [напечатленные] «формы» (species)[32], в которых вещи познаются через эти знаки, соотносятся между собой помимо соотношения «форм» причин, вызвавших данные следствия, что ежедневно и неизменно явствует из опыта[33]. Если же знак рефлективно познается в качестве знака, то не может оставаться непознанным и значение в ближайшем первичном акте.

§ 20. Отменяется же это основание знака либо через неупотребительность, как это происходит с устаревшими словами староиспанского языка; либо потому, что знающие люди по общему решению выводят устаревшие [знаки] из обихода, как, например, у нас вышло из употребления огромное множество древних слов[34]. Об этом моральном посто-

---

[30] Таким образом, хотя воля не производит независимых артефактов ens morale, ее длящаяся эффективность объясняется сохранением памяти о первичном волевом акте.

[31] О которых противники Уртадо де Мендосы говорят как об основаниях значения.

[32] Species impressae. См. прим. 5.

[33] Речь идет о механизме ассоциации species impressa вещи, выступающей в роли знака, со species означаемой вещи. Уртадо хочет сказать, что сплошь и рядом такая ассоциация возникает без какого-либо ассоциирования причин, установивших первую вещь в качестве знака второй.

[34] Уртадо называет здесь две универсальные причины разрушения любого ens morale: 1) отмена уполномоченным лицом; 2) фактическое неупотребление со стороны большинства народа.

янстве логик не обязан и не должен рассуждать, так что достаточно просто указать на него.

§ 21. Сущность актуального знака, или знака во вторичном акте, состоит в актуальном выражении и восприятии обозначенной им вещи. В самом деле, быть знаком в ближайшей потенции, или в первичном акте, значит, [во-первых], мочь обозначать вещь, то есть уже быть установленным (habere impositionem) для этой цели (мы ведь говорим не об отдаленной потенции[35]). Стало быть, актуально означать подразумевает актуально выражать и воспринимать вещь, обозначенную знаком; следовательно, пока интеллект ничего не воспринимает через знак, тот ничего для него актуально не значит. Это подтверждается, во-вторых, тем, что обучение подразумевает: слушающий актуально воспринимает то, чему его учат, и научается. Если же ученик не научается, то и учитель не учит. Ибо, если он учит, то некто научается и, научаясь, становится обученным; но стать обученным можно только через актуальное восприятие того, чему учат; следовательно... И точно так же обстоит дело в отношении означивания[36].

§ 22. Это подтверждается тем, что знак в первичном акте есть потенция к выражению объекта; следовательно, во вторичном акте он есть актуальное выражение объекта, ибо вторичный акт потенции к выражению есть актуальное выражение, подобно тому как вторичный акт потенции к действию есть действие. В самом деле, акт выражения конституируется выражением в потенции, которая актуализируется актуальным выражением. То же самое относится к потенции обучения и научения. Но такое выражение есть понятие вещи, обозначенной знаком, ибо ничто не выражается, не репрезентируется и не делается наличным для интеллекта, кроме как через понятие. Ведь мочь репрезентировать означает мочь сделать так, чтобы посредством знака ин-

[35] То есть не о том, что вещь, которой предстоит стать знаком, просто существует физически, но еще никакой знаковой функцией не обладает. Таким образом, Уртадо устанавливает трехчленное деление актуальности знака: 1) знак в отдаленной потенции и в первичном акте: физическое существование вещи, пока еще не наделенной никакой знаковой функцией (например, некое произвольное незначащее звукосочетание); 2) знак в ближайшей потенции и в первичном акте (звукосочетание, с которым связано определенное значение. Его формальным основанием является воля «автора языка». Но это значащее звукосочетание в данный момент никто не произносит, не слышит или не понимает); 3) знак во вторичном акте (актуально произносимое и понимаемое слово).

[36] Здесь Уртадо затрагивает вопрос о том, может ли знак считаться действительным знаком в отсутствие актуального интерпретатора. С его точки зрения, не может. XVII в. знает и противоположные ответы на этот вопрос (например, у Джона Понса: *Ioannes Poncius*, Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti. Roma, 1642; здесь: Cursus integer. Lugduni, 1672, Logica, disp. XIX, q. 1, concl. 3, n. 11).

теллект воспринял обозначенную вещь; следовательно, означивание есть само восприятие.

§ 23. Ты спросишь: если некто произносит слова сам с собою возле реки или возле человека, не знающего этот язык, будет ли такое произнесение слов настоящей и подлинной речью?[37] Правда, в обиходе оно называется речью, как явствует из общего словоупотребления, в котором речью называется произнесение слов живым существом[38]. Так, сказано, что Валаамова ослица заговорила; и мы по-испански выражаемся так, что некто *parla como un papagayo — говорит как попугай*. Далее, если называть речью произнесение слов, самих по себе способных к обозначению вещей, то произносящий таким образом слова, несомненно, говорит. Но с абсолютной точки зрения он, как я считаю, в собственном смысле не говорит. Во-первых, потому, что, когда он обращается к камню, он не подает никакого знака, который воспринимался бы камнем, ибо при этом отсутствует отношение знака к воспринимающему. Следовательно, в собственном смысле он не говорит. Это очевидно: ведь говорить означает подавать знаки; но здесь не подается никакого знака; следовательно, нет и речи. Во-вторых, потому, что актуальное говорение есть актуальное обозначение и выражение вещи (как было показано выше, § 21). Но не бывает актуального обозначения без актуального восприятия со стороны слушающего. Ведь и ветвь, подвешенная [над дверью таверны], обозначает нечто актуальное только тогда, когда через ее познание некто приходит к познанию вина, [продающегося в таверне]. И эта ветвь будет знаком не для мула, а для бражника (см. *Рассуждение* 13 трактата «De fide»[39], § 37, где пространно говорится об этом предмете).

§ 24. Возникает затруднение относительно того, может ли знак обозначать вещь более совершенным образом, нежели тот, каким ее вос-

---

[37] В этом параграфе Уртадо затрагивает актуальную для семиотиков XVII в. проблему: 1) отличие реально состоявшихся речевых актов от сугубо языкового (пропозиционального) содержания высказываний; 2) условия выполненности речевых актов.

[38] Семиотики XVII в. вычленяют три уровня, три смысла, в которых говорится о речи (locutio) и устном слове (vox): 1) vox (и составленная из них locutio) — это звуки, производимые голосовым аппаратом живых существ, в отличие от звуков, издаваемых неодушевленными предметами; 2) vox — это термин устного предложения, способный замещать термин предложения ментального. Отличительная особенность vox в этом смысле — обладание устойчивой (воспроизводимой и опознаваемой) фонетической структурой. Обладание лексическим значением не обязательно; 3) vox в самом узком и точном смысле — это «слово», лингвистический знак, то есть устный термин, наделенный конвенциональным значением. Здесь и далее Уртадо обсуждает вопрос о понимании словесных знаков и об условиях речевых актов, опираясь на это общее учение о voces.

[39] *Hurtado de Mendoza*, Disputationes scholasticae et morales de tribus virtutibus theologicis. De fide volumen secundum (*sic*), Salamanca, typ. Jacinto Taberniel, 1631.

принимает говорящий (imponens)? Св. Фома отрицает это в ч. I, вопр. 13, арт. 1 «Суммы теологии». Напротив, Скот и о. Молина, как представляется, учат противоположному, но их позиции нетрудно примирить. Ведь несомненно, что, когда философ слышит слово *муравей* и узнаёт его, он имеет более совершенное знание о муравье, нежели земледелец, от которого он слышит это слово. Несомненно также, что это знание берет начало не в знаке как таковом, ибо знак, как было сказано, выражает отношение к трем [вещам][40], и поэтому в качестве знака он не может обозначать вещь совершеннее, чем она воспринимается обозначающим. Это более совершенное знание берет начало в напечатленной форме (species impressa) муравья, которой обладает философ и которая возбуждается при слуховом восприятии звукосочетания *муравей*. Стало быть, формально вещь не может познаваться через посредство знака более совершенным образом, чем тот, каким ее познаёт обозначающий; материально же — может[41]. Итак, формально мы способны обозначить вещь только так, как ее познаём.

§ 25. Чтобы не обойти вниманием ни одну разновидность знака, мы должны рассмотреть, в чем состоит сущность образного знака, или живописного изображения, представляющего, например, Цезаря. Отвечаю: она состоит в реальном категориальном отношении сходства между акциденциями образа и Цезаря[42]. В самом деле, репрезентация Цезаря есть сила, или власть, которой образ способен приводить нас к познанию Цезаря; но эта власть заключена в акциденциях того и другого; следовательно, основание означивания заключено в акциденциях того и другого. Меньшая посылка доказывается, ибо только через познание и сравнение акциденций того и другого мы можем узнать, что Цезарь является прототипом изображения. Это подтверждается тем, что образ имеет те же очертания, размер, цвет, какие были свойственны Цезарю; в противном случае он не был бы его ре-

[40] К означаемому, к понятию в уме того, кто устанавливает знак, и к понятию в уме того, кто воспринимает знак. См. раздел II, § 10.

[41] Иначе говоря, более совершенное познание вещи имеет причиной не знак, а иные вещи или обстоятельства, внешние по отношению к знаку как таковому.

[42] Вопрос о том, в чем коренится репрезентативная способность внешних иконических знаков (в частности, портретных изображений), решался в XVII в. далеко не однозначно. Мы имеем широкий спектр его решений от позиции авторов «Коимбрского курса», согласно которым сходство портрета с прототипом обеспечивается их общей соотнесенностью с одной и той же божественной идеей, до позиции Франсиско де Овьедо, который усматривал это сходство в совпадении зрительных впечатлений, в значительной мере обусловленных нашими ожиданиями. Поэтому, полагал Овьедо, уже выполненный портрет можно «переназначить» — например, подписать под изображением языческого воина «св. Иаков». Этой внешней отсылки будет достаточно, чтобы направить наши ожидания в другое русло и организовать иначе наши зрительные ассоциации. Таким образом, Уртадо де Мендоса, с его учением о реальной общности акциденций портрета и прототипа, представляет лишь одну из многих — и весьма уязвимую — позицию в этом вопросе.

презентацией. Стало быть, он является его образом благодаря сходству акциденций. Поэтому такое отношение представляет собой не трансцендентальную соотнесенность образа с Цезарем, а некое сходство, которое отчасти является внутренним, а отчасти — внешним. А если бы Цезарь не существовал или существовал без этих акциденций, то здесь не было бы, говоря абсолютно, реального актуального сходства, потому что не было бы, говоря абсолютно, другого термина; а было бы реальное сходство в относительном смысле, потому что имело бы место отношение к прежде существовавшему термину[43]. И этим такое изображение отличается от познания объекта, которое представляет собой трансцендентальное отношение к объекту[44]. От этого прежде познанного отношения мы можем прийти к познанию [изображенного] предмета. Итак, срисованное или вымышленное изображение прямо выражает свои внутренние акциденции, а косвенно коннотирует акциденции Цезаря, которые хотя и внеположны акциденциям изображения, однако являются внутренними и формальными для понятия образа. Кроме того, образ подразумевает тот добавочный момент целенаправленности и преднамеренности в своем изготовлении, согласно которому через него должен познаваться Цезарь. Итак, коль скоро не Цезарь создан для того, чтобы через него познавался портрет, а портрет создан для того, чтобы через него познавался Цезарь, то не Цезарь есть образ портрета, а портрет — образ Цезаря.

РАЗДЕЛ III
ОЗНАЧАЮТ ЛИ СЛОВА НЕПОСРЕДСТВЕННО ВЕЩИ ИЛИ ПОНЯТИЯ

§ 26. В этом пункте разногласия в значительной мере вызваны спором о словах. Св. Фома и другие утверждают, что слова непосредственно означают наши понятия, а опосредованно — сами вещи. Прежде всего, Аристотель называет слова знаками [notae] того, что заключено в уме[45]. Далее, слова могут обозначать вещи только в качестве помысленных и, следовательно, непосредственно обозначают умопостижение. Далее, человек для того и говорит, чтобы выразить смыслы, пребывающие в душе; а смыслы в душе суть не что иное, как понятия, следова-

[43] Учение о реальной общности акциденций изображения и прототипа приводит Уртадо к выводу, что характер отношения между тем и другим неизбежно меняется со смертью прототипа.

[44] В таком отношении характер познания не меняется от того, существует познаваемый объект или нет.

[45] *Аристотель*, Об истолковании, гл. 1, 16a3–9.

тельно, учрежденные слова служат для непосредственного обозначения понятий души[46]. Наконец, мы часто обозначаем вещи в таком статусе, каким они обладают только в интеллекте: например, когда мы обозначаем белизну или другую акциденцию в абстрактном смысле. Но это утверждение следует пояснить, дабы оно не показалось нелепым.

§ 27. Во-первых, я утверждаю: слова способны обозначать вещи только как помысленные. Стало быть, постижение составляет необходимое условие, без которого слова не способны означать, подобно тому как огонь жжет только на близком расстоянии. Разъясненное таким образом, это утверждение подтверждается прежде всего текстом Аристотеля, согласно которому слова суть меты (то есть знаки[47]) того, что пребывает в уме (иначе говоря, познаваемых вещей, которые объективно[48] пребывают в уме благодаря формальным постижениям). Во-вторых, оно подтверждается вторым и третьим доводами св. Фомы, которыми доказывается именно тот факт, что говорящий желает выразить мыслимую им вещь.

§ 28. Во-вторых, я утверждаю: слова формально репрезентируют сами вещи, а не сами акты, то есть объектами слов являются вещи, а не формальные понятия (notitiae) вещей. Так, св. Фома в малом сочинении 56, в начале, говорит: «Слово *камень* установлено для обозначения природы камня»[49]. Это, очевидно, можно доказать, потому что — [первый довод] — когда некто говорит крестьянину, что Бог есть Троица, крестьянин приходит к познанию Бога, отнюдь не постигая мысли говорящего; следовательно, эти слова непосредственно означают Бога, а не сами акты интеллекта. Вывод очевиден, потому что всецелая сущность знака заключается в обозначении некоторой вещи, и он не является знаком в отношении того, к познанию чего не приводит. Антецедент подтверждается опытом —

---

[46] Эти доводы приводят Боэций и Фома Аквинский в комментариях на трактат Аристотеля, доказывая, что слова непосредственно должны обозначать именно понятия, а не вещи.

[47] Notae: термин, предложенный Боэцием для перевода двух греческих слов, которыми пользуется Аристотель, — σύμβολα и σημεῖα, как если бы они были синонимами. В действительности Аристотель имплицитно указывает здесь на два разных аспекта в значении слов: как σημεῖα, слова служат естественными знаками наличия понятий в голове говорящего; как σύμβολα, произвольные знаки, они связываются с определенными конвенциональными значениями. Эти два смысла, слитые в переводе Боэция, вновь четко разделяются в семиотике XVII в.

[48] Obiective понимается здесь в схоластическом смысле: пребывать в качестве объектов интеллекта.

[49] Эта фраза содержится в работе неизвестного автора, ошибочно приписанной св. Фоме: *Ignotus Auctor* [91119] De universalibus «Quoniam»: «...haec vox, lapis, imposita est ad significandum naturam lapidis quae est extra animam».

ведь мы ежедневно в житейских разговорах познаем всевозможные внешние вещи, не продуцируя никаких актов, направленных на внутренние понятия, — а также тем, что крестьянин, будучи спрошен о том, как он понял сказанное, ответит, что Бог есть Троица, и ни слова не скажет о внутреннем понятии у говорящего. Более того: если его спросить, что это за внутреннее понятие, он придет в замешательство, подозревая, что ты хочешь сбить его с толку и, как говорят у нас, [испанцев], *que le dezis bernardinas*[50].

§ 29. Второй довод: антецедент подтверждается тем, что, когда ты называешь некоего человека мертвым, разве не достаточно понимает тебя слушающий, если он понимает, что человек мертв, даже не понимая ничего другого? Третий довод: слова подставляются вместо наших понятий, чтобы представлять слушающему то, что мне представляет внутреннее слово и внутренняя речь; но внутренняя речь непосредственно репрезентирует мне объекты; следовательно, слова тоже. Четвертый довод: когда некто диктует секретарю письмо к другу, то эти письмена замещают слова точно так же, как слова замещают понятия; но письмена не означают слова непосредственно; следовательно, и слова не означают понятия непосредственно. Меньшая посылка доказывается: ведь, когда друг читает письмо, он не нуждается в припоминании речи друга, особенно если убежден, что письмо написано его рукой, а не рукой секретаря.

§ 30. В-третьих, я утверждаю: иногда слова обозначают сами понятия души, как, например, *постижение, акт постижения*[51].

§ 31. В-четвертых, я утверждаю: кто слышит, как другой говорит, тот может путем умозаключения узнать его мысли, причем не произвольно, а естественно. Это можно доказать: ведь кто видит другого говорящим, тот может рассудить, хорошо или плохо он знает то, о чем говорит, и заблуждается он или нет. То, что такое познание естественно, очевидно: ведь артикулированное слово по своей природе указывает на то, что произносимое было помыслено, подобно тому как звуки, изда-

---

[50] *Que le decis* [в написании XVII в. *dezis*] *bernardinas* — «...что ты плетешь враки» (исп.).

[51] Еще один спорный момент в учениях семиотиков XVII в. Уртадо (и некоторые другие авторы — например, Родриго де Арриага: *Rodericus de Arriaga*, Cursus Philosophicus. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 32) полагает, что слова, имеющие своим лексическим значением интеллектуальные акты, по характеру означивания отличаются от остальных слов, обозначающих внедушевные предметы и действия. В такой позиции отсутствует различение между лексическим значением конкретного слова и общей конститутивной соотнесенностью словесного знака с понятием или с вещью. На это недопустимое смешение указывает, например, Франсиско де Овьедо: *Franciscus de Oviedo*, Cursus integer. Lugduni 1640, Logica, controv. VIII, p. III, n. 7.

ваемые животными, естественно указывают на их внутренние представления[52]. Но опыт свидетельствует о том, что мы не всегда проводим такое рассуждение. На третий довод[53], поддерживающий наше первое утверждение[54], [ответим]: мы пользуемся словами для выражения объектов [наших] актов, а именно того, что́ мы о них думаем. И делается это для возвещения, когда я говорю, что думаю так или иначе. На четвертый довод[55] ответим, что в таком случае белизна тоже познается в абстрагирующем акте без того, чтобы познавалась абстракция [в голове] говорящего.

II. Введение в логику. Рассуждение I.[56]

РАЗДЕЛ III
ОБ УСТНЫХ, ПИСЬМЕННЫХ И МЕНТАЛЬНЫХ ТЕРМИНАХ

§ 21. Разъяснив общее понятие термина[57], мы должны его разделить, чтобы разобраться в отдельных разновидностях терминов. И прежде всего, термин как таковой разделяется на ментальный, устный и письменный. Ментальный термин есть *оконечность ментального предложения*, то есть предложения, образованного в душе, в интеллекте. Сото в I части «Введения», гл. 6, лекц. 1, 2[58], говорит, что [понятие] ментального тер-

---

[52] Уртадо упоминает здесь именно тот естественный аспект словесного означивания (слова служат знаками присутствия понятий в уме говорящего), который в тексте Аристотеля передавался термином σημεῖον.

[53] См. § 26.

[54] См. § 27.

[55] См. § 26.

[56] Во «Введении в логику» Уртадо кратко формулирует те базовые утверждения относительно знаков, которые более подробно излагаются в приведенном выше *Рассуждении* «О знаках». Кроме того, здесь подробно говорится о такой разновидности знаков, как устные термины. Поэтому в дополнение к переводу мини-трактата «О знаках» мы представляем перевод двух разделов из «Введения в логику».

[57] Разъяснению общего понятия термина посвящен раздел II *Рассуждения* I «Введения в логику» (Summulae). Под термином в общем смысле Уртадо понимает «оконечность» (extremum) предложения, то есть его субъект и предикат, которыми предложение ограничивается как смысловое целое.

[58] Доминго де Сото (1495–1560) — испанский теолог и философ, доминиканец, один из зачинателей второй схоластики. «Ведение в логику»: Summulae fratris Dominici Soto Segobiensis ordinis predicatorum artium magistri, Burgis 1529 (editio princeps).

мина распространяется даже на чувственные познания животных. Но это нехорошо сказано, потому что умная душа намного выше животных, и потому что ни одна познавательная способность, кроме интеллекта, не образует предложений, а следовательно, не имеет и терминов, из которых составляется предложение. В самом деле, хотя постижение у животных является формальным знаком объекта, животное так же не способно к образованию предложений, как камень. Письменный термин есть *оконечность письменного предложения*, а устный термин — *оконечность устного предложения*. Таким образом, термины можно разделить сообразно типам предложений, которые из них составляются. Поэтому я отвергаю данное у Толедо[59] определение значащего устного термина, кн. I [«Логики»], гл. 2: *Устный значащий термин есть слово (vox), значащее по установлению и входящее в состав простого предложения.* В самом деле, связка тоже является словом, значащим по установлению и входящим в состав простого предложения; однако в § 6 и 19 было показано, что она не является термином[60]. Кроме того, это определение не распространяется на термины гипотетического устного предложения, о которых шла речь в § 10 и 11[61].

§ 22. Во-первых, заметь, что термины и предложения в формальном и собственном смысле содержатся только в интеллекте; в устной же и в письменной форме они обнаруживаются не в собственном смысле, а в несобственном, по аналогии и в силу внешнего именования. В самом деле, предложение — это *суждение, которое нечто утверждает или отрицает*, или *суждение, которым нечто обозначается истинно или ложно*. Но утверждение или отрицание, истинное или ложное говорение в собственном смысле содержится только в уме. Знаком тому служит то обстоятельство, что слова, которые только что были утвердительными, способны в силу простого человеческого произвола становиться отрицательными. Например, предложение *Петр есть человек* могло бы означать, что Петр не есть человек; но если двое согласятся понимать слова в противоположном значении, нежели то, в котором их обычно употребляют, то абсолютно те же самые слова для них будут иметь утвердительное, а для остальных — отрицательное значение. Стало быть, слова не заключают в себе скорее утверждения, нежели отрицания; потому что

[59] Франсиско де Толедо, SJ (ум. 1596) — авторитетный испанский теолог и философ, автор многочисленных комментариев к трудам Аристотеля: *Franciscus Toletus*, Opera Omnia Philosophica. Köln 1615 / 16; Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1985.

[60] Согласно учению Уртадо, связка представляет собой не термин, а соединение (unio) терминов.

[61] Речь идет о предложениях типа: «Думаю, что Петр бежит».

ваемые животными, естественно указывают на их внутренние представления[52]. Но опыт свидетельствует о том, что мы не всегда проводим такое рассуждение. На третий довод[53], поддерживающий наше первое утверждение[54], [ответим]: мы пользуемся словами для выражения объектов [наших] актов, а именно того, что́ мы о них думаем. И делается это для возвещения, когда я говорю, что думаю так или иначе. На четвертый довод[55] ответим, что в таком случае белизна тоже познается в абстрагирующем акте без того, чтобы познавалась абстракция [в голове] говорящего.

II. Введение в логику. Рассуждение I.[56]

РАЗДЕЛ III
ОБ УСТНЫХ, ПИСЬМЕННЫХ И МЕНТАЛЬНЫХ ТЕРМИНАХ

§ 21. Разъяснив общее понятие термина[57], мы должны его разделить, чтобы разобраться в отдельных разновидностях терминов. И прежде всего, термин как таковой разделяется на ментальный, устный и письменный. Ментальный термин есть *оконечность ментального предложения*, то есть предложения, образованного в душе, в интеллекте. Сото в I части «Введения», гл. 6, лекц. 1, 2[58], говорит, что [понятие] ментального тер-

---

[52] Уртадо упоминает здесь именно тот естественный аспект словесного означивания (слова служат знаками присутствия понятий в уме говорящего), который в тексте Аристотеля передавался термином σημεῖον.

[53] См. § 26.

[54] См. § 27.

[55] См. § 26.

[56] Во «Введении в логику» Уртадо кратко формулирует те базовые утверждения относительно знаков, которые более подробно излагаются в приведенном выше *Рассуждении* «О знаках». Кроме того, здесь подробно говорится о такой разновидности знаков, как устные термины. Поэтому в дополнение к переводу мини-трактата «О знаках» мы представляем перевод двух разделов из «Введения в логику».

[57] Разъяснению общего понятия термина посвящен раздел II *Рассуждения* I «Введения в логику» (Summulae). Под термином в общем смысле Уртадо понимает «оконечность» (extremum) предложения, то есть его субъект и предикат, которыми предложение ограничивается как смысловое целое.

[58] Доминго де Сото (1495–1560) — испанский теолог и философ, доминиканец, один из зачинателей второй схоластики. «Ведение в логику»: Summulae fratris Dominici Soto Segobiensis ordinis predicatorum artium magistri, Burgis 1529 (editio princeps).

мина распространяется даже на чувственные познания животных. Но это нехорошо сказано, потому что умная душа намного выше животных, и потому что ни одна познавательная способность, кроме интеллекта, не образует предложений, а следовательно, не имеет и терминов, из которых составляется предложение. В самом деле, хотя постижение у животных является формальным знаком объекта, животное так же не способно к образованию предложений, как камень. Письменный термин есть *оконечность письменного предложения*, а устный термин — *оконечность устного предложения*. Таким образом, термины можно разделить сообразно типам предложений, которые из них составляются. Поэтому я отвергаю данное у Толедо[59] определение значащего устного термина, кн. I [«Логики»], гл. 2: *Устный значащий термин есть слово (vox), значащее по установлению и входящее в состав простого предложения.* В самом деле, связка тоже является словом, значащим по установлению и входящим в состав простого предложения; однако в § 6 и 19 было показано, что она не является термином[60]. Кроме того, это определение не распространяется на термины гипотетического устного предложения, о которых шла речь в § 10 и 11[61].

§ 22. Во-первых, заметь, что термины и предложения в формальном и собственном смысле содержатся только в интеллекте; в устной же и в письменной форме они обнаруживаются не в собственном смысле, а в несобственном, по аналогии и в силу внешнего именования. В самом деле, предложение — это *суждение, которое нечто утверждает или отрицает*, или *суждение, которым нечто обозначается истинно или ложно*. Но утверждение или отрицание, истинное или ложное говорение в собственном смысле содержится только в уме. Знаком тому служит то обстоятельство, что слова, которые только что были утвердительными, способны в силу простого человеческого произвола становиться отрицательными. Например, предложение *Петр есть человек* могло бы означать, что Петр не есть человек; но если двое согласятся понимать слова в противоположном значении, нежели то, в котором их обычно употребляют, то абсолютно те же самые слова для них будут иметь утвердительное, а для остальных — отрицательное значение. Стало быть, слова не заключают в себе скорее утверждения, нежели отрицания; потому что

---

[59] Франсиско де Толедо, SJ (ум. 1596) — авторитетный испанский теолог и философ, автор многочисленных комментариев к трудам Аристотеля: *Franciscus Toletus*, Opera Omnia Philosophica. Köln 1615 / 16; Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1985.

[60] Согласно учению Уртадо, связка представляет собой не термин, а соединение (unio) терминов.

[61] Речь идет о предложениях типа: «Думаю, что Петр бежит».

способны принимать как утвердительный, так и отрицательный смысл. Следовательно, устные предложения являются предложениями только в силу внешнего именования[62].

§ 23. Априорно это подтверждается тем, что устные слова и письмена суть знаки вещей, как они схватываются умом; и мы обозначаем ими как мыслимые вещи, так и акты, в которых мыслим эти вещи. Строго говоря, они суть предложения постольку, поскольку суть знаки и инструментальная речь наших понятий; и мы, строго говоря, постольку через них говорим, поскольку ими, словно инструментами, приводим других к познанию вещей. Но все это совершается только по нашему изволению; следовательно, они только по нашему изволению суть предложения. При этом они не в большей мере являются предложениями, чем нарисованный человек является человеком; а он является человеком по внешнему именованию от настоящего человека, выступающего его референтом. Так что устные предложения обладают значениями только потому, что они суть знаки ментальных предложений. Причем нарисованный человек даже в большей мере будет человеком, чем устное предложение — предложением: ведь оно лишь по человеческому произволу репрезентирует [ментальное] предложение, тогда как нарисованный человек репрезентирует человека и не может репрезентировать лошадь, потому что не зависит в своей репрезентации от человеческого произвола[63].

§ 24. Во-вторых, заметь, что в таком понимании это разделение терминов неадекватно. В самом деле, разделяемое понятие должно быть общим хотя бы в силу внутренней аналогии — так, как понятие сущего является общим для субстанции и акциденции; но понятие термина, как таковое, не является общим для ментального и устного терминов даже общностью внутренней аналогии; следовательно, оно не может на них разделяться. Большая посылка не вызывает никаких сомнений: ведь части, на которые производится разделение, содержатся в разделяемом и внутренне причастны к нему — иначе бы они в нем не объединялись. Меньшая посылка доказывается, ибо предложение как таковое не заключается в собственном смысле ни в устной, ни в письменной форме, как было показано в § 22; следовательно, не заключается и термин. Вывод очевиден: ведь собственно термин предложения заключается лишь в собственно предложении.

---

[62] Уртадо утверждает здесь абсолютную конвенциональность устных терминов, образующих устные предложения, противопоставляя их ментальным терминам и ментальным предложениям как естественным знакам реальных вещей и реального положения дел.

[63] Такая принудительность в репрезентации, свойственной изображениям, объясняется реальной общностью акциденций изображения и прототипа. См. выше, «Логика» VIII, раздел II, § 25, и прим. 45 к этому месту текста.

§ 25. Это подтверждается тем, что человек неадекватно разделяется на нарисованного и настоящего, ибо они не совпадают в понятии человека. Следовательно, и термин [неадекватно разделяется] на устный, письменный и ментальный, но должен разделяться на разные виды ментальных терминов. Однако ради уразумения людьми неопытными термин грубо разделяется именно таким образом. Наконец, термин разделяется на устный и письменный потому, что через них передаются предписания: ведь то, что сказывается о них, приписывается ментальным терминам, которые ими замещаются, ибо знак обычно подставляется вместо обозначенных вещей, а слова и письмена суть знаки ментальных терминов.

§ 26. В-третьих, заметь, что термин может разделяться также на разные роды знаков, посредством которых мы говорим. Ибо так же, как мы говорим словами и письменами, мы говорим кивками, жестами и другими телодвижениями, которые представляют собой такие же предложения, как и предложения устные и письменные[64]. Но так как последние более совершенны, употребительны и приспособлены для научения, то следует рассуждать о них, а не о прочих; а предписанное в отношении них годится и для остальных.

РАЗДЕЛ IV
О ТЕРМИНАХ ЗНАЧАЩИХ И НЕЗНАЧАЩИХ

§ 27. Всякому термину свойственно быть значащим, а некоторым — и незначащими[65]. А почему так случается, я объясню.

§ 28. Знак есть то, *что нечто репрезентирует познавательной способности*, то есть делает так, что нечто познаётся, потому что репрезен-

---

[64] Здесь Уртадо перечисляет некоторые невербальные формы речи. Они отличаются от устных слов не принципиально, а лишь своей материальной природой (и обусловленной ею примитивностью выражения). Но формально перечисляемые знаки точно так же могут быть подставлены вместо ментальных терминов, как и звукосочетания, издаваемые голосовым аппаратом. У других авторов в этом же перечне упоминаются сигналы, подаваемые флажками на флоте, и другие искусственные коды, основанные на том же принципе подстановки.

[65] За этой фразой Уртадо де Мендосы стоит общепринятое у семиотиков XVII в. различение лексических (постоянных) и функциональных значений устных терминов. Любое артикулированное звукосочетание, в том числе бессмысленное, способно выступать в функции термина предложения и в этом смысле является функционально значащим; но вне предложения, в изолированном виде, значащими будут только те термины, которым приписаны устойчивые лексические значения. Поэтому все термины — значащие (функционально), но некоторые — не значащие (как изолированные звукосочетания).

тировать способности, делать предъявленным и делать так, чтобы способность познавала, суть синонимы.

§ 29. Из знаков одни — формальные, другие — инструментальные. Формальный — тот, *которым одним, без чего-либо другого, способность делается познающей*. Другими словами, он есть формальная причина познания, подобно тому как белизна есть причина белого. Таким знаком является понятие (cognitio), которое представляет собой формальную репрезентацию объекта и его выраженный знак (signum expressum), или выраженную форму (species expressa[66]). Поэтому он так репрезентирует нам объект, что нет нужды в другом знаке[67]. Это и значит быть формальным знаком, то есть самой своей существенностью делать [познавательную] способность познающей. Отсюда ясно, что все ментальные термины — значащие, потому что все они суть выраженная форма и образ своего объекта, через который он предъявляется познавательной способности.

§ 30. Инструментальный знак есть *инструмент, побуждающий способность к познанию объекта*. В самом деле, инструмент служит активным началом, которым нечто производится; но все инструментальные знаки производят понятия означаемых ими вещей; следовательно, они суть инструмент, приводящий в движение познавательную способность. Его отличие от формального знака состоит в том, что формальный знак сам по себе, не производя ничего отличного от себя, репрезентирует свой объект; инструментальный же знак репрезентирует не сам по себе, а производя нечто отличное от себя, — а именно понятие, которое есть формальный знак.

§ 31. Инструментальный знак двойствен. Один приводит нас к познанию другой вещи, не познаваясь сам. Так, напечатленная форма (species impressa), которую цвет испускает в глаза, а через них — в интеллект, есть инструмент, приводящий глаза и интеллект к познанию белизны[68]. Но при этом нет нужды познавать саму напечатленную форму, которая именуется *виртуальной репрезентацией объекта*, потому что сама по себе его не репрезентирует — это подобает одному лишь понятию, — но служит действующей силой и активной потенцией, заключающей в себе

---

[66] См. прим. 5.

[67] В инструментальном знаке, через познание которого мы приходили бы к познанию обозначенной вещи.

[68] Уртадо имеет в виду учение о так наз. species in medio — «формах в среде», составляющих предмет средневековой оптики (perspectiva). Согласно этому учению, удаленный предмет видим для нас благодаря непрерывной последовательности его зрительных образов, проходящих через прозрачную среду вплоть до соприкосновения с органом зрения.

формальную репрезентацию. Такой знак подлежит ведению науки о душе, а не логики[69].

§ 32. Другой инструментальный знак — тот, *который, будучи познан, побуждает интеллект к познанию обозначенной им вещи*. Он во всем совпадает с предыдущими инструментальными знаками, кроме того, что, в отличие от них, должен быть прежде познан сам, чтобы возбудить понятие объекта. Пример такого знака — дым, обозначающий огонь, но только будучи прежде познанным.

§ 33. Ты возразишь, что это определение подходит и кое-чему отличному от определяемого: например, причина, будучи прежде познанной, ведет к познанию своего следствия; и, однако, причина не есть знак следствия; следовательно... Отрицаю, что определение страдает этим пороком. Ибо говорится, что [знак] *приводит к познанию вещи, им обозначенной*. Но причина, даже будучи прежде познанной, хотя и приводит к познанию своего следствия, однако следствие не обозначается причиной. Дело в том, что быть знаком, или образом вещи, подразумевает, что данная вещь по своей природе или по человеческому изволению установлена для обозначения следствия; но причина по своей природе не установлена для обозначения следствия. В самом деле, Цезарь не репрезентирует свое изображение, хотя через познание Цезаря мы приходим к познанию его изображения. Напротив, изображение репрезентирует Цезаря, потому что создано для того, чтобы его представлять. Точно так же я представляю собой образ моего родителя, а он не является образом меня, потому что это я рожден по его подобию. Так же и творения называются образом Бога, Бог же никоим образом не называется образом творений. Наконец, Сын Божий называется образом Отца, потому что рожден для выражения Отца; но вечный Отец не называется образом Сына. И *доказательствами через знак* называются доказательства через следствия[70].

§ 34. Из знаков, приводящих нас через их познание к познанию вещи, ими обозначенной, один является чисто интеллектуальным, потому что воспринимается только интеллектом, а другой — чувственным, потому что воспринимается внешним чувством. Этот [чувствен-

[69] См. прим. 5. Любопытно, что здесь Уртадо относит species impressa к одной из разновидностей инструментального знака, тогда как в *Рассуждении* «О знаках» он причислял ее к знакам формальным. Такое колебание не случайно и объясняется некоей двойственностью и промежуточностью самой природы этого объекта, постулируемого схоластической психологией. Авторы «Философских курсов» XVII в. так и не придут к общему согласию относительно семиотического статуса species impressa.

[70] Таким образом, познание через знак имеет, с точки зрения Уртадо, необходимо апостериорный и направленный («векторный») характер.

ный] знак превосходно определен у Блаженного Августина: *Знак есть то, что, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает через себя познать другую вещь*. Здесь под *формой* (species) может пониматься либо напечатленная форма (species impressa), которую чувственный объект запечатлевает в чувствах, либо, скорее, само ощущение, которое Августин правильно именует *формой*, потому что, когда в чувстве производится знание, оно представляет собой выраженную форму (species expressa)[71] и формальный образ предмета. Помимо такого знания, знак причиняет и другое знание, а именно знание обозначенной вещи. Например, дым или след животного побуждают чувство к их познанию. Этим ощущением возбуждается интеллект и познаёт дым и след; а познав их, он движется через познание дыма к познанию огня и через познание следа — к познанию животного. Так из этого знака рождаются два знания: одно — о самом знаке, другое — об обозначенном.

§ 35. Такой знак мы разделяем надвое: на значащий по установлению и значащий чисто по природе, а не по установлению. Значащий чисто по природе приводит к познанию лишь одной вещи — своих причин, в силу своей природы, повсюду на земле и у всех народов. Так, всякое слово и письмо есть естественный знак пишущего и говорящего. Об этих знаках логик не заботится, потому что предложения составляются из них редко, а доказательства — очень редко. Он должен заботиться не о них, а о тех знаках, которые замещают ментальные предложения, а из их числа — о тех, которые, не будучи значащими, естественно означают ментальные предложения, обращенные на замещаемые ими [ментальные термины]. Так, в предложении *Blytiri не имеет значения по установлению* слово *blytiri* подставляется вместо понятия интеллекта, имеющего объектом само слово *blytiri*.

§ 36. Знаком, значащим по установлению, будет тот, *который, помимо познания себя, приводит нас, в силу человеческого установления, к познанию другой вещи*. Например, слово *equus* [«лошадь»] причиняет три знания: два — по природе и в любом интеллекте, будь то в Греции или в Лации; а третье — произвольно и по установлению латинян в интеллекте знающего латынь. Естественны знание самого звукосочетания и знание человека, его произносящего[72]. Третье же — знание лошади, обозначенной этим словом у латинян. Об этих знаках — как письменных, так и устных — рассуждает логик: не потому, что его дело — посредством этих орудий обрабатывать слово, как о том пишет Петр Испан-

[71] См. прим. 5.

[72] Как физической причины, то есть источника звука.

ский[73], а потому, что слово уже берется им как замещающее внутреннее предложение[74]. В противном случае логик был бы подобен учителю начальной школы и учил бы, каким стилом надлежит писать; и как ему было бы угодно, так надлежало бы писать и говорить. Логик же занимается внешними знаками только как заместителями актов интеллекта, в которых указанным образом постигаются вещи.

Перевод и примечания Г.В. Вдовиной

[73] Португальский логик (ум. 1277), будущий папа Иоанн XXI, автор трактата по логике, впоследствии названного «Summulae logicales». Положил начало традиции «Кратких введений в логику» (Summulae).

[74] Другими словами, письменные и устные знаки интересуют логика не с точки зрения их фонетической формы или буквенной записи, а как знаки ментальных терминов и предложений.

Г.В. Вдовина

ИСТИНА КАК СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ В СХОЛАСТИКЕ XVII В.[1]

Учения об истине в схоластике XVII в. исторически восходят к Средним векам, точнее, к XIII в., в первую очередь к текстам Фомы Аквинского. Говоря схематично и обобщенно, для Средневековья характерно отсутствие целостной концепции истины. Считалось, что существуют три вида истины, изучение которых было распылено по разным наукам и разным типам текстов. Первый вид — истина в бытии, или трансцендентальная истина. Она свойственна всему сущему в силу того простого факта, что оно действительно существует. В таком понимании истина представляет собой один из атрибутов всякого сущего, а именно внутреннюю интеллигибельность и познаваемость всего существующего[2]. По своей онтологической природе истина в бытии — это такое реальное отношение творений к божественному интеллекту, благодаря которому вещь соответствует ее божественной идее[3]. Исследование бытийной истины — дело теологии и метафизики, неотделимой от теологии. Благодаря тому что в силу этого отношения творения изначально и сущностно умопостигаемы, они могут познаваться не только божественным, но и человеческим интеллектом; отсюда возникает второй вид истины — истина в познании. В таком понимании истина — это соответствие между познающим интеллектом и объектом познания. Поскольку же человеческое познание совершается через уподобление интеллекта тому, что́ познается, то изучение познавательной истины — дело науки о душе. Наконец, третий вид истины — это так называемая

[1] Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 10-06-00272-а).

[2] *Thomas Aquinas*, De veritate, q. 1 a. 1, Resp.

[3] *Thomas Aquinas*, Summa Theologiae, I, q. 16 a. 2.

истина в обозначении. Это формальная истина, присутствующая в разных типах языковых выражений, и ее исследование проводится в трактатах по логике и спекулятивной грамматике. Конечно, нетрудно увидеть, что эти три вида истины не полностью изолированы друг от друга (особенно первые два вида). Но очевидно и то, что они не связаны между собою настолько, чтобы стать предметом единого учения. Более того, эти три вида истины имеют разную онтологическую природу и разное формальное основание: бытийная истина представляет собой реальное одностороннее отношение вещей к Богу, познавательная истина — реальное отношение подобия, направленное от интеллекта к вещам, а истина в обозначении — формальную правильность, в основе которой лежат определенные свойства языковых терминов.

В промежуток между XIII и XVII вв. происходит важное событие, определившее дальнейшую судьбу учений об истине: возникает учение Уильяма Оккама о ментальном языке. Оккам перевернул традиционные представления о понятиях в интеллекте. Если до него в понятиях видели только формальные образы (imagines, iconae, species, formae), абстрагированные от внешних вещей или же произведенные самим интеллектом, то Оккам начал трактовать понятия как термины полноценного ментального языка. Он развил учение о том, что само наше мышление разворачивается в форме ментальной речи. Одно уточнение: о том, что существует внутренняя речь, говорилось задолго до Оккама — например, у Августина или у Боэция. Но у Августина внутреннее слово тоже фактически есть не что иное, как формальное образование, созданное душой; а для Боэция ментальная речь — это либо те же ментальные подобия, либо вторичная внутренняя речь, когда мы, например, проговариваем про себя текст, который нам предстоит произнести вслух. Оккам же говорит не об этой вторичной внутренней копии, а о той изначальной форме, в которой разворачивается всякое человеческое мышление — до того и независимо от того, как оно получит внешнее языковое выражение. Но этот переворот в представлении о природе понятий отнюдь не сразу привел к формированию новых концепций бытийной и познавательной истины.

Когда мы обращаемся от средневековых учений об истине к воззрениям XVII в., то обнаруживаем резкий контраст не только с тем, как учил об истине Фома, но и с тем, как учил о ней Оккам. В чем новизна учения об истине в схоластике XVII в.? Во-первых, понятие истины впервые предстает как единое понятие, имеющее единую онтологическую основу и единое универсальное определение. Несмотря на то что, так сказать, материально разные аспекты истины могут подробно рассматриваться в разных частях философских курсов XVII в., они содержа-

тельно и формально объединяются в рамках единой доктрины. Во-вторых, эта формирующаяся единая концепция истины имеет откровенно семиотический характер, то есть входит, как составная часть, в общее учение о знаках. Это объясняется тем, что в последней четверти XVI в. понятия были не просто объявлены, как у Оккама, знаками ментального языка, но и встроены в общую классификацию, общую систему знаков, где заняли вполне определенное привилегированное место наряду с другими разновидностями знаков[4]. Эта семиотическая система была столь обширна, распространялась на столь многие явления как природного, так и культурного мира, что смогла послужить объединяющим контекстом для разных видов истин. В-третьих, центр тяжести в учениях об истине однозначно переносится в XVII в. на познавательную истину. Истина в бытии мыслится как необходимое основание познавательной истины, но исследовательский интерес почти всецело сосредоточивается на истине в познании. С другой стороны, авторы философских курсов XVII в. практически утрачивают интерес к сугубо логической истине. Франсиско Суарес в «Метафизических рассуждениях» (1597) все еще говорит о том, что существует три вида истины. Но в действительности он подробно рассматривает только бытийную истину и истину в познании, ограничиваясь парой кратких замечаний об истине в устных высказываниях. А уже в XVII в. из того полутора десятков философских курсов, которые непосредственно находятся в поле нашего зрения, троичное членение истины обнаруживается лишь в одном[5]. Так называемая *veritas in significando* практически полностью поглощается познавательной истиной, и, таким образом, понятие истины членится надвое: на трансцендентальную истину и на истину в познании. И это вполне естественно. Ведь для авторов XVII в. устная речь и внешний язык безусловно вторичны по отношению к ментальному языку, а между тем именно ментальный язык составляет одну из важнейших сторон познавательной истины. Поэтому всякий раз, когда в этих текстах говорится о языковой истине, об условиях истинности разных типов предложений, то имеются в виду именно ментальные предложения. Но ментальные предложения по своей природе и структуре вовсе не совпадают с предложениями внешнего языка. Во-первых, ментальные предложения разделяются на термины, которые

[4] «Официально» понятия были включены в общую знаковую классификацию и получили название формальных знаков в курсе логики «португальского Аристотеля» Педро Фонсеки: *Petrus Fonseca*, Institutiones dialecticae, lib. I, c. VIII. Venetiis, 1611, p. 17.

[5] *Mastri et Belluto*, Cursus integer, t. I, disp. X, qu. 2, 8. Бартоломео Мастри (1602–1673) и Бонавентура Беллуто (1600–1676) — итальянские францисканцы-конвентуалы, соавторы «Целостного курса философии в духе Скота» (Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti. Venetii, 1678; 1688, 1707; 1727).

обладают значениями по природе, а не в силу языковой конвенции. Во-вторых, именно в силу естественного характера своих значений ментальные термины лишены многозначности. В-третьих, в ментальных предложениях невозможна умышленная ложь, и т. д., и т.п. Так что речь идет не о механическом переносе на ментальные предложения тех формальных правил, по которым строится внешняя речь, а об исследовании закономерностей и условий истинности в ментальном языке как в самостоятельной реальности, независимой от реальности внешнего языка и первичной по отношению к ней.

Итак, познавательная истина ставится в центр учений об истине и поглощает истину логическую. В этих новых концепциях основной круг проблем, занимающих авторов XVII в., определяется тем, что понятия и суждения в интеллекте, по отношению к которым только и можно говорить о познавательной истине, имеют двойственную семиотическую природу. С одной стороны, они являются образами (imagines) реальных вещей, — говоря современным языком, иконическими, то есть изобразительными, знаками вещей, и в этом качестве могут быть сопоставлены с другими типами иконических знаков: например, с живописными портретами или статуями. С другой стороны, они работают как знаки ментального языка и в этом качестве подчиняются иным закономерностям, связываясь друг с другом по законам некоего ментального синтаксиса, несовершенную аналогию которому можно искать во внешнем языке. Эти две функции ментальных знаков не полностью изолированы друг от друга, но и не сводимы друг к другу, а само их объединение на равных в рамках единой концепции — новая черта, не свойственная ни одному средневековому учению о понятиях интеллекта.

Но прежде чем обратиться непосредственно к этим двум функциям ментальных знаков и соответственно к тому, как представляют себе схоласты XVII в. истину в познании, рассмотрим общее определение истины, используемую при этом терминологию и некоторые вопросы, связанные с онтологической природой познавательной истины.

Общее определение истины у Суареса (1597) и в «Коимбрском курсе логики» (1606) гласит, что истина есть некая соотнесенность (habitudo) вещи и интеллекта. Другие, более употребительные и привычные для нас термины, в которых было принято определять понятие истины, — adaequatio и conformitas. Таким образом, истина определяется как adaequatio rei et intellectus, или как conformitas rei et intellectus. При первоначальном введении эти два термина кажутся синонимами, и переводить их принято одинаково — как «соответствие» вещи и интеллекта. Между тем этот пресный перевод ни в коей мере не передает истинного смысла ни первого, ни второго латинского слова. Термин adaequatio,

букв. «уравнивание», обрел популярность благодаря Фоме Аквинскому и ассоциируется с его именем. Сам же Фома ссылается, как на его автора, на еврейского философа и врача X в. Исаака Израэли[6]. В XVII в. термин adaequatio употребляется, но значительно реже, чем другой термин — conformitas, означающий скорее «сообразность» или даже «сооформленность». Эти два термина высвечивают разные аспекты понятия истины. Conformitas выражает суть соотнесенности между истиной и интеллектом: эта суть заключается в том, что между тем и другим устанавливается своеобразное формальное сходство. Adaequatio же скорее обозначает идеальную степень этого сходства: тот предел, в котором познаваемое и познанное в содержательном отношении полностью уравниваются между собой. Именно так интерпретируют взаимное отношение этих двух терминов, например, иезуиты Родриго де Арриага, Франсиско де Овьедо, Сильвестро Мауро. Поэтому adaequatio как слово, обозначающее количественное равенство, соотносится с тем аспектом учения об истине, в котором она осознается как соотнесенность между мерой и измеряемым[7]. В самом деле, общим местом в текстах XVII в. является тезис о том, что соотнесенность вещи и интеллекта может быть двоякой. Интеллект может быть мерой, идеально полным и совершенным образом вещи, а вещь — тем, что стремится этой мере соответствовать, и тогда уравнивание между ними достигается за счет все большего приближения вещи к своему идеальному образцу. Именно таково отношение между божественной идеей и тварной вещью, а также между рукотворным изделием и замыслом мастера. Такая соотнесенность лежит в основе бытийной истины вещей. Другой вариант — тот, при котором мерой истины служит сама вещь, а тем, что измеряется этой мерой, — ее познание в интеллекте. Это познание может быть более или менее совершенным и соответственно более или менее адекватным. Такая соотнесенность лежит в основе познавательной истины. Таким образом, термин adaequatio акцентирует именно количественный и динамичный аспект истины, которая вовсе не обязательно дана сразу вся, целиком, а может достигаться постепенно, лишь в идеальном случае достигая степени полного уравнивания вещи и интеллекта.

Напротив, термин conformitas несет на себе главную смысловую нагрузку, потому что указывает на истину как на сходство формы между вещью и ее образом в интеллекте. О том, что представляет собой эта conformitas в человеческом познании, и пойдет речь далее.

---

[6] *Thomas Aquinas*, Summa Theologiae, I, q. 16 a. 2 arg. 2.

[7] *Francisco Suarez*, DM VIII. 5. 3; *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 3, p. 294; *Thomas Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. I, n. V.

Все сказанное до сих пор, в том числе об истине как о мере и измеряемом, присутствует и у Фомы Аквинского. Различия обнаруживаются тогда, когда мы пытаемся прояснить онтологическую природу сообразности вещи и интеллекта. Для Фомы отношение между познающим интеллектом и вещью было отношением реального уподобления: conformitas означала, что в вещи и в интеллекте буквально присутствовала одна и та же форма, только в разных модусах бытия: в вещи — как субсистентная форма, то есть форма, существующая сама по себе, а в интеллекте — как акциденция умной субстанции; истина же мыслилась как отношение уравнивания между этими двумя модусами одной и той же формы. Так вот, в тех текстах XVII в., которые находятся в поле нашего зрения, лишь в двух случаях говорится о том, что истина с онтологической точки зрения представляет собой отношение: у францисканца и скотиста Бартоломео Мастри и у иезуита Франсиско де Овьедо. В остальных случаях истина мыслится как нечто абсолютное, а именно, она представляет собой просто формальную сущность вещи, то есть формальное содержание познаваемого объекта, к которой присоединяется именование, denominatio, познанности. Если взять эту формальную сущность со стороны интеллектуального акта, то истина будет внутренней характеристикой этого акта как познающего; если же взять ее со стороны вещи, то для нее истина будет внешним именованием от акта познания. Но ни с той, ни с другой стороны истина не будет реальным отношением между вещью и интеллектом. Более того, некоторые авторы утверждают, что даже когда речь идет о соотнесенности между творениями и божественными идеями, — даже и этом случае нет никакого реального отношения существующих творений к божественному интеллекту: достаточно того, что Бог мыслит формальные сущности тварных объектов как чистые объектные содержания и тем самым задает меру их истинности[8]. Другими словами, когда авторы XVII в. говорят о сообразности вещи и интеллекта, они всегда говорят не об актуально существующей вещи как таковой, в ее эмпирическом бытии, а только об объекте, причем объект мыслится как формальная сущность вещи, которая может служить термином познания, даже не существуя в действительности. Это тем более справедливо в тех случаях, когда объектом оказывается вещь, не существующая вообще (кентавр) или вовсе невозможная (круглый квадрат). Поэтому, как правило, здесь нет речи ни о каком реальном отношении уподобления между физической формой вещи и ее же формой в интеллекте.

---

[8] Conimbr., Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1; *Hurtado de Mendoza*, De anima, disp. IX, sect. 1, § 4; *Martin Smiglecius*, Logica, t. II, disp. XII, q. VIII, p. 457.

Примечательно и то, где именно авторы XVII в. усматривают «местонахождение» истины. Фома говорил о том, что истина в собственном смысле пребывает только в интеллекте, независимо от того, выступает ли он по отношению к вещам мерой или измеряемым; сама же познаваемая вещь называется истинной только по аналогии, от акта интеллекта. Немалое число авторов XVII в. разделяет эту точку зрения Фомы: Суарес, авторы «Коимбрского курса логики»[9], иезуит Уртадо до Мендоса[10]. С точки зрения тех, кто считал собственным местом истины только интеллект, сам познаваемый объект служит причиной истины, но не ее конститутивным элементом. Немало, однако, и тех, кто высказывает иную позицию. А именно истина в равной мере пребывает как в акте интеллекта, так и в объекте этого акта. И в таком понимании интеллектуальный акт и объект на равных конституируют истину как ее формальные элементы. Такова точка зрения иезуитов Арриаги[11], Овьедо[12], Лоссады[13]. И аргументируется эта позиция именно тем, что, когда речь идет об истине, мы говорим не о вещи, существующей независимо от интеллекта, а об объекте, то есть о формальной сущности или формальных свойствах, представляемых в мышлении.

Таким образом, в вопросе об истине проявляется то общее свойство схоластической философии XVII в., которое обнаруживается в других областях: сдвиг внимания от бытия вещей самих по себе к тому, каким

---

[9] Курс логики, изданный, в рамках обширного проекта подготовки университетских учебников «нового поколения», иезуитами португальского города Коимбры в 1606 г. (Commentarii Collegii Conimbricensis 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).

[10] Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641) — испанский иезуит, автор курса «Всеобщей философии» (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. Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617).

[11] Родриго де Арриага (1592–1667) — испанский иезуит, ученик Уртадо де Мендоса; долгое время преподавал в Пражском университете; автор «Философского курса» (Cursus Philosophicus auctore R. P. Rodericus de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632).

[12] Франсиско де Овьедо (1602–1651) — испанский иезуит, автор курса «Целостного философского курса» (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).

[13] Луис де Лоссада (или Лосада, 1681–1748) — испанский иезуит, автор «Философского курса для Королевского коллегиума Саламанки» (Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R.P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724).

образом вещи входят в наше мышление в качестве его формальных объектов. Это та черта постсредневековой схоластики, которая парадоксальным образом роднит ее с философскими интересами нашего времени. Такой сдвиг становится еще заметнее, если обратиться к самой сути проблемы истины как понятия семиотического, то есть к тому, как понятие истины применяется к ментальным знакам.

Вначале мы сказали о том, что ментальные знаки, по отношению к которым, собственно, и говорится о познавательной истине, в представлении семиотики XVII в. имеют двойственную природу: с одной стороны, они являются интенциональными образами вещей, с другой — терминами и предложениями ментального языка. Рассмотрим понятие познавательной истины применительно к этим двум функциям ментальных знаков.

1. Ментальные знаки как интенциональные образы. — Прежде всего, надо уточнить, что́ здесь понимается под интенциональным образом, или интенциональной формой. В XIII в. Фома Аквинский разбирал этот вопрос на примере познания одним ангелом другого. Ангел сам по себе, в своем природном бытии, уже представляет собой бестелесную и нематериальную форму. Тогда чем он отличается от того понятия, которое имеется об этом первом ангеле в уме другого ангела? С точки зрения Фомы, различие только в том, что ангел как природное сущее способен существовать сам по себе, то есть, на языке схоластики, обладает субсистентным бытием; тогда как понятие, будучи столь же нематериальным, не способно существовать самостоятельно, не может отделиться от породившего его интеллекта и начать самостоятельную жизнь. Понятие может существовать только как акциденция, как привходящее свойство в интеллекте. Именно в этом и усматривает Фома различие между ангелом в его природном бытии, как субсистентной нематериальной формой, и ангелом в интенциональном бытии[14]. Но в XVII в. под интенциональной формой понимают нечто совсем иное. Уже Суарес говорил о том, что та сообразность форм в познании, то есть conformitas, которую мы называем истиной, заключается не в реальном сущностном подобии, а только в определенном пропорциональном соответствии между репрезентированной вещью и тем, как именно она репрезентирована в интеллекте[15]. Другими словами, та conformitas, о которой идет речь в истине, заключается только в большем или меньшем сходстве между тем реальным содержанием, которое выражено в самой вещи, и тем содержанием, которое идеально представлено в интеллекте.

---

[14] *Thomas Aquinas*, Summa Theologiae, I, q. 56 a. 2 ad 3.

[15] *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 6.

При этом носители сходного содержания вовсе не обязательно должны быть сходными по своей физической форме. Таким образом, для Суареса и тех, кто пришел после него, интенциональная форма означала только одно: акт содержательного представления вещи такой, какова она есть. И не более того.

Далее у наших авторов возникает вопрос о том, есть ли какое-либо существенное различие между этими внутренними образами вещей в интеллекте и внешними образами вещей — скажем, портретными изображениями людей? И если есть, в чем это различие состоит? Здесь мнения расходятся. С точки зрения Суареса, внешние образы, которые он называет формальными образами, требуют реального сходства акциденций в изображаемом человеке и его портрете: если человек имеет черный цвет волос, то и в изображении будет реально присутствовать реальный черный цвет и т. д. Напротив, внутренние образы, которые Суарес называет интенциональными подобиями, не требуют, как уже было сказано, никакой реальной общности форм[16]. Мысленное представление черных волос не требует, чтобы в субстанции умной души реально присутствовала акцидентальная форма черноты. Это различие между внутренними и внешними образами еще более усилил и довел до логического предела другой иезуит — поляк Мартин Смиглецкий. Он вообще выделил тот тип сообразности, который имеет место между внешним образом и его прообразом, в отдельную разновидность истины и создал свою личную классификацию истин, которая делится не на две, как у большинства его современников, а на три части, но не так, как в Средние века. У Смиглецкого сущность истины заключается в сообразности, conformitas, как таковой; затем эта conformitas делится на сообразность интеллекту и материальную сообразность. Материальная сообразность имеет место именно между моделью и ее портретом, а сообразность интеллекту, в свою очередь, подразделяется на сообразность вещей божественному интеллекту и на сообразность человеческого интеллекта вещам[17]. В этой классификации для нас сейчас важно то, что она опять-таки подчеркивает отсутствие всякого реального сходства между физической формой вещи и ее интенциональной формой в интеллекте.

Но существовала и другая позиция, весьма влиятельная. Ее придерживались, например, Родриго де Арриага и Луис де Лоссада. Согласно этой позиции, внутренние и внешние образы репрезентируют свои

[16] *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 6.

[17] *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. 3, p. 107. Мартин Смиглецкий (1562/64–1618) — польский иезуит, автор курса логики (Logica Martini Smiglecii, Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in Duos Tomos distributa. Oxonii, 1634).

прототипы совершенно одинаково[18]. Мастри особо отмечал, что по своей онтологической природе сходство между образом и прообразом различно в портретных изображениях и в понятиях интеллекта, но что это сходство тождественно, если смотреть на него с точки зрения репрезентации содержания[19]. Думается, что расхождение между этими двумя позициями в значительной мере сводится к спору о словах: обе стороны могли спорить о том, в какой степени реально сходство между формой портрета и формой его модели, но равно соглашались с тем, что интенциональная репрезентация в интеллекте никакого реального сходства форм не требует. Таким образом, то, как понимали в XVII в. истину понятийных репрезентаций, или интенциональных образов, гораздо ближе к соответствующему учению Гуссерля, чем к учению св. Фомы.

И наконец, самый важный момент. Мы сказали, что в роли интенциональных образов могут выступать как отдельные понятия, так и целые суждения. Очевидно, что есть какое-то различие в том, как эти разные ментальные образования репрезентируют свои объекты. В чем это различие? Отдельные понятия представляют абстрактные сущности вещей. Например, понятие «Петр» есть интенциональный образ абстрактного человеческого индивида, принадлежащего к группе индивидов, носящих имя Петр. Если же мы возьмем суждение — например, «Петр бежит», — то оно будет образом уже не абстрактного индивида, а индивида совершенно конкретного и реального, взятого в реальном и конкретном состоянии бега. Таким образом, понятия суть интенциональные образы абстрактных сущностей, а суждения — интенциональные образы конкретных реальностей. С другой стороны, объектом суждения «Петр бежит» будет не всецелая реальность конкретного Петра, а только тот аспект его реальности, который выражен в этом конкретном суждении. Ведь очевидно, что суждение «Петр бежит» представляет Петра не как мужчину двухметрового роста и не как человека с черными волосами, а только как бегущего. Поэтому между обозначаемой вещью самой по себе и этой же вещью как объектом интенционального образа всегда остается зазор — тот самый зазор между Петром как мерой и его познанием как измеряемым. Для того чтобы исчерпать реальность Петра в интенциональных образах и добиться полной адекватности между образом и реальным Петром, потребовалось бы бесконечное множество суждений о нем. А это значит, что истина в человеческом

---

[18] *Rodericus de Arriaga*, Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 5, § 25; *Ludovicus de Lossada*, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 1, § 1, n. 3–4.

[19] *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 1, n. 9, p. 289.

познании — понятие в принципе открытое: измеряемое бесконечно приближается к своей мере, но фактически никогда не достигает полного уравнивания с нею.

2. Ментальный знак как термин ментального языка. — Другая сторона понятий как ментальных знаков заключается в том, что они представляют собой термины ментального языка. Традиционно считалось, что истина в собственном смысле заключается только в суждениях, то есть в ментальных предложениях. Но так ли это? С точки зрения схоластов XVII в., прежде всего надлежало выяснить, в каких операциях интеллекта в действительности обнаруживается истина, и если она обнаруживается где-то еще, кроме суждений, то каково ее своеобразие в каждой из этих операций?

Здесь стандартная позиция такова: в собственном и строгом смысле истина находится только в суждениях, то есть в ментальных предложениях. Тем более истина присутствует в третьей операции интеллекта — в рассуждении, или умозаключении, составленном из суждений. А вот ее присутствие в первой операции интеллекта, в разрозненных понятиях, — вопрос не столь ясный. Первая операция интеллекта именуется в текстах по-разному: понятие, ментальный термин, простое схватывание. Вообще говоря, в отдельных понятиях истина присутствует постольку, поскольку понятия верно представляют сущности вещей, но не познается отдельно от познания самих сущностей. Например, когда мы образуем в уме ментальный термин «дом», мы представляем себе этот предмет, со всеми его сущностными чертами, но не познаем как отдельный момент тот факт, что дом именно таков, каким мы его себе представляем. Все, что мы имеем в уме, сводится к голому содержанию сущности по имени «дом». Напротив, в ментальных предложениях мы познаем сами вещи и вдобавок сознаем себя утверждающими, что они именно таковы, какими мы их познаем. Говоря словами Фомы, в понятиях истина присутствует, но не познается, а в суждениях и присутствует, и познается[20]. Особого мнения придерживался в этом вопросе Мартин Смиглецкий, который считал, что истина в понятии и в суждении — это два абсолютно равноправных вида одного рода по имени «истина в познании», и что истина в ментальных предложениях не имеет никаких особых преимуществ в сравнении с истиной в отдельных терминах[21]. Но Смиглецкий — единственный из наших авторов, кто ставит эти два вида истины на один уровень. Споры главным образом разворачивались вокруг другого вопроса: почему вообще можно говорить об истине отдельных

[20] *Thomas Aquinas*, Summa theologiae, I, q. 16 a. 2, Resp.

[21] *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. 12, p. 128.

терминов ментального языка? Ведь в них ничто не утверждается о вещах, они просто именуют определенные содержания, выраженные в интенциональных образах. Как же можно говорить о том, что эти именования истинны или ложны?

Приведем примеры разных точек зрения. Суарес считает, что в отдельных ментальных терминах познавательная истина основывается на истине бытийной и совпадает с нею: понятия истинны потому, что дают нам интенциональный образ предмета таким, каков он есть[22]. Франсиско де Овьедо соглашается с этим до тех пор, пока речь идет о реальных предметах. Когда же ментальный термин обозначает предмет вымышленный — скажем, химеру, — в нем нет никакой истины, но нет и лжи, а есть просто некое представление, к которому понятия истины или ложности неприменимы, потому что его не с чем соотнести в реальности[23]. Но что позволяет нам вообще говорить о том, что интенциональный образ соотнесен с действительной вещью? Суарес и его сторонники полагают: все дело в том, что понятие — это скрытое, или свернутое суждение; поэтому оно не просто представляет вещь в ментальном языке, но и может быть развернуто в полноценное определение[24]. Например, когда я мыслю понятие «человек», я фактически мыслю свернутое определение: «Человек есть разумное живое существо». Все тот же Смиглецкий эмоционально возражал против такого истолкования[25]. Он настаивал на том, что никаких скрытых суждений не существует — по крайней мере в человеческом ментальном языке. Чтобы показать, что такое скрытое суждение в собственном смысле, Смиглецкий подробно рассуждает о том, чем могли бы быть свернутые суждения в языке существ, обладающих недискурсивным мышлением. В схоластике моделью таких существ служили ангелы: для семиотики XVII в. это не богословское понятие, а ментальная конструкция, позволяющая отрабатывать различные гипотезы, связанные с работой лингвистических и ментальных знаков. Так вот, Смиглецкий доказывал, что понятия могли бы выступать в роли свернутых суждений только в ангельском, но никак не в человеческом мышлении. Именно поэтому сам он предпочитал говорить о том, что истина в отдельном ментальном термине представляет собой вполне самостоятельный вид познавательной истины, а не ущербную форму истины в подлинном смысле, восходящую к скрытому суждению.

---

[22] *Francisco Suarez*, DM VIII. 3.7.

[23] *Franciscus de Oviedo*, Cursus integer, Logica, controv. VII, p. 4, n. 1, p. 105.

[24] *Francisco Suarez*, DM VIII. 4. 6.

[25] *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. 12, p. 125–129.

Теперь обратимся к истине в ментальном предложении как таковом. Ее главное формальное отличие от истины в простых ментальных терминах усматривалось в том, что в простых терминах имеется только одна истина, и она совпадает с бытийной истиной интенционального образа. Напротив, в ментальных предложениях истина всегда двойственна, причем сама эта двойственность толкуется по-разному. Первое и наиболее распространенное толкование дает Суарес: любое ментальное предложение, во-первых, предъявляет вещи такими, каковы они есть, или не такими, каковы они есть; поэтому в нем присутствует познавательная истина (или познавательная ложность). Во-вторых, само ментальное предложение тоже представляет собой некую реальность и обладает определенными сущностными признаками как именно такая реальность, именуемая ментальным предложением. И в этом смысле всякое ментальное предложение в силу самого факта своего существования будет бытийно истинным, независимо от того, истинно или ложно то, что в нем высказывается[26]. Например, если сейчас вечер, и я говорю: «Сейчас — вечер», это предложение будет истинным в обоих смыслах; если же сейчас вечер, а я говорю: «Сейчас — утро», это предложение будет ложным с точки зрения истины в познании, но все равно будет истинным бытийно, ибо представляет собой полноценное, формально правильное предложение.

Совсем в другом смысле говорится о двойственности истины в ментальных предложениях у английского иезуита Томаса Комптона Карлтона. Комптон Карлтон различает виртуальную и формальную истину в ментальном предложении[27]. Виртуальная истина дана в *species impressa* ментального предложения, то есть на уровне целостного, спонтанного и неосознанного схватывания вещи или ситуации такими, каковы они есть. Затем, на уровне сознательного акта, это схватывание развертывается в структурированное ментальное предложение, в котором выражается формальная истина, то есть сама структура предложения передает реальное положение дел. Например, если в моем интеллекте формируется ментальное предложение «этот человек бел», его структура формально точно отображает реальную структуру субстанции «человек», в которой присутствует акциденция белизны.

Мартин Смиглецкий дает третий вариант истолкования двойственности ментальных предложений[28]. Во-первых, в них нечто познается как сообразное самой реальности: это первый момент познавательной истины. Во-вторых, это нечто познается в ментальном предложении по

[26] *Francisco Suarez*, DM VIII. 8. 8.

[27] *Thomas Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. II, n. XII, p. 167.

[28] *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. 3, p. 106.

модусу утверждения: это второй момент познавательной истины. Они не совпадают между собой. В самом деле, в простых ментальных терминах вещь тоже мыслится такой, какова она в реальности, но мыслится не по способу утверждения, а по способу простой данности ее интенционального образа, совпадающего с бытийной истиной этого образа. Значит, ментальное предложение отличается от простого термина не только тем, что в нем бытийная и познавательная истины не совпадают между собой, но и тем, что сам модус познавательной истины в них различен.

Далее, наши авторы подробно разбирают вопрос об условиях истинности ментальных предложений. Это очень пространные и очень технические по своему характеру тексты, и здесь не место подробно говорить об этом. Но есть один вопрос, сказать о котором необходимо: вопрос об истинности предложений, относимых к несуществующим и невозможным объектам. Посмотрим, как его разбирает Мартин Смиглецкий[29]. Возьмем пример несуществующего предмета: например, такое предложение: «Умерший Петр есть человек». Если взять его со стороны чисто формального значения терминов, одно будет истинным, потому что понятие Петра в самом деле связано в интеллекте с понятием человека, а не какого-либо другого живого существа или вещи. Но если взять предложение со стороны соответствия реальному объекту и связанным с ним обстоятельствам, оно будет ложным, потому что умерший Петр уже не будет человеком, состоящим из тела и души. Другой пример: будет ли ментальное предложение «роза есть цветок» истинным, если образовать его зимой, когда никаких роз нет и в помине? Ответ Смиглецкого: это зависит опять-таки от того, в каком смысле мы употребляем связку «есть»: имеем ли мы в виду действительное и актуальное существование предмета или только возможность предицировать одно понятие другому на чисто концептуальном уровне. Таким образом, Смиглецкий исследует вопрос об истинности подобных предложений с разных точек зрения: со стороны чисто формального значения терминов и со стороны соответствия терминов реальным вещам и ситуациям.

А если вещь, о которой говорится в ментальном предложении, будет не просто несуществующей в данный момент, но несуществующей вообще? Речь идет о фиктивном сущем: например, о кентавре. В таком случае ситуация будет иной: с точки зрения Смиглецкого, в таких предложениях отсутствует истина или ложность в собственном смысле, она имеется здесь только в переносном смысле — постольку, поскольку кентавр уподобляется реальному объекту. Но в собственном смысле к предложениям о фиктивных объектах понятия истины или ложности не приложимы.

---

[29] *Martinus Smiglecius*, Logica, pars II, disp. XII, q. 8, p. 458.

Иной подход к этому вопросу у Луиса Лоссады[30]. Он различает в подобных случаях значение термина «кентавр», взятого в вещном бытии, с точки зрения того, имеется или нет обозначаемый им предмет в реальности, и его же значение, взятое в интенциональном бытии. Как вещь, кентавр невозможен, но как интенциональный объект он так же полноценен, как и объект «лошадь» или объект «человек». Поэтому на уроне интенционального бытия о несуществующих объектах (кентаврах, химерах...) возможны истинные высказывания типа: «Кентавр есть вымышленное живое существо», «кентавр есть кентавр» и т. п.

Следующая проблема: способны ли ментальные предложения изменяться из истинных в ложные и наоборот? Казалось бы, для таких предложений, которые выражают не-необходимое положение дел в тварном мире, это вполне возможно: например, предложение «роза цветет» истинно летом и ложно зимой. Некоторые — например, итальянский иезуит Сильвестро Мауро — так и полагают, что в случае изменения объекта происходит изменение истинностного значения ментальных предложений[31]. Но все не так просто. Камнем преткновения на пути такого простого решения становится естественный характер значений в ментальном языке, или — если взять их с другой стороны — то, что ментальное предложение представляет собой интенциональный образ совершенно конкретной реальности. Если однажды сформированное ментальное предложение было истинным применительно к данной конкретной ситуации — скажем, к цветению розы летом, — как оно может измениться в ложное, сохраняя свою естественную связь с ситуацией, его породившей? Поэтому большинство семиотиков XVII в. решают эту проблему иначе: они утверждают, что такое изменение невозможно. Поэтому при изменении ситуации всякий раз будет возникать новое ментальное предложение, имеющее другой субъект. С этой точки зрения предложение «роза цветет», произнесенное летом и произнесенное зимой, — это в действительности два разных предложения, имеющих разные субъекты: в первом случае субъектом будет реально существующая роза, во втором случае — столь же реально существующий образ цветущей розы в голове говорящего, но не сама роза.

---

[30] *Ludovicus de Lossada*, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 2, n. 8, p. 467–468.

[31] *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVIII, p. 587. Сильвестро Мауро (1619–1687) — итальянский иезуит, автор курса «Философские вопросы» (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).

Другой вопрос, связанный с ментальными предложениями, таков: может ли истина в них принимать большие или меньшие степени? Он решается практически единодушно путем следующего различения. Одно дело — то, что разные интеллектуальные акты могут быть более или менее адекватны своим объектам. Классический пример: я вижу вдали некий движущийся предмет и думаю: это какое-то живое существо. Потом оно подходит ближе, и я думаю: это какой-то человек. Потом он подходит совсем близко, и я думаю: этой мой сосед Петр. Все три предложения будут истинными, но степень их уравнивания со своим предметом будет различной. В таком смысле истина может быть большей или меньшей. И другое дело — различие в степенях истины с той точки зрения, с какой истина противопоставляется лжи. Между этими двумя понятиями нет промежуточных степеней. В приведенном примере менее адекватная истина есть тем не менее чистая истина, а не смесь истины и лжи. Поэтому возможны степени истины с точки зрения количественной адекватности между мерой и измеряемым в познании, но невозможны степени истины с точки зрения формального понятия истины как противоположности лжи.

И последний вопрос — об истине устных предложений. За некоторыми исключениями, истина приписывается устным предложениям только как внешнее именование, идущее от того, насколько устные высказывания соответствуют ментальным предложениям говорящего. А поскольку, в отличие от ментальных предложений, устные предложения в принципе произвольны, они могут и не соответствовать ментальным предложениям. Таким образом, здесь открывается возможность для произнесения сознательной лжи и для различения между сознательной ложью и чистосердечным заблуждением говорящего. Отсюда становится возможным определить условия, при которых совершается или не совершается успешный акт коммуникации между людьми, а также условия, при которых речевое поведение людей может тем или иным образом оцениваться с моральной точки зрения.

Итак, концепция познавательной истины в философских курсах XVII в. определяется тем обстоятельством, что понятия и суждения в интеллекте суть не физические отображения, а формальные и лингвистические (в смысле ментального языка) знаки реальности. Как таковые, они могут рассматриваться в более широком семиотическом контексте, объединяющем в себе знаки природы и знаки культуры. Семиотическая концепция истины, разработанная в схоластике XVII в., не только замечательна своим внутренним богатством, но и удивительно созвучна некоторым сегодняшним философским интересам, выраженным, в частности, в философии интеллекта и философии языка. И это — еще один довод в пользу более пристального и глубокого изучения текстов постсредневековой схоластики.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. ИЗДАНИЯ И БАЗЫ ДАННЫХ

CAG Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae. Vol. I–XXIII. Berlin, 1882–1909;

CH Corpus Hermeticum. Ed. A.D. Nock, A.-J. Festugière. Vol. 1–4. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1954;

DK Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. v. H. Diels, W. Kranz. Bd. I–III. Berlin, 1951–1952 (6 Aufl.);

PG Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Ed. J.P. Migne. Paris, 1857–1912;

PHI5 The Packard Humanities Institute Classical Latin Texts. Los Altos, California;

PL Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Ed. J.P. Migne. Paris, 1841–1864;

SVF Stoicorum Veterum Fragmenta. Ed. J. von Arnim. Vol. 1–4. Leipzig, 1903–1924;

TLG Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Texts. University of California, Irvine.

2. ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

Alc. Didasc.	Alcinous, Epitome Doctrinae Platonicae sive Didascalicos;
Alex. Aphr.	Alexander Aphrodisiensis
In Met.	In Aristotelis Metaphysica Commentaria;
Quaest. et Solut.	Quaestiones et Solutiones;
Apul.	Apuleius
Apol.	Apologia;
De Plat.	De Platone et Eius Dogmate;
De Deo Socr.	De Deo Socratis;
Arist.	Aristoteles
Anal. Post.	Analitica Posteriora;
Cat.	Categoriae;
De Cael.	De Caelo;
EN	Ethica Nicomachea;
Fragm.	Fragmenta;
Met.	Metaphysica;
Phys.	Physica;
Pol.	Politica;
Top.	Topica;
Athan.	Athanasius
C. Ar.	Orationes Tres contra Arianos;
C. Gent.	Contra Gentes;
Athen. Leg.	Athenagoras, Legatio sive Supplicatio pro Christianis;

Attic.	Atticus, Fragmenta;
Aug.	Augustinus
De Civ. Dei	De Civitate Dei;
De Lib. Arb.	De Libero Arbitrio;
Bas. Caes.	Basilius Caesariensis
Cic.	Cicero
Acad.	Academica;
De Nat. Deor.	De Natura Deorum;
De Rep.	De Republica;
Somn.	Somnium Scipionis;
Clem. Alex.	Clemens Alexandrinus
Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto;
Str.	Stromata;
Cornut. Theol. Graec.	Cornutus, Theologiae Graecae Compendium;
Diog. Laert.	Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum;
Epict. Diss.	Epictetus, Dissertationes;
Eus. Praep. Ev.	Eusebius, Praeparatio Evangelica;
Gr. Nyss. De Opif. Hom.	Gregorius Nyssenus, De Opificio Hominis;
Hier. In Aur. Carm.	Hierocles, In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius;
Hil. Pict. De Trin.	Hilarius Pictaviensis, De Trinitate;
Iren. Adv. Haer.	Irenaeus, Adversus haereses;
Jo. Lyd. De Mens.	Joannes Lydus, De Mensibus;
Jo. Dam.	Joannes Damascenus
C. Man.	Contra Manichaeos;
Exp. Fid.	Expositio Fidei;
Just.	Justinus Martyr
Apol. I	Apologia Prima;
Dial.	Dialogus cum Tryphone;
Macr.	Macrobius
Comm.	In Scipionis Somnium Commentarii;
Saturn.	Saturnalia;
Min. Fel. Oct.	Minucius Felix, Octavius;
Nem. De Nat. Hom.	Nemesius, De Natura Hominis;
Nicom. Introd. Arithm.	Nicomachus Gerasenus, Introductio Arithmetica;
Num.	Numenius, Fragmenta;
Orac. Chald.	Oracula Chaldaica;
Parm.	Parmenides, Fragmenta;
Phil.	Philo
Aetern.	De Aeternitate Mundi;
De Cherub.	De Cherubim;

De Migr. Abrahami	De Migratione Abrahami;
De Spec. Leg.	De Specialibus Legibus;
Decal.	De Decalogo;
Heres	Quis Rerum Divinarum Heres sit;
Leg. All.	Legum Allegoriarum libri III;
Plat.	Plato
Parm.	Parmenides;
Phaedr.	Phaedrus;
Phileb.	Philebus;
Resp.	Respublica;
Symp.	Symposium;
Tim.	Timaeus;
Plot. Enn.	Plotinus, Enneades;
Plut.	Plutarchus
De An. Procr. in Tim.	De Animae Procreatione in Timaeo;
De Primo Frig.	De Primo Frigido;
Mor.	Moralia;
Porph.	Porphyrius
De Abstin.	De Abstinentia;
De Antr. Nymph.	De Antro Nympharum;
Hist. Philos. fr.	Historia Philosophiae (fragmenta);
In Parm.	In Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta);
In Tim.	In Platonis Timaeum Commentaria (fragmenta);
Sent.	Sententiae ad Intelligibilia Ducentes;
V.P.	Vita Plotini;
Procl.	Proclus
In Alc.	In Platonis Alcibiadem I Commentarii;
In Crat.	In Platonis Cratylum Commentaria;
In Eucl.	In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii;
In Tim.	In Platonis Timaeum Commentaria;
Theol. Plat.	Theologia Platonica;
Ps.-Just. Cohort. ad Gent.	Pseudo-Justinus Martyr, Cohortatio ad Gentiles;
Ps.-Plut. Placit. Philos.	Pseudo-Plutarchus, Placita Philosophorum;
Sallust.	Sallustius (4 в. н.э.), De Deis et Mundo;
Sen.	Seneca
De Prov.	De Providentia;
Epist.	Epistulae Morales ad Lucilium;
Sext. Adv. Math.	Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos;
Simpl. In Phys.	Simplicius, In Aristotelis Physica Commentaria;
Syrian. In Met.	Syrianus, In Aristotelis Metaphysica Commentaria;
Tert. Adv. Marc.	Tertullianus, Adversus Marcionem;
Theon Sm. De utilitate math.	Theon Smyrnaeus, De Utilitate Mathematicae;
Theoph. Ad Aut.	Theophilus, Ad Autolycum.

АВТОРЫ СБОРНИКА

Вдовина Галина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Волкова Надежда Павловна — лаборант-исследователь (ИФ РАН).

Воскобойников Олег Сергеевич — кандидат исторических наук, доцент факультета истории ГУ- ВШЭ, доктор истории высшей школы социальных наук (Париж), доцент кафедры истории средних веков Исторического факультета МГУ.

Гайденко Пиама Павловна — член-корреспондент РАН, заведующая сектором «Философских проблем истории науки» Института философии РАН.

Иванов Виталий Львович — преподаватель Высшей Религиозно-Философской Школы (СПб.).

Месяц Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Петров Валерий Валентинович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Петрова Майя Станиславовна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

Серёгин Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Соколов Павел Валерьевич — стажер-исследователь (Институт гуманитарных историко-теоретических исследований ГУВШЭ).

Шичалин Юрий Анатольевич — доктор философских наук, директор Греко-латинского кабинета.

Научное издание

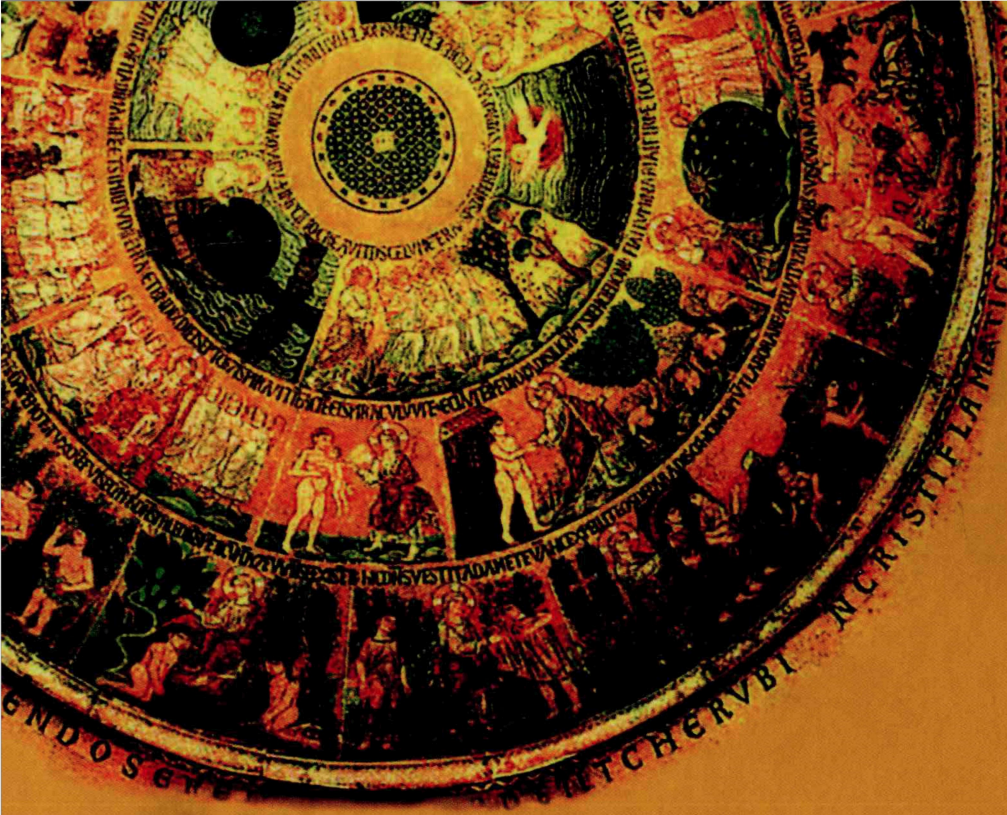
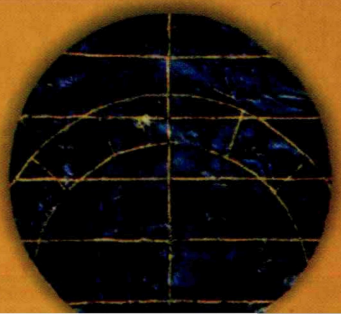
КОСМОС И ДУША
(ВЫПУСК ВТОРОЙ)
Учение о природе и мышлении в античности,
средние века и новое время
(Исследования и переводы)
Под редакцией А.В. Серёгина

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

Формат 60×90/16
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 32,0 п.л. Тираж 1200. Заказ № 928

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. 8-499-245-49-03

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-89826-332-4

9 785898 263324