

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
АЭРОКОСМИЧЕСКОГО ПРИБОРОСТРОЕНИЯ

ФИЛОСОФИЯ

Хрестоматия

Часть 2

Материалы и задания
для работы на семинарских занятиях



Санкт-Петербург
2010

УДК 1
ББК 88
Ф56

Рецензенты:

кафедра философии РГПУ им. А. Герцена;
кандидат философских наук, доцент *М. В. Емельянова*;
кандидат философских наук, доцент *Е. А. Королькова*

Утверждено

редакционно-издательским советом университета
в качестве хрестоматии

Ф56 Философия: хрестоматия: в 3 ч. Ч. 2. Материалы и задания для работы на семинарских занятиях / сост.: М. И. Соколова, И. А. Протопопов. – СПб.: ГУАП, 2010. – 160 с.

Во вторую часть хрестоматии включены фрагменты из источников по истории философской мысли, начиная с эпохи античности и заканчивая эпохой Средневековья, которые могут быть использованы для работы на семинарских занятиях по курсу «Философия» (I семестр обучения). Тексты сопровождаются вопросами и творческими заданиями, которые можно использовать и в самостоятельной работе студентов. В Приложении дается список основных Интернет-ресурсов, полезных для освоения курса.

УДК 1
ББК 88

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ

Хрестоматия

Часть 2. Материалы и задания
для работы на семинарских занятиях

Редактор *Г. Д. Бакастова*
Верстальщик *С. Б. Мацапура*

Сдано в набор 16.12.09. Подписано к печати 4.03.10.
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 10,0.
Уч.-изд. л. 9,45. Тираж 100 экз. Заказ № 88.

Редакционно-издательский центр ГУАП
190000, Санкт-Петербург, Б. Морская ул., 67

© Санкт-Петербургский государственный
университет аэрокосмического
приборостроения, 2010

От составителей

Данное издание представляет собой сборник текстов, которые могут быть использованы для работы на семинарских занятиях по первой половине курса «Философия», охватывающей историю философской мысли, начиная с эпохи античности и заканчивая эпохой Средневековья. Представленные тексты ни в коем случае не исчерпывают того объема оригинальных философских текстов, который должен быть освоен студентом при изучении всего курса. Предполагается самостоятельная домашняя работа студента с полными (без сокращений) текстами источников в соответствии с учебной программой и рекомендациями преподавателя. В то же время предусматривается определенная свобода выбора используемых текстов в рамках изучаемой темы. Большинство источников, необходимых для освоения курса, изданы достаточно большим тиражом и размещены в Интернет-ресурсах (список основных Интернет-ресурсов дается в Приложении 2 к настоящей хрестоматии). В связи с этим здесь представлены не все необходимые тексты, а избранные фрагменты, предназначенные для подробного текстологического анализа непосредственно на семинарских занятиях. Тексты сопровождаются вопросами и творческими заданиями, которые предназначены для работы студентов как в аудитории, так и самостоятельно.

Тема 1

Милетская школа

Задание 1. *Расскажите о возникновении Милетской школы – первой философской школы античной Греции, назовите имена философов, расскажите об их философской, научной и политической деятельности.*

Задание 2. *Запишите как можно больше определений, объяснений и ассоциаций для слов «начало» и «Первоначало».*

Задание 3. *Прочтите и прокомментируйте тексты. Выпишите, как понималось Первоначало всего сущего каждым мыслителем.*

«**Фалес** – основатель такого рода философии – утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, – это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тетиду они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, – наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае, о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине...» (*Аристотель. Метафизика I.3*) [1].*

«Из полагающих одно движущее и бесконечное [начало] **Анаксимандр**, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (to apeiron), первым введя это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы. «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задол-

* Список цитируемых источников см. в Приложении 1.

женности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени», как он сам говорит об этом довольно поэтическими словами. Ясно, что подметив взаимопревращение четырех элементов, он не считал ни один достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них...» (Симплиций. Комм. к «Физике», 24,13) [2].

«Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же как и он, полагает, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна, но в отличие от него [считает ее] не неопределенно, а [конкретно-]определенной, полагая ее воздухом. Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь, [воздух] становится огнем, сгущаясь – ветром, потом облаком, [сгустившись] еще больше – водой, потом землей, потом камнями, а из них – все остальное. Движение он так же [как и Анаксимандр], полагает вечным и считает его причиной изменения.» (Симплиций. Комм к «Физике», 24,26) [3].

Задание 4. Прочтите и прокомментируйте фрагменты из текстов Аристотеля* и Г. В. Ф. Гегеля**.

«...Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина.

<...>

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат –

* Аристотель (384–322 гг. до н. э.) – античный философ и ученый, ученик Платона, создатель первого систематического историко-философского изложения.

** Гегель Г. В. Ф. (1770–1831) – немецкий философ, ярчайший представитель немецкой классической философии, автор знаменитых «Лекций по истории философии».

сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество – или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково...» (*Аристотель. Метафизика I.3*) [4].

«Фалесово положение, что вода есть абсолюте, или, как говорили древние, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность, истинное, что лишь оно есть само по себе, сущее. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственного сущего.

<...>

Простое положение Фалеса представляет собою философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенности, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены.» (*Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая*) [5].

Задание 5. Прочтите и прокомментируйте фрагмент текста Аристотеля. Ответьте на вопрос: В чем вы видите недостаточность трактовки Первоначала всего сущего как только лишь материального начала?

«...Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь – причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь – изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину – значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни

что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств...» (Аристотель. *Метафизика* I.3) [6].

Тема 2

Пифагор и пифагорейцы

Задание 1. *Расскажите о Пифагоре и его учениках.*

Задание 2. *Что представляла собой школа Пифагора? Как и почему строилось в ней образование?*

Задание 3. *Расскажите о судьбе пифагорейской традиции в эпоху классической и поздней античности.*

Задание 4. *Прочтите фрагменты текстов и, используя дополнительную литературу, ответьте на вопросы:*

В каком смысле, по пифагорейцам, числа можно рассматривать как начала?

Как соотносятся в соответствии с учением Пифагора математика и музыка?

Каковы начала всего сущего по пифагорейцам?

Что представляет собой учение пифагорейцев о душе?

Филолай (фрагменты)

<...>

«2. СТОБЕЙ, I, 21, 7a (с. 187, 14 W.): Из сочинения Филолая «О космосе»: «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были слажены из ограничивающих и безграничных [элементов]. Это явствует из того, что [наблюдается] в произведениях: те из них, что из ограничивающих, ограничивают, те, что из ограничивающих и безграничных, ограничивают и не ограничивают, а те, что из безграничных, окажутся безграничными».

3. ЯМВЛИХ. *Комм. к Никомеху*, 7, 24 *Pist.*: Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе бы не было того, что можно познать.

4. СТОБЕЙ. 1, 21, 7 b (т. I, с. 188, 5 W.): И впрямь все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него.

5. Там же. I, 21, 7 c (1, 188, 9): Число имеет два особых вида: нечетный и четный, и третий, смешанный из обоих – четнонечетный. У каждого из обоих видов много форм, которые каждый [?] проявляет сам по себе.

6. Там же. I, 21, 7 d (I, 188, 14; дополнено из Никомеха, *Гармоника*, 9. с. 252, 17 Jan.): С природой и гармонией дело обстоит так. Сущность вещей, которая вечна, и сама природа требуют божественного, а не человеческого знания. Кроме того, ничто из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было в наличии сущности вещей, из которых составилась космос: и ограничивающих и безграничных [элементов]. Но так как начала не были подобны и однородны, то они не могли бы упорядочиться в космос, если бы [к ним] не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. Вещи подобные и однородные несколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке.

Величина гармонии [= «октавы», 1: 2] – кварта [3: 4] и квинта [2: 3]. Квинта больше кварты на целый тон [8: 9], ибо от гипаты до мезы [интервал] – кварта, от мезы до неты – квинта, от неты до триты – кварта, от триты до гипаты – квинта. [Интервал] между мезой и тритой равен целому тону. Кварта есть отношение 4: 3, квинта – 3: 2, октава – 2: 1. Таким образом, гармония [= «октава»] [содержит] пять тонов и два полутона, квинта – три тона и полутон, кварта – два тона и полутон.

<...>

11. СТОБЕЙ. I, *Предисловие*, 3 (т. I, с. 16, 20 W.): Из Филолая:

«Произведения и сущность числа надо рассматривать согласно потенции, которая заключена в декаде. Ибо она великая, всесовершенная и всепроизводящая, и божественной и небесной, равно как и человеческой жизни начало (архэ) и предводительница, причастная *** потенция и декады. А без нее все безгранично, и неясно, и невидимо.

Ибо природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, – если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилаживает [-приводит в гармонию с] к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимосообразными [-соизмеримыми] согласно природе гномона, телесотворя [?] и разделяя порознь отношения вещей как безграничных, так и ограничивающих.

Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа имеющими силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех без исключения человеческих делах и словах, и в ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке.

А лжи вовсе не допускают природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и иррационального.

Ложь вовсе не овекает числа, ибо ложь враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду числа».

ПЛАТОН. Кратил, 400 В–С = ОРФЕЙ, В 3. Ср.: АФИНЕЙ, IV, 157 С: Как сообщает перипатетик Клеарх во второй книге «Жизнеописаний», пифагореец Евксифей говорил, что души всех людей привязаны к телу и здешней жизни в наказание и что бог постановил: если они не останутся здесь до тех пор, пока он не освободит их по собственной воле, то будут ввергнуты в еще более многочисленные и страшные напасти.

Поэтому все опасаются господской угрозы и боятся самовольно уйти из жизни, и лишь смерть в старости приемлют с радостью, убежденные, что освобождение души происходит по решению господ.

<...>

15. АФИНАГОР. В защиту христиан, 6. с. 6, 13 Schwartz: Филолай говорит, что бог заточил все, словно в тюрьме, и доказывает, что он один и выше материи.

ПЛАТОН. Федон, 61 D: [Сократ:] Как, Кебет, разве ты и Симмий не слышали об этом [=предосудительности самоубийства], когда учились у Филолая? – [Кебет:] Ничего определенного, Сократ. – [Сократ:] Да я и сам говорю об этом понаслышке.

Там же. 61 E: [Кебет:] То, о чем ты меня сейчас спросил, я уже слышал не только от Филолая, когда он жил у нас [=в Фивах], но и от некоторых других: что делать этого не следует. Но ничего определенного на этот счет я никогда ни от кого не слышал.

Там же. 62 В: Существующее на этот счет тайное учение, согласно которому мы, люди, находимся как бы под стражей и что не следует освобождать самого себя от нее или убежать, мне кажется глубокомысленным и трудным для понимания. Но вот что, по крайней мере, Кебет, мне представляется в этом учении верным: что боги – наши попечители и что мы, люди, – собственность богов.

Там же. 82 D: Распростившись со всеми этими людьми, Кебет, те, кому есть дело до собственной души и кто живет не марая ее телом, не идут по одной с ними дороге, ибо те люди не знают, куда идут. Полагая, что не следует поступать вопреки философии и даруемому ею освобождению и очищению, они сворачивают туда, куда она их ведет, и следуют за ней» [7].

«...В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде... <...> ...так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустроением, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным... <...>

Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, – это числа.

Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое. <...>

Таким образом, до италийцев, и не считая их, остальные высказывались о началах довольно скудно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую – ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие – две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли – и этим их мнение отличается от других, – что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они говорят, и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто.» (Аристотель. *Метафизика I, 5*)[8].

Тема 3 Гераклит Эфесский

Задание 1. *Расскажите о судьбе и учении Гераклита Эфесского (ок. 540 – ок. 480 гг. до н. э.).*

Задание 2. *Объясните, что означает термин «Логос» – центральное понятие философской мысли Гераклита.*

Задание 3. *Прочтите избранные фрагменты из сочинения Гераклита. Постарайтесь предложить свою интерпретацию.*

1. «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [=истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие».

2. «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: „присутствуя, отсутствуют“, – говорит о них пословица».

<...>

4. «...и с чем они в самом непрестанном общении {с логосом, управляющим всеми вещами}, с тем они в разладе», и с чем сталкиваются ежедневно, то им кажется незнакомым.

<...>

23. «Кто намерен говорить [=“изрекать свой логос”] с умом (*ksun poōi*), те должны крепко опираться на общее (*ksunōi*) для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит”. <...> Поэтому должно следовать общему {*ksunos* значит “общий”}, но хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (*phronēsis*). <...>

«Здравый рассудок – у всех общий».

24. «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный».

8. «Природа любит прятаться».

9. «Тайная гармония лучше явной».

10. «Ищущие золото... много земли перекапывают, а находят – мало».

11. «Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного»,

12. Но «большая часть божественных вещей... ускользает от познания по причине невероятности» [или: “*неверия*”].

<...>

16. «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем».

<...>

25. «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего – одно, из одного – все».

26. «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно».

27. «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры».

28. «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей (*dike*), и что все возникает через вражду и замкнутым образом [=“за счет другого”]?»

«Гомер, молясь о том, чтобы „вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]», ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия...

29. «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными».

<...>

33. «Путь вверх-вниз один и тот же [или: „путь туда-сюда один и тот же”]».

34. Совместны у {окружности} круга начало и конец».

35. «Море – вода чистейшая и грязнейшая: рыбам – питьевая и спасительная, людям – негодная для питья и губительная».

<...>

41. «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти».

<...>

43. «Учитель большинства – Гесиод: про него думают, что он очень много знает – про того, кто не знал [даже] дня и ночи! Ведь они суть одно».

<...>

47. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают. Ибо логос один и тот же».

<...>

91. «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым».

37. «Ослы солому предпочли бы золоту».

<...>

50. «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».

54. «Под залог огня все вещи...и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота – имущество и [под залог] имущества – золото».

<...>

66. «Душам смерть – воды рождение, воде смерть – земли рождение, из земли вода рождается, из воды – душа».

79. «Всем этим-вот правит Перун» (Молния).

80. «Всякая тварь бичом пасется».

81. «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?».

82. «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит».

83. «Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособлено».

<...>

95. «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бренным вещам, а большинство обжирается как скоты».

<...>

98. «Один мне – тьма, если он наилучший».

<...>

102. «Своеволие (*hubris*) надо гасить пуще пожара».

103. «Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]».

104. «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного» [9].

Тема 4

Элейская школа

Задание 1. Перечислите имена философов – основных представителей Элейской школы. Расскажите о творчестве Ксенофана Колофонского.

Задание 2. Прочтите отрывки из поэмы Парменида «О природе». Используя дополнительную литературу, сформулируйте основные положения философии Парменида и попытайтесь дать свою интерпретацию.

Парменид. О природе (отрывки)

<...>

3. «...мыслить и быть одно и то же».

6. То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим

[„тем, что есть”], ибо есть – бытие,
А ничто – не есть: прошу тебя обдумать это».

(8) Остается только один мысленный путь,
[Который гласит]: „ЕСТЬ“. На нем – очень много знаков,
Что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели,
Целокупное, однородное, бездрожное и законченное [?].

(5) Оно не „было“ некогда и не „будет“, так как оно „есть“ сейчас –

все вместе [~ одновременно],

Одно, непрерывное. Ибо что за рожденье будешь выискивать ему?

Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [„того, чего нет“]? Этого я не разрешу

Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни помыслить: „Не есть“. Да и какая необходимость побудила бы его

(10) [Скорее] позже, чем раньше, начав с ничего, родиться на свет?

Следовательно, оно должно быть всегда или никогда.

Равно как и из сущего сила достоверности никогда не позволит
Родиться чему-либо, кроме него самого...

(15)...Каким образом то, что есть [~ сущее-сейчас], могло бы быть потом?

Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом [или: „стать“]?

(20) Если оно „было“ [или: „стало“], то оно не есть, равно как если ему [лишь] некогда предстоит быть.

Так рожденье угасло и гибель пропала без вести.

И оно неделимо, ибо оно все одинаково,

И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше,

Что исключило бы его непрерывность, но все наполнено сущим.

(25) Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему.
Неподвижное, в границах великих оков,
Оно безначально и непрерывно, так как рождение и гибель

Отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство.

Оставаясь тем же самым в том же самом [месте], оно покоится само по себе.

(30) И в таком состоянии оно остается стойко [~ постоянно], ибо неодолимая Ананкэ

Держит [его] в оковах предела [~ границы], который его запирает – объемлет,

Потому что сущему нельзя быть незаконченным.

Ибо оно не нуждается ни в чем, а нуждайся, нуждалось бы во всем.

Одно и то же – мышление и то, о чем мысль.

(35) Ибо без сущего, о котором она высказана,

Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,

Кроме сущего [„того, что есть“], так как Мойра приковала его

Быть целокупным и неподвижным. Поэтому [пустым] именем будет все,

Что смертные установили [в языке], убежденные в истинности этого:

(40) „Рождаться и гибнуть“, „быть и не быть“,

„Менять место“ и „изменять яркий цвет“ [10].

Задание 3. Используя дополнительную литературу, сформулируйте и объясните сохранившиеся апории Зенона Элейского. Покажите, в чем заключается созвучие между мыслью Парменида и Зенона.

Тема 5

Атомизм Демокрита

Задание 1. *Расскажите о судьбе и произведениях Демокрита и Левкиппа.*

Задание 2. *Прочтите избранные фрагменты и дайте развернутый ответ на вопросы:*

Сформулируйте и поясните основные положения учения Демокрита об атомах.

Сравните учение Демокрита об атомах и учение Парменида о бытии.

Прокомментируйте фрагменты, посвященные соотношению мышления и чувственного восприятия.

1. *Аристотель Metaph. I 4*. Левкипп же и приятель его Демокрит учат, что элементы [стихий] – полное и пустое, называя одно из них бытием, другое – небытием. А именно из них полное они называли бытием, пустое же и редкое – небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей. И подобно тому как почитающие лежащую в основе вещей сущность единым [первоначалом] производят прочие вещи из видоизменений ее, точно так же и они, полагая началами всего происходящего редкое и плотное, утверждают, что причинами прочих вещей являются определенные различия в них. А этих различий, по их учению, три: форма, порядок и положение. В самом деле, они говорят, что бытие различается только «очертанием, соприкасанием и поворотом». Из них очертание есть форма, соприкасание – порядок и поворот – положение. Например, *A* отличается от *N* формою, *AN* от *NA* – порядком, *Z* от *N* – положением.

2. *Аристотель de gen. et corr. A 8 324 b 85-325 a 1*. Наиболее методически обо всем учили, давая одно и то же учение, Левкипп и Демокрит, а именно они приняли начало соответственно природе, какова она в действительности есть. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет.

Там же. *325 a 23*. Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, – в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота – небытие и что небытие существует нисколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле – абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они

носятся в пустоте, [ибо пустота существует], и, соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же – гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают действие от других. Ибо там налицо не единое, [а множество отдельных сущих}. Складываясь и сплетаясь, они рождают [вещи]. [Ведь] из поистине единого не могло бы возникнуть множество [вещей], ни из поистине многого – единое; нет, это невозможно. <...>

Ведь [если] существуют твердые [тела] в некотором количестве, то они [должны быть] неделимы: этого могло бы не быть только в том случае, если бы [в них] находились непрерывные (сплошные) поры. Но последнее немислимо. Ибо [в последнем случае] не будет вовсе никакого твердого [тела], [не будет ничего], кроме пор, и все [будет пустота]. Итак, необходимо, чтобы соприкасающиеся [тела] были неделимы, промежутки же между ними – пусты; последние [Эмпедокл] и называет порами. Подобным же образом и Левкипп учит о действии и испытывании действия [от других].

<...>

4. *Аристотель de gen. el corr. A I 314 a 21*. Демокрит же и Левкипп говорят, что [все] прочее состоит из неделимых тел, последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга [неделимыми], из которых они состоят, их положением и порядком. 315 в 6. Демокрит же и Левкипп, приняв [телесные] фигуры, выводят из них изменение и возникновение; [а именно], разделением и сложением их [они объясняют] возникновение и уничтожение, порядком же и положением-изменение. Так как они полагали истину в [мире чувственных] явлений, явления же [эти] противоположны и бесконечно разнообразны, то они предположили эти формы бесконечными [по числу и очертаниям]; таким образом, [согласно их учению], вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении [какой-нибудь входившей в состав его] единицы. Ведь из одних и тех же [букв] возникает трагедия и комедия.

<...>

12. *Диоген Л. 1X 44 [Демокрит]*. Начало вселенной – атомы и пустота... Миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени. И ничто не возникает из небытия, ни разрешается в небытии. И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по

множеству; носятся же они во вселенной, кружась в вихре, и таким образом рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости.

52. *Секст adv. math. VII 135.* Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является поистине, но лишь по мнению, поистине же существуют [только] атомы и пустота. А именно, он говорит: «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Это значит: чувственно воспринимаемые [явления] общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют только атомы и пустота. (136). В «Подтверждениях» он, хотя и обещал приписать ощущениям силу достоверности, однако ничуть не меньше осуждает их. А именно, он говорит: «В действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но [воспринимаем лишь] то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие [истечений от вещей]».

И еще он говорит: «Много раз [мною] было показано, что мы не воспринимаем, какова в действительности каждая [вещь] есть и какие свойства в действительности ей не присущи» [11].

Тема 6 Софисты

Задание 1. *Расскажите, что представляло собой движение софистов в Греции V–IV вв. до н. э. Назовите имена самых известных представителей софистики.*

Задание 2. *Объясните понятие «софизм». Приведите примеры.*

Задание 3. *Прочтите избранные фрагменты текстов софистов Горгия и Протагора. Сравните философские позиции софистов и философов-досократиков (в частности, представителей элейской школы). Ответьте на вопрос: каково значение софистики в истории античной философии?*

Горгий Леонтинский
(фрагменты)

3. Секст «Против математиков» VII 65 след. Из той же самой группы (философов) Горгий Леонтинский предводительствовал отрядом отрицавших критерий (истины) на основании иных соображений, чем (какие были) у Протагора и его последователей. А именно, в сочинении, носящем заглавие «О несуществующем, или о природе», он устанавливает три главных положения, непосредственно следующих одно за другим. Одно (положение) – именно первое – (гласит), что ничто не существует; второе – что, если (что-либо) и существует, то оно непознаваемо для человека; третье – что, если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

(66) О том, что ничто не существует, он рассуждает следующим образом. Ведь если (что-нибудь) существует, то оно есть или бытие, или небытие, или и бытие и небытие (то и другое вместе). Но не существует ни бытие, как он (далее) будет доказывать, ни небытие, как он будет убеждать, ни бытие с небытием, как он будет учить. Итак, ничто не существует.

(67) И в самом деле, небытие не существует. Ибо если небытие существует, то оно будет вместе существовать и не существовать. Ведь поскольку оно мыслится несуществующим, оно не будет существовать, но поскольку небытие есть, оно, наоборот, будет существовать. Но совершенно бессмысленно, чтобы что-нибудь вместе существовало и не существовало. Итак, небытие не существует. И, кроме того, если небытие существует, то бытие не существует. Ибо они противоположны друг другу, и если небытию случилось быть, то бытию придется не быть. Но бытие, конечно, существует, (поэтому) небытие не будет существовать.

(68) И, однако, бытие также не существует. Ибо если бытие, существует, то оно или вечно, или возникло, или вечно и вместе возникло (и то и другое). Но оно, как мы (далее) покажем, ни вечно, ни возникло, и ни то, ни другое вместе. Следовательно, бытие не существует. Ибо если бытие вечно (ведь должно начать с этого), то оно не имеет никакого начала.

(69) В самом деле, все возникающее имеет какое-либо начало, вечное же, существуя невозникшим, не имело начала. Не имея же начала, оно бесконечно. Если же оно бесконечно, то оно – нигде.

Ибо если оно где-нибудь, то то, в чем оно есть, отлично от него и таким образом бытие, поскольку оно чем-то объемлется, не будет более бесконечным. В самом деле, объемлющее больше объемлемого, бесконечного же ничто не (может быть) больше; следовательно, бесконечное не находится нигде.

(70) Однако, оно не содержится и в самом себе. Ибо (в этом случае) тождественным будет то, в чем (что-нибудь), и то, что в самом себе, и бытие станет двумя (сущностями): местом и телом. А именно, то, в чем (что-нибудь), есть место, а то, что в самом себе, есть тело. Не это бессмыслица (чтобы место и тело были тождественны). Итак, бытие не находится и в самом себе. Таким образом если бытие вечно, оно бесконечно; если же бесконечно, то оно – нигде; если же нигде, то не существует. Следовательно, если бытие вечно, то оно совершенно не существует.

(71) Но и в том случае, если бытие возникло, оно не может существовать. Ведь если оно возникло, то оно возникло или из бытия или из небытия. Но из бытия оно не возникло. Ибо если бытие существует, то оно не возникло, но уже существует. И из небытия (оно также не могло возникнуть). Ибо небытие не может ничего породить вследствие того, что то, что способно производить что-либо, необходимо должно быть причастным какому-нибудь бытию. Следовательно, бытие также и не возникло.

(72) На тех же самых основаниях (бытие не есть) и, то и другое вместе, (т. е.) вечное и вместе возникшее. Ибо эти (предикаты) уничтожают друг друга, и если бытие вечно, то оно не возникло, и если возникло, то не вечно. Следовательно, если бытие ни вечно, ни возникло, ни то и другое вместе, то бытие существовать не может.

(73) И сверх того, если оно существует, то оно есть или единое или многое. Но, как будет (далее) доказано, оно не есть ни единое, ни многое. Следовательно, бытие не существует. Ибо если оно единое, то оно есть либо количество, либо непрерывность, либо величина, либо тело. Но чем бы из (всего) этого оно ни было, оно не есть единое. Но, будучи каким-либо количеством, оно будет делиться (на части); будучи же непрерывным, оно будет рассекаться (на отдельные части). Подобным же образом и то, что мыслится как величина, не будет неделимым. Будучи же телом, оно будет трехмерным. А именно, оно будет иметь длину, ширину и глубину. Но нелепо утверждать, что бытие не состоит из этих (вещей). Следовательно, бытие не есть единое.

(74) Но оно не есть и многое. Ибо если оно не есть единое, то оно не есть и многое. В самом деле, множество есть соединение отдельных единиц; поэтому с уничтожением единого уничтожается вместе и многое. Отсюда очевидно, что и бытие не существует, и небытие не существует.

(75) Легко доказать, что то и другое вместе, (т. е.) бытие с не бытием, (тоже) не существуют. Ибо если небытие существует и бытие существует, то небытие будет тождественно с бытием, поскольку это касается существования. И поэтому и первое и второе из них не существует. Действительно, что небытие не существует, это бесспорно. Но было доказано, что бытие тождественно с ним. И оно, следовательно, не будет существовать.

(76) Но если бытие тождественно с небытием, то оба они вместе не могут существовать. Ибо если то и другое сосуществуют, то они не одно и то же; и если (и то и другое) одно и то же, то (нельзя сказать, что существуют) они оба вместе. Отсюда следует, что ничего не существует. Ибо если ни бытие не существует, ни небытие, ни оба они вместе, а помимо их ничего (нельзя) мыслить, то не существует ничего.

(77) Но даже если бы что-нибудь и существовало, оно было бы для человека неизвестным и непознаваемым, (как это) сейчас должно быть доказано. А именно, если то, что мыслится, говорит Горгий, не есть (тем самым) существующее, то бытие не есть то, что мыслится. Это логически правильно. Ибо подобно тому, как если бы (предметы), которые мыслятся, были бы белыми, то отсюда вытекало бы, что белое есть то, что мыслится, точно так же если бывает, что то, что мыслится, не существует, то отсюда с необходимостью вытекает, что существующее не есть то, что мыслится.

(78) Именно поэтому здравомысленно и логически последовательно утверждение: «Если то, что мыслится, не есть существующее, то бытие не есть то, что мыслится». Между тем то, что мыслится, (это следует заранее отметить) не есть существующее, как мы докажем. Следовательно, бытие не есть то, что мыслится. И действительно, то, что мыслимое не есть существующее, это очевидно.

(79) Ибо если мыслимое есть существующее, то все мыслимое существует, где бы кто что ни помыслил. Это совершенно противоречит здравому смыслу. Ведь если кто-нибудь мыслит человека летающим или колесницы едущими по морю, то отнюдь (это не значит, что и на самом деле) в тот час человек летит или колесницы едут по морю. Таким образом мыслимое не есть сущее.

(80) Сверх того, если мыслимое есть сущее, то небытие не может мыслиться. Ибо противоположным (вещам) присущи противоположные (свойства), а небытие противоположно бытию. И поэтому во всех отношениях если бытию свойственно мыслиться, то небытию будет свойственно не мыслиться. И это нелепость. Ведь Сцилла и Химера и многие из несуществующих (вещей) мыслятся. Следовательно, бытие не есть то, что мыслится.

(81) И подобно тому как те (вещи), которые видятся, называются видимыми вследствие того, что их видят, и то, что слышится, называется слышимым, потому что его слышат, и мы не отбрасываем видимое за то, что оно не слышится, и не пренебрегаем слышимым за то, что оно не видится (ибо о каждом из них должно судить по его собственному ощущению, а не по чужому), точно также и мыслимое будет существовать и в том случае, если оно не видится зрением и не слышится слухом, потому что его надо брать с точки зрения его собственного критерия.

(82) Итак, если кто-нибудь мыслит, что колесницы едут по морю и не видит их, то он, (все же) должен верить, что существуют колесницы, едущие по морю. А это нелепость. Следовательно бытие не есть то, что мыслится и понимается.

(83) Но даже если бы оно понималось, его нельзя было бы передать другому. Ибо если существующие (вещи), которые представляют собой внешние субстраты, видимы, слышимы и вообще ощущаемы, (причем) из них видимые (вещи) схватываются зрением, слышимые слухом и наоборот, то каким образом эти (вещи) могут сообщаться другому?

(84) Ведь то, посредством чего мы сообщаем, есть слово, слово же не есть субстрат и бытие. Следовательно, мы сообщаем ближним не то, что существует, но слово, которое отлично от субстратов. Итак, подобно тому, как видимое не может стать слышимым и, наоборот, точно также обстоит дело и с нашим словом, так как бытие лежит вне нас.

(85) Не будучи же сущим, слово (в своем значении) не может быть, показано другому. И в самом деле, говорит он, слово (его смысл) образуется от доходящих к нам внешних вещей, т. е. от ощущаемых (вещей). Ибо от попадания (в наш орган вкуса) вкусового вещества возникает у нас слово, произносимое для обозначения этого качества, а от знакомства с цветом – слово для обозначения цвета. Если же это так, что слово не представляет (не отражает) внешнюю вещь, то внешняя вещь открывает (смысл обозначающего его слова).

(86) И в самом деле, нельзя говорить, что как видимые и слышимые (вещи) суть субстраты, так и слово, так что из его субстрата и бытия могут быть открываемы субстрат и бытие (обозначаемой им вещи). Ибо даже если слово и есть субстрат, но (и тогда) оно отличается от субстратов прочих и (в частности) весьма сильно отличаются видимые тела от слов. Ведь посредством иного органа познается видимое, и посредством другого – слово. Следовательно, слово не открывает многих субстратов, подобно тому как и те не раскрывают природы друг друга.

(87) Итак, на основании таких апорий (неразрешимых трудностей) у Горгия уничтожается критерий истины, поскольку это зависит от разрешения этих самых апорий. А именно, так как по природе своей ничто не существует, не может познаваться, и не может быть передаваемо другому, то не может быть никакого критерия (истины) [12].

Протагор из Абдер (фрагменты)

«И с т и н а» или «Ниспровергающие речи» Протагора [Заглавие напоминает сочинения Парменида (18 В I), Антифонта (80 В I), Антисфена и Симмия].

1. Секст «Против математиков». VII 60. И абдеритянина Протагора некоторые причислили к хору тех философов, которые отвергают критерий (истины), так как он говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина, принадлежит к тому, что относительно, вследствие того, что все явившееся или представившееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему. Действительно, в начале «Ниспровергающих (речей)», он провозгласил (следующее): «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют».

Г. Гомперц (Софистика и Рет. 228) далее продолжает, дополняя на основании Платоновского сообщения (А 21 а): Ибо что является и что кажется человеку, то для него и существует, а то, что не является и не кажется человеку, то не существует. Однако в этом самом (отношении) люди бесконечно отличаются друг от друга, так что одному является и кажется одно, другому другое.

Платон «Теэтет» 151 E–152 A (Сократ и Теэтет): Но, кажется, ты высказал не маловажное положение о знании, а такое, которое утверждал и Протагор. То же самое он сказал (только) несколькими иным способом. Ибо где-то он говорит, что «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Вероятно, ты читал? – Читал и много раз. – Итак, не говорит ли он как-то таким образом, что какую каждая (вещь) кажется мне, такова она есть для меня, и какую тебе, такова она для тебя, ты же и я человек?... Разве не бывает иногда, что при дуновении того же самого ветра, один из нас зябнет, другой нет? и один слегка, а другой сильно? – Конечно. – Итак, в этом случае ветер сам по себе назовем ли мы холодным или не холодным, или поверим Протагору, что для зябнувшего он холоден, для не зябнувшего не холоден? Кажется, что так. – Следовательно, и является (это) каждому из них таким образом? – Да. – «Является» же (это) значит «ощущается». – Правильно.

Итак, явление и ощущение тождественно, и в теплом и во всем тому подобном. И в самом деле, каковы ощущения у каждого, таковы для каждого и существующие (вещи).

161 C (Сократ). Прочее сказанное им очень нравится мне, как, например, что кажется, каждому, то и есть. Но началу его речи я удивился: почему в начале своей «Истины» он не сказал, что мера всех вещей есть, свинья или кинокефал или какое-нибудь другое, еще более странное из обладающих ощущением (существ)? Тогда бы начало его речи прозвучало для нас великолепно и весьма презрительно, поскольку оно показывало бы, что, между тем как мы чтим его за мудрость, словно бога, он на самом деле оказывается по мудрости нисколько не лучше головастика, не говоря уже о ком-либо из людей [13].

Тема 7 Сократ и Платон

Задание 1. *Расскажите о судьбе и учении Сократа.*

Задание 2. *Расскажите о судьбе и основных произведениях Платона.*

Задание 3. *Прочтите фрагмент диалога Платона «Апология Сократа». Выделите и прокомментируйте основные положения. Составьте вопросы к тексту.*

Платон. Апология Сократа
(19с–23с)

«Может быть, кто-нибудь из вас возразит: „Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эти клеветы? В самом деле, если бы сам ты не занимался чем-нибудь особенным, то и не говорили бы о тебе так много. Скажи нам, что это такое, чтобы нам зря не выдумывать“. Вот это, мне кажется, правильно, и я сам постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. И хотя бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность, о мужи афиняне, получил я не иным путем, как благодаря некоторой мудрости. Какая же это такая мудрость? Да уж, должно быть, человеческая мудрость. Этой мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр; а те, о которых я сейчас говорил, мудры или сверхчеловеческой мудростью, или уж не знаю, как и сказать; что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня. И вы не шумите, О мужи афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно; не свои слова буду я говорить, а сошлусь на слова, для вас достоверные. Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах. Ведь вы знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его засвидетельствует вам об этом.

Посмотрите теперь, зачем я это говорю; ведь мое намерение – объяснить вам, откуда пошла клевета на меня. Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не признаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые слывут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего

опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. Ну и когда я присмотрелся к этому человеку – называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что человек, глядя на которого я увидал то, что я увидал, был одним из государственных людей, о мужи афиняне, – так вот, когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и сам он, и многие другие.

Ну и после этого стал я уже ходить по порядку. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался этим и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова бога необходимо ставить выше всего. Итак, чтобы понять, что означает изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые слынут знающими что-либо. И, клянусь собакой, о мужи афиняне, уж вам-то я должен говорить правду, что я поистине испытал нечто в таком роде: те, что пользуются самою большою славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не самыми бедными разумом, а другие, те, что считаются похуже, – более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все это для того только, чтобы прорицание оказалось непровергнутым. После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими отработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью

могут они творить то, что они творят, а какою-то прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что вследствие своего поэтического дарования они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было. Ушел я и оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Под конец уж пошел я к ремесленникам. Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю, ну а уж про этих мне было известно, что я найду их знающими много хорошего. И в этом я не ошибся: в самом деле, они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня. Но, о мужи афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будущий ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть.

Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость. Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддерживать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для домашнего дела, но через эту службу богу пребываю я в крайней бедности» [14].

Задание 4. Прочтите фрагмент диалога Платона «Теэтет». Выделите и прокомментируйте основные положения. Поясните, что представляет собой «майевтика» или «повивальное искусство» Сократа.

Платон. Теэтет
(148e–151d)

«Сократ. Итак, вперед! Ведь только что ты прекрасно повел нас. Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду.

Теэтет. Признаюсь, Сократ, до меня доходили те вопросы, что ты задаешь, и я не раз принимался это рассматривать, но ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь. Правда, я еще не потерял надежды.

Сократ. Твои муки происходят оттого, что ты не пуст, милый Теэтет, а скорее тяжел.

Теэтет. Не знаю, Сократ. Но я рассказываю о том, что испытываю.

Сократ. Забавно слушать тебя. А не слыхал ли ты, что я сын повитухи – очень опытной и строгой повитухи, Фенареты?

Теэтет. Это я слышал.

Сократ. А не слыхал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?

Теэтет. Нет, никогда.

Сократ. Знай же, что это так, но только не выдавай меня никому. Ведь я, друг мой, это свое искусство скрываю. А кто по неведению не понимает этого, те рассказывают тем не менее, что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик. Приходилось тебе слышать такое?

Теэтет. Да.

Сократ. А сказать тебе причину?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Поразмысли-ка, в чем состоит ремесло повитухи, и тогда скорее постигнешь, чего я добиваюсь. Ты ведь знаешь, что ни одна из них не принимает у других, пока сама еще способна береме-

нет и рожать, а берется за это дело лишь тогда, когда сама рожать уже не в силах.

Теэтет. Конечно.

Сократ. А виновницей этого называют Артемиду, поскольку она, сама не рожая, стала помощницей родов. Однако нерожавшим она не позволила принимать, ибо человеку не под силу преуспеть в искусстве, которое ему чуждо. Поэтому повитухами она сделала женщин, неплодных уже по возрасту, почтив таким образом в них свое подобие.

Теэтет. Это правильно.

Сократ. А разве не правильно, что распознавать беременных тоже должны не кто иные, как повитухи?

Теэтет. Разумеется, правильно.

Сократ. Притом повитухи дают зелья и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, или если найдут нужным, то выкинуть.

Теэтет. Это так.

<...>

Сократ. Таково ремесло повитухи, однако моему делу оно уступает. Ибо женщинам не свойственно рожать иной раз призраки, а иной раз истинное дитя, – а вот это распознать было бы нелегко. Если бы это случалось, то великая и прекрасная обязанность – судить, истинный родился плод или нет, стала бы делом повитух. Или ты не находишь?

Теэтет. Нахожу.

Сократ. В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, – что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, – это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод – плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же

по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники – бог и я. И вот откуда это видно: уже многие юноши по неведению сочли виновниками всего этого самих себя и, исполнившись презрения ко мне, то ли сами по себе, то ли по наущению других людей ушли от меня раньше времени. И что же? Ушедши от меня, они и то, что еще у них оставалось, выкинули, вступивши в дурные связи, и то, что я успел принять и повить, погубили плохим воспитанием. Ложные призраки стали они ценить выше истины, так что в конце концов оказались невеждами и в собственных и в чужих глазах. Одним из них оказался Аристид, сын Лисимаха, было и много других. Когда же они возвращались обратно и вновь просили принять их, стараясь изо всех сил, то некоторым мой гений запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи. Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родов и не могут разрешиться даже в большей мере, чем те, – а мое искусство имеет силу возбуждать или останавливать эти муки. Так я с ними и поступаю. Но иногда, Теэтет, если я не нахожу в них каких-либо признаков беременности, то, зная, что во мне они ничуть не нуждаются, я из лучших побуждений стараюсь сосватать их с кем-то и, с помощью бога, довольно точно угадываю, от кого бы они могли понести. Многих таких юношей я отдал Продику, многих – другим мужам, мудрым и боговдохновенным.

Потому, славный юноша, так подробно я все это тебе рассказываю, что ты, как я подозреваю, – вот и он того же мнения – страдаешь, вынашивая что-то в себе. Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет с этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное. Поэтому давай уж, Теэтет, еще раз попытайся разобраться, что же такое есть знание. А что-де ты не способен, этого

никогда не говори. Ведь если угодно будет богу и если ты сам соберешься с духом, то окажешься способен» [15].

Задание 5. Прочтите фрагмент диалога Платона «Менон». Выделите основные положения. Обратите внимание на сократовские приемы ведения беседы и постановки вопросов. Поясните, что означает термин «диалектика».

Платон. Менон
(70a–74b; 80a–81d)

«<Что такое добродетель и можно ли ей научиться?>

Менон. Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?

Сократ. Прежде, Менон, фессалийцы славились среди греков и вызывали восхищение своим искусством верховой езды и богатством, теперь же, по-моему, они прославились еще мудростью, и не менее прочих ларисцы, земляки твоего друга Аристиппа. А обязаны вы этим Горгию: ведь он, явившись к вам в город, нашел множество поклонников своей мудрости – сперва среди Алевадов, из которых и твой поклонник Аристипп, а потом и среди прочих фессалийцев. И от него же пошел у вас обычай, кто бы вас о чем ни спрашивал, отвечать уверенно и высокомерно, как и положено знатокам; ведь так же и сам Горгий позволял кому угодно из греков спрашивать о чем угодно и никого не оставлял без ответа. А здесь, милый мой Менон, все обстоит наоборот: на мудрость пошло оскудение, и, видно, из этих мест она перекочевала к вам. Задай ты свой вопрос кому хочешь из здешних жителей, любой бы засмеялся и сказал: „Счастливым ты, видно, считаешь меня, чужестранец, если думаешь, будто я знаю, можно ли выучиться добродетели, или же она достигается иным способом. А я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще не ведаю, что такое добродетель“. И со мной, Менон, точно так же: здесь я делю нужду моих сограждан и упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот? По-твоему, это возможно?

Менон. Нет, конечно. Только вправду ли ты, Сократ, знать не знаешь, что такое добродетель? Так нам и рассказать о тебе там, у себя дома?

Сократ. И не только об этом Расскажи, мой друг, но и о том, что я, кажется, нигде не встречал человека, который бы это знал.

Менон. Как так? Разве ты не встречался с Горгием, когда он здесь был?

Сократ. Конечно, встречался.

Менон. Неужели же тебе показалось, что и он не знает?

Сократ. У меня не очень хорошая память, Менон, так что теперь мне трудно сказать, что мне тогда показалось. Может быть, он и знает, да и ты знаешь, что он тогда говорил. Поэтому напости мне его слова. Или, если хочешь, скажи своими: ведь ты думаешь так же, как он.

Менон. Да, не иначе.

Сократ. Ну и оставим его, тем более что его тут нет. Ты сам, Менон, ради всех богов скажи мне, что такое, по-твоему, добродетель? Говори без утайки: ведь, к великому счастью, мои слова окажутся ложью, если обнаружится, что и ты это знаешь, и Горгий, а я сейчас утверждал, будто не встречал нигде человека, который бы это знал.

Менон. Не так уж трудно сказать это, Сократ. Для начала возьмем, если хочешь, добродетель мужчины: легко понять, что его добродетель в том, чтобы справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вреда и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба. А если хочешь взять добродетель женщины – и тут нетрудно рассудить, что она состоит в том, чтобы хорошо распоряжаться домом, блюдя все, что в нем есть, и оставаясь послушной мужу. Добродетель ребенка – и мальчика и девочки – совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба. Существует великое множество разных добродетелей, так что ничуть не трудно сказать, что такое добродетель. Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель. И точно так же, Сократ, по-моему, и с пороками.

Сократ. Сдается, Менон, что мне выпало большое счастье: я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя. Но все-таки, Менон, если я, продолжая сравнение с роем, спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, как ты мне отве-

тишь на мой 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 или еще чем-либо подобным?“ Скажи, что ответил бы ты на такой вопрос?

Менон. Конечно, я сказал бы так: „Одна отличается от другой вовсе не тем, что все они – пчелы“.

Сократ. А если бы я потом спросил: „А теперь, Менон, скажи мне, чем, по-твоему, они вовсе не отличаются друг от друга и что делает их всех одним и тем же?“ Ну-ка, можешь ты мне это сказать?

Менон. Могу.

Сократ. Но ведь то же относится и к добродетелям: если даже их множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная идея: она-то и делает их добродетелями, и хорошо бы обратить на нее свой взгляд тому, кто отвечает и хочет объяснить спрашивающему, что такое добродетель. Впрочем, может, ты не понял, о чем я говорю?

Менон. Нет, кажется, понял, но вот того, о чем ты спрашиваешь, я не постиг еще так, как хотел бы.

Сократ. Что же, Менон, ты только о добродетели думаешь, что она для мужчины – одна, для женщины – другая и так далее, или то же самое полагаешь и насчет здоровья, и насчет роста, и насчет силы? По-твоему, у мужчины одно здоровье, у женщины – другое? Или же если оно – здоровье, а не что иное, то идея его везде одна и та же, будь то здоровье мужчины или кого угодно еще?

Менон. Мне кажется, что одно и то же здоровье и у мужчины, и у женщины.

Сократ. А разве не так обстоит и с ростом, и с силой? Если сильна женщина, то разве не та же самая идея, не та же самая сила делает ее сильной? Под этим „та же самая“ я разумею вот что: от того, что есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине. Или, по-твоему, все-таки отличается?

Менон. По-моему, нет.

Сократ. А добродетель отличается от того, что есть добродетель вообще, смотря по тому, присуща ли она ребенку или старику, женщине или мужчине?

Менон. По моему мнению, Сократ, тут все иначе, нежели в тех вещах.

Сократ. Как так? Разве ты не говорил, что добродетель мужчины – хорошо управлять государством, а женщины – домом?

Менон. Говорил.

Сократ. А разве можно хорошо управлять – государством ли, домом ли или чем угодно, – не управляя рассудительно и справедливо?

Менон. Никак нельзя.

Сократ. Что же, те, кто управляет рассудительно и справедливо, управляют так не благодаря справедливости и рассудительности?

Менон. Конечно, благодаря этому.

Сократ. Значит, и мужчина и женщина, если хотят быть добродетельными, оба нуждаются в одном и том же – в справедливости и рассудительности.

Менон. Это очевидно.

Сократ. Дальше. Разве старик или ребенок, если они невоздержны и несправедливы, могут быть добродетельными?

Менон. Ни за что!

Сократ. А если рассудительны и справедливы?

Менон. Могут.

Сократ. Значит, все люди добродетельны на один лад: достигнув одного и того же, они становятся добродетельными.

Менон. Видимо, так.

Сократ. Но ведь если бы не была их добродетель одна и та же, то они не были бы добродетельны на один лад?

Менон. Конечно, нет.

Сократ. Так вот, если добродетель у всех одна и та же, попытайся теперь припомнить и сказать, что она такое, по словам Горгия, да и по твоим тоже.

Менон. Что же еще, как не способность повелевать людьми? Скажу так, раз уж ты добиваешься одного ответа на все.

Сократ. Да, этого-то я и добиваюсь. Но что же, Менон, и у ребенка та же добродетель? И у раба – способность повелевать своим господине, маешь, что раб может быть повелителем?

Менон. Совсе не думаю, Сократ.

Сократ. Да, это было бы нелепо, мой милый! А теперь посмотри еще вот что. Ты говоришь: „способность повелевать людьми“. А не добавить ли нам к этому „справедливо, а не несправедливо“?

Менон. Я согласен с тобою, Сократ: ведь справедливость есть добродетель.

Сократ. Вообще добродетель или одна из добродетелей, Менон? Менон. Как ты говоришь?

Сократ. Как о любой другой вещи. Так же, если хочешь, как сказал бы, например, о круглом: что это – одно из возможных очертаний, а не просто очертание. А сказал бы я так потому, что существуют и другие очертания.

Менон. Это ты правильно говоришь. И я тоже говорю, что кроме справедливости есть еще и другие добродетели.

Сократ. Какие же? Скажи. Ведь я назвал бы тебе другие очертания, если бы ты мне велел, вот и ты назови мне другие добродетели.

Менон. По-моему, и мужество – добродетель, и рассудительность, и мудрость, и щедрость, и еще многое.

Сократ. Опять, Менон, случилось с нами то же самое: снова мы отыскивали одну добродетель, а нашли множество, только иным способом, чем прежде. А ту единственную, что есть во всех них, мы не можем найти.

Менон. Да, Сократ, я никак не могу найти то, что ты ищешь, и извлечь из всех единую добродетель, как делали мы с другими вещами.

<...>

Менон. Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое – я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое. Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, чужеземца, немедля схватили бы как колдуна.

Сократ. Ну и ловкач же ты, Менон! Чуть было меня не перехитрил. Менон. Чем же это, Сократ?

Сократ. Я знаю, зачем ты сравнил меня со скатом.

Менон. Зачем же, по-твоему?

Сократ. Чтобы и я тебя с чем-нибудь сравнил. Я ведь знаю, что все красавцы рады, когда их с чем-нибудь сравнивают. Это им выгодно: ведь и то, с чем сравнивают красивых, должно быть, я ду-

маю, красивым. Но я тебе не отплачу тем же и ни с чем тебя сравнивать не стану. А о себе скажу: если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других а запутываю. Так и сейчас – о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое.

Менон. Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?

Сократ. Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь – под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать.

Менон. Что же, по-твоему, мой довод нехорош, Сократ?

Сократ. Нет, нехорош.

Менон. А чем, можешь ты сказать?

Сократ. Могу, конечно: я ведь слышал и мужчин, и женщин, умудренных в божественных делах.

Менон. И что же они говорили?

Сократ. Говорили правду, на мой взгляд, и притом говорили прекрасно.

Менон. Но что же именно и кто говорил тебе?

*<Знание как припоминание виденного
в потусторонней жизни>*

Сократ. Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты.

А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает жить [на земле] – это и называют смертью, – то возрождается, но никогда не гибнет. Поэтому и следует прожить жизнь как можно более благочестиво <...>» [16].

Задание 6. Прочтите фрагмент из диалога Платона «Федон». Выделите и прокомментируйте основные положения. Поясните, как Вы понимаете учение Платона о познании как припоминании.

Платон. Федон
(72е–78а)

«<Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека>

– Постой-ка, Сократ, – подхватил Кебет, – твои мысли подтверждает ещё один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, – вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна.

– Но как это доказывается, Кебет? – вмешался Симмий. – Напомни мне, я что-то забыл.

– Лучшее доказательство, – сказал Кебет, – заключается в том, что когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос – при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде – и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть.

– А если этого тебе недостаточно, Симмий, – сказал Сократ, – погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневаешься, может ли то, что называют знанием, быть припоминанием?

– Нет, я-то как раз не сомневаюсь, – возразил Симмий. – Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать – и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.

– Я? Да вот как, – сказал Сократ. – Мы оба, разумеется, сходимся на том, что, если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее.

– Конечно.

– Тогда, может быть, мы сойдёмся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу, – это припоминание? Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнает это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит?

– Как это?

– Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру – это ведь разные знания?

– Само собой.

– Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.

– Да, клянусь Зевсом, тысячи! – сказал Симмий.

– Стало быть, это своего рода припоминание, – продолжал Сократ. – Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Как, по-твоему?

– Ты совершенно прав.

– Теперь скажи мне, возможно ли, увидев нарисованного коня или нарисованную лиру, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета?

– Вполне возможно.

– А увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?

– И это возможно.

– Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством?

– Следует.

– И если мы припоминаем о чем-то по сходству, не бывает ли при этом, что мы непременно задаемся вопросом, насколько полно или, напротив, неполно это сходство с припоминаемым?

– Непременно бывает.

– Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным, – я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о

чем-то иным, отличным от всего этого, – о равенстве самом по себе. Признаем мы, что оно существует, или не признаем?

– Признаем, клянусь Зевсом, да еще как! – отвечал Симмий.

– И мы знаем, что это такое?

– Прекрасно знаем.

– Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?

– Конечно, бывает.

– Ну, а равное само по себе – не случалось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?

– Никогда, Сократ!

– Значит, это не одно и то же, – сказал Сократ, – равные вещи и само равенство.

– Никоим образом, на мой взгляд.

– И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

– Вернее не скажешь, – отвечал Симмий.

– И между ним и вещами может существовать либо сходство, либо несходство?

– Разумеется.

– Впрочем, это не важно, – заметил Сократ. – Но всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо несходной, – это припоминание.

– Да, несомненно.

– А скажи, – продолжал Сократ, – с бревнами и другими равными между собою вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что и равное само по себе, или им недостает этого равного, чтобы ему уподобиться?

– Недостает, и очень, – отвечал Симмий.

– Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: „То, что у меня сейчас перед глазами стремится уподобиться чему-то иному из существующего, но таким же точно сде-

латься не может и остается ниже, хуже“. Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хоть и не полностью?

– Непременно согласимся.

– Прекрасно. А разве не такое же впечатление у нас составляет, когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе?

– Совершенно такое же!

– Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают.

– Да, верно.

– Но мы, конечно, согласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково.

– Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.

– Итак, именно чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

– Да, так.

– Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему.

– Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

– А видим мы, и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?

– Конечно.

– Но знанием равного мы должны были обладать еще раньше, – так мы скажем?

– Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?

– Выходит, что так.

– А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали – и до рождения, и сразу после – не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но

совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное – одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью „бытия самого по себе“. Так что мы должны были знать все это, еще не родившись.

– Да, верно.

– И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое „знать“? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если не ошибаемся, Симмий, мы понимаем утрату знания.

– Да, Сократ, совершенно верно, – сказал Симмий.

– Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, „познавать“ означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это „припоминанием“, мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

– Совершенно правильное.

– Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услышав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся в силу либо сходства, либо же несходства двух этих предметов. Итак, повторяю, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать.

– Так точно оно и есть, Сократ.

– И что бы ты выбрал, Симмий? Что мы рождаемся, владея знанием, или что позже припоминаем уже известное в прежние времена?

– Пока я не могу еще сделать выбора, Сократ.

– Тогда вот тебе другой вопрос – скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

– Несомненно может, Сократ, – отвечал Симмий.

– И ты думаешь, все могут ясно высказаться о вещах, о которых мы сейчас говорили?

– Хотел бы я так думать, – возразил Симмий, – но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать по-настоящему.

– Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи известны каждому?

– Ни в коем случае.

– Значит, люди припоминают то, что знали когда-то?

– Должно быть.

– Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?

– Конечно, нет!

– Значит, раньше?

– Да.

– Стало быть, Симмий, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.

– Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся, Сократ: вот время, которое мы еще не приняли в расчет.

– Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знаниями, как мы только что с тобою согласились. Может быть, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?

– Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость.

– Тогда, Симмий, вот к чему мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке, – прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, – если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?

– По-моему, это совершенно необходимо, Сократ, – ответил Симмий. – И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют – и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

– А как быть с Кебетом? – спросил Сократ. – Нужно ведь и его убедить.

– Я думаю, и ему этого достаточно, – сказал Симмий, – хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, – продолжал он, – это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, – разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

– Ты прав, Симмий, – заметил Кебет. – Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.

– Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет, – возразил Сократ, – если вы потрудитесь соединить в одно два доказательства – это и другое, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое возникает из умершего. Раз наша душа существовала ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. И все же, мне кажется, и ты, и Симмий были бы не прочь углубить это доказательство потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела, – в особенности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Кебет улыбнулся.

– Ну что ж, Сократ, – сказал он, – постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя – оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки.

– Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите, – сказал Сократ.

– Но где же нам взять чародея, сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?

– Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо искать и среди вас самих: мне кажется, вы не так легко найдете чело-века, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего» [17].

Задание 7. Прочтите фрагменты книг VI и VII диалога Платона «Государство». Выделите основные положения и прокомментируйте.

Задание 8. Поясните термины платоновской философии: «идея» («эйдос»), «идея Блага». Предложите Вашу интерпретацию «притчи о пещере».

Платон. Государство
Книга VI (504e–513e)

«<Идея (эйдос) блага>

– Конечно, твое замечание ценно. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или, ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

– На это я не слишком рассчитываю – пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже нередко об этом слышал, а сейчас ты либо не соображаешь, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага – вот, это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благе вовсе не помышлять?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании?

– Конечно.

– И знаешь, мой Друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

– Это просто смешно.

– Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, она затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что хорошо: как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово „благо“.

– Сущая правда.

– Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

– И даже очень дурные.

– Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло – одно и то же. Разве нет?

– Именно так.

– Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

– Конечно.

– Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таким, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

– Безусловно.

– К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное, вот почему она терпит неудачу и в том остальном, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все верить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

– Ни в коем случае.

– Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Да, я предвижу, что без этого никто и не может их познать.

– Ты верно предвидишь.

– Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

– Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

– Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде явно показывал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

– Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные – нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

– Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

– Всего не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

– Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

– Ничем.

– Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других, что и ясно и красиво?

– Ради Зевса, Сократ, – воскликнул Главкон, – не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

– Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплеховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

– Пожалуйста, говори, а о его родителе ты нам расскажешь в дальнейшем.

– Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока

хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

– Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

– Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили, раньше да и вообще нередко упоминали.

– А именно?

– Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

– Да, мы так считаем.

– А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

– Да, это так.

– И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

– Конечно.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения.

– И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

– Ну и что же?

– Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

– Нет, не особенно.

– А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, да так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

– Ничего третьего тут не нужно.

– Я думаю, что и для многих остальных ощущений – но не для всех – не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

– Нет, не могу.

– А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

– Что ты говоришь?

– Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

– Что же это, по-твоему, такое?

– То, что ты называешь светом.

– Ты прав.

– Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

– Еще бы ему не быть!

– Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам – восприниматься зрением?

– Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

– А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

– В каком?

– Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно, возникает, – мы называем это глазом – не есть Солнце.

– Конечно, нет.

– Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

– Да, самое.

– И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение.

– Конечно.

– Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

– Да, это так.

– Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам.

– Как это? Разбери мне подробнее.

– Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых пред-

стает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

– Действительно, это так.

– Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

– И что же?

– Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

– Похоже на это.

– Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

– Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

– Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

– Как?

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление.

– Как же иначе?

– Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

– Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

– Ты сам виноват, – сказал я, – ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе. – И ты ни в коем случае не бросай этого; не го-

воря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем – не пропустил ли ты чего.

– Ну, там у меня многое пропущено.

– Не оставляй в стороне даже мелочей!

– Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

– Непременно постарайся.

<Мир умопостигаемый и мир видимый>

– Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один – надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым – не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудрю со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

– Усвоил.

– Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах – одним словом, все подобное этому.

– Понимаю.

– В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается.

– Так я это и размещу.

– И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

– Я с этим вполне согласен.

– Рассмотрим в свою очередь и разделение области умопостигаемого – по какому признаку надо будет ее делить.

– По какому же?

<Беспредпосылочное начало.

Разделы умопостигаемого и видимого>

– Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у

нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел души отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

— То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

— Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

— Это-то я очень хорошо знаю.

— Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

— Ты прав.

— Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение.

— Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

— Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем

оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

– Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-моему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

– Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

– Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь» [18].

Платон. Государство Книга VII (514a–518d)

«Символ пещеры»

– После этого, – сказал я, – ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками про-

ходит верхняя дорога, огражденная – глянь-ка – невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

– Это я себе представляю.

– Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

– Станный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

– А предметы, которые проносят там, за стеной; Не то же ли самое происходит и с ними?

– То есть?

– Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

– Непременно так.

– Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести пра-

вильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

– Да, это так.

– Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

– Да, так сразу он этого бы не смог.

– Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и, его свет.

– Несомненно.

– И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

– Конечно, ему это станет доступно.

– И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

– Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

– Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

– И даже очень.

– А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

как поденщик, работая в поле,
службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный
и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

– Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица,

от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

– Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

– Да, естественно.

*<Созерцание божественных вещей
(справедливости самой по себе) и вещей человеческих>*

– Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не выдавшие самое справедливость.

– Да, в этом нет ничего удивительного.

– Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты – на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой посочувствовать. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

– Ты очень правильно говоришь.

– Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность – это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

– Верно, они так утверждают.

– А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

– Да.» [19].

Тема 8 Философия Аристотеля

Задание 1. *Расскажите о жизненном пути и основных произведениях Аристотеля.*

Задание 2. *Прочтите предлагаемые фрагменты «Метафизики» Аристотеля. Сформулируйте и прокомментируйте основные положения. Сформулируйте вопросы к тексту.*

Задание 3. *Выпишите и поясните важнейшие понятия, рассматриваемые в предлагаемом тексте.*

Аристотель. Метафизика (фрагменты)

Книга первая

Глава первая

«Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность – случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет.

В самом деле, имеющие опыт знают „что“, но не знают „почему“; владеющие же искусством знают „почему“, т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. <А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке>. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, они одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают „почему“, например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В „Этике“ уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий

опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном – выше искусств творения. Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Глава вторая

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, – в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им

подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главное вспомогательной, — та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и „то, ради чего“ есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида бог один иметь лишь мог бы этот дар“, человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть — в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице „лгут много песнопевцы“), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была

бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрен причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, – как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

Глава третья

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое „почему“ сводится в конечном счете к определению вещи, а первое „почему“ и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей-то, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположащую последней, а именно „то, ради чего“, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат – сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество – или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес – основатель такого рода философии – утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает – это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, – наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недоостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первое воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфес – огонь, Эмпедокл же – четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем – только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь – причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь – изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину – значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное – как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же не-

верно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначально существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

<...>

Книга седьмая

Глава первая

О сущем говорится в различных смыслах, как мы это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой – качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы говорим, что она хороша или плоха, но не что она величиною в три локтя или что она человек; когда же мы хотим сказать, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая или величиною в три локтя, а что она человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях – это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное. Поэтому можно бы поставить и вопрос: „ходить“, „быть здоровым“, „сидеть“ и тому подобное – есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от предмета (oysia); а если что-то здесь есть, то скорее то, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово. А они, видимо, есть сущее в большей мере, потому что субстрат у них есть нечто определенное, а именно сущность или единственный предмет, который и представлен в таком виде высказываний, ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее.

О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени. В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может. И по определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно сохраняться определение сущности. Точно так же мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что оно есть, [например], что такое человек или огонь, в большей мере, чем если знаем его качество или количество или положение в пространстве, ибо и из них самих мы каждое знаем тогда, когда знаем, что такое качество или количество.

И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие – что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие – безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле.

<...>

Глава третья

О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое – субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом – форма (*morphe*) и в третьем – то, что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой – очертание-образ (*schema tes ideas*); под тем, что состоит из обоих, – изваяние как целое. Так что если форма (*eidōs*) первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого.

Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение неясно, и к тому же сущностью оказывается материя. А именно:

если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается; а остальное – это состояния тел, произведенное ими и их способности; длина же, ширина и глубина – это некоторые количества, а не сущности (ведь количество не сущность), и сущность есть скорее то, чему как первому все это принадлежит. С другой стороны, когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, разве только то, что ограничено ими, если оно что-то есть; так что при таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность – о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему [лишь] как привходящее.

Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материей. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя; третий же вид сущности следует рассмотреть, ибо она больше всего доставляет затруднения.

Некоторые чувственно воспринимаемые сущности все признают сущностями, а потому исследовать надлежит прежде всего их. Дело в том, что полезно перейти к тому, что более понятно. Ведь все люди изучают так: через то, что по природе менее понятно, переходят к более понятному. И подобно тому как в своих поступках необходимо исходя из того, что хорошо для каждого, сделать так, чтобы то, что хорошо вообще, было хорошо для каждого, точно так же при изучении надлежит исходя из более понятного для отдельного человека сделать понятное по природе понятным для отдельного человека. Часто же понятное и первое для отдельных людей [само по себе] мало понятно и заключает в себе мало или ничего сущего; но

все же следует попытаться, начиная с того, что [само по себе] мало понятно, но понятно для отдельного человека, познать то, что понятно вообще, переходя, как было сказано, через менее понятное по природе к более понятному.

Глава четвертая

Так как вначале мы разобрали, сколько значений сущности определено нами, а одним из таких значений признавалась суть бытия вещи, то надо исследовать ее. И прежде всего скажем о ней кое-что, исходя из ее определения, – что суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе. Быть человеком – это не то, что быть образованным, ведь ты образован не в силу того, что ты – ты. Значит, то, что ты сам по себе, есть суть твоего бытия. Однако не все, что само по себе, есть суть бытия вещи: ведь не суть бытия вещи то, что она есть сама по себе таким же образом, как поверхность бела, так как быть поверхностью не то же, что быть белым. Но и сочетание того и другого – быть белой поверхностью – не есть суть бытия поверхности. Почему? Потому, что присоединена сама вещь. Следовательно, только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия, так что если быть белой поверхностью означало бы быть гладкой поверхностью, то быть белым и быть гладким означало бы одно и то же.

Но так как имеются сочетания и у других родов сущего (ведь какой-то субстрат имеется для каждого из них, например: для качества, для количества, для „когда“ и „где“ и для движения), то нужно рассмотреть, имеется ли обозначение сути бытия для каждого из таких сочетаний и есть ли у них суть бытия, например у „бледного человека“ <суть бытия „бледного человека“>. Обозначим это сочетание словом „платье“. Что такое [в этом случае] быть платьем? Но это, [скажут], не принадлежит к тому, что обозначается как сущее само по себе. Однако под тем, что не есть само по себе, разумеют двоякое: то, что таково в силу присоединения его к другому, и то, что таково не в силу этого. А именно: в первом случае нечто обозначается как то, что не есть само по себе, потому, что при его определении присоединяют его к другому, как, например, если кто, определяя, что такое быть бледным, приводил бы определение бледного человека, а во втором случае нечто обозначается так потому, что другое определяемое присоединяется к нему, например: если „платье“ означало бы „бледного человека“, а „платье“ опреде-

ляли бы как „бледное“; конечно, бледный человек есть нечто бледное, но суть его бытия вовсе не в том, чтобы быть бледным.

Однако бытие платъем – есть ли это вообще некоторая суть бытия? Или же нет? Ведь суть бытия (to ti en eīnai) вещи есть именно суть (ti en eīnai) ее; а когда одно сказывается о другом [привходящим образом], то [сочетание их] не есть по существу своему определенное нечто, например: бледный человек не есть по существу своему определенное нечто, раз быть определенным нечто свойственно лишь сущностям. Таким образом, суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение. А определение имеется не там, где имя выражает то же, что и обозначение (иначе все обозначения были бы определениями: ведь тогда имя будет равнозначно любому обозначению, так что и „Илиада“ будет определением), а там, где оно есть обозначение чего-то первичного; а таково то, о чем говорят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом [привходящим образом]. Поэтому сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов: ведь виды, надо полагать, обозначаются не как сущие по причастности [другому], не как состояние [другого] и не как привходящее. Правда, и для всего остального, если оно имеет имя, будет обозначение, указывающее, что то-то присуще тому-то, или вместо простого обозначения будет даваться более точное; но это не определение и не суть бытия вещи.

А может быть, и об определении говорится по-разному, так же как о сути вещи? Ведь суть вещи в одном смысле означает сущность и определенное нечто, в другом – каждый из остальных родов сущего: количество, качество и тому подобное. В самом деле, так же как бытие присуще всему, по не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному – лишь в некотором отношении: ведь и о качестве мы можем спросить, „что оно такое?“, так что и качество есть некоторого рода суть, только не в прямом смысле; а так же, как о не-сущем некоторые только нарицательно (logikos) говорят, что оно есть – не в прямом смысле, а в том смысле, что оно *есть* не-сущее, точно так же обстоит дело и с качеством.

Следует, конечно, обращать внимание и на то, как надо выражать свою мысль о каждом предмете, однако во всяком случае не больше, чем на то, как в действительности обстоит с ним дело. Поэтому и теперь, раз способ выражения ясен, скажем, что и суть бытия, так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле

ле, а суть бытия такого-то качества или количества. Ибо последнее должно обозначать как сущее или по одной только общности имени, или через прибавление или отнятие (в том же смысле, в каком мы и о неизвестном говорим как об известном); впрочем, правильно было бы обозначать это не по общности имени и не в одном и том же смысле, а так, как „врачебное“ употребляется в разных случаях, потому что имеет отношение к одному и тому же, не имея при этом один и тот же смысл, но и не в силу общности имени: ведь и о врачуемом теле, о врачебной деятельности и врачебном приборе говорится не по общности имени и не в одном значении, а потому, что имеет отношение к одному и тому же. Впрочем, безразлично, каким из этих двух способов хотят выразить свою мысль, однако очевидно, что определение и суть бытия вещи в первичном и прямом смысле относятся к сущностям. Правда, они сходным образом относятся и к остальному, однако не в первичном смысле. В самом деле, если мы это принимаем, то необходимо, чтобы определение сути бытия содержало не то же, что дано в любом обозначении, а лишь то же, что дано в определенном обозначении; а так будет, если это есть обозначение чего-то единого – единого не в силу непрерывности, как „Илиада“, или связности, а в любом из [основных] значений единого; а единое имеет столько же значений, сколько и сущее; сущее же означает то определенное нечто, то некое количество, то некое качество. Поэтому и для „бледного человека“ будет обозначение и определение, но не в том смысле, как для бледного и для сущности.

<...>

Глава седьмая

Из того, что возникает, одно возникает естественным путем, другое – через искусство, третье – самопроизвольно. И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то и становится чем-то (говоря „чем-то“, я имею в виду каждый род сущего: что-то становится или определённым нечто, или такой-то величины, или таким-то, или где-то).

Естественно возникновение того, что возникает от природы; то, из чего нечто возникает, – это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, – это нечто сущее от природы, а чем оно становится – это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А все, что возникает – естественным ли путем или через искусство, – имеет материю, ибо

каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя. Вообще же природа – это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает (ибо все возникающее, например растение или животное, имеет ту или иную природу), и то, вследствие чего нечто возникает, – так называемое дающее форму естество, по виду тождественное возникающему, хотя оно в другом: ведь человек рожден человеком.

Так, стало быть, возникает то, что возникает благодаря природе, а остальные виды возникновение именуются созданиями. Все такие создания исходят либо от искусства, либо от способности, либо от размышления. А некоторые из них происходят также самопроизвольно и в силу стечения обстоятельств, примерно так же, как это бывает и среди того, что возникает благодаря природе: ведь и там иногда одно и то же возникает и из семени, и без семени. Эти случаи надо рассмотреть в дальнейшем. А через искусство возникает то, форма чего находится в душе (формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность); ведь и противоположности имеют в некотором смысле одну и ту же форму, ибо сущность для лишенности – это противолежащая ей сущность, например: здоровье – сущность для болезни, ибо болезнь обнаруживается через отсутствие здоровья, а здоровье – это уразумение (*logos*) и познание в душе [врачевателя]. Здоровое состояние получается следующим ходом мысли [врачевателя]: так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например равномерность, а если это, то и теплота; и так [врачеватель] размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он сам в состоянии сделать. Начинаясь с этого времени движение, направленное на то, чтобы [телу] быть здоровым, называется затем созданием. И таким образом оказывается, что в некотором смысле здоровье возникает из здоровья и дом – из дома, а именно дом, имеющий материю, из дома без материи, ибо врачебное искусство есть форма здоровья, а искусство домостроительное – форма дома; а под сущностью без материи я разумею суть бытия вещи.

Одни виды возникновение и движения называются мышлением, другие – созданием: исходящее из начала и формы – это мышление, а исходящее из того, что для мышления последнее, – это создание. И точно так же возникает и каждое из остальных – из промежуточных – [звеньев]. Я имею в виду, например, следующее: чтобы человек выздоровел, он должен добиться равномерности. А что значит

добиться равномерности? Вот это. А это будет, если он согреется. А что это значит? Вот это. А это имеется в возможности, и оно уже во власти врачевателя.

Таким образом, действующая причина и то, с чего начинается движение к выздоровлению, – это при возникновении через искусство форма в душе; при самопроизвольном возникновении исходное – то, что составляет начало для действующего через искусство, как и при лечении, например, начинают, может быть, с согревания (а оно получается от растирания): ведь теплота в теле – это или часть здоровья, или за ней (непосредственно либо через несколько [звеньев]) следует что-то такое, что составляет часть здоровья; и это есть крайнее – то, что создает часть здоровья и само есть некоторым образом часть здоровья, и точно так же у дома, например, камни, и таким же образом у всего другого; так что, как утверждают, не может что-то возникнуть, если ничего не предшествует.

Итак, совершенно очевидно, что какая-нибудь часть необходимо должна уже быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится [чем-то определенным]. Но есть ли она и составная часть определения? Ведь о том, что такое медные круги, мы говорим двояко: о материи – говоря, что это медь, и о форме – говоря, что это такая-то фигура (а фигура есть первый род, к которому принадлежит круг). Значит, медный круг имеет и материю в своем определении.

А то, из чего как из своей материи нечто возникает, обозначают, когда оно возникло, не ее именем, а именем, производным от нее; например, изваяние называют не камнем, а каменным; человека же, который становится здоровым, не называют по тому состоянию, из которого он становится здоровым; причина здесь та, что хотя он становится здоровым из состояния лишенности и из субстрата, который мы называем материей (так, например, здоровым становится и человек и больной), однако больше говорят о возникновении из состояния лишенности; например, здоровым становишься из больного, а не из человека, поэтому здоровый называется не больным, а человеком, именно здоровым человеком; в тех же случаях, где лишенность не очевидна и не имеет особого имени, как, например, у меди отсутствие какой бы то ни было фигуры или у кирпичей и бревен отсутствие [формы] дома, считается, что вещь возникает из них, как там [здоровый возникал] из больного. А потому, так же как там возникающую вещь не называют именем того, из чего она возникает, так и здесь изваяние называется не деревом, а произво-

дным словом – деревянным и медным, а не медью, каменным, а не камнем, и точно так же дом – кирпичным, а не кирпичами, ибо если внимательно посмотреть, то нельзя даже без оговорок сказать, что изваяние возникает *из* дерева или дом – *из* кирпичей, так как то, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же. Вот по этой причине так и говорится.

Глава восьмая

Так как то, что возникает, возникает вследствие? чего-нибудь (так я называю то, откуда возникновение берет свое начало) и из чего-то (это пусть будет не лишенность, а материя: мы уже установили, что мы под этим разумеем) и становится чем-то (это – шар, круг или какая угодно другая вещь), то подобно тому как не создается субстрат (медь), так не создается и шар [как таковой], разве только привходящим образом, потому что *медный* шар есть шар, а создается *этот* медный шар. Действительно, делать определенное нечто – значит делать определенное нечто из субстрата как такового. Я хочу сказать, что делать медь круглой не значит делать круглое, или шар [как таковой], а значит делать нечто иное, именно осуществлять эту форму в чем-то другом, ибо если бы делали эту форму, ее надо было бы делать из чего-то другого – это ведь было [у нас] принято (например, делают медный шар, и делают это таким образом, что из этого вот, а именно из меди, делают вот это, а именно шар); если же делали бы и самый шар, то ясно, что его делали бы таким же образом, и одно возникновение шло бы за другим до бесконечности. Очевидно, таким образом, что форма (или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи) так же не становится и не возникает, равно как не возникает суть бытия вещи (ибо форма есть то, что возникает в другом либо через искусство, либо от природы, либо той или иной способностью). А то, что делает человек, – это медный шар, ибо он делает его из меди и шара [как фигуры]: он придает форму вот этой меди, и получается медный шар. Если бы имело место возникновение бытия шаром вообще, то [и здесь] одно должно было бы возникать из другого, ибо возникающее всегда должно быть делимым, и одно будет вот это, другое – то, а именно одно – материя, другое – форма. Если поэтому шар есть фигура, [все точки поверхности] которой одинаково отстоят от срединной точки, то это будет, с одной стороны, то, что объемлет создаваемое, с другой – объемлемое им, а целое будет то, что возникло, – таков, например, медный шар. Итак, из сказанного очевидно, что то, что обозначено как форма или

сущность, не возникает, а возникает сочетание, получающее от нее свое наименование, и что во всем возникающем есть материя, так что одно [в нем] есть материя, а другое – форма.

Так вот, существует ли какой-нибудь шар помимо вот этих отдельных шарап или дом помимо [сделанных из] кирпичей? Или же [надо считать, что] если бы это было так, то определенное нечто никогда бы и не возникло. А [формат] означает „такое-то“, а не определенное „вот это“; делают же и производят из „вот этого“ „такое-то“, и, когда вещь произведена, она такое-то нечто. А „вот это“ целое, Каллий или Сократ, существует так же, как „вот этот медный шар“, тогда как человек и живое существо – как медный шар вообще. Поэтому очевидно, что „формы как причина“ – некоторые обычно так обозначают эйдосы, – если такие существуют помимо единичных вещей, не имеют никакого значения для какого-либо возникновения и для сущностей и что по крайней мере не на этом основании они сущности, существующие сами по себе. В некоторых случаях совершенно очевидно, что рождающее таково же, как и рождаемое, однако не то же самое и составляет с ним одно не по числу, а по виду, как, например, у природных вещей (ведь человек рождает человека), разве только возникает что-то вопреки природе, как, например, когда конь рождает мула (впрочем, и здесь дело обстоит сходным образом: то, что могло бы быть общим для коня и для осла как ближайший к ним род, не имеет наименования, но этот общий род был бы, можно сказать, и тем и другим, и именно таков мул). Поэтому очевидно, что нет никакой надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы скорее всего можно было бы искать именно в этой области, ибо природные вещи -- сущности в наибольшей мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной [осуществления] формы в материи. А целое – это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим.

<...>

Книга двенадцатая

Глава первая

Предмет настоящего рассмотрения – сущность, ибо мы ищем начала и причины сущностей. И если все в совокупности есть как бы некоторое целое, то сущность есть первая часть его; а если все в со-

вокупности рассматривать как последовательный ряд то и в этом случае сущность – первое, затем следует качество, потом – количество. Тем более что остальное, вообще говоря, не сущее [в собственном смысле], а качества и движения, или такое же сущее, как „не-белое“ и „непрямое“; по крайней мере мы о них говорим, что они *есть*, например „есть нечто не-белое“. А кроме того, из остального ничто не существует отдельно. И древние своими делами подтверждают это, ибо они искали начала, элементы и причины сущности. Нынешние философы скорее признают сущностью общее (ибо роды – это общее, а роды, по их мнению, в большей мере начала и сущности; ведь они ищут, исходя из определений); древние, напротив, считали сущностями единичное, например огонь и землю, а не общее им – тело.

Имеется три вида сущностей: прежде всего воспринимаемые чувствами; из них одни – вечные, другие – преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные), и для таких сущностей надлежит указать их элементы – либо один, либо несколько. Далее, сущности неподвижные; о них некоторые утверждают, что они существуют отдельно, причем одни делят их на два рода, другие видят в эйдосах и математических предметах сущность одной природы, третьи признают из них только математические предметы. Чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно движение), а с неподвижными имеет дело другая наука, поскольку у них нет начала, общего с первыми.

Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. Если же изменение исходит от противолежащего одно другому или от промежуточного, но не от всякого противолежащего (ведь и голос есть не-белое), а от противоположного одно другому, то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное [как таковое] не подвержено изменению.

Глава вторая

Кроме того, [при изменении] есть нечто постоянно пребывающее, противоположное же не пребывает постоянно, значит, существует нечто третье помимо противоположностей, а именно материя. Если же видов изменений четыре – или сути, или качества, или количества, или в отношении „где“, а изменение определенного нечто есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, измене-

ние количества – рост и убыль, изменение состояния – превращение, изменение места – перемещение, то каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность. Таким образом, материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности. А так как сущее имеет двоякое значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело с ростом и убылью. Так что не только возможно возникновение – привходящим образом – из не-сущего, но и, [можно сказать], все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности. И именно это [сущее в возможности] означает единое Анаксагора лучше его изречения „все вместе“ или утверждения Эмпедокла и Анаксимандра о смеси, или изречения Демокрита было бы высказывание: „Все вещи были вместе в возможности, в действительности же нет“. Так что можно считать, что они в известной мере подошли к мысли о материи. Все, что изменяется, имеет материю, но разную; а те вечные вещи, которые не возникают, а движутся в пространстве, также имеют материю, но не для возникновения, а для перемещения

Можно, однако, спросить, из какого не-сущего совершается возникновение: ведь не-сущее имеет тройкий смысл. Если, несомненно, из [не-сущего в смысле сущего] в возможности, то все же не из какого угодно, а одно из одного, другое – из другого. И недостаточно сказать, что „все вещи вместе“, ибо они различаются по материи, иначе почему возникло их бесчисленное множество, а не одна вещь? Ведь ум – один, поэтому если и материя была бы одна, то в действительности возникло бы только то, чем материя была в возможности. Итак, причин три и начал три, два из них – это противоположение, одна сторона которого – определение, или форма, другая – лишенность, а третье – материя.

Глава третья

После этого надо отметить, что ни материя, ни форма не возникают; я разумею именно последнюю материю и последнюю форму. Ибо при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, – это первое движущее, то, что изменяется, – материя; то, во что она изменяется, – форма. Итак, пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться.

После этого надо отметить, что каждая [составная] сущность возникает из соименной с ней сущности (природные вещи и все другие – [такие] сущности). А именно: вещи возникают либо через искусство, либо естественным путем, либо стечением обстоятельств, либо самопроизвольно. Искусство же есть начало, находящееся в другом, природа – начало в самой вещи (ведь человек рождает человека) а остальные причины суть отрицания этих двух. Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя, которая есть определенное нечто по внешней видимости (ибо то, что таково через соприкосновение, а не через сращенность, есть материя и субстрат); во-вторых, сущность – определенное нечто, во что [изменяется материя], или некоторое обладание; в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность, например Сократ или Каллий. В некоторых случаях определенность не существует помимо составной сущности, например форма дома, если только не иметь в виду искусство (у подобных форм нет также возникновения и уничтожения, но в ином смысле существует и не существует дом без материи, здоровье и все то, что зависит от искусства); а если действительно [имеется отдельное существование форм], то это у природных вещей. Потому-то Платон неплохо сказал, что эйдосов имеется столько, сколько есть [видов] природных вещей, если [вообще] существуют эйдосы, отличные от таких вещей, как огонь, мясо, голова: ведь все это есть материя, а именно последняя материя того, что есть сущность в наибольшей мере. Движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а причины в смысле формы существуют одновременно с ним; в самом деле, когда человек здоров, тогда имеется и здоровье, одновременно существуют облик медного шара и медный шар. А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась – это, пожалуй, невозможно). Таким образом, ясно, что нет необходимости в существовании идей, по крайней мере на этом основании: ведь человек рождает человека, единичный человек – какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области искусств: врачебное искусство есть [причина] здоровья как форма.

<...>

Глава шестая

Так как сущностей, как было указано, три вида, а именно: две из них природные, а одна – неподвижная, то об этой последней надо сказать, что необходимо, чтобы существовала некая вечная

неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще. Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и „раньше“ и „после“. И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения. А непрерывного движения, кроме пространственного, не бывает, из пространственного же непрерывно круговое движение.

Однако если бы было нечто способное приводить в движение или создавать, но оно в действительности не проявляло бы никакой деятельности, то не было бы движения: ведь то, что обладает способностью, может и не проявлять ее. Значит, нет никакой пользы, даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения; да, впрочем, и его недостаточно (как недостаточно предположить другую сущность помимо эйдосов): ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет. И даже если оно будет деятельным, то этого недостаточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть [в действительности]. Поэтому должно быть такое начало, сущность которого – деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать в деятельности.

Однако здесь возникает затруднение: полагают, что все проявляющее деятельность способно ее проявлять, но не все способное проявлять деятельность действительно ее проявляет; поэтому-де способность первее. Но если это так, то ничто существующее не будет [с необходимостью], ибо возможно, что всякое сущее способно существовать, но еще не существует.

Впрочем, если следовать взгляду рассуждающих о божественном, что все рождено из Ночи, или мнению рассуждающих о природе, что „все вещи вместе“ то получится такая же несообразность. В самом деле, каким же образом что-то придет в движение, если не будет никакой причины, действующей в действительности? Ведь не материя же будет двигать самое себя, а плотничное искусство, и не месячные истечения или земля, а зерна и мужское семя.

Поэтому некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон: они утверждают, что движение существует всегда. Однако, почему оно есть и какое именно, они не говорят и не указывают причину, почему оно происходит так, а не иначе. Ведь ничто не движется как придется, а всегда должно быть какое-нибудь основание, почему нечто движется вот так-то естественным путем, а этак насильственным путем или под действием ума или чего-то другого (затем – какое движение первое? Ведь это чрезвычайно важно [выяснить]). Сам Платон не может сослаться на начало движения, которое он иногда предполагает, а именно на то, что само себя движет, ибо, как он утверждает, душа позже [движения] и [начинается] вместе со Вселенной. Что касается мнения, что способность первее деятельности, то оно в некотором смысле правильно, а в некотором нет (как это понимать – мы уже сказали); а что деятельность первее, это признает Анаксагор (ибо ум есть деятельность) и Эмпедокл, говорящий о дружбе и вражде, а также те, кто, как Левкипп, утверждает, что движениеечно. Поэтому Хаос и Ночь не существовали бесконечное время, а всегда существовало одно и то же, либо чередуясь, либо иным путем, если только деятельность предшествует способности. Если же постоянно чередуется одно и то же, то всегда должно оставаться нечто, действующее одним и тем же образом. А если необходимы возникновение и гибель, то должно быть нечто другое, что всегда действует по-разному. Следовательно, оно должно таким-то образом действовать само по себе а другим – по отношению к другому, либо, значит, по отношению к чему-то третьему, либо по отношению к тому, что было указано первым. Необходимым образом, конечно, по отношению к первому, которое со своей стороны есть причина и для себя, и для третьего. Поэтому первое предпочтительнее: оно ведь и было причиной постоянного единообразия, а причина разнообразия – другое; причина же постоянного разнообразия лежит, это ясно, в них обоих. Стало быть, именно так обстоит дело с движениями. Какая поэтому надобность искать еще другие начала?

Глава седьмая

А так как дело может обстоять таким именно образом (иначе все должно было бы произойти из Ночи, или смеси всех вещей, или из не-сущего), то затруднение можно считать устраненным. А именно: существует нечтоечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассужде-

ний, но и из самого дела, так что первое небо можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания – это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли – то, что *на деле* прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду – сущность, а из сущностей – сущность простая и проявляющая деятельность (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое – свойство самой вещи). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему

А что целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Ибо первый вид изменений – это перемещение, а первый вид перемещения – круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим. Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом.)

Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В та-

ком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог.

Неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит от того, что предшествует ему и обладает законченностью, и первое – это не семя, а нечто законченное; так, можно сказать, что человек раньше семени – не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семя.

Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной – потому, что вообще никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению. Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом.

Глава восьмая

А полагать ли одну такую сущность или больше и сколько именно – этот вопрос не следует обходить молчанием, а что касается утверждений других, надо вспомнить, что о численности этих сущностей они не сказали ничего ясного. Ведь учение об идеях этот вопрос особо не разбирало – сторонники идей объявляют идеи числами, но о числах они иногда говорят, будто им нет предела, иногда – будто они ограничены в пределах десяти. Но почему количество чисел именно такое, для этого они не приводят никаких серьезных доказательств. Мы же должны об этом сказать, исходя из наших предпосылок и различий. А именно, начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает первое – вечное и единое – движение. А так как движущееся должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее – быть неподвижным само по себе, причем вечное движение необходимо вызывается тем, что вечно, и одно движение – чем-то одним, и так как помимо простого пространственного движения мирового целого, движения, которое, как мы полагаем, вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим другие пространственные движения – вечные движения планет (ибо вечно и не знает покоя тело, совершающее круговое движение; это показано в сочинениях о природе), – то необходимо, чтобы и каждое из этих движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью. Ибо природа светил вечно, будучи некоторой сущностью, и то, что движет их, должно быть вечным и предшествовать тому, что им приводится в движение, а то, что предшествует сущности, само должно быть сущностью. Таким образом, очевидно, что должно существовать столько же сущностей, [сколько имеется движений светил], и что они вечны по своей природе, сами по себе неподвижны и не имеют (по указанной выше причине) величины.

Итак, очевидно, что [то, что движет], – это сущности и что одна из них первая, другая – вторая в том же порядке, как и движения светил. Что же касается количества этих движений, то это необходимо исследовать на основе той математической науки, которая ближе всего к философии, – на основе учения о небесных светилах, ибо оно исследует сущность, правда, чувственно воспринимаемую, но вечную, между тем другие математические науки не исследуют никакой сущности, например арифметика и геометрия. Что у каждого несущегося небесного тела несколько движений – это ясно тем, кто хоть немного этим занимался (ведь у каждой планеты

больше чем одно движение); а для уразумения того, сколько таких движений имеется, мы сейчас приведем высказывания некоторых математиков, чтобы мыслью постичь некоторое определенное количество; впрочем, с одной стороны, нам самим необходимо исследовать, с другой – осведомляться у других, и если занимающиеся этим высказывают нечто противное тому, что сказано сейчас, то следует воздавать должное тому и другому, но соглашаться с более основательным

Итак, Евдокс считал, что движение Солнца и Луны происходит у каждого в трех сферах, из которых первая – это сфера неподвижных звезд, вторая имеет движение по кругу, проходящему посредине созвездий зодиака, третья – по кругу, отклоняющемуся по широте от зодиака (при этом на большую широту отклоняется тот круг, по которому движется Луна, нежели тот, по которому движется Солнце). Движение планет, по мнению Евдокса, происходит у каждой в четырех сферах, и из них первая и вторая – те же, что и указанные выше (ведь сфера неподвижных звезд есть сфера, несущая с собой все [другие], и та, которая расположена ниже и имеет движение по кругу, проходящему посредине созвездий зодиака, также общая для всех); у третьей сферы всех планет полюсы находятся на круге, который проходит посредине созвездий зодиака, а движение четвертой совершается по кругу, наклоненному к среднему кругу третьей; и полюсы третьей сферы у каждой из других планет свои, а у Афродиты и Гермеса одни и те же.

У Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса, и количество их для Зевса и Кроноса он отводил одинаковое с Евдоксом, но для Солнца и для Луны, по его мнению, надо было еще прибавлять по две сферы, если хотят объяснить наблюдаемые явления, а для каждой из остальных планет – по одной.

Однако если эти сферы должны в своей совокупности объяснять наблюдаемые явления, то необходимо, чтобы для каждой планеты существовали другие сферы – числом меньше на одну, – такие, которые бы каждый раз поворачивали обратно и приводили в то же самое положение первую сферу светила, расположенного ниже, ибо только так может вся совокупность сфер производить движение планет. А так как [основных] сфер, в которых вращаются планеты, одних имеется восемь, других – двадцать пять и из них не требуют возвращения назад только те, в которых движется планета, расположенная ниже всего, то сфер, возвращающих назад сферы первых двух планет, будет шесть, а тех, которые возвращают назад сферы

последующих четырех, – шестнадцать; и, таким образом, число всех сфер – и тех, которые несут планеты, и тех, которыми эти последние возвращаются обратно, – пятьдесят пять. А если для Луны и для Солнца не прибавлять тех движений, которые мы указали, то всех сфер будет сорок семь.

Таким образом, пусть число сфер будет таким, а потому сущностей и неподвижных начал, (как и чувственно воспринимаемых), также следует с вероятностью предположить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным). Если же не может быть никакого пространственного движения, которое не побуждало бы к движению того или другого светила, если же, далее, всякую самобытность и всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель, то не может быть никакой другой сущности, кроме указанных выше, а число сущностей необходимо должно быть именно это. Ведь если существуют какие-то другие, они приводили бы в движение, будучи целью пространственного движения. Между тем невозможно, чтобы были другие движения помимо упомянутых. И это можно с вероятностью предположить, рассматривая находящиеся в движении тела. Если все, что движет в пространстве, естественно существует ради того, что движется, и всякое пространственное движение есть движение чего-то движущегося, то всякое пространственное движение происходит не ради него самого или ради другого движения, а ради светил. Ведь если бы одно движение совершалось ради другого движения, то и это другое должно было бы быть ради еще какого-нибудь движения; но так как это не может идти в бесконечность, то целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел.

А что небо одно – это очевидно. Если небес множество подобно тому как имеется много людей, то по виду у каждого из них было бы одно начало, а по числу много. Но все то, что по числу есть множество, имеет материю (ибо одно и то же определение имеется для многих, например определение человека, между тем Сократ – один). Однако первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу; стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно. Значит, есть только одно небо.

От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю

природу. А все остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное – что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; и так как, по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали, то можно было бы подумать, что и эти взгляды суть как бы сохранившиеся до наших дней обломки тех. Таким образом, мнение предков и наших ранних предшественников ясно нам лишь до такой степени.

Глава девятая

А относительно [высшего] ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение. – Итак, во-первых, если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна. Во-вторых, ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мне-

ние и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет – сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном – определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него – в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

Глава десятая

Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее – как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке – благо, и сам предводитель войска – благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок – от него. [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы, и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или большая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо природа каждого из них составляет такое начало. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого.

А какие несообразные или нелепые выводы получаются у тех, кто высказывает иные взгляды, и каковы взгляды тех, кто выска-

зывается более тонко, и с какими связано меньше всего трудностей, — все это не должно ускользнуть от нашего внимания. Все [философы] выводят все из противоположностей. Однако неправильно ни „все“, ни „из противоположностей“ а как вещи будут получаться из противоположностей там, где противоположности имеются, этого не говорят: ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга. Для нас эта трудность устраняется естественно; дело в том, что есть нечто третье. Между тем некоторые считают материю одной из двух противоположностей, например те, кто противопоставляет неравное равному и многое единому Но и это решается таким же образом, а именно: материя, которая [каждый раз? одна, ничему не противоположна. Далее, [в этом случае? все, кроме единого, было бы причастно дурному, ибо само зло есть один из двух элементов. А некоторые не признают благо и зло даже за начала; между тем начало всех вещей скорее всего благо Что же касается тех, о ком мы говорили выше, то они правы, утверждая, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят, — как цель ли, или как движущее, или как форма.

Несостоятелен и взгляд Эмпедокла. Место блага занимает у него дружба, но она начало и как движущее (ибо она единит), и как материя (ибо она часть смеси). Но если даже одному и тому же случается быть началом и как материя, и как движущее, то все же быть материей и быть движущим не одно и то же.

Так вот, по отношению к чему из них дружба есть начало? Нелепо также и утверждение, будто вражда непреходяща, а ведь именно она составляет, [по Эмпедоклу], природу зла.

С другой стороны, Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет, по его мнению, ум. Но движет ум ради какой-то цели, так что эта цель — [уже] другое [начало] (разве только это понимают так, как мы говорим, а именно: врачебное искусство, [например], есть в некотором смысле здоровье). Нелепо также и то, что Анаксагор не предположил чего-то противоположного благу, т. е. уму. А все, кто говорит о противоположностях, к противоположностям не прибегают, если только этих [философов] не поправляют. И почему одни вещи преходящи, другие непреходящи, этого никто не говорит: все существующее они выводят из одних и тех же начал. А кроме того, одни выводят существующее из несущего; другие же, дабы их не принуждали к этому, объявляют все одним.

Далее, почему возникновение вечно и в чем причина возникновения, об этом не говорит никто. И для тех, кто предполагает два начала, должно быть еще одно начало, более важное равным образом должно быть другое, более важное начало для тех, кто принимает эйдосы, ибо на каком основании [единичные вещи] были причастны или теперь причастны эйдосам? И всем другим необходимо приходиться к выводу, что мудрости, т. е. наиболее достойному знанию, что-то противоположно, а для нас такой необходимости нет, потому что первому ничего не противоположно. В самом деле, все противоположности имеют материю, которая есть в возможности эти противоположности, а поскольку [мудрости] противоположно неведение, оно должно было бы иметь своим предметом противоположное, но первому ничего не противоположно.

Далее, если помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, то не будет ни [первого] начала, ни порядка, ни возникновения, ни небесных явлений, а у каждого начала всегда будет другое начало, как утверждают те, кто пишет о божественном, и все рассуждающие о природе. А если [помимо чувственно воспринимаемого] существуют эйдосы или числа, то они ни для чего не будут причинами, во всяком случае не для движения. И кроме того, каким образом величина или непрерывное может возникнуть из того, что не имеет величины? Ведь число не произведет непрерывного ни как движущее, ни как форма. С другой стороны, из двух противоположностей ни одна не будет по сути дела ни действующей, ни движущей причиной: ведь такая причина могла бы и не существовать. И во всяком случае ее деятельность была бы не первее ее способности. Тогда, значит, не было бы вечных вещей. Но такие вещи есть. Значит, какое-нибудь из этих утверждений надо отвергнуть. И как это сделать, у нас сказано. – Далее, благодаря чему числа или душа и тело, и вообще форма и вещь составляют одно, об этом никто ничего не говорит; и сказать это нельзя, если не согласиться с нами, что одним делает их движущее. А те, кто говорит, что математическое число – первое и за ним все время следуют другие сущности, а начала у них разные, делают сущность целого бессвязной (ибо одного вида сущность, наличествует ли она или нет, ничем не содействует другому виду сущности) и полагают множество начал. Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. „Нет в многовластии блага, да будет единый властитель“ » [20].

Задание 4. Прочтите фрагмент из «Никомаховой этики» Аристотеля. Обсудите аристотелевское понимание счастья.

Аристотель. Никомахова этика
Книга 1 (фрагменты)

1(Ι). Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (praxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится. В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому что одни цели – это деятельности (energeiai), другие – определенные отдельные от них результаты (erga). В случаях, когда определенные цели существуют отдельно от действий (praxeis), результатам естественно быть лучше [соответствующих] деятельностей.

Так как действий, искусств и наук много, много возникает и целей. У врачевания – это здоровье, у судостроения – судно, у военачалия – победа, у хозяйствования – богатство. Поскольку ряд таких [искусств и наук] подчиняется одному какому-нибудь умению (dynamis) – подобно тому как искусство делать уздечки и все прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия, и таким же образом остальные искусства подчинены [каким-то] другим, – постольку во всех случаях цели управляющих (arkhitektonikai) (искусств и наук) заслуживают предпочтения (hairtetotera) перед целями подчиненных; в самом деле, ведь последние преследуют ради первых.

При этом безразлично, сами ли деятельности – цели поступков, или цели – это нечто иное, от них отдельное, как в случае с названными выше науками.

(ΙΙ). Если же у того, что мы делаем (ta prakta), существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (hairoumetha) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (tagathon), т. е. наивысшее благо (to ariston). Разве познание его не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного? А если так, надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет

отношение. Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии – подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно (агарелоii), разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств.

Итак, настоящее учение как своего рода наука о государстве имеет это, [т. е. достижение и сохранение блага государства], своей целью.

<...>

6. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть. Может быть, это получится, если принять во внимание назначение (ergon) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (praxis), собственно благо и совершенство (to eu) заключены в их деле (ergon), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (argos)? Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть?

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста (threptike kai auxetike). Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевид-

ностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким образом, какая-то деятельная (praktike) [жизнь] обладающего суждением [существа] (to logon ekhon). {Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит}. Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее.

Если назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (sroudaïos) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (sroudaïos) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели – это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста – играть на кифаре, а дело изрядного кифариста – хорошо играть) – если это так, {то мы полагаем, что дело человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа – совершать это хорошо (to eu) и прекрасно в нравственном смысле (kalos) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (oikeia) ему добродетели; если все это так}, то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной (и совершенной). Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми» [21].

Тема 9

Философские школы эпохи эллинизма. Стоики

Задание 1. *Расскажите о философской школе стоиков. Назовите основных представителей, сформулируйте и прокомментируйте основные положения.*

Задание 2. *Расскажите о философской школе эпикурейцев. Назовите основных представителей, сформулируйте и прокомментируйте основные положения.*

Задание 3. *Расскажите о философской школе скептиков. Назовите основных представителей, сформулируйте и прокомментируйте основные положения.*

Задание 4. Прочтите фрагменты из произведения стоика Эпиктета «В чем наше благо?»*. Обсудите предложенное понимание человеческой свободы и счастья. Сравните понимание счастья в соответствии с текстами Аристотеля (тема 8) и Эпиктета.

Эпиктет. В чем наше благо?
(Книжка третья, IV)

IV. О том, что такое истинная свобода

Только про того человека можно сказать, что он свободен, который живет так, как он хочет. Разумный человек всегда живет так, как он хочет, и никто на свете не может ему в этом помешать, потому что он только того и желает, что возможно получить. И потому разумный человек свободен.

Никто не желает быть виноватым, никто не хочет жить в заблуждениях, несправедно, никто не выбирает себе нарочно такой жизни, от которой он будет печалиться и мучиться, никто не скажет, что ему хочется жить скверно и развратно. Значит, все люди. Живущие несправедной жизнью, живут так не по своему желанию, а против воли. Они не хотят ни печали ни страха а между тем постоянно страдают и боятся. Они делают то, чего не хотят. Стало быть, они не свободны.

Скажи это какому-нибудь вельможе или сенатору, он согласится с тобою и ничего тебе не сделает, если ты ему при этом скажешь:

– Конечно, ты человек мудрый и до тебя эти слова не касаются.

Но если ты скажешь ему всю правду, скажешь ему, что и он не свободен, что и он такой же развращенный раб, как и прочие рабы, то он, конечно, побьет тебя.

– Как! – скажет он, – я – раб? У меня отец и мать были не крепостные, да и меня никто не покупал! Я ведь сенатор и близкий Цезарю человек; я сам имею целую толпу рабов?

– Во-первых, милый мой сенатор, очень может быть, что и отец и мать твои были такими же рабами, как и ты; может быть, и предки твои все до единого были такими же рабами. Но если бы даже все они были святыми людьми, то ведь ты-то сам через это не сделаешься святым? Что из того, что они были добры, жалостливы, ничего

* Произведение Эпиктета «В чем наше благо?» представляет собой запись устных бесед Эпиктета, сделанную его учеником Флавием Аррианом.

не боялись, были господами над своими похотями, если ты сам и зол, и безжалостен, и трус, и не умеешь совладать с собою?

– Ну даже если бы я и был таким, почему же ты говоришь, что я – раб?

– А как ты думаешь: разве не раб тот, кто действует не по своей воле, а по принуждению?

– Такой человек, конечно, раб. Но меня никто ни к чему не может принудить, кроме Цезаря, нашего владыки!

– Вот сейчас уже ты сказал, что у тебя есть владыка; стало быть, он тебя может принудить.

– Да ведь Цезарь наш общий хозяин, не только мой!

– Оставим Цезаря в покое. Один ли он у тебя хозяин? Не рабствуешь ли ты еще и другим хозяевам? Отвечай мне вот на что: имел ли ты когда-нибудь любовницу – все равно свободную или рабыню?

– Если и имел, то это вовсе не касается того, о чем мы говорим.

– А вот посмотрим. Скажи-ка мне, разве твоя любовница не заставляла тебя делать то, чего тебе не хотелось? Вспомни-ка, не тратил ли ты на нее больше, чем хотел? Не ссорился ли из-за нее со своими родными и знакомыми? Не угождал ли ей всячески, а может быть, и льстил ей, и целовал у ней ноги? Ты счел бы себя последним рабом, если бы тебя могли заставить поцеловать ноги хотя бы даже у Цезаря. А такое прислужничество своей любовнице – разве не рабство? Что же после этого назовешь ты рабством? Ты, я вижу, краснеешь; тебе, верно, совестно вспоминать об этом. Ну, поговорим о другом.

Каждый человек знает, когда можно назвать животное свободным. Есть люди, которые держат у себя прирученных львов. Они держат их взаперти, кормят и водят их повсюду за собою. Никто не скажет, что такой лев свободен; напротив, всякий скажет, что, чем слаще его жизнь, тем больше он раб. Ни один человек не захочет быть на месте такого льва; да и всякое пойманное животное чего-чего не перетерпит, чтобы только вырваться на свободу. Некоторые животные даже морят себя голодом, чтобы избавиться от неволи. Нужно много труда и хлопот, чтобы удержать их в рабстве, взаперти; и если они не убегают, то все-таки погибают. А как только найдут они малейшую лазейку, сейчас и убегут или улетят. Вот как любят животные свою свободу, как нужно им, чтобы они не были ничем связаны, ни стеснены. Если бы ты мог спросить у них: „Разве вам здесь плохо?“ – они ответили бы тебе: „Опомнись, что ты говоришь? Мы созданы так, чтобы жить свободно на вольном воздухе,

летать куда хотим, петь когда хотим. Все это отняли у нас, а ты еще удивляешься, отчего нам здесь плохо!“

И с людьми бывает то же. Вот почему я назову свободным только такого человека, который поступает по своей совести, не боясь никаких напастей и мук, ни даже самой смерти.

Мудрец Диоген говорил: „Только тот истинно свободен, кто всегда готов умереть“. Он писал персидскому царю: „Ты не можешь сделать истинно свободных людей рабами, как не можешь поработить рыбу. Если ты и возьмешь их в плен, они не будут рабствовать тебе. А если они умрут в плену у тебя, то какая тебе прибыль от того, что ты забрал их в плен?“

Вот это – речи человека свободного: такой человек знает, в чем состоит истинная свобода.

Посмотри на то, как хочет жить раб. Прежде всего он хочет, чтобы его отпустили на волю. Он думает, что без этого он не может быть ни свободным ни счастливым. Он говорит так:

– Если бы меня отпустили на волю, я сейчас же был бы вполне счастлив: я не был бы принужден угождать и прислуживаться моему хозяину, я мог бы говорить с кем угодно как с равным себе, я мог бы идти куда хочу, не спрашиваясь ни у кого.

А как только отпустят его на волю, он сейчас же разыскивает к кому бы подольститься, чтобы пообедать, потому что хозяин его больше не кормит. Для этого он готов идти на всякие мерзости. А лишь только он нашел себе квартиру и продовольствие, так он попал опять в рабство более тяжкое, чем прежде.

Если такой человек начнет богатеть, то он сейчас заводит себе любовницу, какую-нибудь распутную женщину. И вот он начинает страдать и плакать. Когда ему приходится особенно трудно он вспоминает о прежнем своем рабстве и говорит:

– А ведь мне не дурно было у моего хозяина! Не я о себе заботился, а меня одевали, обували, кормили; и, когда я болен бывал, заботились обо мне. Да и служба была нетрудная. А теперь сколько бед! Был у меня один хозяин, а теперь сколько их стало у меня! Скольким людям должен я угождать, чтобы разбогатеть!

Но раб не образумится. Он хочет разбогатеть, и для этого он терпит всякие невзгоды. А когда получит то, чего хотел, то опять оказывается, что он оплел себя разными неприятными заботами.

Все-таки он не берется за разум. Он думает: „Вот если бы я стал великим полководцем, все мои несчастья кончились бы: меня стали бы носить на руках!“

И он отправляется в поход. Он терпит всякие лишения, страдает, как каторжный и все-таки просится в поход во второй и третий раз.

Наконец он достиг высшего, чего хотел, и его сделали сенатором. А на самом деле чем он сделался? Он все тот же раб, но раб, ходящий на заседания сената. Цепи его стали красивые, цепи блестящие, а все-таки это – цепи, лишаящие его свободы.

Если он хочет избавиться от всех своих бед и несчастий, пусть он опомнится. Пусть он узнает, в чем истинное благо жизни. Пусть он на каждом шагу своей жизни поступает согласно законам правды и добра, начертанным в его душе, и он обретет истинную свободу.

Люди только потому и несчастны, что не живут согласно с этими законами правды и добра.

Часто люди не понимают этого и думают, что они несчастны по другим причинам.

– Я несчастен, – говорит один, – потому что я болен. – Неправда, ты несчастен потому, что не переносишь терпеливо своей болезни.

– Я несчастен, потому что я беден, – говорит другой. – А я – оттого, что у меня злые родители.

– А я – оттого, что Цезарь не благоволит ко мне.

Так говорят люди. Но все это неправда, – они несчастны только потому, что живут не так, как велит им разум.

– Кто же свободен? – спросишь ты.

– Ищи и найдешь. Если же ты хочешь воспользоваться тем, что раньше тебя нашли люди, искавшие истину, то послушай, что они говорят.

Они говорят, что для человека самое большое благо есть его свобода.

Если свобода есть благо, то человек свободный не может быть несчастным. Значит, если ты видишь, что человек несчастен, страдает, ноет, – знай, что это человек не свободный: он непременно кем-нибудь или чем-нибудь поработен.

Если свобода есть благо, то свободный человек не может быть и подлецом. И потому, если ты увидишь, что человек унижается перед другими, льстит им, – знай, что человек этот также не свободен. Он раб, который добивается или обеда, или выгодной должности, или еще чего-нибудь. Кто добивается малых благ, тот немножко раболепствует; кто добивается великих благ, тот много раболепствует.

Свободный человек распоряжается только тем, чем можно распоряжаться беспрепятственно. А распоряжаться вполне беспрепят-

ственно можно только самим собою. И потому если ты увидишь, что человек хочет распоряжаться не самим собою, а другими, то знай, что он не свободен: он сделался рабом своего желания властвовать над людьми.

Как бы ни был человек знатен и силен, но если он признает кого-нибудь своим господином, то он раб, хотя бы он и сам держал при себе целую толпу рабов.

Если хочешь узнать, свободен ли человек или нет, то взглядишь в него хорошенько и прежде всего узнай, чего он хочет. И если он хочет чего-нибудь такого, чего он получить не может, — он тоже раб.

Если мы позволим себе желать того, что не вполне в нашей власти, то нашим хозяином будет всякий, кто может дать нам „ли отнять у нас желаемое нами. И их, таких хозяев, будет у нас очень много, потому что мы захотим много таких вещей, которые зависят от других людей. Через это люди эти сделаются нашими господами. Мы любим богатство, почести, доходные места, и потому те люди, которые могут доставить нам все это, Делаются нашими господами. Мы боимся тюрьмы, ссылки, смерти и потому те люди, которые могут причинить нам все это, также делаются нашими господами.

Чтобы правильно и хорошо сделать какое-нибудь дело, нужно уметь сделать его. Это понимает всякий. Так же точно для того, чтобы правильно и хорошо жить, нужно уметь и хотеть жить свободно. А для того чтобы выучиться свободно жить, нужно прежде всего хорошенько подумать об этом и разобраться в том, что такое свободная жизнь. Давайте-ка попробуем сделать это.

Прежде всего будем помнить, что нельзя быть свободным тому человеку, который хочет чего-нибудь, что зависит не от него самого, а от других.

Всмотрись повнимательнее в твою жизнь и разбери, все ли в ней вполне зависит от тебя одного, или же только кое-что находится в твоей власти, а остальное зависит не от тебя?

Когда, например, ты хочешь, чтобы тело твое было здорово и не вредимо или чтобы оно было красиво, то ведь исполнение этих желаний не зависит же от тебя. Точно так же ты не волен в жизни или смерти твоего тела. Значит, тело твое подвластно не тебе, а чему-то другому, что сильнее его.

Разбери еще, от тебя ли зависит приобрести хороший, плодородный участок земли, если у тебя не на что купить его? Ведь нет же. Ты также, не имея на это средств, не в состоянии получить, когда вздумается, новую одежду, дома, рабов, лошадей. Не от тебя зави-

сит, чтобы твои дети, жена, братья, друзья были живы и здоровы или чтобы они были согласны с тобою.

Все это не в твоей власти. Но неужели нет у тебя ничего такого, в чем ты самостоятельный и полновластный хозяин, ничего такого, чего никто у тебя отнять не может?

Вникни в самую суть твоей жизни и скажи мне, может ли, например, кто-нибудь на свете заставить тебя верить в то, что ты считаешь ложью?

– Нет, никто этого не может сделать.

– Стало быть, в деле верования никто не может подвергнуться извне ни помехам ни принуждениям. Скажи мне еще, может ли кто-нибудь принудить тебя захотеть сделать то, чего ты решился не делать?

– Конечно может, если он станет стращать меня тюрьмою или смертью.

– Ну а если бы ты не боялся ни тюрьмы, ни самой смерти?

– Тогда другое дело.

– А не в твоей ли власти презирать тюрьму и смерть?

– В моей.

– Ну вот, стало быть, в нашей власти находятся еще наши желания и нежелания.

– Пожалуй, это так. А вот, например, я хочу идти гулять, а другой останавливает меня и не пускает.

– Да ведь он что останавливает? Не останавливает же он твоего желания гулять?

– Все равно – он останавливает мое тело.

– Нет, это не все равно. Желания твои в твоей власти, и никто, кроме тебя, не может их изменить. Тело же твое подвластно не только людям, но и всяким случайностям: какой-нибудь камень, например, может упасть тебе на голову и убить твое тело.

– Это, положим, верно; но все ж таки мне помешали гулять.

– Я тебе и не говорил, что в твоей власти гулять без всякой помехи. Я сказал тебе, что в твоей власти самое желание гулять или не гулять. Только воля твоя свободна. Как только тебе понадобится помощь твоего тела, то это уже вовсе не в твоей власти. Я давно тебе это сказал. Итак, ты согласен, что никто не может принудить тебя пожелать того, чего ты не желаешь?

– Согласен.

– Могут ли тебя заставить сделать то, чего не хочешь? – Нет, но могут помешать тому, что я хочу сделать. – Если ты будешь желать

только того, что в твоей власти, то как же могут помешать тебе в этом? А я тебе не говорил, что у тебя не будет помех в том, что от тебя не зависит.

– Неужели же я не должен желать даже, например, здоровья?

– Желать во что бы то ни стало здоровья так же неразумно, как вообще желать всего того, что не от нас зависит. Что от меня не зависит, этого я не могу по своей воле ни приобрести, ни удержать; а потому оно и не принадлежит мне. Я должен побороть в себе всякую зависимость от того, что мне не принадлежит. Иначе я сам на себя надеваю оковы. Я подставляю свою голову под тяжелое ярмо, если привяжусь душою к тому, что не от меня зависит, а от судьбы и что должно неминуемо погибнуть.

– Ну а вот эта рука, разве она не моя?

– Это часть твоего тела. А все тело твое – пыль и прах, и находится оно во власти всякого, кто сильнее его. Смотри на тело свое, как на вьючного осленка, обязанного служить тебе, сколько ему назначено. Захотят сильнейшие отобрать от тебя твоего осленка, придут воины и наложат руки на него – отдай его без сопротивления и без жалоб. Станешь противиться – только побьют тебя и все ж таки отнимут осленка. Если так нужно смотреть на наше тело, то пойми же, как ничтожно все то, что приобретается ради тела. Тело наше – вьючный осленок, а все, что нужно телу, не что иное, как корм, ясли и сбруя этого осленка. Тело – пустое дело для разумного человека. А то, что приобретается ради тела, и подавно пустяки. Освободись же из-под власти этих пустяков поскорее и с легким сердцем.

Когда ты выучишься и привыкнешь отличать то, что твое, от того, что не твое; то, чего можно достигнуть, от того, чего нельзя достигнуть; когда поймешь, что для тебя важно только твое, а остальное – пустяки; когда будешь желать только того, что от тебя зависит, – тогда ничего не будет страшным для тебя. Никто не будет властен над тем, что твое собственное, а в нем только и заключается добро и зло. Никто не сможет отнять у тебя твое, никто тебе ни в чем не помешает. Как невозможно препятствовать делу Божьему, так точно невозможно будет остановить тебя в твоих добрых побуждениях.

Значит, есть возможность жить без всяких огорчений и волнений. Люди огорчаются только тогда, когда случается то, чего они боялись. Ты же ничего не бойся, никому не завидуй, живи спокойно, желай только того, что в твоей воле, что честно и что у тебя под рукой. А то, что тебе выпадает на долю по воле других, принимай

как дар добрых людей и пользуйся им настолько, насколько необходимо для поддержания жизни, но не привязывайся к этому так сильно, как животные.

Если ты ничего не ожидаешь и не хочешь получать от других людей, то люди не могут быть страшны для тебя, как пчеле не страшна другая пчела, как лошади не страшна другая лошадь. Но если твое счастье находится во власти других людей, то ты непременно будешь бояться людей.

С этого и надо начать: надо отрешиться от всего того, что нам не принадлежит, отрешиться настолько, чтобы оно не было нашим хозяином, отрешиться от привязанности к своему телу и ко всему, что нужно для него; отрешиться от любви к богатству, к славе, должностям, почестям. Надо сказать себе, что все это не есть наша собственность.

Тогда не понадобится нам уничтожать людское насилие насилем. Вот – тюрьма, какой вред мне от того, что она стоит? Зачем мне нападать на людей, производящих насилие, и убивать их? Их тюрьмы, цепи, оружие не поработят моего духа. Тело мое могут взять; но дух мой свободен, и ему никто не в чем не может помешать, и поэтому живу я так, как я хочу.

А как я дошел до этого? Я подчинил свою волю воле Бога, И я этого хочу. Хочет Он, чтобы я делал это, а не то? И я этого хочу. Хочет Он, чтобы со мною что-нибудь случилось? И я этого хочу. Не хочет Он, и я не хочу.

Когда на большой дороге грабят разбойники, то путешественник не выезжает один; он выжидает, не поедет ли кто-нибудь со стражей, присоединяется к нему и едет в безопасности.

Так же поступает в своей жизни и разумный человек. Он говорит себе: в жизни много всяких бед. Где найти защиту, как уберечься от всего этого? Какого дорожного товарища поджидать, чтобы проехать в безопасности? За кем ехать следом, за тем ли или за другим? За богачом ли, за влиятельным ли человеком. Не будет мне защиты ни от кого из них, потому что и их грабят, и убивают, и они плачут, и у них есть бедствия. Да и может случиться, что тот самый, по следам которого я пойду, сам нападет на меня и ограбит.

Куда же тогда убежишь ты от него? Разве в пустыню? Да и там ты легко можешь сделаться жертвой зверя или лихорадки.

Неужели же мне нельзя найти себе верного и сильного дорожного товарища, который никогда не нападет на меня, а всегда будет мне защитой? За кем же мне идти следом?

И разумный человек ответит, что безопаснее всего идти за Богом.

– А что значит идти следом за Богом?

– Это значит: желать того, что Он хочет, и не желать того, чего Он не хочет.

– А как достигнуть этого?

– Вникая в промысел Божий и изучая его законы, начертанные в твоей душе.

Что дал мне Бог такого, что в моем полном распоряжении я над чем я полный хозяин? И что, наоборот, сохранил Он в своем распоряжении?

Он дал мне разум и волю, которые зависят только от меня одного. Для них нет ни помехи, ни принуждений. Ну а тело мое? Оно не подвластно мне. Оно есть часть окружающей меня плотской жизни и, как все остальное плотское, подчинено общим мировым законам. Так зачем же бороться с Богом из-за этих законов? Зачем желать того, что не повинуется моему желанию, а повинуется одному Богу? Зачем стараться удержать за собою навсегда то, что мне достается временно. Тем, что мне дано, я должен быть доволен в том виде и в том размере, в каких оно мне дано.

– А когда Бог отнимает от меня то, что я получил?

– Ну что же? К чему противиться этому? Безумно было бы с моей стороны бороться с тем, кто сильнее меня. И, кроме того, своим недовольством и противлением я нарушаю свой долг. Когда я родился, у меня ничего не было, – я все получил от отца своего, а он – от других людей, а они – от Бога. Бог же создал и солнце, и землю, и плоды на ней и поместил на этой земле людей для совместной, мирной и любовной жизни.

Опомнись! Ты получил от Бога все, и ты обвиняешь Его, когда Он что-нибудь у тебя отнимает! Да кто ты такой? Зачем живешь ты на земле? Не Бог ли привел тебя сюда? Не Он ли наделил тебя и разумом, и телом? Не Он ли окружил тебя всеми благами, которыми ты пользуешься?

А в каком виде создал тебя Бог? Ты создан существом смертным, ты должен жить в теле столько времени, сколько тебе назначено. Ты, живя, видишь и чувствуешь, как Бог управляет миром. Ты как будто пришел на празднество, устроенное Богом. Неужели же ты, наевшись и наглядевшись, сколько тебе было дозволено, на праздник и на всех гостей, – неужели ты, когда хозяин станет уводить тебя, будешь ругать его за то, что он дозволил тебе побывать на празднике? Напротив, ты будешь ему только благодарен.

– А я бы хотел еще побыть на празднике!

– В этом и беда твоя! Идет, положим, какое-нибудь не перестающее празднество; люди смотрят и слушают. Празднество им нравится, и они не хотят уходить, не хотят уступать своего места другим гостям, а все не уместается. Если ты человек благодарный, то ты должен в свое время безропотно удалиться: ведь и другим гостям хочется побывать на твоём месте. Чего тебе еще нужно? Почему тебе так сильно хочется, чтобы на земле было тесно?

– Мне все-таки жалко, что моя жена и дети помрут!

– Разве они твои, а не Того, Кто их создал? Неужели ты не хочешь уступить твоему Хозяину того, что принадлежит не тебе, а Ему?

– А зачем Он дал мне жизнь на таких условиях?

– Какой ты неблагодарный! Перестань жаловаться и обвинять Бога и судьбу. Вспомни, сколько ты получил средств для защиты себя от несчастий; ты получил и доброе сердце, и светлый разум, и силу быть свободным.

– Зачем же Бог окружил меня еще столькими заманчивыми вещами?

– Затем, чтобы ты ими пользовался.

– Да ведь надолго ли?

– На сколько угодно Тому, Кто дал их тебе.

– Но они мне необходимы.

– Не считай их необходимыми. Не пристращайся к ним, и они перестанут быть необходимыми для тебя.

Вот так-то ты должен смотреть на все плотское. Начни с самых пустячных вещей, например с твоей глиняной посуды; потом перейди к твоей одежде, собаке, лошади, к твоему полю; потом к самому себе, к телу своему. Освобождай себя от чрезмерной привязанности ко всему тому, что не принадлежит тебе, для того чтобы не пришлось тебе страдать, когда у тебя этого не будет.

Упражняйся в этом ежедневно; но не думай, что ты от этого стал мудрецом; это была бы похвальба. А ты говори только, что занят собственным освобождением, ибо в этом самом и лежит путь к истинной свободе.

– Ну а вот этот человек может заковать меня в цепи, может содрать с меня кожу!

– Ему же хуже, – он получит за это наказание, потому что нельзя сделать ни одной несправедливости безнаказанно.

– Ну что ты говоришь? Когда, например, хозяин заковывает и бьет своего раба, ему не полагается никакого наказания.

– Это только так тебе кажется. А на самом деле наказание в том и заключается, что он, человек, другого такого же человека, как и он, брата своего, заковал в цепи. Ты сейчас сам признаешь это. Всякому дереву плохо, если его заставят расти не так, как ему назначено. То же самое и со всяким животным. А как назначено жить человеку? Кто скажет, что человеку назначено кусаться, брыкаться, бросаться на других, сажать людей в тюрьмы и рубить им головы? Ведь не дикий же зверь человек! Всякий скажет, напротив, что человеку подобает желать людям всего лучшего, делать им добро, помогать им. Значит, человек, делающий неправду и зло, не исполняет того, что ему назначено, и потому самому ему плохо. Когда Сократа осудили на смерть, зло было не для Сократа, а для его судей и убийц.

– Это что-то непонятно!

– Да ведь когда петухи дерутся, то считают победителем того петуха, который взял верх над другими, хотя бы он сам был весь изранен. А из двух людей – кто победитель; тот ли, который мучит и убивает другого, или тот, кто терпеливо и не сердясь переносит свои мучения и смерть? Кто из них взял верх? Почему ты правильно судишь о петухе-победителе, а о человеке-победителе не умеешь рассудить? Разве человек добрый и честный не выше человека злого и бесчестного? Настоящее зло для человека бывает тогда, когда он делается волком, змеей, трутнем. Такое положение для человека самое постыдное и жалкое.

Напомним же себе еще раз, в чем мы с тобой согласны.

Человек свободным будет тот, для которого нет никаких препятствий, который всегда найдет под рукой все, что ему нужно. Рабом будет тот человек, которому можно помешать в его делах, которого можно принудить сделать что-нибудь противное его воле.

Нельзя мешать только такому человеку, который не желает ничего, ему не принадлежащего, не находящегося в его власти. Не надо пристращаться ни к чему такому, что не в нашей власти, иначе мы подвергнем себя большим страданиям.

Когда ты сможешь сказать по правде и от всего сердца:

Господи, Боже мой! веди меня туда, куда Ты хочешь, – тогда только ты избавишься от рабства и сделаешься истинно свободным.

Меня часто спрашивают:

– А сам-то ты, Эпиктет, считаешь ли себя свободным?

– Видит Бог, что я хочу быть свободным и всеми силами стараюсь быть таким. Но, конечно, я не достиг еще полной свободы.

Я слишком еще дорожу своей плотью. Мне слишком еще хочется, чтобы тело мое было невредимо, несмотря на то что оно уже давно повреждено.* Но если вам нужны примеры людей, на самом деле свободных, то знайте, что такие люди бывают, и значит, свобода возможна для человека.

Вспомните, например, Диогена. Он был свободен не потому, что родился от свободных родителей (они были несвободны), а потому, что освободил себя от привязанности ко всему что ведет человека к рабству. Не за что было прицепиться к нему, чтобы сделать его рабом. От всего он мог отказаться, потому что был как бы привязан ко всему лишь самую тонкую нитью. Он говорил: „Я свободен, потому что мне ничего не надо. Тело свое я считаю не своим. Для меня закон Бога – все, а остальное для меня ничего не значит“.

И Сократ также был свободным человеком. Он не боялся смерти и слушался внутреннего голоса своей совести даже и тогда, когда его за это преследовали и грозили ему смертью. Когда друзья предлагали ему убежать из тюрьмы, то он не захотел обманом спасти свою жизнь и сумел, когда нужно было, своей собственной смертью доказать людям все то хорошее, чему он при жизни их учил.

Вспоминай почаще таких людей. Их слова и пример их жизни помогут тебе самому достигать свободы. Но помни, что если ты на самом деле хочешь сделаться истинно свободным, то ты должен всегда быть готовым отдать Богу то, что ты от Него получил. Ты должен быть готов не только к смерти, но и к самым мучительным страданиям и пыткам. Как часто бывало, что целые города и народы отдавали свою жизнь не за истинную, а за ложную, мирскую свободу; сколько людей убивали себя, желая освободить себя от тягостной им жизни. Если даже ложное благо достигается такими жертвами, то что же удивительного в том, что истинная свобода достигается не без хлопот и телесных страданий. А если ты не хочешь заплатить такую цену за твою свободу, то ты на всю жизнь останешься рабом между рабами, хотя бы у тебя и были всевозможные мирские почести.

Все то, чем люди так восхищаются, все, ради приобретения чего они так волнуются и хлопочут, все это не приносит им ни малейшего счастья. Покуда люди хлопочут, они думают, что благо их в том, чего они домогаются. Но лишь только они получают желаемое, они

* Здесь Эпиктет, бывший рабом, намекает на свою, искаленную хозяином (Прим. перев.).

опять начинают волноваться, сокрушаться и завидовать тому, чего у них еще нет. И это очень понятно, потому что не удовлетворением своих праздных желаний достигается свобода; но, наоборот, избавлением себя от таких желаний.

Если хочешь увериться в том, что это правда, то приложи к освобождению себя от своих пустых желаний хоть наполовину столько же труда, сколько ты до сих пор тратил на их исполнение, и ты сам скоро увидишь, что таким способом получишь гораздо больше покоя и счастья.

Покинь общество людей богатых и влиятельных; перестань угождать людям знатым и сильным и воображать, что от них ты можешь получить что-либо нужное тебе. Ищи, наоборот, у людей праведных и разумных то, что можешь ты от них получить, и, уверяю тебя, не с пустыми руками уйдешь ты от них, если только придешь к ним с чистым сердцем и добрыми мыслями. Если ты не веришь мне на слово, то хоть на время попробуй сблизиться с такими людьми, постарайся сделать хоть несколько шагов на пути к истинной свободе. А тогда уже сам решай, куда тебя больше тянет – к благу и свободе или к злу и рабству. В таком опыте ведь нет ничего постыдного. Испытай же себя!.. [22].

Тема 10

Философия неоплатоников

Задание 1. *Расскажите о философии неоплатоников. Назовите основных представителей этой философской школы.*

Задание 2. *Расскажите о творчестве Плотина. Назовите и поясните основные понятия и сюжеты его мысли. Прочтите и прокомментируйте текст.*

Плотин. О трех первых началах или субстанциях (V.1)

(Пер. Г. В. Малеванского)

1. Отчего и как это происходит, что души забывают Бога – своего Отца? Отчего это происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание о Боге и самих себя? Причина постигшего их зла лежит в них же самих – в их дерзостно осуществившемся желании рождения, в их изначальном

стремлении к инобытию или обособлению, в их замысле ни от кого не зависеть, а жить по своей воле от себя и для себя. Как только они вкусили сладости такого самостоятельного бытия, тотчас дали полную волю всем своим прихотливым желаниям и став, таким образом, сразу на путь противоположный своему первоначалу, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения о том, что они есть суть Его создание и его достойное. Как дети, тотчас после рождения отделенные от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине не узнают потом их, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без сознания своих к Нему отношений, теряют наконец фактически свое прирожденное достоинство, вследствие забвения о своем происхождении, — пристращаются к разным предметам, считая их более ценными, чем самих себя, прельщаемые внешними вещами, отдают им уважение и все лучшие чувства, и вместе с этим, понятно, все более и более порывают связь со всем высшим, божественным, от которого наконец удаляются и отвращаются с пренебрежением. Таким образом души доходят до забвения Бога по той причине, что все прочее чувственное чтут и любят больше, чем самих себя, ибо коль скоро душа что либо таковое ставит предметом своего восхищения и искания, то тем самым она признает это за высшее и лучшее, а себя за низшее и худшее, а когда она свыкается таким путем с мыслью, что сама она хуже всего подверженного происхождению и уничтожению, что она и по достоинству и по праву на существование несравненно ниже всего того тленного, которое она чтит и любит, тогда понятно, она не в состоянии уже бывает уразуметь природу и силу Божества. Поэтому, кто пожелал бы помочь людям, находящимся в таком состоянии, т. е. направить их мысли в противную сторону и довести их до высочайшего, единого первого начала, тот должен во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят (о чем нами много было говорено в другом месте), и во-вторых, напомнить им о происхождении души. Второе должно предшествовать первому, так как прольет свет и на первое. Поэтому и мы с него начнем наше исследование, так как от него прежде всего зависит достижение того самого высшего искомого, ибо желает достигнуть его не иной кто, как душа, которая, понятно, для этого прежде всего должна познать, что такое сама она есть, обладает ли она способностью познавать и созерцать высочайшее и, наконец, прилично ли и уместно ей предаваться такому исследованию? Если божественное чуждо ей, тогда какой смысл могут иметь все ее уси-

лия. Но если оно сродно ей, тогда, конечно, она может и обязана постигнуть и познать его.

2. Вот что прежде всего да будет известно всякой душе: душа универсальная или мировая произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, – и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок; но сама она совсем иной несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, ибо между тем, как все это то рождается, то умирает, смотря по тому, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умаляясь в свое жизни. Каким образом эта великая мировая душа сообщает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, это может уразуметь наша душа не иначе, как став предварительно достойною такого созерцания, именно отрешившись от всякого обольщения теми вещами, которыми другие души еще прельщаются и затем сосредоточившись внутренно в самой себе с такой энергией и полнотой, чтобы в ее сознание не вторглось и ее не тревожило не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но ничто окружающее, чтобы для нее все замолкло – и земля, и море, и воздух и само величественное небо. В таком состоянии душа пусть себе представит, что во всю эту мертвенную неподвижность вдруг как бы вливается душа, которая повсюду распространяется, проникает насквозь в эту безжизненную массу и освещает, подобно тому, как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным. Итак, душа, низойдя в эту громадную инертную массу, сообщила ему движение и жизнь бессмертную или неиссякаемую и превратила ее в мир, который, будучи вечно движим ее разумной силой, стал живым, вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, т. е. проникши его своими животворными силами, душа сообщила ему смысл, ценность и красоту, между тем как без души все это было и есть не более, как мертвый труп, земля да вода, или нечто, даже того худшее – темная бездна вещества и какое-то небытие – нечто такое, чего даже Бог ужасается по выражению поэта^{*}. В еще более ярком поразительном свете открывается природа и сила души в тех способах и путях, какими она объемлет и уряжает весь мир со своими

^{*} Гомер. Илиада, XX 64–65 (Прим. перев.).

хотениями. Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части, как великие, так и малые, и между тем как части эти одни находятся там, другие здесь, одни напротив друг друга, другие вместе или отдельно разбросаны, она от этого не разделяется и не раздробляется на части, для того, чтобы оживать каждую вещь в отдельности, но все оживает, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя на всяком месте вся нераздельно, и таким образом, всегда остается подобно родившему ее отцу (т. е. Уму) и по единству и по всеобъемлющей универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь не велико в ней повсюду разнообразие, но она содержится в единстве ее всеобъемлющей силою, и мир весь этот благодаря ей, есть Божество, как равно солнце и все звезды суть божества, насколько одушевляются ею, да, наконец, и мы, люди по той же причине представляем собой нечто божественное, без нее же все это были бы разве одни трупы, худшие всякого навоза^{**}. А если так, – если души сами божества небесные обязаны своей божественной природой и жизнью, то понятно, что сама она есть старейшее из божеств. Но и наша душа однородна с ней. В самом деле, если ты по удалению из души своей всех прикрывающих ее чуждых наростов, станешь рассматривать ее чистую от всего, то увидишь, какое высокое достоинство иметь истинное существо ее и насколько она превосходит им все телесное. Ведь без души все телесное есть лишь одна земля; но пусть будет это и не земля, а огонь, все равно какой смысл, какую цену могла бы иметь сама по себе его жгучая сила? Ничего не выйдет и тогда, если присоединить к этим двум еще две стихии – воду и воздух. А если так, если все ценно и возжеленно лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о душе, которая в тебе есть, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз ты во всем прочем чтешь главным образом душу, так чтить же ее прежде всего в самом себе.

3. Убедившись таким образом в высоком достоинстве, в божественной природе души, ты затем можешь веровать, что через нее и ею достигнешь и познаешь Бога. Нечего тебе искать Его слишком далеко, немного отделяет тебя от Него. Чтоб возвыситься до Него, отдайся руководительству самой высшей, самой божественной части души – той силы, от которой сама душа происходит и которой соприкасается с миром, сверхчувственным, мысленным. В самом деле, как ни высоко признанное нами выше достоинство души, она

^{**} Это выражение Плутарх приписывает Гераклиту (Прим. перев.).

есть не более как образ ума: подобно тому, как слово выговариваемое вслух есть образ внутреннего слова души, так и сама душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия; она есть жизнь, истекшая из него и образовавшая собой новую после него субстанцию, подобно тому, как огонь обладает кроме латентно теплоты, которая всегда ему присуща, еще и той, которая из него излучается вовне. Однако, не следует представлять себе дело так, что душа, истекши из Ума, стала совсем вне его, – нет, отчасти все-таки пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Ума, то и сама она разумна и разумность свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Ума же, как от своего родителя и воспитателя она получает и всякое совершенство, хотя в сравнении с ним она, конечно, менее совершенна. Итак, душа есть субстанция, которая происходит от Ума. И потому насколько она отдается созерцанию его, настолько сама обладает разумом актуально, ибо в то время как она отдается такому созерцанию, она имеет внутри само себя, как свое достояние, все то, что мыслит и собственно деятельностью производит. Строго говоря, собственно только эти чисто внутренние интеллектуальные акты и свойственны разумной душе, между тем как процессы низшего порядка, каковы, например, страсти, имеют иной источник, иное начало. Таким образом, ум сообщает душе высшую степень божественности сколько тем, что производит ее, столько же и тем, что всегда присущ ей, потому что между ними, ведь нет никакого разделения, а только различие сущностей. А различие же между ними и вместе взаимоотношение, почти такое же, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно, принадлежит Уму, но зато и материю он имеет тут прекрасную, так как она интеллектуальна и проста. Однако, как же это должен быть велик сам Ум, если он больше и выше даже души!

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величии можно еще и вот каким путем: кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые божества небесные, демоном, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему, – и там он увидит сущности сверхчувственные интеллектуальные, обладающие вечной и совершенной жизнью и над всеми ими царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость, тут он очутится в истинном царстве

Кроноса, которые ведь по словозначению своего имени есть не что иное, как Ум и полнота божества. В самом деле, Ум этот объемлет и содержит в себе все бессмертные сущности – всяческий разум, всяческое божество, всяческую душу, и все это в нем вечно и неизменно. Да и почему бы Ум стал изменяться, когда он всесовершенен? Куда и зачем он стал бы удаляться, когда он все в самом себе имеет? Зачем он стал бы искать приращения какого-либо, когда он сам обладает всей полнотой совершенства? Такое полнейшее совершенство его зависит между прочим и от того, что он содержит в себе лишь одно всесовершенное и ничего несовершенного, при том ничего такого, что не было бы его собственной мыслью, мыслит же он то или другое вовсе не потому, что хочет это доселе неизвестное познать, но потому, что все в себе же всегда имеет. Равным образом и блаженство его не есть акцидентальное, во времени чередующееся, так как он обладает им от вечности, да и сам есть истинная вечность, между тем как время – движущийся образ этой вечности начинается лишь за пределами ума – в области души. Деятельность души, конечно, подчинена временной последовательности, так как она обуславливается воздействием внешних вещей, и вот почему душа в один момент представляет Сократа, в другой – коня, вообще в каждый момент – лишь одну какую-либо вещь; но ум содержит в себе все в неизменном тождестве, – он всегда только есть, но не бывает, для него существует одно только настоящее, но нет ни будущего, так как и до наступления будущего все в нем уже есть, ни прошедшего, так как его ноумены не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем – неизменные, тождественные самим себе, довлеющие тем, что они суть, притом так, что каждый из них есть и мыслимое, и сущее, а все вместе составляют один универсальный Ум, и одно универсальное бытие. Ум существует, как ум, насколько он мыслит сущее, а сущее существует, как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает мышление мыслящего и бытие существующего, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они хотя и даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют двойство, то общее начало их обоих должно стоять выше этого двойства и представлять собой чистое единство. Правда, что и в этом двойстве есть единство, потому что Ум есть вместе и сущее, или мыслящее и мыслимое. Он есть ум, насколько мыслит, а сущее, насколько он есть также

и мыслимое; но с другой стороны, если мышление невозможно без этого тождества, то оно также невозможно и без различия между мыслящим и мыслимым. Таким образом первыми самыми высшими родами сущего должны быть признаны следующие – бытие, ум или мышление, тождество и инаковость, или различие. К ним следует присоединить еще движение и покой, – покой, как условие или выражения тождества, а движение как условие и выражение деятельности мышления, которая, как сказано, предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого она на почве чистого единства и тождества была бы совсем невозможна. Притом же и сами мыслимые элементы должны быть друг от друга отличны, хотя в то же время они должны иметь между собой нечто одно общее; это общее им всем состоит в том, что все они находятся в одном мыслящем и составляют с ним одно, правда отличное от него, но неотделенное. Потом, множественность элементов мышления дает категорию количества и числа, а их разнообразие – дает категорию качества. Из этих начал, или самых высших категорий происходят затем все дальнейшие, и все роды и виды вещей.

5. Итак вот какое великое божество осеняет свыше душу и с ним она всегда стоит в связи через названные сейчас начала мышления, только бы она ни вздумала сама порвать эту связь. Когда же она, сосредоточившись в себе и став сама единою, приближается в этому божеству, то естественно спрашивает себя, кто же есть родивший его? Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всяко множественности, виновник и бытия Ума, и содержимой им множественности, есть тот Единый – от которого и всякое число происходит, ибо и число не есть первоначальное, так как даже двоице предшествует один. Двоица занимает уже второе место, так как происходит и получает определенность от одного, сама же по себе без него не может иметь ни бытия ни определенности; став же через него определенной, она, конечно, есть число и даже субстанциональное число (т. е. Ум – двойство бытия и мышления, мыслящего и мыслимого); а потом и душа есть число. Ведь плотные массы и пространственные величины, подпадающие низшему чувственному восприятию, вовсе не суть нечто первоначальное, а производное вторичное, потому что если, например, взять хоть зачатки существ, то главная сущность их заключается вовсе не в массе влаги, а в том, то невидимо, именно – в присуще им численной пропорции и разумосообразной форме. Итак, там – в сверхчувственном мире двоица и всякое число не что иное суть, как Ум и его идеи, причем двойство неопределенное

может быть принимаемо за субстрат или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого. В самом деле Ум образует эти формы частью в зависимости от первоединого, а частью сам собой, и может быть сравнен со зрением в акте воззрения, потому что и мышление есть не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание, соединяются в акте воедино.

6. Но каким образом, кого и что ум созерцает? Как он произошел от Первоединого и какова его природа, что он может созерцать? Ибо так как теперь для души ясно, что эти оба начала необходимо должны существовать, то ей весьма желательно решить те самые проблемы, которые уже древнейшими мудрецами ставились и решались, именно вот какие: если первоединый таков, как он мыслится в известном положении: „единое есть“, то спрашивается, как это от него получило бытие двойство, всякое число, вообще множество? Посему он не пребывает сам в себе, в своем чистом единстве, а допустил, чтоб проистекло от него все то необходимое множество и разнообразие, которое мы видим в существующих вещах и которое вынуждается опять возводить к нему, как к единому началу. Прежде чем попытаемся дать ответ на этот вопрос, призовем самого Бога, но призовем не внешними словами уст, но душой, вознесши самих себя на молитву к Нему, и в этой молитве предстанем пред ним лицом к лицу, один на один, ибо Он есть единый и единственный. Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (т. е. единый, абсолютно первый).

В переводе на язык дискурсивного мышления, это вот что значит: всякое существо движущееся имеет всегда такую или иную цель, к достижению которой движется, или стремится; поэтому и наоборот, существу, у которого нет и не может быть никаких таких целей, мы никоим образом не должны и не можем усвоить никакого движения и изменения, так что если от такого существа и все другое происходит, то и при этом оно не выходит из себя, но остается всецело к себе

одному обращенным, в себе сосредоточенным – тождественным. Так как у нас тут речь идет о вечно-сущем, сверхчувственном, то тут не должно быть места мысли о происхождении во времени, и если мы говорим все-таки о происхождении, то имеем в виду лишь показать отношение порядка и зависимости. Рождающееся от первоединого рождается таким образом, что первоединый при этом не приходит ни в какое движение, потому что в противном случае, т. е. если бы он родил посредством движения, рожденное им было бы не второй (т. е. Ум), а третьей субстанцией (т. е. душа). Итак первоединый производит вторую субстанцию (Ум), сам остается неподвижным, т. е. не будучи стимулируем к этому никаким чувством, никаким хотением воли, вообще никаким движением, или изменением. Но как можно уразуметь это рождение ума от этой неподвижной, неизменной причины? Ум, рождающийся от Первоединого, есть как бы истекающий от него свет, между тем как сам он от того несколько не изменяется и остается в покое, подобно тому, как солнце постоянно повсюду распространяющее свой свет от этого вовсе не приходит в движение, напротив, свет этот как бы движется вокруг него. Подобным образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа разные явления, которые могут быть рассматриваемы как образы той силы, которая их производит и есть для них как бы первообраз. Так, например, огонь распространяет вне себя теплоту, лед и снег – холод; самым лучшим примером этого могут служить разные благовонные вещества, распространяющие вокруг себя запах, который ощущается всеми приближающимися и которыми пропитывается все близлежащее. Да и все в мире, по достижении полного совершенства или зрелости, обыкновенно производит всегда что-нибудь другое. А из этого следует заключить, что существо вечно всесовершенное и рождает вечно, при том вечное, хотя несколько уступающее ему по степени совершенства. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно нет, конечно рождается, притом то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало – Ум, который тем отличается, что созерцает Первоединого и нуждается в нем – только в нем одном, между тем тот даже в нем не нуждается. Рожденное началом еще высшим, чем ум, понятно, не может быть не что другое, кроме ума, потому после Первоединого Ум есть наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше всех их. Сама душа есть лишь слово и акт ума, как и

ум в свою очередь есть слово и акт Первоединого, с тем, однако, различием, что душа есть слово менее ясное, не столь понятное. Будучи образом ума, душа должна созерцать его, чтобы быть разумною, как и ум в свою очередь должен созерцать Первоединого, чтобы быть умом. Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому – то это не то значит, что Ум существует отдельно от Первоединого – а только то, что он отличается от него, как второй от первого. Между Первоединым и умом нет никакого разделяющего посредства, точно также как нет его между умом и душой. Это потому, что всякое рожденное существо дышит любовью к родившемуся и стремится к единению с ним. Понятно, что так должно быть в гораздо высшей степени в том случае, если и родивший и рожденный суть одни единственные в мире. А когда вдобавок к этому родивший обладает в высочайшей степени всяким совершенством, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может быть речь лишь об их различии, но ни о чем похожем на разделение.

7. Ум, сказали мы, есть образ первоединого, нужно теперь объяснить это. Это значит прежде всего, что если Ум родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое от природы Отца и есть подобие его, как свет есть подобие солнца. Однако, Первоединый не есть ум, каким же образом, спрашивается, рожденное им становится умом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это созерцание и есть ум. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь другое можно или ощущением, или умом. Чувственное созерцание может быть сравнено с линией, а умственное с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как ум есть нераздельный. Но с другой стороны, будучи единым, ум в то же время есть реальная потенция всего, и насколько мысль его выделяет из этой потенции все те вещи, которые она произвести может, и созерцает их, настолько сам он есть ум, а иначе он и не был бы умом; это сознание ума о том, что и сколько производить присущие ему силы, составляет, можно сказать, само существо его. Таким образом, ум, собственно говоря, сам из себя производит и детерминирует свое существо, однако не иначе как посредством той силы, которую имеет от Отца: он знает, что сам есть как бы одна из частей в необъятном бытии Первоединого, что от него имеет все свои силы, все свое существо и все совершенства, знает, что от единого нераздельного получает все то, что в нем самом уже имеет вид как бы разделенности – и жизнь, и мысль, и

все, – получает не смотря на то, или именно потому, что Первородный Сам ничего этого не имеет, ишь бы он имел. От Первородного он и все происходит в том смысле, что Первородный Сам не имеет ни одной из определенных форм бытия (а есть лишь возможность всех их) и есть только единый, между тем как Ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом в Первородном нет ни одной из тех сущностей, которые содержатся в уме, – Он только есть для них первоначало, в уме же они становятся сущностями, потому что от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, колеблющееся, а как бытие очерченное границей, как имеющее твердую устойчивость, устойчивость же для ноуменальных сущностей состоит не в ином чем, как только в той определенности и форме, которой каждая имеет свое бытие.

Итак, этот Ум, в высшем смысле слова чистейший, мог произойти только от первого начала и вместе со своим рождением должен был произвести все сущее, всю красоту идей, все эти ноуменальные божества, ибо он от начала полон теми сущностями, которые производит; он их как бы поглощает в том смысле, что содержит их в себе не допуская, чтобы они ниспали в область материи и чтобы их кормилицей не стала Рея. Эту мысль выражают мистерии и мифы: Кронос, говорится, мудрейший из богов, произошел прежде Зевса и пожрал своих детей; тут под Кроносом следует разуметь Ум, который все рожденные идеи в себе же содержит и полон ими. Затем прибавляется: „когда же Зевс возмужал, то и он родил“. Конечно так, совершенный Ум не может оставаться бесплодным уже потому, что он совершенный, и он, действительно, рождает душу. И тут опять рождаемое должно быть менее совершенным, чем рождающий, должно быть лишь образом его, само по себе неопределенное, оно получает определенность и форму от того начала, которое его рождает. Непосредственно рождаемое умом собственно есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы вращается около Ума и представляет собой свет, который лучами истекает от Ума и его окружает, словом, есть образ Ума. Таким образом душа с одной стороны (разумом) стоит в связи с Умом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой (низшею своей частью) производит вещи низшего порядка и с ними стоит в связи; все вещи, ее производимые, конечно, гораздо менее совершенны, чем она сама, как это мы покажем ниже. Душою оканчивается мир высочайших божеств.

8. Платон тоже признавал тройственность в мире истинно сущего. Он говорит: „Все существует вокруг царя всего“, разумея тут самый первый, самый высший порядок сущего, а затем прибавляет: „второй порядок расположен около второго начала и третий около третьего“. Он же называет Бога отцом причины, разумея под причиной Ум, которому он усваивает роль демиурга и который, по его словам, образовал душу из смеси в чаше. Отождествляя причину с Умом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым понимает самое высшее начало – высшее дело ума и бытия; а вместе с тем он весьма часто идею определяет как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от блага рождается ум, а от ума душа. Доктрина эта не новая, – напротив принадлежит отдаленной древности, хотя только в зачаточном неразвитом виде, и мы ничего больше не желаем, как только истолковать ее и свидетельствами Платона подтвердить, что учение древних было такое же, как и наше. Первым провозвестником этой доктрины можно считать Парменида, так как здесь он первый отличая и отделяя истинное бытие от всего чувственного, это истинно сущее отождествляет с мышлением или умом: мышление и бытие, говорит он, суть одно и то же. Усваивая сущему мышление, он называет его также неподвижным, всячески старается устранить из представления сущего всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность, или неизменяемость. Сравнивает он истинно сущее с кругом, желая показать, что оно все объемлет и в себе содержит и мышление черпает не извне, а из себя самого. Когда же и очень часто он называет сущее единым, то под этим термином понимает причину сущего, так как это единое находит и полагает в сущем (мышление и бытие) множество. В Платоновом же диалоге своего имени Парменид уже с полной точностью различает три следующие начала: первое – это единое в абсолютном смысле слова, второе – едино-многое, и третье – единое и многое. таким образом ясно, что Парменид, как и мы, признавал три природы.

9. Анаксагор, признававший началом вещей ум чистый, без всякой смеси тоже был того мнения, что первое простое начало – единое имеет особое (от ума) бытие, но он, живя в очень древнее время, не входил в ближайшее исследование этого вопроса. Что Гераклит признал в качестве первого принципа вечное мысленное единое, это следует заключить из того, что по его учению в мире телесном все непрерывно изменяется и течет. В системе Эмпедокла вражда все разделяет, а дружба соединяет; этот то второй принцип изобраа-

жается как высший сверхчувственный, между тем как элементы играют роль материи. Аристотель, живший гораздо позже, учил, что первый принцип имеет от всего прочего отдельное бытие, что он есть сверхчувственный – ноуменальный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимает у него первенство. Кроме того, он признает много и других принципов, – именно столько, сколько есть сфер небесных, чтобы каждая имела своего особого движителя. Очевидно, он разошелся с Платоном в своей теории ноуменов и, так как не мог обосновать ее должным образом, то вынужден был прибегнуть к понятию необходимости. Аристотелю на это можно возразить вот что: так как все сферы выполняют один согласованный план движения, то не более ли естественно допустить, что это происходит вследствие подчиненности все их единому – Первому? Такой же вопрос уместен и относительно ноуменов: зависят ли все они от единого и Первого, или и для них есть многие начала? Если все они исходят от единого, тогда распорядок их можно представить себе аналогичным тому, како в чувственном мире представляют собой сферы небесные, из которых каждая заключает в себе другую, а одна самая крайняя все прочие обнимает и над ними господствует; подобно этому и там, благодаря тому обстоятельству, что единое первоначально объемлет все ноумены, из них образуется один целостный ноуменальный космос. И затем, если здесь сферы не пусты, но и первая переполнена звездами и в прочих находятся звезды, то тем более так должно быть там в сверхчувственном мире, т. е. и там сфера каждого движущего принципа полна множеством сущего, при том истинно сущего. Напротив, если бы там каждый ноумен сам себе был началом, тогда все было бы представлено одному случайному совпадению. Спрашивается, что тогда заставило бы всех их согласиться и соединиться для действия по одному плану, следствием которого могла бы быть гармония неба? Да и почему непременно в сверхчувственном мире должно быть как раз столько движущих начал, сколько сфер и звезд на небе? И наконец, каким образом может быть их там много, когда они бестелесны и никакой там нет материи, которая бы разделила их друг от друга?

Собственно говоря, из древних более всего занимались этим вопросом о сверхчувственном мире те, которые усвоили себе доктрину Пифагора, Ферекида и их учеников. Но и из этих лишь некоторые изложили свое учение в сочинениях, другие излагали его только в беседах, которые никем не были записаны, а третьи и совсем не касались этого вопроса.

10. Итак, насколько возможно доказательство в подобного рода вопросах, мы доказали, что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и ум, а третье – душа. Но если так, если в сверхчувственном мире есть эти три начала – Первоединый, ум и душа, то они должны быть присущи и нашей природе. Мы далеки от мысли, что они находятся также и в чувственном мире; нет, они существуют отдельно от него, вне его, – подобно тому, как тут они вне тверди небесно, так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека. В самом деле, душа наша имеет в себе нечто божественное, – она совсем иной природы (чем все чувственное), именно такой же, как и универсальная мировая душа. Душа совершенна, когда обладает разумом, разум же бывает двоякий, – или осуществляющийся в дискурсивном мышлении, или такой, который служит основой такого мышления (чистый ум). Дискурсивный разум души не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым (т. е. не принимает в себя никакой чувственной примеси) и потому способен к чистому абстрактному мышлению. Поэтому, кто представляя его отдельно от тела и без всякого смешения с чувствительностью, отнес бы его к числу ноуменальных сущностей первого порядка, тот не впал бы в погрешность. Его не должно представлять себе помещающимся в каком-нибудь месте; нет, – так как он не смешан с телом и в себе ничего телесного не содержит, то он не связан ни с каким местом, и может существовать сам по себе бестелесным, сверхчувственным образом. Потому-то Платон, говоря, что „демиург распростер душу вокруг мира“, хотел этим выразить, что душа некоторою своей частью пребывает в сверхчувственном мире. Да и о нашей душе он говорит, что она „голову свою скрывает в небесах“, а кроме того часто советует отделять душу от тела, имея в виду, конечно, не местное отделение, которое самой природой установлено, а желая выразить ту мысль, что душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, чтобы, отелесившись, не стала совсем чуждою разума, но напротив, должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже ту низшую часть свою, которая связана с чувственностью и которая в качестве пластической жидущей силы занята образованием тела и управлялась всеми его функциями.

11. Так как разумная душа произносит суждения о справедливом и прекрасном, такой-то предмет признает прекрасным, такое-то действие справедливым, то это значит, что ей присущи неизмен-

ные нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышление, а иначе как она могла бы делать такие суждения? Так как душа наша иногда судит о справедливости и красоте, а иногда нет, то необходимо, чтобы мы, кроме рассудочного мышления обладали еще и умом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты. Наконец, нам должно быть присуще начало высшее самого ума, причина его – сам Бог – единый нераздельный, который не в пространстве, а в самом себе существует, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех, подобно тому, как один центр в круге остается один сам в себе, между тем, как множество радиусом со всех точек периферии к нему сходятся. Таким образом, высшею частью нашей души и мы соприкасаемся с миром божественного, и мы там соприсутствуем, имеем связь с ним; от нас зависит там и совсем водвориться и утвердиться, если мы всей душой будем туда стремиться.

12. Однако, если нам присущи столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, которые, по видимому, совсем им не пользуются. А между тем все эти начала остаются при своих энергиях и ум, и то еще высшее начало, которое всегда в самом себе заключено (т. е. единое), и уже тем более душа, которая кроме того находится в непрерывном движении. Но, ведь, не все и в душе происходящее замечается нами, а лишь то, что вызвав ощущение, дает себя чувствовать; когда же действие той или иной духовно энергии не передается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, потому, что, измеряя все ощущением, забываем, что состоим не из одной этой части, а имеем целую душу. Каждая из психических сил выполняет сама по себе свою функцию, сознаются лишь они под тем условием, если между ними устанавливается сообщение, имеющее следствием своим восприятие. Поэтому, кому желательно иметь ясное сознание о том, что есть и происходит внутри его, тот должен туда устремить все свои взоры, все свое внимание. Кто желает слышать ясно неизвестный ряд звуков, тот навстречу ему направляет и напрягает весь свой слух, отвращая его от всех других звуков. Точно также и мы должны от себя отстранять по возможности все то, что вторгается извне через внешние чувства для того, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способность души – слышать и воспринимать вещания, идущие свыше [23].

Задание 3. *Расскажите о творчестве Порфирия и о его вкладе в постановку проблемы универсалий. Прочтите и прокомментируйте фрагмент из его «Введения к “Категориям” Аристотеля».*

Порфирий.
Введение к «Категориям» Аристотеля

Глава первая

Так как, Хрисаорий, и чтобы научиться аристотелевским категориям, необходимо знать, что такое род и что – различающий признак, что – вид, что – собственный признак и что – признак входящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я, путем сжатого очерка, попытаюсь представить тебе в кратких словах, как бы в качестве введения, что здесь имеется у древних, воздерживаясь от более глубоких изысканий и ставя себе, соответственно своей цели, более простые задачи. Сказать тут же – я буду избегать говорить относительно родов и видов, – существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко требует другого, более обширного исследования. Но как в отношении названных здесь и подлежащих нам логических моментов провели более формальный разбор древние и особенно – сторонники перипатетической школы, это я тебе постараюсь теперь показать [24].

Тема 11
Средневековая христианская философия.
Патристика

Задание 1. *Расскажите об основных мыслителях и основных философских проблемах эпохи патристики.*

Задание 2. *Расскажите о творчестве каппадокийцев. Прочтите фрагмент из текста Г. Нисского «Об устройении человека» и сформулируйте основные принципы христианской антропологии.*

Григорий Нисский. Об устройении человека
(фрагменты)

Глава II

Почему человек последний в творении

Так, человек – великая эта и досточестная тварь – не обитал еще в мире существ, потому что неестественно было начальнику явиться прежде подначальных, но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя. Поэтому, когда Творец Вселенной устроил имеющему царствовать как бы царский некий чертог, и это были сама земля, острова, море и наподобие крыши сведенное над ними небо, тогда в царские эти чертоги собрано было всякого рода богатство; богатством же называю всю тварь, все растения и прозябения, все, что чувствует, дышит, имеет душу. Если же к богатству причислить надо и вещества, какие только по какой-либо доброцветности в глазах человеческих признаны драгоценными, например золото и серебро и те из этих камней, которые любезны людям, то обилие всего этого, как бы в неких царских сокровищницах, скрыв в недрах земли, потом уже показывает в мире будущего человека, заключающихся в нем чудес, частью зрителя, а частью владыку, чтобы при наслаждении приобрел он познание о Подателе, а по красоте и величию видимого исследовал неизреченное и превышающее разум могущество Сотворившего. Поэтому-то человек введен последним в творение – не потому, что, как несостоящий, отринут на самый конец, но потому, что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных. Как добрый гостеприимец до приготовления снедей не вводит гостя к себе в дом, но, приготовив все благоприлично – убрав, какими следовало, украшениями дом, пиршественную горницу, трапезу, припасши уже пригодное для пиши, – принимает у себя сопиршественника, подобным образом богатый и щедрый Угоститель естества нашего, всякого рода красотами убрав жилище, уготовив этот великий и всем снабженный пир, потом уже вводит человека, вменив ему в занятие не приобретать то, чего еще нет, но наслаждаться тем, что уже есть. Поэтому в основание устройства полагает в нем сугубое начало, смешав с земным божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом но естеству божественному, и земными благами но однородному с ними чувству.

Глава XVI

Рассмотрение божественного речения, говорящего: Сотворим человека по образу и подобию Нашему <Быт. 1, 26>. В ней же исследуется, каков смысл (логос) образа, и уподобляется ли блаженному и бесстрастному страстное и привременное, и почему в образе мужское и женское, когда в прототипе такого нет.

Но возвратимся опять к божественному гласу: *Сотворим человека по образу и подобию Нашему*. Как малое и недостойное грезились благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир, составленный из тех же стихий, что и всё. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши. Ведь и комар с мышью суть слияние тех же четырех, потому что обязательно у каждого из существ, наряду с одушевленными, усматриваются они в большей или меньшей пропорции, ведь без них в природе ничего не может составиться причастного чувству. Что ж великого в этом – почитать человека отличительным знаком и подобием мира? И это когда небо приходит, земля изменяется, а все содержимое их приходит вместе с ними, когда приходит содержащее? Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворившего. Итак, что же за слово «образ»? Может быть, спросишь: как уподобляется бестелесное телу? Как временное – вечному? Переменчиво изменяемое – неизменному? Страстное и истлеваемое – бесстрастному и нетленному? Всячески свыкшееся и совоспитанное со злом – совершенно непричастному к злу? Ибо далеко отстоит известное о первообразе от происшедшего по образу. Ведь образ именуется так в собственном смысле, если имеет подобие прототипу. Если же подражание далеко от предмета, то оно уже не будет его образом, но чем-то другим. Как же человек, смертный, страстный и кратковечный, есть образ неповреждаемой, чистой и присносущей природы? Но истинное учение об этом может ясно знать одна настоящая Истина. А мы, насколько вмещаем, в догадках и предположениях изыскивая истинное, понимаем исследуемое так.

<...>

Но об этом слово пусть будет оставлено, а изыскание должно обратиться к такому предмету: почему божественное блаженно, чело-

веческое жалко, однако последнее подобным первому именует Писание. Следовательно, должно с точностью изучить речения. Ибо мы обнаружим, что нечто иное произошло по образу, и иное ныне оказывается бедственным. *Сотвори Бог, говорит, человека, по образу Божию сотвори его.* Творение созданного по образу обретает конец. Затем повторяется слово об устройении, и оно говорит: *Мужа и жену сотвори их.* Думаю, всякому видно, что это разумеется вне прототипа: *Ибо во Христе Иисусе*, как говорит Апостол, *несть мужеский пол ни женский* <Гал. 3,28>. Но Слово говорит, что человек разделен на мужской пол и женский. Следовательно, устройство нашей природы как-то двойственно: одно в нем уподобляется Божественному, а другое разделено этим различием. Ведь на нечто такое намекает Слово порядком написанного, сначала говоря: *Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его*, потом же добавляя к сказанному: *Мужа и жену сотвори их*, что отлично от известного о Боге. Потому думаю я, что в говоримом божественным Писанием преподается некое великое и возвышенное учение (догма). И учение это таково. Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, – природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской. Ведь в человеческом составе можно частично усматривать и то, и другое из названного: от божественного – словесное и разумеваемое, что не допускает разделения на мужское и женское, а от бессловесного – телесное устройство и расположение, расчлененное на мужское и женское. Ведь то и другое из этого обязательно есть во всем причастном человеческой жизни. Но, как мы узнали от рассказавшего по порядку о происхождении человека (антропогонии), первенствует в нем умное, а вместе с ним прирождено человеку общение и сродство с бессловесным. Ибо сначала говорит: *сотвори Бог по образу Божию человека*, сказанным указав, как говорит Апостол, что в таковом мужского и женского нет. Затем добавляет особенности (идиомы) человеческой природы: *Мужа и жену сотвори их.* Чему же мы научаемся из этого? (Да не сердятся на меня, что я далеко отклонился словом от подлежащей мысли!)

Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию благо, какое только есть вообще. А точнее сказать, будучи превыше всякого разумеваемого и постигаемого блага, Он творит человеческую жизнь не почему-нибудь другому, но только потому, что благ. А будучи таковым и из-за этого стремясь к созданию человеческой природы, Он показал силу Своей благодати не наполовину – дав что-нибудь из присущего Ему, но завистливо отказав в причастии Себе. Напротив,

совершенный вид благости состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескучным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Поэтому Слово гласом своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог – полнота благ, а тот – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. Потому что добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетельностью. Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным. Какое же тогда мы усматриваем различие между Самим Божественным и тем, что уподобляется Божественному? Оно в том, что одно нетварно, а другое осуществляется через творение. А такое различие особенностей создало своим следствием различие и других свойств (идиом). Ведь всеми и всюду признается также, что нетварная природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная не может пребывать без изменения. Ведь уже само прохождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению. И как черты Кесаря на меди Евангелие называет *образом* <Мк. 12,15> – откуда научаемся [на примере] изображения внешних черт, что подобие сходной с Кесарем вещи в действительности имеет различие, – так и, согласно настоящему слову, вместо черт подразумевая то, в чем усматривается подобие между природой божественной и человеческой, находим различие в действительности, которое видится между нетварным и тварным. Итак, поскольку одно есть всегда и самотождественное, а другое – произведено через творение и началось с изменения бытия, имея сродственный этому образ, то *Сведый вся прежде бытия их*, как говорит пророчество <Дан. 13, 42>, следуя (а точнее, подразумевая [это] предвещательной силой) тому, к чему склонится по своим самодержавности и самовластности движение человеческого произволения, то есть зная будущее, придумал для образа различие мужского и женского, которое не имеет

никакого отношения к первообразу, но, как сказано, свойственно бессловесной природе. Причину же такого измышления могут знать только *самовидцы Истины и слуги Слова* <Лк. 1, 2>. А мы, сколь возможно, в догадках и образах воображая себе истину, пришедшее на ум не излагаем утвердительно, а в виде упражнения предлагаем благосклонным слушателям. Итак, что же мы об этом придумали? Слово, говоря: *Сотвори Бог человека*, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется «Адамом», как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека неконкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устроении. Ведь для Бога нельзя полагать ничего неопределенного в сотворенном Им, но для каждого из существ должны быть какие-то предел и мера, отмеряемые премудростью Создавшего. И наподобие того как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и этому-то и учит Слово, сказавшее: *И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его*. Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разумения и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней. Точно также и тот человек, что появился при первом устроении мира, и тот, который будет при скончании всего, равно несут на себе божественный образ. Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией. Так что вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего. А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении по причине, как думаю, следующей.

Глава XVIII

*О том, что бессловесные страсти в нас возбуждаются
сродством с бессловесной природой*

Я думаю, что из этого начала и всякая страсть, как будто из источника вытекая, наполняет человеческую жизнь. Доказательство

же этих слов – сродство страстей, которые равно обнаруживаются в нас и в бессловесных. Ведь несправедливо относить первые начала страстного состояния к человеческой природе, [изначально] преображенной по божественному образу. Но поскольку пришла в мир сей жизнь бессловесных, а человек по названной причине и от такой природы взял нечто – я говорю о рождении, – то из-за этого он стал сопричастником и остального, усматриваемого в той природе. Ведь подобие человека Божественному – не по гневу, и не удовольствием отличается (характеризуется) преимуществующая природа, а трусость и наглость, желание большего и ненависть к умалению и все тому подобное далеки от боголепных черт. Так что все это человеческая природа добавила к себе от бессловесной части. Ибо чем бессловесная жизнь пользуется для своего сохранения, то, внесенное в человеческую жизнь, стало страстями. Ведь гневом сохраняются хищники, а сластолюбие спасает многородящих животных; трусость – слабого и страх – легко уловимого более сильными, а прожорливость – тучного. Не удовлетворить своему удовольствию в чем бы то ни было становится для бессловесных скорбью. Все это и тому подобное через скотское рождение вошло также и в устройство человека. И пусть мне будет позволено описать словом человеческий образ по [анalogии] с созданием скульптора.

Наподобие того как можно среди скульптур видеть двуликие образы, которые, ради изумления зрителей, измышляются искусными создателями статуй, вырезающими на одной голове два образа лиц, – так, кажется мне, человек носит двойственное подобие противоположному: боговидностью разумения преображаясь в божественную красоту, а от стремлений, возникающих от страсти, имея особенности, свойственные скотскому. Но часто и разум (логос) умерщвляется склонностью и расположением к бессловесному, закрывая лучшее худшим. Потому что, коль скоро кто-нибудь унизит до такого разумевательную энергию и заставит разум стать слугой страстей, то произойдет извращение черт благого в бессловесный образ, в который изменит свои черты вся природа, а разум, как земледелец, будет возделывать начатки страстей, понемногу выращивая их до множества. Ведь своим содействием помогая страсти, он создал переполняющий и избыточный исток дурного. Так, сластолюбие имеет начало в уподоблении бессловесному, но в человеческих прегрешениях возросло, производя такие различия грехов по страсти, которых не найти у бессловесных. Так, расположение к гневу сродно влечению бессловесных, но возрастает в союзе с помыслами.

Отсюда и ненависть, зависть, ложь, коварство, лицемерие. Все это от злого земледелия ума. Потому что если бы обнажилась страсть от союза с помыслами, то гнев остался бы чем-то мимолетным и вялым, став похожим на пузырь, который тотчас же лопается. Так, прожорливость свиней привела к жадности, а гордость коня стала началом превозношения. И как все, побуждаемое скотским бессловесием, от дурного употребления этого умом превратилось в зло, так и наоборот, если помысел возьмет обратно власть над такими движениями, каждое из них вновь станет видом добродетели. Тогда гнев создает мужество, трусость – осторожность, страх – послушание, ненависть – отвращение к злу, способность (сила) любить – желание истинно прекрасного. А гордость нрава возвышает над страстями и сохраняет мысль не поработенной злом. Такой вид надменности хвалит и великий Апостол, повелевая постоянно *мудрствовать горня* <Кол. 3, 2>. И так можно обнаружить, что всякое такое движение разума, совозвышающееся к вышнему, соотносится с красотой божественного образа. Но поскольку есть тяжелая и влекущая вниз склонность к греху, чаще бывает иное: скорее тяжестью бессловесной природы увлекается вниз владычественное души, чем тяжелое и землистое возвышается высотой разума. Потому час то наше несчастье не дает узнать божественного дара, как будто отвратительной маской закрыв красоту образа страстями плоти. Потому как-то заслуживают снисхождения те, кто, видя такое, нелегко соглашаются, что в таких людях есть божественный образ. Но у ведущих правую жизнь можно увидеть божественный образ в человеке. Ведь если страстный и плотский разуверит в том, что человек убран божественною красотой, то возвышенный добродетелью и чистый от скверн обязательно уверит тебя в лучшем мнении о людях. Например – ведь лучше всего доказывать мысль на примере, – пусть скверною лукавства заслонил красоту природы кто-нибудь, известный злом, хотя бы Иехония <4 Цар. 24, 9> или другой кто-нибудь, вспоминаемый в связи со злом. Но в Моисее и следовавших ему форма образа сохранилась чистой. Так что в тех, в ком не помрачилась красота, отчетливо видна верность сказанного – что человек стал подражанием Богу. Но кто-нибудь, возможно, стыдится того, что, по подобию бессловесных, наша жизнь поддерживается едой, и из-за этого человек ему кажется недостойным быть созданным по образу Божию. Но пусть он надеется, что когда-нибудь в чаемой жизни природе будет даровано освобождение от этой повинности. *Несть бо*, как говорит Апостол, *Царствие Божие*

брашно и питие <Рим. 14, 17>, и не о хлебе едином жив будет человек, – предрек Господь, – ко о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих <Мф. 4, 4>. Да и коль скоро воскресение указывает нам равноангельную жизнь, а у ангелов нет еды, то для удостоверения [будущего] отрешения человека от такой повинности достаточно того, что он будет жить по подобию ангелов [25].

Задание 3. *Расскажите о творчестве Августина Блаженного. Прочтите фрагменты текста, сформулируйте основные положения и Ваши вопросы.*

Августин Блаженный. О Троице
(фрагменты)

Книга VI

Глава VII

<...>

Бог, правда, называется множественными именами: великий, благой, премудрый, блаженный, истинный (и любое другое имя, что высказывается [по отношению к Нему] подобающим образом); но Его величие есть то же, что Его премудрость (ибо Он велик не размером, но добродетелью), Его благодать есть то же, что Его премудрость и величие, а Его истина есть то, что есть все это. И в Нем одно и то же – быть блаженным и быть великим, или премудрым, или истинным, или благим, или быть Самим в целом.

<...>

9. Но от того, что Он – Троица (trinitas), отнюдь не следует считать Его тройственным (triplex). Иначе или Отец один, или Сын один будет меньше, нежели Отец и Сын вместе, хотя не ясно, каким образом возможно сказать, что Отец один или Сын один, ибо всегда и нераздельно Отец – с Сыном, а Сын – с Отцом, и не так, что Оба суть Отец или Оба – Сын, но так как Они суть по отношению друг к другу, ни один из Них не есть один. Впрочем, мы говорим о Самой Троице и как о Боге одном, хотя Он всегда пребывает со святыми духами и душами; и говорим мы, что Он один Бог, потому что они не суть Бог вместе с Ним. Так, мы называем Отца одним Отцом не потому, что Он отделен от Сына, но потому, что Они Оба вместе не суть Отец.

<...>

Глава VIII

Следовательно, так как Отец один или Сын один, или же Святой Дух один столь же велик, сколь Отец, Сын и Святой Дух вместе, Его никоим образом не следует называть тройственным. Но тела увеличиваются, соединяясь. Так, тот, кто прилепляется к своей жене, есть одно тело; и возникает большее тело, нежели [то, которое] было бы у одного мужа или у одной жены. В вещах же духовных, когда меньшее присоединяется к большему, как, например, творение присоединяется к Творцу, большим, нежели прежде, становится оно, а не Он. Ибо в тех вещах, чье величие не в телесном, быть большим означает быть лучшим. Лучшим же дух какой-либо твари становится тогда, когда он присоединяется к Творцу, а не тогда, когда он не присоединяется; а большим потому, что лучшим. Следовательно, «соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1Кор.6, 17). Однако же, Господь не становится от этого лучше, хотя соединяющийся с Господом становится. Итак, когда в Самом Боге равный Сын присоединяется к равному Отцу или равный Святой Дух – к Отцу и Сыну, Бог не становится большим, нежели каждый из них [по отдельности], ибо Его совершенство не может увеличиться. И совершен ли Отец или Сын, или Святой Дух, совершен и Бог Отец, Сын и Святой Дух. Значит, Он – Троица, но не тройственный.

Книга VII

Глава IV

<...>

7. Итак, для того, чтобы высказаться о том, что невыразимо, дабы мы смогли хоть как-то выразить то, что невозможно выразить, наши греки говорят об одной сущности и трех субстанциях (*una essentia, tres substantiae*), латиняне же – об одной сущности или субстанции и трех лицах (*ipa essential uel substantia, tres personae*) (ибо, как я уже говорил, в нашем языке, т. е. латыни, сущность (*essentia*) и субстанция (*substantia*) обычно мыслятся тождественными). И покуда то, что говорится, понимается, по крайней мере, гадательно, выражаться таким образом было достаточно, чтобы что-нибудь сказать, когда спрашивается о том, что суть Те Трое, Которых истинная вера возвещает как трех, когда она утверждает, что Отец

не есть Сын и что Святой Дух, Который есть дар Божий, не есть ни Отец, ни Сын. Итак, когда спрашивается о том, что суть Трое, или что суть Три (*quid tria uel quid tres*), мы обращаемся к поиску некоторого видового или родового имени, которым бы мы охватили этих Трех; но оно не приходит на ум, поскольку превосходность (*supereminentia*) Божества выступает за пределы речевой способности. Ибо о Боге вернее мыслить, нежели говорить, и Его бытие вернее, нежели Он мыслится. Ибо когда мы говорим, что Иаков – не одно и то же, что Авраам, а Исаак – не одно и то же, что Авраам или Иаков, то мы, конечно же, признаем, что их трое – Авраам, Исаак и Иаков. Однако, когда спрашивается о том, что суть эти трое, мы отвечаем, что это – три человека, и называем их во множественном числе видовыми именами. Если бы мы давали им имя родовое, то [мы бы сказали, что] они суть трое животных (*tria animalia*) (ибо человек по определению древних – животное разумное и смертное); или, как обычно говорится в нашем Писании, [мы бы сказали, что они суть] три души (*tria animas*), ибо желательно называть целое по лучшей части, т. е. душой, ведь целый человек – это душа и тело [вместе]. Ибо именно таким образом говорится, что семьдесят пять душ пришли с Иаковом в Египет (Быт. 46; Втор. 10, 22), вместо того, чтобы говорилось о том же числе людей. И так же, когда мы говорим, что твоя лошадь – не моя, а третья – еще кого-то, но не моя и не твоя, мы признаем, что их три, и спрашивающему о том, что суть эти три, мы отвечаем, что по своему видовому имени это – три лошади, а по своему родовому имени это – три животных. И точно так же, когда мы говорим, что бык – не лошадь, а собака – не бык, и не лошадь, мы говорим о трех; тому же, кто спрашивает о том, что суть эти трое, мы отвечаем теперь не посредством видового имени, что они суть три лошади, или три быка, или три собаки, ибо они не относятся к одному и тому же виду, но посредством родового имени, что они суть три животных; или же [мы можем обозначить их] посредством высшего рода как три существа, или три твари, или три природы. Но что бы ни выражалось во множественном числе одним именем в виде, может также быть выражено и в роде. Однако не все, что называется одним именем в роде, мы можем также назвать одним именем в виде. Так, мы называем трех лошадей, что является именем видовым, также и тремя животными. Но лошадь, быка и собаку мы называем только тремя животными или тремя существами (и что бы ни было то, что можно сказать о них в роде), которые суть имена родовые; три же лошади или быка, или соба-

ки, каковые названия суть видовые, мы сказать о них не можем, хотя мы и выражаем их во множественном числе одним именем в том, что они имеют сообща и что обозначается этим именем. Ибо Авраам, Исаак и Иаков сообща имеют то, что есть человек, и, таким образом, они называются тремя людьми. Так же и лошадь, бык и собака сообща имеют то, что есть животное, и они поэтому называются тремя животными. Таким же образом мы три каких-нибудь лавра называем также тремя деревьями, но лавр, мирт и оливу [мы называем] только тремя деревьями, или тремя сущностями, или тремя природами. Таким же образом и три камня суть также три тела; камень же, дерево и железо могут быть названы только тремя телами или же именем высшего рода. Поскольку же Отец, Сын и Святой Дух [также] суть трое, давайте рассмотрим, что Они суть как трое, и что Они имеют сообща. Ибо Им не обще то, что есть Отец, так, чтобы Они по отношению друг к другу были Отцами, подобно тому как о друзьях, поскольку они называются таковыми относительно друг друга, можно сказать как о трех друзьях, потому что они таковые по отношению друг к другу. Но не то же самое для Них, ибо из Них только Отец есть Отец, и Он – Отец не двух, но лишь одного Сына. И Они не суть три Сына, ибо из Них ни Отец, ни Святой Дух не есть Сын. И Они не суть три Святых Духа, ибо Святой Дух по Своему собственному значению, по которому он также и дар Божий, не есть ни Отец, ни Сын. Так что же эти Трое суть? Ибо если Они суть три лица, то Им обще то, что есть лицо. Следовательно, это имя является для Них видовым или родовым, если мы принимаем такой способ выражения. Но в том, в чем нет никакого различия в природе, что-либо многое может быть обозначено как родом, так и видом. Ибо различие в природе обуславливает то, что лавр, мирт и олива или лошадь, бык и собака не называются [одним] видовым именем, например, первые – тремя лаврами, а вторые – тремя быками. [Это различие обуславливает то, что они могут называться только одним] общим именем, например, первые – тремя деревьями, а вторые – тремя животными. В том же, в чем нет никакого различия в сущности, должно быть так, что бы эти Трое имели и [одно] видовое имя, которое, однако, не находится. Ведь лицо – это родовое имя настолько, что даже человек может быть им назван, хотя человек и Бог столь различны.

8. Далее, что касается самого родового названия, то если мы говорим о трех лицах, потому что для Них общим является то, что есть лицо (иначе бы Они никоим образом не могли так называться,

как не называются Они тремя сыновьями, поскольку то, что есть Сын, не является для Них общим), почему мы также не называем Их тремя Богами? Ведь, несомненно, поскольку и Отец – лицо, и Сын – лицо, и Святой Дух – лицо, Они суть три лица. Так почему же, следовательно, не три Бога, поскольку и Отец – Бог, и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог? Или же если вследствие [Их] невыразимого сочетания эти Трое вместе суть один Бог, то почему Они также не суть одно лицо так, что мы уже не могли бы сказать о трех лицах (хотя каждое по отдельности мы называем лицом), как мы не можем говорить о трех Богах (хотя каждого по отдельности мы называем Богом, будь то Отец или Сын, или Святой Дух)? Или же [дело обстоит] так потому, что Писание не говорит о трех богах? Но мы также не обнаруживаем, чтобы Писание где-нибудь упоминало о трех лицах. Или же так потому, что Писание не называет этих Трех ни тремя лицами, ни одним лицом (ибо [в Нем] мы читаем о лице Господа, но не о Господе как лице)? И в разговоре или обсуждении позволялось по необходимости говорить о трех лицах не потому, что так говорится в Писании, но потому, что это не противоречит Писанию; тогда как если бы мы говорили о трех Богах, то это противоречило бы Писанию, в котором сказано: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4)? Почему же тогда не допускается говорить и о трех сущностях, что в Писании как не упоминается, так и не опровергается? Ведь если сущность есть видовое имя, общее Трем, почему же тогда мы не говорим о Них как о трех сущностях, как [например, мы называем] Авраама, Исаака и Иакова тремя людьми, поскольку человек есть видовое имя, общее всем людям? Если же сущность – не видовое имя, но родовое, поскольку сущностью можно назвать и человека, и скот, и дерево, и созвездие, и ангела, почему же тогда не называют Их тремя сущностями, подобно тому, как называют трех лошадей тремя животными, три лавра – тремя деревьями, а три камня – тремя телами? Или если Они не называются тремя сущностями, но только одной сущностью вследствие единства Троицы, то почему вследствие того же самого единства не говорится об одной субстанции (substantia) или об одном лице (persona), но о трех субстанциях или лицах? Ведь поскольку имя сущности является общим для Них так, что каждый из Них по отдельности называется сущностью, постольку общим для Них является и название субстанции или лица. Ведь мы сказали, что то, что должно пониматься под «лицом» в соответствии с нашим языковым обычаем, должно пониматься под

«субстанцией» (*substantia*) в соответствии с греческим. Ибо они, говоря о трех субстанциях и одной сущности (*tres substantias, unam essentiam*), имеют в виду то же, что и мы, говоря о трех лицах и одной сущности или субстанции (*tres personas, unam essentiam uel substantiam*).

9. Так что же, следовательно, нам остается, как не признать, что эти имена возникли по необходимости называния, когда потребовалось обстоятельное обоснование против козней или ошибок еретиков? Ибо когда человеческая беспомощность пыталась речью передать человеческому восприятию то, что оно схватывает касательно Господа Бога Творца в тайниках ума в соответствии с его способностью или же с помощью благочестивой веры, или посредством какого бы то ни было рассуждения, она боялась говорить о трех сущностях, дабы в этом совершенном равенстве не мыслилось какое-либо различие. Но не могла же она и сказать, что нет неких Трех (*tria quaedam*), ибо, сказавши так, Савеллий впал в ересь. Ведь вернейшим образом познается из Писания и схватывается недвусмысленным восприятием умственного взора то, чему надлежит благочестиво верить [а именно тому, что] есть и Отец, и Сын, и Святой Дух, и Сын не есть то же, что и Отец, а Святой Дух не есть то же, что есть Отец или Сын. [Итак, поскольку человеческая беспомощность] пыталась найти выражение, которым бы она обозначила этих Трех, она назвала Их субстанциями или лицами, посредством каковых названий она желала не того, чтобы Они мыслились раздельными, но не желала того, чтобы Они мыслились слиянными; [т. е. она хотела сказать, что] в Них должно мыслиться не только единство, по которому о Них говорится как об имеющих одну сущность, но что Они суть также и Троица, отчего о Них говорится как о трех субстанциях или лицах. Ведь если для Бога быть (*esse*) и существовать (*subsistere*) – одно и то же, Их нельзя было называть тремя субстанциями (*tres substantiae*) в том смысле, в каком Они не назывались бы тремя сущностями (*tres essentiae*); и точно так же, поскольку для Бога быть и быть премудрым – одно и то же, постольку как не говорим мы [здесь] о трех сущностях, так и не говорим о трех премудростях. Ибо, [опять-таки], поскольку для Него быть и быть Богом – одно и то же, постольку как непозволительно говорить [в таком случае] о трех сущностях, так же [непозволительно] говорить и о трех Богах. Если же для Бога быть и существовать – не одно и то же, подобно тому, как не является для Него одним и тем же быть и быть Отцом или быть Господом (ибо то,

что Он есть, высказывается о Нем Самом, а Отцом Он называется по отношению к Сыну, Господом же – по отношению к подчиненному Ему творению), то существует (*subsistit*) Он, значит, относительно, подобно тому, как относительно Он рождает и господствует. Но тогда субстанция (*substantia*) не будет [более] субстанцией, потому что она будет [чем-то] относительным. Ибо как от бытия (*esse*) производится сущность (*essentiae*), так от существования (*subsistere*) производится субстанция (*substantia*). Однако же нелепо, [когда говорится, что] субстанция высказывается относительно; ибо все существует (*subsistit*) само по себе, а тем более Бог.

Глава V

10. Однако если же приличествует говорить о том, что Бог существует (ибо правильно мыслить существующими те вещи, в которых как подлежащих (*subiectis*) суть те, о которых говорится, что они суть в каком-либо подлежащем, как, например, цвет или форма в теле; ибо тело существует (*subsistit*), и потому является субстанцией (*substantia*); ведь те вещи, что суть в существующем теле как подлежащем, не суть субстанции, но – в субстанции, а потому если тот цвет или та форма перестанет быть, у тела не отнимется его бытие телом, потому что для него не одно и то же – быть и удерживать ту или иную форму и цвет; следовательно, субстанциями (*substantiae*) собственно называются вещи изменчивые, а не простые); так вот, если о Боге можно говорить, что Он существует, так что о Нем можно сказать как о субстанции собственно, тогда в Нем есть что-то как в подлежащем, и Он не прост; а также для Него не одно и то же – быть и быть всем тем, что о Нем говорится по отношению к Нему Самому, как то: великий, всемогущий, благой и что бы то ни было такого рода, что соответствующим образом высказывается о Боге. Но тогда не допустимо говорить о том, что Бог существует, и что Он подлежит Своей благости, и что Его благость не является субстанцией или даже сущностью, а также и то, что Бог не есть Своя благость, и что она – в Нем как в подлежащем. Поэтому очевидно, что Бог называется субстанцией (*substantiam*) в несобственном смысле (*abusue*) для того, чтобы обозначить то, что обозначается более употребляемым словом «сущность» (*essentia*), которым Он называется правильно и в собственном смысле, так что, возможно, один Бог должен называться сущностью. Ибо Он действительно один, так как он неизменен; и это Свое имя Он возвестил Своему слуге Моисею, когда говорил: «Я есмь Сущий»; а

также: «Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14). Однако, называется ли Он сущностью, т. е. называется ли Он в собственном смысле, или же называется Он субстанцией, т. е. называется ли Он в несобственном смысле, в обоих случаях Он называется так Сам по Себе, а не по отношению к чему-либо. Поэтому для Бога быть и существовать – одно и то же; и, значит, если Троица – одна сущность, Она же – одна субстанция. Следовательно, возможно [именно] поэтому лучше говорить о Троице как о трех лицах, нежели как о трех субстанциях.

Глава VI

11. Но дабы не показалось, будто бы я высказываюсь в поддержку нас (латинян), рассмотрим также следующее. Хотя и они (греки), если бы пожелали, могли бы называть три лица *τρία πρόσωπα*, как они называют три субстанции *τρία υποστάσεις*, они все же предпочитают последнее выражение, которое, возможно, больше соответствует их языковому употреблению. Ведь и в случае со словом «лица» дело обстоит так же: ибо для Бога совершенно одно и то же – быть и быть лицом. Ведь если Сущим Он называется Сам по Себе, а лицом – относительно, то мы должны говорить о трех лицах – Отце, Сыне и Святом Духе – так, как мы говорим о трех друзьях или о трех близких, или о трех соседях (в том, каковы они по отношению друг к другу, а не в том, каков каждый из них сам по себе). Вот почему каждый из них является для двух остальных или другом, или близким, или соседом, ибо эти имена имеют относительно значение. Так что же? Неужели мы должны называть Отца лицом Сына и Святого Духа или Сына лицом Отца или Святого Духа, или Святого Духа лицом Отца и Сына? Но нигде слово «лицо» не имеет обыкновения использоваться в таком значении, и в Самой Троице, когда мы говорим о лице Отца, мы не имеем в виду ничего, кроме как субстанции (*substantiam*) Отца. Вот почему поскольку субстанция Отца есть Сам Отец, не от того, что Он Отец, но от того, что Он есть, постольку и лицо Отца есть не что иное, как Сам Отец. Ибо Он называется лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, подобно тому, как Бог называется и великим, и благим, и праведным, и каким бы то ни было еще такого же рода. И каким образом для Него одно и то же – быть и быть Богом или быть великим, или быть благим, таким же образом для Него одно и то же – быть и быть лицом. Так почему же мы не называем этих Трех вместе одним лицом, [так же] как и одной сущностью и одним Богом,

но называем [Их] тремя лицами, хотя мы и не называем [Их] тремя Богами или тремя сущностями, как не потому, что мы хотим, чтобы какое-то одно слово служило значению, в котором бы мыслилась Троица так, чтобы мы, будучи вопрошенными, что суть Трое, не остались бы молчаливыми тогда, когда мы исповедуем, что Они суть Трое? Ибо если сущность (*essentia*) есть род, а субстанция (*substantia*) или лицо – вид, как думают некоторые (я опускаю то, что уже сказал, [а именно, что] Они должны называться тремя сущностями, поскольку Они называются тремя субстанциями или лицами, подобно тому, как три лошади называются тремя лошадьми, и они же – тремя животными, ведь лошадь – это вид, а животное – род. Ибо здесь не говорится о виде во множественном числе, а о роде в единственном, подобно тому, как говорится о трех лошадях и об одном животном; но как они суть три лошади по своему видовому имени, так же они суть трое животных по своему родовому имени. Но если скажут, что имя субстанции или лица обозначает не вид, а нечто единичное или индивидуальное; так что о субстанции или о лице говорится не так, как говорится о человеке, каковое определение является общим для всех людей; но каким образом говорится о данном человеке, как об Аврааме, или Исааке, или Иакове, или как о ком бы то ни было, на кого, как на наличного, можно указать пальцем, таким же образом и здесь то же соотношение. Ибо как Авраам, Исаак и Иаков называются тремя индивидами, называются они также и тремя людьми, и тремя душами. Так почему же, следовательно, и Отец, и Сын, и Святой Дух, если мы рассуждаем о Них в соответствии с определениями рода, вида и индивида, не называются так же тремя сущностями (*tres essentiae*), как называются они тремя субстанциями или лицами (*tres substantiae seu personae*)! Это, как я сказал, я опускаю), то, говорю я, если сущность есть род, то тогда одна сущность не имеет видов подобно тому, как поскольку животное есть род, одно животное не имеет видов. Следовательно, Отец, Сын и Святой Дух не суть три вида одной сущности. Если же сущность есть вид так, как человек есть вид, то те Трое, Которых мы называем субстанциями или лицами, имеют сообща один и тот же вид точно так же, как и Авраам, Исаак и Иаков сообща имеют тот вид, что называется человеком (но [конечно же] не так человек подразделяется на Авраама, Исаака и Иакова, как будто один человек может быть подразделен на нескольких отдельных людей, ибо это совсем невозможно, поскольку один человек есть также и отдельный человек). Почему же тогда одна сущность подразделяется

на три субстанции или лица? Ведь если сущность – вид, как, например, человек, то одна сущность есть так же, как есть один человек. Или же как говорим мы о трех людях одного и того же пола, телесного строения и характера как об имеющих одну природу (ибо трое людей, но одна природа), так же мы говорим здесь и о трех субстанциях и одной сущности, или о трех лицах и одной субстанции или сущности? Как бы то ни было, это есть нечто подобное, поскольку и древние, которые говорили на латыни, прежде, чем они возымели эти имена, недавно вошедшие в употребление, т. е. сущность или субстанцию, вместо них говорили о природе. Мы поэтому используем эти слова не в соответствии с определениями рода и вида, но как бы в смысле общей и тождественной породы (*matriem*). Точно так же если бы три изваяния были сделаны из одного и того же золота, мы бы сказали, что три изваяния суть одно золото, но не называли бы золото родом, а изваяния видами или золото видом, а изваяния индивидами. Ибо нет никакого вида, выходящего за свои индивиды так, чтобы в нем понималось что-либо, кроме них. Ибо когда я определял, что есть человек, каковое имя есть видовое, каждый отдельный человек, каковой есть индивид, подлежит одному и тому же определению, и к нему не относится ничего, что не было бы человеком. Когда же я определял золото, то [это определение] касалось не только изваяний (если они были сделаны из золота), но и колец, и всего того, что бы ни было то, что сделано из золота. И даже если из него ничего не было бы сделано, оно [все равно] называлось бы золотом; поэтому даже если бы изваяния не были золотыми, они все же были бы изваяниями. И точно так же ни один вид не выходит за определение своего рода. Касательно же моего определения животного [надо сказать], что поскольку видом этого рода является лошадь, всякая лошадь есть животное, но не всякое изваяние есть золото. Поэтому, хотя мы правильно говорим о трех золотых изваяниях как о трех изваяниях и одном золоте, однако, мы говорим это не так, что мыслим под золотом род, а под изваяниями виды. Следовательно, и о Троице мы говорим как о трех лицах или субстанциях и одной сущности, и одном Боге не так, словно три нечто суть из одной породы (*materia*), даже если все, что есть, раскрывается в этих трех. Ибо нет ничего от этой сущности, что есть помимо той Троицы. Мы же говорим о трех лицах одной и той же сущности или о трех лицах и одной сущности; но мы не говорим о трех лицах из одной и той же сущности, как если бы в Троице сущность есть одно, а лицо – другое так, как мы можем сказать о трех изваяниях из

одного и того же золота; ибо в этом случае одно – быть золотом, и другое – быть изваяниями. И когда говорится о трех людях и одной природе, или о трех людях одной и той же природы, то также можно сказать о трех людях из одной и той же природы, поскольку из одной и той же природы могут быть и три других человека. Но в той сущности Троицы ни коим образом не может быть какого-либо другого лица из той же сущности. Кроме того, в подобных предметах один человек не есть столько же, сколько суть трое человек вместе, и двое человек есть нечто большее, нежели один человек. И в одинаковых изваяниях золота больше в трех вместе, нежели в каждом по отдельности, и меньше золота в одном, нежели в двух. В Боге же не так; ибо Отец и Сын вместе не суть большая сущность, нежели Отец или Сын по отдельности; но эти три субстанции или лица (если надлежит их называть таким образом) вместе равны каждому по отдельности, чего не понять человеку естественному (*animalis*). Ибо он не может мыслить, как только лишь посредством вещества или пространства, будь то малым или великим, ибо в его сознании (*in animo*) блуждают чувственные представления (образы тел).

12. Пока же он не очистится от этой нечистоты, пусть верует в Отца и Сына, и Святого Духа, единого Бога, единственного, великого, всемогущего, благого, праведного, милосердного, Творца всего видимого и невидимого, и во все то, что может быть о Нем сказано соразмерно человеческой способности подобающим истинным образом. Когда же он услышит, что лишь Отец есть Бог, пусть не отделяет от Него Сына или Святого Духа, ибо только с Теми Он Бог, с Кем Он единый Бог; ведь когда мы слышим, что Сын также есть единственный Бог, мы должны воспринимать Его таковым без какого-либо разделения с Отцом или Святым Духом. И пусть он говорит об одной сущности таким образом, чтобы не считать, будто она есть нечто иное или большее, или лучшее, или же в каком-то отношении различное, но не таким образом, будто Отец Сам есть Сын и Святой Дух, и что бы то ни было, чем называется каждый из Них по отношению к каждому, другому по отдельности, как, например, Слово, каковым именуется только Сын, или, например, дар, каковым именуется только Святой Дух. По этой причине в данном отношении даже допускается множественное число, как это и обнаруживается в Евангелии: «Я и Отец одно есмы» (Ин. 10, 30). Так, [Христос] сказал и «одно», и «есмы»; «одно» – сообразно сущности, так как Они суть один и тот же Бог; «есмы» – относительно, так как один – Отец, другой – Сын. Иногда же о единстве сущности умалчи-

вается, и упоминается только об относительном во множественном числе: «Я и Мой Отец придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23). «Придем» и «сотворим» – во множественном числе, поскольку было перед этим сказано: «Я и Мой Отец», т. е. Сын и Отец, – относительно друг друга. Иногда же это лишь подразумевается, как, например, в Книге Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему, и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). И «сотворим», и «нашему» сказано во множественном числе, и должно восприниматься не иначе, как только в относительном смысле; ибо сотворили бы человека не боги и не по образу и подобию богов, но сотворили Отец, Сын и Святой Дух соответственно по образу и подобию Отца, Сына и Святого Духа так, чтобы существовал человек – образ Божий. Бог же есть Троица. Но поскольку этот образ Божий не был создан совершенно равным [Ему], ибо он был не рожден Им, но сотворен; для того, чтобы это выразить, [говорится, что] он является образом лишь постольку, поскольку он есть «по образу», т. е. он не равняется [Ему], но лишь приближается [к Нему] некоторым подобием. Ибо приближаются к Богу не пространством, а подобием, а неподобием удаляются от Него. Есть же, однако, и те, что проводят различие так, что хотели бы, чтобы Сын был образом, а человек – не образом, но «по образу». Их опровергает апостол, говоря: «Итак, муж не должен покрывать голову, потому что Он есть образ и слава Божия» (1Кор., 11, 7). [Ведь] не сказал же он «по образу», но – «образ». Однако, поскольку в других местах говорится «по образу», то этот «образ» не следует понимать, как если бы это было сказано о Сыне, ибо Он есть образ, равный Отцу. Ведь иначе не было бы сказано «по образу Нашему». Но почему «Нашему», раз только Сын есть образ Отца? Но, как мы сказали, вследствие его неравного подобия [Богу], о человеке сказано, что он есть «по образу»; и потому [говорится] «Нашему», что человек есть образ Троицы, не равный Троице, как Сын Отцу, но приближающийся к Ней, как было сказано, некоторым подобием (точно так же в удаленных предметах может обозначаться некоторая близость, но не в пространственно смысле, а в смысле подражания). Ибо по этому поводу говорится: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2), а также: «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф. 5, 1). Ибо о новом человеке сказано: «Который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3, 10). Или же если нам угодно, вследствие необходимости рассуждения, допустить множественное число, оставив даже относительные имена, так, чтобы мы посредством

одного имени могли ответить, когда нас спрашивают о том, что суть трое, и чтобы мы говорили о трех субстанциях или трех лицах, то пусть не мыслят при этом о каком-либо веществе или пространстве, или же о различии, каким бы малым оно ни было, и пусть не думают, что [в Троице] одно по отношению к другому хотя бы немного меньше, каким бы образом ни могло быть меньшим одно по отношению к другому: затем, чтобы не было ни слияния лиц, ни такого различия, через которое бы возникло неравенство. Если это не может быть схвачено разумением, пусть удерживается верою, пока не воссияет в сердцах Тот, Кто говорит через пророка: «Если не уверуете, не уразумеете» (Ис. 7, 9).

<...>

Книга IX

Глава XII

<...>

17. Так что же любовь? Она не будет ни образом, ни словом, ни рожденной? Почему ум, когда он себя знает, рождает знание, а любовь, когда он себя любит, не рождает? Ведь, если потому ум является причиной своего знания, что он познаваем, он также сам является причиной любви, так как может быть ее предметом. Таким образом, трудно сказать, почему он не рождает обоих. Этот вопрос (касающийся самой вышней Троицы, всемогущего Бога Творца, по образу которого создан человек) – почему Дух Святой также не считается и понимается рожденным от Бога Отца так, чтобы Он тоже мог бы называться Сыном – обычно озадачивает людей, которых истина Божия посредством человеческой речи приглашает к вере. И мы пытаемся, насколько возможно, исследовать этот вопрос на уровне человеческого ума, чтобы из более низкого образа (в котором более знакомая нам природа наша, будучи как бы спрошенной, отвечает сама) мы направили уже более искусный взор ума от освещенного творения к непреходящему свету (однако, с тем условием, что сама истина уже убедила нас в том, что – в чем не сомневается ни один христианин – Слово Божие является Сыном, а Дух Святой – любовью). Поэтому давайте возвратимся к более тщательному исследованию и рассмотрению вопроса о том образе, который является творением, т. е. к вопросу о разумном уме, в котором знание некоторых вещей, [ныне] сущих во времени, но не бывших прежде,

и любовь к тому, чего раньше не любили, с большей ясностью откроют, что говорить. Ведь и для речи самой, которая также должна быть во времени, легче объяснить то, что постигается во временном порядке.

18. Во-первых, ясно, что может быть так, что какая-нибудь вещь является познаваемой, т. е. что ее можно познать, но что ее не познают, однако не может быть, чтобы познавалось то, что не может быть познано. Отсюда следует четко понимать, что всякая вещь, которую мы познаем, порождает в нас знание о себе; ибо знание порождается как познающим, так и познаваемым. Следовательно, когда ум познает самого себя, он является единственным родителем своего знания, ведь он сам есть и познаваемый, и познающий. Но он был познаваем для самого себя и до того, как он познавал самого себя; когда же он не познавал себя, в нем не было знания самого себя. Значит, когда он знает самого себя, он порождает знание себя, равное самому себе. Так как он знает себя не меньше, чем он сам есть, и его знание не есть знание какой-либо другой сущности не только потому, что он сам знает, но и потому, что он знает самого себя, как это было сказано нами выше. Но что же нам сказать о любви? Почему, когда ум любит себя, мы не должны считать его породившим также и любовь к самому себе? Ведь он мог быть предметом любви для себя и прежде, чем он любил себя, ибо он мог любить себя точно так же, как он мог быть познаваемым для себя и до того, как он познал себя, ибо он мог познавать себя. Ибо, если бы он не был для себя познаваем, он никогда бы не смог познать себя; и точно так же, если бы он не был предметом любви для себя, он никогда бы не смог любить себя. Так почему же нельзя сказать, что, любя себя, он породил свою любовь так же, как говорится, что, познавая себя, он породил свое знание? Не потому ли, что этим самым четко показывается самое основание любви, из которого она происходит? Конечно же, она происходит из самого ума, который является возможным предметом любви для себя самого прежде того, как он сам себя любит, и также он является основанием любви к себе, которой он себя любит. Но неверно говорить о любви как о рожденной умом подобно тому, как он рождает свое знание, которым он знает себя, потому что знанием уже обнаружен предмет, который называется рожденным или обретенным, и этому часто предшествует поиск, который должен прекратиться по достижении конца. Ведь поиск – это желание (*appetitus*) что-либо найти или, что есть то

же самое, что-либо обрести. То, что обретается, схоже с тем, что рождается, а поэтому подобно детищу. Но где же это имеется, как не в самом знании? Именно в нем оно приобретает образ и, так сказать, выражается. Ибо хотя вещи, которые мы обнаруживаем посредством поиска, существовали и раньше, все же не было самого знания их, которое мы рассматриваем как рожденное детище. И далее, желание, которое есть в поиске, происходит от ищущего и некоторым образом продолжается и не прекращается в конце, к которому оно направлено, если только то, что ищется, не найдено и не соединено с тем, кто ищет. Хотя желание, т. е. поиск, по видимому, не есть любовь, которой то, что познано, любимо (ибо в этом случае мы все еще стремимся познавать), все же оно есть нечто того же рода. Его можно назвать именно волей (*voluntas*), ибо всякий, кто ищет, желает (*vult*) найти; и если то, что ищут, относится к знанию, всякий, кто ищет, желает знать. А если он желает пылко и усердно, то говорят, что он «стремится» – слово, которое наиболее всего подходит, когда говорят о постижении и обретении каких-либо учений. Поэтому рождению ума предшествует некоторое желание, благодаря которому через посредство поиска и обретения того, что мы желаем познать, рождается детище, т. е. само знание. И поэтому само желание, посредством которого знание постигается и рождается, неправильно называть рождением и детищем. И то же самое желание, которое толкает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь познана, пока любовь удерживает и охватывает свое драгоценное детище, т. е. знание, и соединяет его с тем, кто его породил. Итак, есть некоторый образ Троицы: [первое] – сам ум, [второе] – его знание, которое есть его детище, и слово его в отношении самого себя, и третье – любовь. И эти три суть одна единая сущность. И детище не есть меньшее, [нежели ум] ибо ум знает себя настолько, насколько велико [знание], и любовь не есть меньшее, [нежели ум], ибо он любит себя настолько, насколько знает и насколько сам велик [26].

Тема 12

Средневековая христианская философия. Схоластика

Задание 1. Расскажите об основных проблемах и сюжетах философской и теологической мысли эпохи схоластики. Назовите имена основных мыслителей.

Задание 2. *Расскажите о проблеме универсалий. Прочтите фрагмент текста неоплатоника Порфирия, включающий первую формулировку этой проблемы (тема 9).*

Задание 3. *Расскажите о творчестве Ансельма Кентерберийского. Прочтите фрагменты его трактата «Прослогион» и проанализируйте логику формулируемого им доказательства бытия Божия, известного как «онтологическое доказательство».*

Ансельм Кентерберийский. Прослогион
(Глава II–IV)

*Глава II. О том, что Бог поистине есть,
хотя и сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»*

Итак, Господи, Ты, что даруешь вере разумение! даруй мне, насколько признаешь полезным для меня, уразуметь, что Ты есть, как мы веруем; и что Ты есть то именно, во что мы веруем. Веруем же мы, что Ты нечто, более чего нельзя ничего помыслить. Или, может быть, природы такой нет, коль скоро сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1)? Но даже и сам этот безумец разумеет, что я говорю, когда слышит: «Нечто, более чего нельзя ничего помыслить»; и то, что он разумеет, есть в его разуме (*in intellectu*), хотя он и не разумеет, что оно есть. Ибо одно дело, если вещь есть в разуме, а другое, если разум мыслит ее как ту, которая есть. Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что он еще не делал, как то, что есть. Когда же он все написал, он и в разуме имеет уже им сделанное, и мыслит его как то, что есть. Итак, даже и означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их разумеет, а то, что разумеют, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и па деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле.

Глава III. О том, что небытие Бога помыслить невозможно.

То, небытие чего возможно помыслить, не есть Бог

Вышесказанное справедливо в такой степени, что небытие этой сущности невозможно и помыслить. Ибо мыслимо нечто, о чем нельзя даже помыслить, что его нет, и это больше, чем если о чем-либо можно помыслить, что его нет. Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие. Итак, воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить, и притом так, что его небытия и помыслить невозможно. И это Ты, Господи, Боже наш! Итак, столь воистину обладаешь Ты бытием, Господи, Боже мой, что небытия Твоего нельзя помыслить. Так и быть должно: ведь если бы некий ум возмог помыслить нечто совершеннее Тебя, творение вознеслось бы превыше Творца и судило его, что весьма противно рассудку. Притом все иное, кроме Тебя одного, молено помыслить как несуществующее; итак, лишь Ты один обладаешь бытием в истиннейшем смысле и постольку в наибольшей степени, коль скоро любая иная вещь пребывает не столь истинно, а значит, имеет в себе меньше бытия.

Так почему же сказал безумец в сердце своем: «нет Бога», если для каждого разумного духа так само понятно, что Ты сравнительно со всем в наибольшей степени обладаешь бытием? Почему, если не потому, что он глупец и безумец?

Глава IV. О том, что безумец сказал в сердце своем нечто, чего невозможно помыслить

В самом деле, каким образом сказал безумец в сердце своем то, чего невозможно помыслить? Или каким образом он не мог помыслить того, что сказал в сердце своем? Ведь сказать в сердце своем и помыслить есть одно и то же. Здесь противоречие: он действительно помыслил, коль скоро сказал в сердце своем; и он не сказал в сердце своем, коль скоро *не* помыслил. Но сказать в сердце своем, или помыслить, можно разными способами. Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело – уразумевая самое вещь как таковую. Первым способом возможно помыслить, что Бога нет, но вторым никак невозможно. Никто разумеющий, что суть огонь и вода, не может помыслить: «огонь есть вода», – держа в мысли вещи, хотя может это сделать, держа в мысли речения. Равным образом никто, разумеющий, что такое Бог, не может

помыслить, что Бога нет, хотя бы он говорил эти, слова в сердце своем, прибегая ли к внешнему изъявлению или обходясь без него. Ведь Бог есть то, более чего нельзя ничего помыслить. Тот, кто хорошо разумеет это, во всяком случае, разумеет, что по свойствам бытия Бога его небытие нельзя даже помыслить.

Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя; ибо чему я прежде веровал, получив от Тебя веру, то ныне разумею, получив от Тебя озарение. И теперь, если бы даже я не пожелал верить, что Ты есть, я не смог бы не разуметь, что это так [27].

Задание 4. *Расскажите о творчестве Фомы Аквинского. Прочтите фрагмент текста и проанализируйте логику «пяти путей» доказательства бытия Божия.*

Фома Аквинский. Сумма теологии
(фрагменты)

По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет исток в чувственных восприятиях (*Сумма теол.*, I, q.1, 9 с).

Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется «propter quid», основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется «quia», основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас призрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. От какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его собственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие Божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия (*Сумма теол.*, I, q. 2, 2 с).

Бытие Божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии

относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя; ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний – причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и

промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, то когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет; ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую саму по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но саму составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями такого же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу: так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто, в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II кн. «Метафизики», гл. 4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества: так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всякого совершенства; и ее мы именуем Богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто, одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом (*Сумма теол.*, I, q. 2, 3 c) [28].

Тема 13

Философия эпохи Возрождения

Задание 1. *Расскажите о фундаментальном мировоззренческом перевороте эпохи Возрождения. Назовите имена известных мыслителей эпохи.*

Задание 2. *Расскажите о творчестве Николая Кузанского. Прочтите и прокомментируйте текст. Объясните, что означают понятия: «апофатическая» и «катафатическая теология».*

Николай Кузанский. О сокрытом Боге

*Диалог двух собеседников, из которых один Язычник,
другой Христианин*

Язычник. С каким благоговением ты простерся ниц и льешь слезы, вижу я, не лицемерные, а идущие от сердца. Скажи, пожалуйста, кто ты?

Христианин. Я Христианин.

Язычник. Чему ты поклоняешься?

Христианин. Богу.

Язычник. Кто этот бог, которому ты поклоняешься?

Христианин. Не знаю.

Язычник. Что же ты с таким жаром поклоняешься, кому не знаешь?

Христианин. Поскольку не знаю – поклоняюсь.

Язычник. Удивительно мне смотреть, как человек привязан к тому, чего не знает.

Христианин. Удивительнее, когда человек привязывается к тому, что он, как ему кажется, знает.

Язычник. Почему это?

Христианин. Потому что он меньше знает то, что будто бы знает, чем то, что явно сознает неизвестным.

Язычник. Пожалуйста, разъясни.

Христианин. Всякий думающий, что знает нечто, когда ничего знать нельзя, кажется мне безумным.

Язычник. Кажется мне, ты совершенно лишен рассудка, раз говоришь, что ничего знать нельзя.

Христианин. Я понимаю под знанием обладание истиной. Кто говорит, что знает, говорит, что обладает истиной.

Язычник. Так же и я считаю.

Христианин. Но как можно обладать истиной, если не в ней самой? Нельзя ею обладать и в том случае, если прежде будет обладатель, а потом обладаемое.

Язычник. Я не понимаю это – что истиной можно обладать только в ней самой.

Христианин. Думаешь, его можно обладать извне и в чем-то другом [по отношению к ней]?

Язычник. Да.

Христианин. Явно ошибаешься. Вне истины нет истины, – вне округлости нет круга, вне человечества нет человека. Ни помимо истины, ни извне ее, ни в чем-то другом [по отношению к ней] истины нет.

Язычник. Откуда же мне известно, что такое человек, что такое камень и все остальное, что я знаю?

Христианин. Ты ничего из этого не знаешь, а только думаешь, что знаешь. Ведь если я тебя спрошу о сути того, что тебе будто бы известно, ты подтвердишь, что саму истину человека или камня выразить не можешь. А твое знание, что человек – это не камень, идет не от знания человека, знания камня и знания их различия, а от опознания привходящих признаков, различия действий и фигур, распознавая которые ты налагаешь различные имена. Имена налагает движение различающего разума.

Язычник. Истина одна или их много?

Христианин. Только одна. Есть только одно единство, и истина совпадает с единством, если истинно то, что единство едино. Как в числе не найти ничего, кроме единственной единицы, так в множестве вещей – только одна-единственная истина. Кто не понимает

единицу, никогда поэтому не поймет числа, и кто не схватывает истину в единстве, не может знать ничего истинного, и хоть думает, Что знает истинно, но явно может еще истиннее познать вещи, которые якобы знает. Вот ведь все видимое можно видеть истиннее, чем видишь ты: более острое зрение увидит истиннее. Стало быть, ты не видишь видимое таким, каково оно в истине; то же о слухе и других чувствах. Но раз все, что люди знают, да не всем тем знанием, каким можно знать, они знают не в истине, а извне и с инаковостью, – тогда как извне и иным образом, чем тот, который есть сама истина, истину не познать, – то безумен думающий, будто он что-то знает истинно, не зная истины. Разве не безумным сочтут слепца, который вздумает, что знает различия цветов, не зная цвета?

Язычник. Кто же тогда из людей знает, если ничего нельзя знать?

Христианин. Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание. И тот почитает истину, кто знает, что без нее не может ни чем бы то ни было обладать, ни существовать, ни жить, ни понимать.

Язычник. Это, наверное, и влечет тебя к поклонению ей – желание быть в истине.

Христианин. Именно так. Я почитаю бога, не того, которого твое язычество ложно думает, будто знает и именует, а самого бога, самую невыразимую Истину.

Язычник. Скажи, брат, если ты чтишь бога, который есть истина, а мы не намерены чтить бога, который не есть истинно бог, какая разница между вами и нами?

Христианин. Разниц много. Но одна и главная в том, что мы чтим саму абсолютную, несмешанную, вечную, невыразимую истину, а вы чтите ее не как она пребывает абсолютно в самой себе, а как она проявляется в своих действиях, почитаете не абсолютное единство, а единство в числе и множестве, – и заблуждаетесь, потому что к истине, которая есть бог, не может приобщиться что-то другое.

Язычник. Прошу тебя, брат, наведи меня на какое-то понимание твоего представления о божестве. Отвечай мне: что ты знаешь о божестве, которому поклоняешься?

Христианин. Знаю, что все, что я знаю, не есть бог, и все, что себе представляю, не подобно ему, но он все превосходит.

Язычник. Значит, бог – ничто!

Христианин. Не есть он ничто, потому что это ничто имеет имя: ничто.

Язычник. Раз не ничто, значит, нечто.

Христианин. И не нечто, ведь нечто не есть все, а бог не больше нечего, чем все.

Язычник. Чудно говоришь: бог, которому ты поклоняешься, и не ничто и не нечто. Этого не вмещает никакой разум.

Христианин. Бог выше ничто и нечто, потому что ничто повинуетеся ему, превращаясь в нечто. Таково его всемогущество; этим всемогуществом он превосходит все существующее и несуществующее, и то, чего нет, повинуетеся ему так же, как то, что есть. По его велению небытие переходит в бытие, а бытие переходит в небытие, и ничто – в числе подчиненных вещей, которым предшествует его всемогущество. По этой причине нельзя говорить, что бог есть скорее это, чем то: все от него.

Язычник. Можно ли его именовать?

Христианин. Именуются малые вещи. Тот, чье величие нельзя представить, остается невыразимым.

Язычник. Так, значит, все-таки он – невыразимый?

Христианин. Он не невыразим, а только выше всего выразим как причина всякого именования. Кто дает имена другим, неужели сам безымянен?

Язычник. Стало быть, он и выразим и невыразим.

Христианин. И не это. Бог – не корень противоречивых [понятий]; он сама простота, которая прежде всякого корня. Так что нельзя сказать и того, что он вместе выразим и невыразим.

Язычник. Что же ты о нем скажешь?

Христианин. Что он ни именуется, ни безымянен, ни именуется и безымянен вместе; никакие взаимоисключающие и сочетаемые через согласование или противопоставление выражения не отвечают всепревосходству его бесконечности. Так что он – единое начало, предшествующее всякому соображению, какое можно о нем построить.

Язычник. Так и бытие не будет ему отвечать!

Христианин. Верно.

Язычник. Следовательно, он – ничто.

Христианин. Он ни ничто, ни не ничто, ни ничто и не ничто вместе, он – источник и происхождение всех начал бытия и небытия.

Язычник. Бог есть источник начал бытия и небытия?

Христианин. Нет.

Язычник. Ты только что это сказал.

Христианин. Сказав, говорил истину; и теперь говорю истину, отрицая. Потому что, если есть какие бы то ни было начала бытия и небытия, бог им предшествует. Только все-таки у небытия нет начала небытия, у него – начало бытия, ведь небытие нуждается в начале бытия, чтобы быть, и бытие – начало небытия, раз небытия без него нет.

Язычник. Не есть ли бог истина?

Христианин. Нет. Но он предшествует всякой истине.

Язычник. Он – нечто иное от истины?

Христианин. Нет, потому что инаковость не может быть ему свойственна. Но он с бесконечным превосходством опережает все то, что мы представляем и именуем истиной.

Язычник. Не именуете ли вы бога – богом?

Христианин. Именуем.

Язычник. Истину вы при этом говорите или ложь?

Христианин. Ни то, ни другое, ни то и другое. Не истинно сказать, что это его имя, но и не ложно, потому что не ложно то, что есть его имя. Истину и ложь [вместе] мы тоже тут не говорим, потому что его простота предваряет все как именуемое, так и не именуемое.

Язычник. Почему вы называете богом того, чье имя не знаете?

Христианин. Из-за подобия [ему означаемого этим именем] совершенства.

Язычник. Пожалуйста, разъясни.

Христианин. Слово „бог“, deus, идет от греческого „вижу“. Бог в нашей области – как видение в области цвета. В самом деле, цвет нельзя уловить иначе как видением, а для того, чтобы оно могло свободно улавливать всякий цвет, центр видения бесцветен. В области цвета поэтому не найти видения, раз оно бесцветно. Если судить по области цвета, видение – скорее ничто, чем нечто; ведь область цвета вне своей области не постигает никакого бытия, утверждая, что все существующее существует в его области, где видения не находит. Видение, существуя вне цвета, в области цвета поэтому неименуемо, поскольку никакое наименование цвета ему не соответствует; но как раз видение благодаря своей различительной силе дало имя всякому цвету. От видения зависит всякое наименование в области цвета, но имя самого видения, от которого всякое имя, оказывается скорее никаким, чем каким-то. Вот, бог относится ко всему, как видение к видимым вещам.

Язычник. Мне по душе все сказанное тобой, и я ясно понимаю, что во всей сотворенной области не найти ни бога, ни его имени; что бог скорее должен ускользать от всякого понимания, чем допустить о себе утверждения, поскольку, не обладая свойствами твари, он не обретается в области творений. В области составов не найти несоставного, а все именуемые имена суть имена составных вещей. Сложное существует не от себя, а от того, что предшествует всякому составу, и, хотя область составного и все составное есть то, что оно есть, через бога, все же, не будучи составным, в области составов он неведом. Да будет же бог, сокрытый от глаз всех мудрецов мира, вовеки благословен [29].

Задание 3. *Расскажите о творчестве Джованни Пико делла Мирандола. Прочтите и прокомментируйте избранные фрагменты из его произведения «Речь о достоинстве человека».*

Задание 4. *Сравните представленный фрагмент текста Пико делла Мирандола с представленным выше (тема 11) фрагментом трактата Григория Нисского «Об устройении человека». Подумайте, как изменилось представление о месте человека в мире в эпоху Возрождения по сравнению с предыдущей эпохой.*

Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека (фрагмент)

Я прочитал, уважаемые отцы, в писании арабов, что когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, то он ответил, что ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: „О Асклепий, великое чудо есть человек!“ Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли те многочисленные аргументы в пользу превосходства человеческой природы, которые приводят многие: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу проницательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира, как говорят персы, Гименей, стоящий немного ниже ангелов, по свидетельству Давида.

Все это значительно, но не главное, что заслуживает наибольшего восхищения. Почему же мы не восхищаемся в большей степени ангелами и прекрасными небесными хорами? В конце концов, мне

показалось, что я понял, почему человек является самым счастливым из всех живых существ и достойным всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди всех прочих судеб, завидный не только для животных, но для звезд и потусторонних душ. Невероятно и удивительно! А как же иначе? Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения. Но что бы там ни было, выслушайте, отцы, и снисходительно простите мне эту речь.

Уже всевышний Отец, Бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Наднебесную сферу украсил разумом, небесные тела оживил вечными душами. Грязные и засоренные части нижнего мира наполнил разнородной массой животных. Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, как свидетельствуют Моисей и Тимей, задумал, наконец, сотворить человека. Но не было ничего ни в прообразах, откуда творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну, ни на скамьях небосвода, где восседал сам созерцатель вселенной. Уже все было завершено; все было распределено по высшим, средним и низшим сферам. Но не подобало отцовской мощи отсутствовать в последнем потомстве, как бы истощенной, не следовало колебаться его мудрости в необходимом деле из-за отсутствия совета, не приличествовало его благодетельной любви, чтобы тот, кто в других должен был восхвалять божескую щедрость, вынужден был осуждать ее в самом себе. И установил, наконец, лучший творец, чтобы для того, кому не смог дать ничего собственного, стало общим все то, что было присуще отдельным творениям. Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: „Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который

ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные”. О, высшая щедрость Бога-отца! О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет! Звери, как только рождаются, от материнской утробы получают все то, чем будут владеть потом, как говорит Луцилий. Высшие духи либо сначала, либо немного спустя становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. И если зародыши растительные, то человек будет растением, если чувственные, то станет животным, если рациональные, то сделается небесным существом, а если интеллектуальные, то станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из творений, то пусть возвратится к центру своего единообразия и, став единым с Богом-духом, пусть превосходит всех в уединенной мгле Отца, который стоит над всем. И как не удивляться нашему хамелеонству! Или вернее – чему удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в еврейской теологии то святого Эноха тайно превращают в божественного ангела, то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: „Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным и вполне заслуженно“. И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, не тупая и чувственная душа, не кругообразное существо составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум.

Если ты увидишь кого-либо, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь подобно Калипсо кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо.

Это – самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называется именем то всякой плоти, то всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много чужих внешних обликов. Отсюда и выражение у халдеев: человек – животное многообразной и изменчивой природы. Но к чему все это? А для того, чтобы мы понимали с тех пор, как родились (при условии, что будем тем, чем мы хотим быть), что важнейший наш долг заботиться о том, чтобы по крайней мере о нас не говорили, что когда мы были в чести, то нас нельзя было узнать, так как мы уподобились животным и глупым ослам. Но лучше, чтобы о нас говорили словами пророка Асафа: „Вы – Боги и все – знатные сыновья“. Мы не должны вредить себе, злоупотребляя милостивейшей добротой Отца, вместо того, чтобы приветствовать свободный выбор, который он нам дал [30].

Список цитируемых источников

1. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 71–72.
2. Фрагменты ранних греческих философов/под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. I. С. 117.
3. Там же. С. 129.
4. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 70–71.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 207–208.
6. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 73.
7. Фрагменты ранних греческих философов/под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. I. С. 441–444.
8. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 75–78.
9. Фрагменты ранних греческих философов/под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. Ч. I. С. 189–250.
10. Там же. С. 286–294.
11. Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении/пер. с древнегр. А. О. Маковельского. <http://www.philosophy.ru/library/antiq/atomizm/dem.html> (См. также: Древнегреческие атомисты/пер. А.О. Маковельского. Баку, 1949).
12. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1. Баку, 1940. С. 30–33.
13. Там же. С. 15.
14. *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 73–76.
15. Там же. С. 200–203.
16. Там же. С. 575–579; 587–589.
17. Там же. С. 26–33.
18. Там же. С. 286–294.
19. Там же. С. 295–299.
20. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 65–73; 187–194; 197–202; 300–303; 306–320.
21. *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 54–55; 63–65.
22. Мыслители Рима. Наедине с собой: Сочинения. М.; Харьков, 1998. С. 653–666.
23. *Плотин*. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 53–67.
24. *Порфирий*. Введение к «Категориям» Аристотеля//Аристотель. Категории. М., 1939.
25. *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995. <http://antology.rchgi.spb.ru>
26. *Августин Аврелий*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар: Глагол, 2004. С. 158–159; 172–183; 218–220.
27. *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион//Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 246–248.

28. *Фома Аквинский*. Фрагменты/пер. С. С. Аверинцева//Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение/Авт.-сост. Л.И. Яковлева и др. М., 2003. С. 509–512.

29. *Николай Кузанский*. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 283–288.

30. *Джованни Пико делла Мирандола*. Речь о достоинстве человека/пер. Л. Брагиной//История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 1. С. 506–510.

**Intrenet-библиотеки, содержащие основные источники
и литературу по курсу «Философия»**

<http://www.philosophy.ru/> – «Философия в России» – источники, исследования, новости и многое другое.

<http://filosof.historic.ru/> – цифровая библиотека по философии.

<http://psylib.org.ua/> – электронная библиотека, содержит много книг по философии и психологии.

<http://www.krotov.info/> – библиотека Якова Кротова – тексты по философии, истории, психологии, логике, теологии и др.

<http://antology.rchgi.spb.ru/> – философская библиотека Средневековья.

<http://www.danuvius.orthodoxy.ru/> – научный сайт по патрологии и богословию.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей	3
Тема 1. Милетская школа	4
Тема 2. Пифагор и пифагорейцы	7
Тема 3. Гераклит Эфесский.....	11
Тема 4. Элейская школа	14
Тема 5. Атомизм Демокрита	16
Тема 6. Софисты	19
Тема 7. Сократ и Платон	25
<i>Платон. Апология Сократа (19с–23с)</i>	26
<i>Платон. Теэтет (148е–151d)</i>	29
<i>Платон. Менон (70а–74b; 80а–81d)</i>	32
<i>Платон. Государство. Книга VI (504е–513е)</i>	45
<i>Платон. Государство. Книга VII (514а–518d)</i>	53
Тема 8. Философия Аристотеля.....	58
<i>Аристотель. Метафизика (фрагменты)</i>	58
<i>Аристотель. Никомахова этика. Книга 1 (фрагменты)</i>	90
Тема 9. Философские школы эпохи эллинизма. Стоики.....	92
<i>Эпиктет. В чем наше благо? Книжка третья, IV</i>	93
Тема 10. Философия неоплатоников	105
<i>Плотин. О трех первых началах или субстанциях (V.1)</i> (Пер. Г. В. Малеванского)	105
<i>Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля</i>	120
Тема 11. Средневековая христианская философия. Патристика.....	120
<i>Григорий Нисский. Об устройении человека (фрагменты)</i>	121
.....весной природой.....	125
<i>Августин Блаженный. О Троице (фрагменты)</i>	128
Тема 12. Средневековая христианская философия. Схоластика	142
<i>Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Главы II–IV</i>	143
<i>Фома Аквинский. Сумма теологии (фрагменты)</i>	145
Тема 13. Философия эпохи Возрождения.....	148
<i>Николай Кузанский. О сокрытом Боге</i>	148
<i>Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека</i> (фрагмент).....	153
Приложение 1. Список цитируемых источников	157
Приложение 2. Intrenet-библиотеки, содержащие основные источники и литературу по курсу «Философия»	159