

А.Ф.ЛОСЕВ

**ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ
ЭСТЕТИКИ**

ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ

КНИГА I

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

**АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ВОСТОЧНЫЙ
РАННЕХРИСТИАНСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ**

I ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Переход от афинского неоплатонизма к александрийскому

1. *Симплиций Киликийский. Жизнь и сочинения.* Согласно установившемуся мнению исследователей, этого Симплиция необходимо считать переходным звеном от афинского неоплатонизма к александрийскому. Сначала он учился в Александрии, у Аммония, но потом прибыл в Афины. Здесь он вполне разделял философию Дамаския, учеником которого и оказался. Насколько он был близок к Дамаскию и философски и лично, видно из того, что он вместе с Дамаскием, Приспианом и еще четырьмя другими философами после закрытия Платоновской Академии в 529 году выехал в Персию в 531 году. Из Персии, по персидскому договору с Византией, он вместе с другими греческими философами в 532 году вернулся в пределы Византии. Но где он жил и работал, неизвестно.

Свой комментарий на аристотелевский трактат «О небе» он написал после 529 года. Что же касается его комментариев к аристотелевским трактатам «Физика» и «Категории», то они были написаны после 532-го, а может быть и после 537-го. Комментарий Симплиция к «Энхиридиону» Эпиктета точно датировать трудно. Комментарий же Симплиция к трактату Аристотеля «О душе» некоторыми приписывается афинскому неоплатонику Приспиану¹.

2. *Философские взгляды Симплиция.* а) Философские взгляды Симплиция мало чем отличаются от взглядов Дамаския и даже вообще от неоплатонизма. У него безусловная убежденность в тождестве платоновской и аристотелевской философии. Это видно на множестве мест из его сочинений. Те места из Аристотеля, где этот философ критикует Платона, всегда интерпретируются у Симплиция либо как чисто словесное расхождение Платона и Аристотеля, либо как относящееся вовсе не к Платону, либо как дальнейшее развитие платоновских мыслей у Аристотеля.

Так, если взять учение об идеях, то те общие идеи, о которых трактует Платон, вовсе не исключают единичности, а, наоборот, по Симплицию, являются обоснованием этой последней. Точно так же и те единичные идеи, о которых Аристотель трактует с внешней стороны против Платона, фактически, по мнению Симплиция, самим же Аристотелем трактуются обобщенно, без чего они не могли бы быть не только предметом науки, но и предметом познания вообще. В учении о душе, по мнению Симплиция, Платон и Аристотель, во всяком случае, совпадают: если душа мира, по Платону, неподвижна, это не значит, что она вовсе лишена всякого движения, поскольку именно она и есть причина движения мира; а если Аристотель учит о подвижности души, то, конечно, это возможно только потому, что душа эта, взятая сама по себе, есть вполне определенная, то есть неподвижная, категория².

Известно еще учение Симплиция о *пневматическом* теле, среднем между разумной душой и физическим телом и управляющем всеми аффективными состояниями человека. Об этом, как и о зависимости Симплиция от Аристотеля в этом вопросе, мы говорили раньше в своем месте (ИАЭ VII, кн. 2, 283-284).³

б) Спорить можно только о первой неоплатонической ипостаси, то есть о едином. Так, К. Прехтер (Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. III A I, 206) в статье „Simplicius“ доказывал, что Симплиций в своем комментарии на «Энхиридион» Эпиктета дает сниженное представление о первой неоплатонической ипостаси с трактовкой ее не выше, чем демиурга, в то время как первая ипостась выше даже демиурга, а демиург впервые входит только во вторую, то есть уже в чисто ноуменальную, ипостась. "Это учение К. Прехтера подробно анализируется в указанной работе И. Адо.⁴

Доказательства И. Адо представляются нам основательными. И. Адо исходит из того, что стоики вообще часто стремились к популяризации своих учений и что «Энхиридион» Эпиктета (I в. н. э.) даже одним своим названием (enchiridion — «руководство») свидетельствует об учебных намерениях его автора. Это и привело к тому, что в данном учебнике самые высокие и самые трудные истины излагаются по возможности простым языком, без использования изысканных диалектических методов. Некоторые неоплатоники тоже считали полезными такого рода популярные руководства. Полагалось, что раньше всяких диалектических тонкостей начинающий изучать философию должен прежде всего укрепиться в таких общечеловеческих и общепонятных истинах, как та, что нужно сдерживать свой гнев или что нужно почитать родителей. И действительно, в качестве ближайшего примера такого неоплатонического популярного руководства можно привести комментарий александрийского неоплатоника Гиерокла на пифагорейские «Золотые стихи». Согласно И. Адо, этим и объясняется сниженное и ослабленное изложение вопроса о первоединстве в трактате Эпиктета, а в дальнейшем эта ослабленная картина перешла к

¹ Эти биографические сведения о Симплиции с их критическим анализом заимствуются нами из кн.: Hadot Ilsetraut. Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978, p. 20-32.

² В качестве примера исследования сходства Симплиция и афинского неоплатонизма в учении о душе можно привести указанную выше работу И. Адо (Hadot I. Op. cit., p. 174-181).

³ Настоящая книга является 8-м томом многотомного исследования А. Ф. Лосева «История античной эстетики» [т. 1—1963 г., т. 2—1969 г., т. 3—1974 г., т. 4—1975 г., т. 5—1979 г., т. 6—1980 г., т. 7—(кн. 1-2)—1988 г., В ссылках - ИАЭ с обозначением тома и страницы. Книга А. Ф. Лосева «Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э.» (М., 1979) обозначается ЭРЭ.— *Ред.*

⁴ Адо И. Указ. соч., с. 47—49, 147—167.

Симплицию. В этом сомневаться не приходится. Но И. Адо, по-видимому, упускает из виду то обстоятельство, которое и послужило для Симплиция основанием для комментирования Эпиктета.

3. *Присциан Лид*. Вероятно, в этой же связи нужно назвать еще одно имя — это *Присциан Лид*, ученик и друг Дамаския, которого Присциан даже сопровождал в его поездке в Персию. Материалы, дошедшие от Присциана, незначительны, — метафразы из Феофраста и ответы на вопросы персидского царя Хозроя. Из этого второго сочинения, дошедшего до нас в латинском переводе, только первая глава отличается философским характером, а именно отвечает на вопрос, что такое душа. Эти ответы удивляют своей чрезвычайной популярностью и элементарным характером, в котором даже не чувствуется никакого веяния неоплатонизма. Вероятнее всего, Присциана тоже необходимо относить к переходной стадии от афинского к александрийскому неоплатонизму. Вопросы, которые задавал Хозрой, и ответы на них Присциана большей частью отличаются обывательским характером и касаются, например, сновидений, времен года, четырех материальных стихий и т. д. Популяризация и сниженный характер философской теории характерны как раз для переходной стадии между афинским и александрийским неоплатонизмом. И если бы у Присциана не было личной связи с Дамаскием, то, вероятно, об этом Присциане в нашем изложении можно было бы и совсем не упоминать.

§ 2. Общие черты александрийского неоплатонизма

1. *Снижение платоновской традиции*. Дело в том, что те сведения, которые мы имеем об александрийских неоплатониках, как раз и свидетельствуют о сниженном интересе этих философов к виртуозно развитой диалектике афинского неоплатонизма, а заодно и об ослаблении интереса вообще к платонической традиции. Афинская система философии в Александрии не отрицалась, но тут отсутствовала всякая погоня за тонкостями и изысканными деталями Прокла и Дамаския. А за этим следовали и другие особенности александрийского неоплатонизма.

2. *Комментаторство*. Прежде всего александрийские неоплатоники прославились как замечательные комментаторы — в первую очередь Аристотеля, а также и Платона. При этом александрийские комментаторы отличались весьма деловым характером, придерживались по большей части фактографического понимания комментируемых текстов и вопреки ямвлиховской манере пользоваться комментируемыми текстами для построения собственной философии старались не отвлекаться в сторону и придерживались филологической точности. Комментарий Симплиция прославились, кроме того, и своими ссылками на исторических предшественников анализируемых аристотелевских взглядов. А среди этих предшественников особенно большую роль у Симплиция играли досократики, из которых он приводит ценнейшие цитаты, неизвестные нам из других источников.

К числу фактографических особенностей александрийского неоплатонизма нужно отнести его повышенный интерес к математике и естественным наукам.

3. *Восходящая христианская стихия*. И, наконец, к числу особенностей александрийских неоплатоников необходимо относить и то, что многие из них переходили в христианство. Это и понятно ввиду того, что у александрийцев, как мы сказали, был вообще пониженный интерес к платоновской ортодоксии, а заодно и к превознесению античных философских традиций. Ясно поэтому, что александрийский неоплатонизм свидетельствовал вообще о прогрессирующем конце античной философии, если ее брать в ее специфике. Да ведь это, кроме того, были уже V—VII века, когда определенно намечались подступы к средневековью.

4. *Александрия как культурный и философский центр*. Не последнюю роль в этом возникновении александрийского неоплатонизма сыграла и его территориальная обособленность. Знаменитые своими философскими традициями Афины явно померкли в это время ввиду закрытия Платоновской Академии Юстинианом в 529 году. У нас имеются прямые сведения о гонениях на языческих философов в V веке, что видно хотя бы из биографии Прокла, которому приходилось даже временно уезжать из Афин. Философские занятия в Александрии были, конечно, гораздо свободнее. Александрия вообще стала крупнейшим культурным центром философии. Тут еще на рубеже обеих эр процветала деятельность Филона, а из первых веков новой эры вообще дошло до нас много имен разного рода платоников, пифагорейцев и аристотеликов. В XIX веке в науке водворился даже термин «александрийские философы», обозначавший вообще всех философов Александрии, включая даже неоплатоников, хотя Плотин, например, был египтянин и жил в Риме, а другие неоплатоники, вроде Порфирия или Ямвлиха, были сирийцы и работали и в Риме и в Малой Азии. Поэтому не нужно удивляться и тому, что в V—VII веках н. э. в Александрии образовалось оригинальное течение одной из неоплатонических школ и что в те времена философский центр в Афинах померк, а в Александрии неоплатонизм все еще продолжал процветать. Надо думать, что вообще после закрытия в 529 году Платоновской Академии языческим философам стало трудно жить и действовать в Афинах. В Александрии было свободнее и легче, и христианские философы тоже тяготели к Александрии, к этому в то время уже многовековому философскому центру.

Далее необходимо сказать, что, хотя александрийские неоплатоники и были тесно связаны с афинскими, они в конце концов выработали свой собственный характер, которой иначе и нельзя назвать, *ученый* по преимуществу. Близкая связь александрийских и афинских неоплатоников ясна уже из их чисто личных отношений: Гиерокл учился у Плутарха Афинского, Гермий — у Сириана, Аммоний — у Прокла; в свою очередь, Дамаский и Симплиций учились у Аммония. Кроме того, Симплиций, например, в отличие от общего характера александрийского неоплатонизма, несколько не был чужд и методов ямвлихо-прокловского интерпретаторства. Все это делает трудным решение вопроса о том, кто был основателем александрийского неоплатонизма. Этот последний стихийно возник на развалинах неоплатонической традиции в связи с переходом на пути чистой учености. А то, что ученость эта была выше отдельных вероисповеданий и вполне могла совмещаться, например, с христианством, это видно на многих именах из александрийской школы: Синезий Киренский, епископ Птолемаидский; Иоанн Филопон; Немезий, епископ Эмесский, отчасти Гиерокл, Олимпиодор, Элин и Давид. В качестве трагического символа гибели

языческого неоплатонизма обычно приводят Гипатию, активную сторонницу неоплатонизма и плодовитого автора (ее сочинения до нас не дошли), растерзанную фанатической христианской толпой в Александрии в 415 году.

5. *Характер философской учености.* В заключение необходимо сказать, что философская ученость александрийских неоплатоников вовсе не должна пониматься нами в стиле филологического формализма XIX—XX веков. Эта ученость проводилась в Александрии не так уж бесстрастно и отвлеченно. Александрийцы строили свои комментарии с большой любовью и часто весьма изысканно. Доходя иной раз до комментаторской виртуозности, эта ученость почти всегда сохраняла большую любовь к своему делу и в этом смысле все еще продолжала сохранять черты античного гения, хотя и уходившего в те времена в прошлое.

II ГЕРМИЙ, АММОНИЙ, ГИЕРОКЛ

§ 1. Гермий Александрийский

То, что александрийские философы продолжали хранить античные традиции, особенно хорошо видно на одном из самых ранних представителей александрийского неоплатонизма, Гермии. Он, правда, был еще учеником Сириана и, следовательно, сверстником самого Прокла. Но от Прокла он сильно отличается отсутствием микроскопически тонкого анализа категорий, будучи во всем прочем весьма близким к афинскому неоплатонизму, включая его энтузиазм к высоким философским предметам.

Он проповедует тройное ноуменальное деление: на ум предметный (νοῦτον), умственно-деятельный (νοεγον) и демиургический, или сверхмировой. Что касается внутримирового строения, то у Гермия здесь, как и у афинских неоплатоников, тоже выставляется учение об ангелах, демонах и героях. Душа у него, как и у Прокла, тоже имеет свое собственное светоносное тело. Слабее представлено у Гермия учение о первоедином. Но зато у него имеется вдохновенно излагаемое учение о восхождении к первоединому, о соответствующем энтузиазме и мании. Все эти учения довольно красочно представлены в единственном дошедшем до нас комментарии Гермия к «Федру» Платона. Этот комментарий еще и теперь читается с большим любопытством и совершенно лишен всякой скуки, которая так легко могла бы последовать за кропотливой ученостью.

Между прочим, что касается Гермия, то мы бы особенно указали на две яркие идеи, которые разрабатываются и у других неоплатоников, но которые как раз имеют большое значение для истории эстетики.

Во-первых, у Гермия имеется концепция пневматического тела, отличного от физического тела, но отличного также и от светового, или идеального, тела души. Правда, различие это у Гермия не очень четко (ИАЭ VII, кн. 2, 284). И, во-вторых, Гермий определенно примыкает к тому учению о фантазии, которое понимает под фантазией вовсе не обычные пассивно-отобразительные процессы (как это почти везде в античности), но понимает такое срединное состояние психики, в котором мыслимое и чувственное слито в одно нераздельное целое, и это целое уже обладает самостоятельной активностью (об этом ИАЭ IV 375—377; VII, кн. 2, 159).

§ 2. Аммоний и его ученики

Сын Гермия и ученик Прокла, этот Аммоний был к тому же еще и учителем не больше и не меньше как самого Дамаския, а также и Симплиция. Утвердился он, однако, в Александрии, где имел настолько много учеников, что его в известном смысле можно считать учителем александрийской школы. Его ученики - это, прежде всего, Асклепий, Феодот, Олимпиодор Младший; а этот Олимпиодор был учителем Элии и Давида. Имелся еще один какой-то Олимпиодор, живший на целое столетие раньше Олимпиодора Младшего и получивший у некоторых современных исследователей прозвище Олимпиодора Старшего. Но поскольку от него никаких сочинений не осталось, то наименование его Олимпиодором Старшим, собственно говоря, излишне. Остался только один Олимпиодор, которого нет нужды именовать Младшим.

Все эти александрийцы много комментировали Платона и Аристотеля, но в первую очередь Аристотеля, и эти обширные комментарии сохранились до нас в таком огромном количестве, что до настоящего времени, можно сказать, почти еще не приступили к их историко-философскому изучению. Во всех этих комментариях, если судить по отдельным наблюдениям, содержится огромное количество разного рода философских, в частности логических и эстетических, рассуждений, часто удивляющих своей глубиной и яркостью. Однако в настоящее время было бы смешным предприятием давать какую-нибудь, хотя бы приблизительную сводку философско-эстетического содержания этих многих тысяч страниц. Для изучения всех этих комментариев, вероятно, понадобится не менее столетия.

Современный исследователь александрийского неоплатонизма находится в весьма затруднительном положении. То, чем больше всего богат этот неоплатонизм, а именно аристотелевскими комментариями, в настоящее время почти совсем не изучено, так что излагать их более или менее ответственно невозможно. А то, что для александрийского неоплатонизма менее характерно, а именно теоретические взгляды этих философов, как раз оказалось более доступным, больше всего излагалось и в настоящее время оказывается более легким для исследования и для изложения. Такие представители александрийского неоплатонизма, как Синезий или Немезий, совсем неизвестны как комментаторы, а дошедшие от них материалы весьма доступны для исследования, причем Синезий оказался в некотором смысле даже весьма популярным литератором, о котором существует множество исследований. Гиерокл комментировал только неопифагорейские «Золотые стихи». Но изложение его философии у Фотия настолько подробное, что и он тоже оказался более доступным для исследования. Примкнувший к александрийцам Иоанн Филопон комментировал много. Но зато у него имеются обширные теоретические труды, которые тоже оказались более доступными для исследования. Наконец, Давид Армянский хотя и был комментатором Аристотеля, получил большое распространение в Армении, где его имя оказалось тоже весьма популярным, а исследование его очень интересным.

При этом, однако, необходимо иметь в виду, что все эти некомментаторские труды александрийцев оказались интересными совсем в другом отношении. Дело в том, что они продолжали собой развитие платонической линии, но в совсем новом направлении. Они критиковали дуалистическое понимание Платона и старались представить

платоновского демиурга в более интенсивном и синтетическом виде. А это уже приближало классический платонизм к христианскому монизму, хотя полностью дойти до монотеизма александрийцы не могли по разным причинам, да иначе это заставило бы нас исключить александрийский неоплатонизм из предметов нашего исследования и отнести его уже к патристике.

Следовательно, теоретические воззрения александрийских неоплатоников, гораздо менее характерные для них, чем их комментаторство, как раз лучше всего поддаются исследованию и будут изложены у нас подробнее. А то, что наиболее характерно для александрийцев, а именно их аристотелевское комментаторство, волей-неволей должно оказаться вне нашего изложения ввиду того, что к его историко-философскому анализу в настоящее время еще не приступали.

§ 3. Гиерокл Александрийский

1. *Биография. Личность.* Судя по тому, что этот Гиерокл был учеником Плутарха Афинского, он действовал в I половине V века. От него дошли до нас комментарии к неопифагорейским «Золотым стихам» (с этим мы уже встречались, ИАЭ VI, 52—64), а также значительное и очень подробное изложение его трактата «О промысле», даваемое Фотием (Cod. 214, III, 125—130; 251, VII 189—206 Henry). Личность и творчество Гиерокла рассматривал Дамаский в своем трактате «Жизнь Исидора». Отрывки из этого трактата мы находим у того же Фотия (Cod. 242, VI 15—18). Дамаский придерживается весьма высокого мнения о личности и философско-художественном стиле Гиерокла, но он весьма критически относится к слишком большой обобщенности воззрений Гиерокла, которая помешала ему входить в необходимую для тех времен глубину философской детализации. Так оно и было на самом деле, потому что иначе Гиерокла не надо было бы относить именно к александрийскому типу неоплатонизма.

2. *Демиург и материя.* Из всех проблем, которые так или иначе затрагивал Гиерокл, наибольшее значение для нас имеет проблема *соотношения демиурга и материи*. Первая неоплатоническая ипостась, а именно первоединство, не была предметом исследования у Гиерокла. Зато он много рассуждал о второй ипостаси, то есть об уме, или демиурге. Вопрос о демиурге у Гиерокла исследовала И. Адо¹, из которой мы сейчас приведем некоторые мысли, конечно, в нашем критическом изложении.

В истории платонизма, как в его античных, так и в его современных истолкованиях, всегда наблюдались две тенденции по вопросу о соотношении демиурга и материи. В «Тимее» Платона еще не существует термина «материя», а вместо этого фигурирует термин «необходимость». Насколько нам известно, вполне определенное отождествление платоновской «необходимости» с «материей» мы находим только у позднего толкователя «Тимея», у Халкидия.

Вопрос заключается в том, является ли у Платона эта необходимость, или материя, вне всякой зависимости от демиурга, существует ли вечно наряду с демиургическим умом, а ум только в дальнейшем приступает к организации этой бесформенной материи и ее превращению в прекрасно сформированный космос, или же никакой материи без демиурга не существовало и она впервые создана самим же демиургом вместе с ее космическим оформлением. В «Тимее» Платона сначала речь идет об уме, затем о необходимости и уж потом о совместных функциях ума и необходимости при создании космоса. То, что в порядке изложения одно следует здесь за другим, это ясно. Но значит ли это, что и хронологически сначала ум и необходимость существовали отдельно и независимо одно от другого, а уже потом демиург приступил к оформлению независимо от него существовавшей материи? Воззрение Платона по этому вопросу выражено в «Тимее» (47 e) не очень ясно.

Дуалистическое толкование платонизма напрашивается само собой; и оно часто имело место и в древности, и в новейшее время. Что касается древности, то, например, некоторые представители позднейшего доплатоновского платонизма толковали Платона именно так: Плутарх Херонейский (De procra. 1014 a), Атик (Procl. In Tim. I 283, 27—28), Нумений (frg. 52 Des Places).

Но среди те же самых платоников среднего периода был еще и склонный к эклектизму платоник I века до н. э. Евдор Александрийский, который и материю и все ступени бытия возводил к платоновскому первоединству, так что материя оказывалась вовсе не отдельной и независимой от ума, но одновременно с ним проистекающей из доразумного первоединства (Simpl. Phys. 181, 10 и слл. Diels).

Насколько можно судить (по арабским источникам, которых мы здесь не будем приводить), первым проповедником этого диалектического монизма среди неоплатоников был Порфирий. Из этих источников, да и по другим данным ясно то, что о предшествовании или не предшествовании материи нельзя ничего говорить уже по одному тому, что платоническая материя вообще не есть нечто. Согласно строгому платонизму, она как раз есть именно несущее, то есть только возможность бытия, только восприимница бытия, а не что-нибудь определенно существующее. Но тогда само собой становится ясным также и то, что материя есть только определенный момент в общем учении о действительности и что, как бы она ни отличалась от демиургического ума, она от него неотделима и сама вытекает вместе с ним из другого и еще более высокого источника, из первоединства. Любопытно, что Гиерокл является представителем как раз такого типа *диалектического монизма* и в этом смысле оказывается учеником Порфирия.

Гиерокл, безусловно, стоит на точке зрения монизма, то есть отрицает всякое предсуществование материи в виде такого бесформенного субстрата, который вполне самостоятелен и независим от демиурга. Фотий (Cod. 251, VII 189—190) приводит слова самого Гиерокла, очень ярко рисующие беспомощность такого демиурга, который для своего творчества нуждался бы еще в каком-нибудь предсуществующем бесформенном субстрате. Демиург достаточно силен для того, чтобы создавать не только форму мироздания, но и всю ее материальную базу, ее

¹ Адо И. Указ. соч., с. 77—116.

субстрат. Эти слова весьма ярко рисуют прогресс монизма в нашей проблеме и очень ярко рисуют ненужность для демиурга еще какого-то предварительного субстрата. Этот субстрат не предшествует демиургу во времени, не является причиной мироздания, которое во всей своей полноте творится только одним демиургом.

Другие аргументы Гиерокла против дуалистов тоже неопровержимы. Если бог добр и всегда делает добро, то почему же он не делал добра до сотворения мира и оставлял материю в ее бесформенном виде? Бог не может творить, то не творить, то быть добром, то не быть добром, то нуждаться в чем-нибудь, то не нуждаться ни в чем. Об этом (Procl. in Tim. I 288, 14—289,6; 394, 12-31) сохранились интереснейшие рассуждения. Бог, по Гиероклу, если творит, то творит вечно, и притом только доброе. Кроме того, если он творит по своей воле (Phot. Cod. 214, 111 127), то это то же самое, если сказать, что он творит самим своим существом, как это мы находим еще у Порфирия (Procl. In Tim. I 395, 10—396, 26) и у Прокла (Inst. theol. 174). В этой последней цитате из Прокла особенно ярко рисуется полное тождество в уме его бытия, его мышления и его творчества. И такое тождество нужно было Гиероклу для того, чтобы не понимать промысл как личное произволение, но понимать его как раз навсегда данное и всегда вполне одинаковое закономерно волевое состояние.

Это — явная противоположность христианству, которое учило именно о произвольном и вполне намеренном творении мира единой божественной личностью, каковое мнение Прокл (In Tim. I 321, 10-26) считает недостойным демиурга и абсурдным. Между прочим, и в самом «Тимее» (29 e — 30 b) в рассуждении о всеобщей и вечной благодати демиурга хотя и употребляются выражения, гласящие о волевых актах демиурга, тем не менее вечное творение живого космоса, скорее, мыслится как результат не случайной воли демиурга, но как результат самого его бытия.

3. *Иерархия бытия.* Установивши такое соотношение между демиургом и материей, Гиерокл далее устанавливает трехступенную *иерархию бытия*: небесных богов, срединных между небом и землей передатчиков божественной воли—демонов и низшую сферу смертных людей (Phot. Cod. 214, III 127; 251, VII 192). Это есть то, что он называет "*миротворческой мудростью*" (cosmopoiois sophia). Подробнее об этом Гиерокл говорит в своем комментарии на неопифагорейские «Золотые стихи», но об этом мы говорили выше в своем месте (ИАЭ VI 61-63). У Гиерокла получается так, что сам демиург, следовательно, имеет тройную иерархическую природу, что мы находим и у Прокла (In Tim. III 245, 19—25), конечно, вслед за Платоном (Tim. 47 d). Вслед за этим возникает у Гиерокла и учение об иерархии душ начиная с надлунных областей, где мыслятся души высшие по своей разумности, продолжая воздушными душами верхней подлунной области и кончая низшими, чисто земными душами.

4. *Световое тело души.* Далее, особенный интерес представляет собою учение Гиерокла о *световом теле души*. Этого учения мы уже касались выше (ИАЭ VI 62—63; VII, кн. 2, 281—289). Поэтому здесь мы ограничимся только краткими замечаниями.

С одной стороны, это световое тело занимает среднее место между чисто разумной и вегетативной душами, будучи управителем всей жизни души и будучи даже просто ее жизнью. Но, с другой стороны, это световое тело тоже нуждается в очищении вместе с человеческой душой, так что оно сближается с тем, что и сам Гиерокл называет пневматической душой или пневматическим телом. Световое тело есть тело эфирное и обладает активно организующей силой, как это можно находить еще у Ямвлиха (Myst. III 14, p. 132, 11—12; Procl. In Tim. III 266, 25—28). Оно создано самим демиургом и с самого начала вложено в человека, так что с самого начала является для него *врожденным*, в отличие от вегетативного тела, которое человеку не врождено, а *приобретено* извне. Правда, не очень ясно утверждение Гиерокла о том, что само это световое тело, будучи порождением разумной души, по своему существу не телесно, но получает завершение в человеческом теле (In aug. carm. XXVI, p. 110, 22—111, 16 Kohler). Правда, в этом большом тексте говорится не столько о человеческой душе, сколько вообще о всякой душе, и звездной, и солнечной, в которой эйдос обладает нераздельным телом и в результате эманации которой образуются раздельные тела. Именуемая здесь у Гиерокла ссылка на Платона (Phaedr. 246 a) как будто бы подтверждает ортодоксально платоническую линию. Тем не менее, на наш взгляд, здесь остается невыясненным вопрос о подлинном существе светового тела, которое настолько близко к разумной душе, что не может без нее существовать; а с другой стороны, оно настолько близко к неразумной душе, что и эта последняя тоже не может существовать без него. А в связи с этим становится неясным вопрос также и о различии светоносного и пневматического тела, поскольку у Гиерокла пневматическому телу приписываются те же функции, что и световому телу. У Гиерокла пневматическое тело тоже является *прирожденным*, как и световое, в противоположность Порфирию, у которого (Sent. 29, p. 18, 6—7 Lamberg) пневма образуется у души еще на небе в момент падения души на землю, причем (p. 18, 14—16; De antr. nymph. II) она постепенно затемняется, тяжелеет, увлажняется от соприкосновения с материальными стихиями, доходит до земли и путешествует по земле, будучи в основе своей неподвижной. Синезий (In somn. 155, 5 Terz.), которого мы коснемся в дальнейшем, тоже признавал приобретенность, а не врожденность пневмы для человеческой души. Правда, по Гиероклу, падшие души, вернувшиеся после своего очищения на небо, опять становятся световыми телами (In aug. carm. XXVI, p. 113, 9—13), так что, надо считать, разделение светового и пневматического тела у Гиерокла не окончательное.

Более того. Если судить по Проклу (In Tim. III 234, 32—235, 4), излагающему Ямвлиха, то уже у Ямвлиха разумное и неразумное начала в демиургическом уме одинаково ценны и бессмертны; и если неразумная сторона ума и души становится смертной и теряет свою силу, то это происходит только в связи с падением души, то есть в связи с облечением ее материальными стихиями. Это мнение Ямвлиха в конце концов, вероятно, разделял и Прокл (хотя тут возможен разный подход и разная формулировка).

И все-таки Гиерокл — это шаг назад в сравнении с яснейшим делением у Прокла (Plat. theol. III 18, 24—19, 3), у которого светоносное тело, *простое и вечное*, выше всего и свойственно только богам; световое тело и вместе с тем пневматическое тело, то есть *тело простое и материальное*, свойственно уже божественному инобытию, то есть демонам; и, наконец, световое, пневматическое и вегетативное тело, то есть не просто материальное, но уже

сложно материальное, свойственно только людям (ср. ИАЭ VII, кн.2, 288—289).

Нечто вроде этого мы находим в том рассуждении Гиерокла (Phot. Cod. 251, VII, p. 193), где тоже производится тройное деление всех душ: божественные души, которые всегда неизменны; верхние космические души, или эфирные, которые тоже неизменны, но неизменность эта — разных типов; и третий разряд душ, которые не только различны по своим типам, но еще и постоянно изменчивы в пределах каждого типа, это — земные люди. Но дело здесь не обходится без некоторой сбивчивости, поскольку второй тип души приписывается то демонам, то героям. Кроме того, и, вероятно, опять не без влияния Ямвлиха, Гиерокл отрицает прямое восхождение человеческой души в божественный мир, которое предполагало бы уже с самого начала наличие божества и божественного разума в человеческой душе. По Гиероклу (In aug. carm. XXVII, p. 120, 22 слл.), человеческая душа для своего общения с высшими сферами должна еще сама предварительно выбрать этот путь восхождения. Ей, следовательно, мало того, что она по своей природе связана с божественным интеллектом. Чтобы достигать божественного интеллекта, для этого она должна употреблять еще специальные усилия и проходить через среду промежуточных демонов. Судя по прямому заявлению Прокла (In Tim. III 334, 3-27), этот взгляд принадлежал еще Ямвлиху. По Гиероклу (Phot. Cod. 251, VII, p. 198), такое понимание человеческой души обеспечивает ей как великую возможность духовного восхождения, так и нерушимую связь с высшим миром при любом земном падении. Здесь явно заметен прогресс более живого и более осязаемого субъективного самочувствия человека. Отсюда и вполне понятная склонность Гиерокла к проблемам теургии.

5. *Более реальные черты концепции демиурга.* Сам собою возникает вопрос о том, как же понимал Гиерокл своего демиурга, который играет у него такую большую роль. Здесь необходимо сказать то, что мы сказали выше об александрийском неоплатонизме вообще. Этот тип неоплатонизма отошел от скрупулезной диалектики афинского неоплатонизма, но в общем остался на афинских позициях без углубления в логические тонкости. Это помешало и Гиероклу дать точное определение демиурга, хотя об этом определении и можно вполне уверенно догадываться.

Что это есть прежде всего космический интеллект, это ясно. Что он «создатель и отец этого Всего» (Plat. Tim. 28 с), это тоже неоспоримо. Что касается определения демиурга как «царя», это тоже общее неоплатоническое убеждение, причем «царь» (и это тоже с древних времен, напр. Xen. Memog. IV 6, 12) резко противопоставляется «тирану», как закономерная отеческая власть — капризному и незаконному своеволию.

Более интересно определение демиурга у Гиерокла как *тетрады* (In aug. carm. XX, p. 89, 12), причем если под единицей понимается точка, под двойцей линия и под тройцей плоскость, то четверица, тетрада,— это уже тело. Из этого видно, почему Гиерокл под демиургом понимает именно пифагорейскую тетраду. Тут же видно и то, что демиург Гиерокла — это вовсе не всемогущая и вездесущая единица, но и не декада, десятирица, поскольку последняя не есть демиург, но уже совершенный результат деятельности демиурга.

Демиург Гиерокла — это еще и Зевс. Но вот тут уже возникает большая неясность. Что нужно понимать под Зевсом? Прокл, например, утверждает (In Tim. I 314, 27—28), что демиург—это Зевс в пятом смысле слова. А как понимать здесь «пятый», прекрасно разъясняет схолиаст к прокловскому комментарию на «Тимея» (474, 1—6): «Первый царь— Фанет, который есть вечность и первая триада выше разряда царей. Второй царь — Ночь, первая триада из интеллигибельных и вместе интеллектуальных триад [разъяснение этого интеллигибельно-интеллектуального разряда—в ИАЭ VII, кн. 2, 91—97]. Третий царь—Небо-Уран, вторая триада из тех же интеллигибельных и вместе интеллектуальных триад. Четвертый — Эфир [у Орфея — это Кронос], третья триада из тех же триад. Пятый—Зевс». У Прокла (III 168, 17—25) к этим пяти демиургам присоединяется еще и шестой демиург — Дионис. Гиероклу, конечно, чужда такая детализация, так что в его демиурге смешиваются совершенно разные представления. Особенно бросается в глаза отсутствие у него детализации в проблеме отца и творца в сравнении с Проклом (V 311, 25-312, 26), у которого проведено такое иерархическое деление: 1) *отец*, интеллигибельный бог, причина интеллигибельных порядков, монада; 2) *отец* и *творец*, предел отчей категории и основа для интеллектуальных порядков; 3) *творец* и *отец*, сверхкосмическая монада космических распорядков; 4) *творец*, творческая мощь предыдущих категорий теперь уже в сфере самого космоса.

6. *Учение о промысле.* Остается еще одна большая проблема Гиерокла, которая требует тщательного исследования. Это его учение о *промысле*, изложенное в специальном трактате; а трактат этот, под названием именно «О промысле», подробно законспектирован у Фотия, даже по отдельным своим книгам, причем Фотий тут же дает обширные сведения из истории платонизма. Нам нет нужды производить самостоятельное исследование этих материалов, поскольку исследование это уже осуществлено у И. Адо¹, и осуществлено достаточно обстоятельно. С И. Адо приходится согласиться и в тех ее общих выводах, которые говорят о независимости Гиерокла ни от среднего платонизма, ни от христианского вероучения, хотя подобного рода соблазны не раз имели место у предыдущих исследователей. И. Адо прямо отождествляет взгляды Гиерокла с афинским неоплатонизмом, так что, с ее точки зрения, можно сказать, что никакого специального александрийского неоплатонизма вообще не существовало. Это — неправильно. О специфике александрийского неоплатонизма мы сказали выше. Сейчас нам остается только кратко формулировать сущность учения Гиерокла о промысле, не приводя самих текстов. Их достаточно у И. Адо.

Промысл (proponia) —это, вообще говоря, вся ноуменальная область, которая в одних случаях трактовалась у неоплатоников в своей устремленности к еще более высокой ипостаси, а с другой стороны, в своей устремленности к низшим сферам — к космической душе, к самому космосу и к материи. Этот докосмический ум определяет собою все роды существования, предоставляя свободу выбора тому, что подчинено этим родам. От промысла нужно отличать судьбу, которая является только карательницей за отступления от указаний промысла. Эта судьба, или Дика, имеет своей функцией справедливое восстановление нарушенной истины. Судьба не есть просто природа и не

¹ Адо И. Указ. соч., 117—143.

есть просто принудительность. Она не уничтожает свободы человека, а, наоборот, предполагает ее у человека и следит только за нарушением свободного, но плохо употребленного выбора. В этом смысле судьба есть «воля божья» (*theia boylēsis*) и «закон божий». Этот закон не приказывает и не принуждает, а требует свободы выбора в подчинении или в неподчинении закону. Судьба проявляется также и в действиях демонов, поскольку демоны помогают осуществлять волю божью и разоблачать ее нарушение. Свобода выбора есть внутреннее дело человека, но она не безгранична. Ей вовсе не подчиняется объективное становление вещей, но зато в своем внутреннем выборе того или иного поведения человеческая душа зависит только от себя самой.

В формальном отношении все это, конечно, близко к христианству. Но это вовсе не есть христианство, потому что тут нет учения об абсолютной личности. Жаль, что И. Адо не понимает этой подлинной причины антихристианского мышления Гиерокла. Но самый факт этого антихристианства Гиерокла И. Адо понимает весьма отчетливо.

Сюда нужно присоединить и то, о чем мы говорили выше. Именно, поскольку у Гиерокла отрицается предсуществование материального субстрата и требуется признать этот субстрат творением самого демиурга, это, говоря формально, мотив чисто христианский. Однако то, что творимая материя вечно находится в самом же демиурге и заставляет признать в демиурге вечное творение, а не волевой и преднамеренный творческий акт, это уже антихристианство. Ведь при таком взгляде исключается понимание демиурга как сознательного творца, действующего по своим личным побуждениям. Точно так же подчинение судьбы «воле божьей» — это чисто христианский мотив. Но то, что эта воля божья не есть созидательный и намеренный акт творения, но что она тождественна с самим бытием демиурга,— это опять мотив антихристианский. Таким образом, все эти, с виду христианские, мотивы в учении Гиерокла о промысле на самом деле только являются формальным предвестием христианства, причем это предвестие без всякого христианства возникло на путях собственного исторического развития неоплатонизма в качестве прогрессирующего диалектического монизма. Самого же христианства здесь ни в каком случае не могло быть, поскольку никакое язычество вообще не доходило до учения об абсолютной личности или до учения об абсолютном духе. Поэтому стоило только признать эту абсолютную личность, как весь александрийский платонизм сразу же становился христианским учением. Это мы и находим в творчестве таких александрийских неоплатоников, как Синезий, Немезий или Филопон.

III СИНЕЗИЙ

§ 1. Жизнь, сочинения и общий характер творчества

1. *Жизнь и сочинения.* Синезий родился в Кирене в годы приблизительно 370—375. Будучи знатного происхождения и чистым греком, он гордился своими знатными предками и возводил свой род к Гераклу. Учился в Александрии, где его главным учителем оказалась знаменитая Гипатия, возглавлявшая в то время александрийский неоплатонизм. Годы пребывания Синезия в Александрии (393—395) были годами расцвета деятельности Гипатии.

Значение Гипатии трактуется в настоящее время сложнее, чем раньше. Раньше это была просто языческая мученица, растерзанная толпой изуверов и фанатиков. То, что подобного рода гибель Гипатии действительно произошла, в этом нет никакого сомнения. Однако в настоящее время существует весьма большое сомнение в ее собственном изуверстве и фанатизме. Сейчас многие думают, что Гипатия была, наоборот, таким философом, который достаточно терпимо относился ко всем другим религиям¹. Она несомненно признавала примат разума над чисто религиозными верованиями. Она даже сблизилась с Порфирием по вопросу об отсутствии субординации в трактовании трех основных ипостасей (об этом - ниже) и расходилась с прочими неоплатониками в своей высокой оценке гражданских добродетелей. Она совершенно не участвовала в юлианской реставрации древнего язычества и среди своих учеников имела духовных лиц из христиан. Можно сказать, что после ее смерти александрийская школа неоплатонизма превратилась в своего рода христианский богословский институт, просуществовавший до VII века. Синезий прямо говорил о том, что Гипатия была «гениальным философским учителем» (Epist. 137, 1525 A). Книга автора, на которого мы сейчас сослались, вообще изобилует ссылками на примат философии над вероучением у Синезия.

Впрочем, тут дело тоже не обошлось без увлечения. Некоторые даже думают, что IX (I) гимн Синезия, чисто языческий, и есть настоящая картина мировоззрения Синезия и что гимн X, чисто христианский, вовсе не относится к Синезию и является подложным. Мы не можем доходить до такой степени увлечения и поэтому отказываемся находить у Синезия только языческое прославление универсального разума. По своему внутреннему настроению Синезий, несомненно, был самым настоящим христианином. Но все-таки не надо забывать, что в его эпоху язычество все еще продолжало существовать и пленяло многие умы. У Синезия тут было весьма существенное раздвоение, о котором необходимо говорить специально.

Синезий был, по-видимому, весьма энергичным общественным деятелем, ввиду чего он еще совсем молодым человеком участвовал в посольстве в Константинополь с просьбой к императору Аркадию о снижении налогов на его родине и о защите ее от кочевых племен, нападавших на Кирену. Он и сам был не раз прямым организатором защиты своей родины от варваров. В Афинах он был, но уехал оттуда разочарованным, не найдя там таких учителей, у которых он мог бы поучиться.

В биографии Синезия произошло одно странное событие, которое заключалось в том, что жителями и церковным клиром Птолемаиды (город в Киренаике) он был избран епископом еще до его крещения (вероятно, в 409 году). Объясняется это тем, что в тогдашние времена развала язычества церковь обладала не только религиозными, но и общественными и даже политическими функциями, имея целью упорядочить организацию лишенного нравственных устоев населения. В науке об этом много спорили. Не исключается возможность, что Синезий принял крещение одновременно с епископством или даже после избрания епископом, но с предварительным ограничением епископства только административными и общественными функциями. Умер он в 413 году, пробыв епископом не более 4 лет. Его ранняя смерть объясняется его семейными несчастьями, преждевременной смертью членов его семьи и собственной, неизвестной нам, но тяжелой и неизлечимой болезнью.

Источники говорят о высоком моральном облике Синезия, об его склонности к уединению и об его постоянных занятиях философией возвышенного типа и науками. Всех этих биографических подробностей (а их дошло до нас очень много) мы не стали бы касаться, если бы они не свидетельствовали о переходном характере философских взглядов Синезия. Ясно, что это был чистейший языческий неоплатоник. И поэтому его христианский неоплатонизм отнюдь не дался ему сразу, но содержал в себе множество отдельных элементов, свидетельствовавших о наличии у него также и языческих навыков мысли.

От Синезия остались гимны, письма и речи. Для нас главное значение имеют гимны (их 10, но Виламовиц считает десятый гимн подложным) и письма (числом 156). На произведениях церковнополитического или личного характера мы не будем сейчас останавливаться.

2. *Острая противоречивость натуры,* а) Указанная у нас выше двойственность мировоззрения Синезия является тем, что современный историк должен ценить больше всего. Весьма часто различные типы культуры противопоставляются слишком резко, как будто бы это были какие-то неподвижные категории. Как миросозерцательные категории язычество и христианство, конечно, глубочайшим образом отличались одно от другого, поскольку одно исходило из обожествления природы, а другое — из обожествления абсолютной личности. Но история не есть простое перечисление культурологических категорий, она всегда есть еще и непрерывный переход одной категории в другую. Синезий является замечательным примером именно такого культурно-исторического становления. Будучи ярким и убежденным общественником, даже военного и политического типа,

¹ Этот более спокойный и более уравновешенный характер личности и воззрений Гипатии освещается, например, в кн.: Bregman J. Synesius of Cyrene, philosopher-bishop. Leiden, 1982, p. 20—40.

Синезий всегда был углублен в изучение философии, всегда любил уединение и в своем уединении страстно предавался изучению неоплатонических философов, которые для него часто даже заменяли религию, хотя к религиозности он был склонен целую жизнь и наряду со своей весьма удачной жизненной практикой был подлинным созерцателем и неоплатоническим теоретиком. Об этом характере его личности свидетельствуют решительно все его сочинения.

Но вот что оказалось. Оказалось то, что для тех времен вовсе не было редкостью, а скорее, правилом. Он преклонялся перед личностью Христа, будучи потрясен этой, в те времена все еще новой идеей, именно идеей богочеловечества. Оказалось, что бог в наивысшем и в духовнейшем его понимании вдруг стал самым обыкновенным человеком, даже был осужден и предан смертной казни. И тут, казалось бы, у Синезия просто свершился переход из одной религии в другую, что для первых веков нашей эры было не исключением, а очень упорным и настойчивым правилом. Но не тут-то было. Выяснилось, что расстаться с языческим прошлым было вовсе не так легко. Сейчас мы укажем на остатки языческого неоплатонизма у Синезия.

Но сначала мы находим необходимым сказать, что все эти борения давались Синезию весьма нелегко. Он много страдал, тосковал, мучился, доходил до отчаяния; а к тому же неустроенность его личной жизни, постоянные общественные заботы и хлопоты и неудавшаяся личная жизнь могли только способствовать этим острым и болезненным духовным состояниям. Обычно восторгаются Августином как первым западным человеком, для которого христианство было неодолимым источником не только радости, но и мучительных излияний острейшего субъективного самочувствия. Однако нам кажется, что только отсутствие блестящего литературного таланта помешало Синезию занять культурно-историческое место Августина. На самом же деле внутреннее состояние Синезия было даже острее, чем у Августина, поскольку его субъективные надломы отнюдь не ограничивались внутренне-христианским субъективизмом, но касались острейших проблем и соотношения христианства с дохристианским мировоззрением.

Дохристианские черты мировоззрения Синезия формулируются весьма просто. Так как Синезий жил задолго до Прокла, то он не мог знать всей виртуозной по своему микрокосмизму диалектики. Да, кроме того, всякая скрупулезная диалектика вообще была ему чужда. Ведь это был светский литератор, страстный любитель греческой классики и безусловный сторонник того, что сейчас в науке называется второй софистикой, или греческим возрождением. Это — богатый расцвет греческой литературы II—III вв. н. э. Он был духовный созерцатель, а по своим литературным приемам — ритор и софист греческого возрождения. Ни созерцательный образ мышления, ни литературные вкусы Синезия не располагали его к утонченной диалектике. Поэтому основное неоплатоническое учение о трех ипостасях он принимал не то чтобы на веру, но все-таки без всяких категориально-диалектических уточнений. Сколько угодно можно находить у него отдельных, и притом весьма убежденных выражений, свидетельствующих и о глубоком понимании им сверхсущего первоединства, и всей ноуменальной сферы, и учения о Мировой Душе.

Мы не будем здесь приводить соответствующих цитат из Синезия, которых можно было бы привести очень много. Все такого рода материалы читатель может найти в работе А. Остроумова¹. Несмотря на свою столетнюю давность, эта работа удивляет своими высокими качествами. Ее главное достоинство, с нашей точки зрения, заключается в том, что все религиозные и философские противоречия у Синезия излагаются поразительно объективно, а именно без всякого пристрастия к язычеству или к христианству. Те и другие черты у Синезия этот автор анализирует только в связи с контекстами самого Синезия, ровно нигде не устанавливая приоритета ни — язычества, ни христианства. Это обстоятельство и освобождает современного исследователя от необходимости в буквальном смысле проверять все выводы А. Остроумова. Мы прямо должны сказать, что эта работа А. Остроумова должна лечь в основу современных исследований Синезия; и для нас она тоже лежит в основании наших заключений о Синезии.

б) Самое большое впечатление, которое мы получаем от материалов по Синезию, — это впечатление невероятной *противоречивости натуры человека*, не исключая минут глубочайшей тоски и отчаяния. Мы уже знаем, насколько глубоко этот человек относился к уединенной и созерцательной жизни и насколько убежденно он сам предавался этой созерцательной жизни. И в то же самое время он был чрезвычайно предан также и общественной жизни, славился как устроитель и организатор и даже с оружием в руках возглавлял военное сопротивление нападавшим на его город неприятелям.

Но получалось так, что совмещение этой созерцательности и практической деятельности доставляло ему самому большие страдания и наводило тоску. Он прямо писал: «Созерцание и деятельность никогда не согласуются вместе» (письмо 57). Уже будучи епископом, он совсем не по-епископски мучился в ожидании возможного неприятельского нападения. В речи под названием «Catastasis» он пишет, как он хотел бы сесть на корабль и уехать из своей родной Кирены и как его удерживают от этого епископские обязанности.

Здесь мы читаем (Остроумов): «Я, часто проводивший ночи без сна для того, чтобы созерцать восход звезд, теперь утомлен наблюдением движений неприятеля. Мы спим только несколько минут, отмеряемых клепсидром [водяные часы]: да и этот короткий отдых часто прерывается сигналом тревоги. Если я засыпаю на время, то какие ужасные сны наводят на меня беспокойства дня! Окончание беспокойства для одних (когда они засыпают) становится началом беспокойства для меня. Мы бежим, мы схвачены, мы ранены, закованы в цепи и проданы... Сколько раз я просыпался, довольный тем, что был отпущен моим господином! Сколько раз я просыпался, покрытый потом, прекращая вместе и сон и бегство, через которое я хотел ускользнуть от вооруженного неприятеля!»

Синезий — убежденный сторонник уединенного созерцания. Но он так любил оружие, так любил лошадей и

¹ Остроумов А. Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.

охотничьих собак, так любил быть администратором, организатором и даже вождем, что совмещать со всеми этими своими склонностями такую же свою глубокую созерцательную склонность он не мог без мучительных усилий. Но к этому присоединялось нечто еще более важное.

Синезий мучительно глубоко сознавал свои грехи перед христианством, хотя сам же принял его с восторгом. Его колебания и разочарования заставляли его иной раз сомневаться и в действительности молитвы. Он, христианский епископ, был мучим отчаянием и прямым сомнением в действительности молитвы и в этом открыто каялся своему начальнику, александрийскому патриарху Теофилу. Этому последнему он писал (письмо 67): «Ты будешь молиться за совершенно оставленного, который нуждается в такой помощи. Сам я не дерзаю молиться, потому что все для меня обращается в противное по причине моей безрассудной дерзости, что я, грешный человек, воспитанный вне церкви, наученный другого рода дисциплине, не усумнился приступить к божественному алтарю». И еще (письмо 69): «Сам же я тщетно молился и общественным и частным образом. Что я говорю—тщетно? Все для меня обращается в противное: это происходит от моих многих и тяжких прегрешений». В биографии Синезия имеются материалы даже и о том, что внутреннее отчаяние вызывало у Синезия мысль о самоубийстве, особенно после безвременной смерти его сына.

Однако даже и все эти, можно сказать, красочные материалы о противоречивости природы Синезия являются только фоном для тех доктринальных его убеждений, в которых противоречивость этой замечательной личности доведена уже до крайнего предела. В этом смысле одно его обширное письмо (к брату, 105) заслуживает специального исследования. Но мы коснемся здесь только самого важного.

в) В этом письме содержится много весьма интересных рассуждений о высоте епископского сана, о недостойности Синезия для этого сана, и трудностях быть на высоте при исполнении епископских обязанностей и в светских делах и в честном признании Синезием всех этих своих особенностей и даже слабостей. Но все такого рода сведения можно почерпнуть также и в других сочинениях Синезия. То, чем это письмо особенно интересно,— это формулировка расхождения Синезия с ортодоксальным христианством. Любопытно здесь также и то, что об этих своих расхождениях с христианством Синезий открыто сообщил александрийскому патриарху Теофилу, который, несмотря на подобные признания Синезия, все-таки сделал его епископом.

Синезий в данном письме пишет: «Я никогда не поверю тому, чтобы душа происходила после тела; я никогда не скажу, чтобы мир и его различные части погибли с ним. Это воскресение, о котором столько говорят, я считаю просто священной и таинственной аллегорией и далек от того, чтобы согласиться с мнением черни».

Нам представляется слишком скороспелым и неверным считать беспринципным поведение Теофила, поставившего епископом такого еретика, как Синезий. Ведь одно дело было принимать христианство как новую религию, и совершенно другое — осознавать новую религию во всех ее философских тонкостях. Те три пункта своего расхождения с ортодоксальным христианством Синезий мог понимать весьма разнообразно и, надо полагать, не так уж далеко от ортодоксального христианства.

Первый пункт этого расхождения гласил о невозможности представить себе тело человека без человеческой души. Но христианство никогда и не думало в такой мере противопоставлять душу и тело человека. И если Синезий учил о предсуществовании душ, то, вероятно, он понимал это как существование душ в общем божественном плане мироздания. Чересчур натуралистические крайности античного мифа о предсуществовании душ едва ли были близки Синезию, поскольку античные мифы он любил больше как литератор, чем как философ.

То же самое необходимо сказать и о втором расхождении Синезия с христианством. Он говорил о неуничтожимости мира. Но и христианские догматы вовсе не учили об окончательной гибели мира в целом. У христиан была вера не в гибель мира, но в его существенное преобразование.

Что же касается воскрешения мертвых в будущем, то ортодоксальное христианство вовсе не проповедовало воскрешения мертвых в том их виде, в каком они были в своей земной жизни. Апостол Павел говорил не только о гибели «душевного тела», но и о воскресении «духовного» тела. Таким образом, Теофил, зная благородство, искренность и бескорыстность Синезия, а главное, глубочайшую искренность и чистоту его религиозных взглядов, мог назначить Синезия епископом без всякого риска для себя, для церкви и для самого Синезия. Вероятно, все эти расхождения Синезия с ортодоксальным христианством имели растяжимый смысл; и тот, кто доверял личности Синезия, вероятно, мог и не беспокоиться о слишком резком характере мышления Синезия.

Но все это мы говорим вовсе не для того, чтобы снять проблему противоречия язычества и христианства у Синезия. Наоборот, все эти сомнения и колебания, вся эта неуверенность самого Синезия в своей пригодности для высокого христианского поста, все его стремление заранее поставить Теофила в известность по всем этим вопросам и последующие глубокие рассуждения по этому поводу у самого Синезия (об этом выразительно говорится в конце цитированного нами письма 105),— все что как раз и рисует яркую картину мировоззренческих колебаний в те времена и несомненно должно стать материалом для исторически противоречивой характеристики александрийского неоплатонизма. Для этого последнего чувственно-материальный космос, конечно, оставался высочайшей красотой, и ни в какой его трипостасной структуре не было никаких сомнений. Но нужно прямо сказать: философская эстетика чувственно-материального космоса была тут раз и навсегда отравлена представлениями об абсолютной личности, которая повелительно требовала признавать чувственно-материальную красоту космоса уже как творение надкосмической личности.

Чувственная красота космоса для Синезия, конечно, не могла погибнуть, поскольку он был все-таки античным человеком. Но она навсегда потеряла для него самостоятельную ценность и стала только несовершенным отражением лика Спасителя, сотворившего этот космос, его искупившего и указавшего ему путь для спасения. Нужно читать VIII (IX) гимн Синезия¹, чтобы убедиться в переходе Синезия к новой религии. Тут мы читаем,

¹ Нумерация гимнов дается нами по новейшему изданию Кр. Лакомбрада (Synésios de Cyrène, t. 1. Hymnes. Texte

например, такие слова (прозаич. перевод Остроумова): «При твоём восхождении, о царь, затрепетал многочисленный сонм воздушных демонов и бессмертный хор чистейших звезд был поражен удивлением. Эфир, славный отец гармоний, улыбаясь, воспел на семиструнной лире победную песнь. Улыбался также Люцифер, вестник дня, и золотая вечерняя звезда, звезда Киферы. Впереди шествовала Луна, владычица богов ночи, украсив серебряный диск блистательным светом. Титан (бог Солнца) распростер под твоими неизреченными стопами свои широко-блестящие волосы. Он узнал сына божия, творящий ум, начало его собственного огня. Ты же, распростерши крылья, переступаешь пространства лазурного неба и останавливаешься в сферах умственных и чистейших, где находится источник благ, небо, одетое молчанием, где нет ни времени незримого и непрерывающегося, увлекающего происшедшее на земле, ни небесных скорбей плодovitой матери. Но там находится древнее время, не причастное старости, юное и вместе старое, дающее вечную жизнь богам».

Кто хочет в точности понимать существо античного чувства природы, тот должен глубоко проникнуть в приведенный нами VIII (IX) гимн Синезия. Чтобы представлять себе во всей полноте античное чувство природы, нужно это чувство рассматривать в его целостности, то есть доводить его до тех крайних пределов, где оно уже перестает быть античным; а для этого необходимо заглянуть хотя бы мельком и в ту область, которая начинается за пределами античного чувства природы. VIII гимн Синезия как раз и дает возможность заглянуть за пределы античного чувства природы и тем самым помогает понять само античное чувство природы в его целом. Кто не понимает этого VIII гимна Синезия или считает такое понимание необязательным, тот, очевидно, не хочет разобраться и в языческом чувстве природы в его целостности. Для историка философско-эстетической мысли древности в VIII гимне имеются захватывающие материалы: погибала великая культура, но перед своей гибелью отчаянно сопротивлялась.

§ 2. Анализ сочинений

1. *Гимны*. Если бы мы захотели в наиболее осязательной форме получить картину теоретических колебаний Синезия, то наилучшим материалом для этого явились бы его *гимны*, которые отличаются достаточно высокими художественными достоинствами и которые в философском смысле являются яркой амальгамой неустойчивых взглядов Синезия. Поскольку эти гимны проанализированы у Остроумова (с. 318—324, 356—358) и у Вилаговича (ниже библ., с. 631)¹, мы считаем, что теперешний их анализ не должен быть особенно подробным. Всего гимнов Синезия осталось десять, и семь из них были написаны Синезием еще до своего епископства. Хронология гимнов неизвестна. Да она, вероятно, и мало что-нибудь дала бы ввиду слишком большого смещения языческих и христианских воззрений. IX (I) гимн, по-видимому, стоит ближе всего к языческому неоплатонизму. Здесь различаются две монады. Одна превышает все и недоступна никакому разделению. Другая разделяется на три момента. Но характеристика этих трех моментов имеет мало общего с христианским учением о троичности. Здесь отсутствуют такие понятия, как, например, «ум» или «слово». А третье начало и вообще характеризуется как «душа космоса»: Последняя характеристика особенно бросается в глаза ввиду своего чисто языческого характера, поскольку христианское учение о «Духе святом» вообще не есть учение о космической душе, но об одном из моментов докосмического божества — личности.

В V (II) гимне пантеистическая троичность неоплатонизма характеризуется уже при помощи христианской терминологии. Первое начало уже именуется Отцом, второе — Сыном и третье — Духом Святым. Появляется и неоплатонический термин «ум» для характеристики второго начала. Но, по-видимому, это христианство Синезия только и сказывается здесь терминологически. Ничего специфически христианского здесь мы пока не находим.

Пожалуй, больше христианства в I (III) гимне. Но мы бы сказали, что христианство сказывается здесь скорее психологически, чем онтологически, поскольку автор стремится освободиться от уз материи для достойного восхваления высшего существа. Несомненно христианским моментом в этом гимне является настойчивое учение о непротиворечии троичности единству, — явный отголосок соответствующих споров во времена Синезия. Также чисто христианским учением необходимо считать наличное в этом гимне доказательство предвечности сына, который рождается у него не в порядке временной последовательности, но в порядке вечной и раз и навсегда данной диалектической структуры.

II (IV) гимн мало чем отличается от гимна I (III). Здесь тоже славословие Отцу как первому свету, тоже — о творческой деятельности Сына, хотя и подробнее, чем в предыдущем гимне. Подробнее также и о духе святом, который в данном случае рассматривается как промежуточное состояние между Отцом и Сыном.

В III (V) и IV (VI) гимнах христианская догматика явно прогрессирует. Здесь уже прямо говорится о воплощении Бога-слова, о Пречистой Деве и о рождении ею Христа от Духа Святого (само имя Христа употребляется здесь впервые). Здесь, можно сказать, уже нет ничего общего с языческим неоплатонизмом первых гимнов, хотя отношение Сына к миру характеризуется вполне на старый неоплатонический манер, а именно как творения по идеям, которые Сын заимствовал еще в лоне Отца. И поэтический пафос в этих гимнах тоже заметно укрепляется.

Наконец, гимны VI (VII) — X уже не содержат ровно никаких разногласий с ортодоксальным христианством. От языческой литературы здесь кое-где остаются только некоторые мифологические образы, уже не имеющие ровно

établi et traduit par Chr. Lacombrade. Paris, 1978), которое следует за изданием Н. Терцаги (Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula, rec. N. T. Terzaghi. I-II. Romae, 1939—1944), восстановившим нумерацию византийцев. До Терцаги нумерация следовала по изданию Портуса XVII века (указано у нас в скобках).

¹ Из новейших анализов гимнов Синезия мы бы указали на ценную работу Ж. Брегмана (Указ. соч., с. 78—93).

никакого философского значения и употребляемые для красоты речи. Стиль этих гимнов исключительно молитвенный. Он поражает своим вдохновением, своею искренностью, сознанием греховности автора и неизменным стремлением возвеличить, прославить и утвердить божественные совершенства на все века.

2. *Тринитарная проблема.* Для характеристики свободы и широты философского метода Синезия лучше всего, может быть, привести учение Синезия о *троичности*. Необходимо сказать, что в первоначальной, доникейской, теологии все еще сохранялась та онтологическая иерархия, которая, как мы знаем, характерна для всех языческих философов, включая стоиков и неоплатоников. Признавалось то или иное высшее начало; а все прочее трактовалось как истечение, или эманация, этого первоначала. Христианство, признававшее за первоначало абсолютную личность, никак не могло остановиться на такой языческой субординационной позиции, которая была не чем иным, как только последовательным пантеизмом, исключавшим всякий персоналистический монотеизм.

Синезий, как принципиальный христианин, конечно, отрицал такое эманационное представление о мире и потому отрицал всякую субординацию также и в божественной троице. Однако он все-таки был воспитан на языческом неоплатонизме и до конца хотел оставаться неоплатоником. Поэтому он никак не мог стать на точку зрения Плотина, у которого теория трех основных ипостасей несомненно была субординационизмом: выше всего первоединство, ум — гораздо более низкое бытие, и космическая душа — еще более низкая ступень. Последовательно проведенный субординационизм создал в христианстве теорию Ария, которая и была отвергнута на первом, Никейском соборе 325 года. Как же здесь должен был поступить Синезий?

Дж. Н. Финдлей¹ и другие утверждают, что Синезий был близок к Порфирию, а Порфирий под влиянием трактата «Халдейские оракулы» отрицал субординацию трех основных ипостасей. Если читатель вспомнит наше исследование по вопросу об отношении Порфирия к трем ипостасям (ИАЭ VII, кн. 1, 26—31), он должен будет согласиться, что окончательной ясности в этом вопросе очень трудно добиться.

Тем не менее нужно и можно утверждать, что первичное Единое в этом «халдейском» источнике действительно выше всякого ума. А Отец, хотя он относится уже к Уму, все же является неделимым первоединством в области этого Ума. Отсюда возникает соблазн рассматривать три ипостаси на одной горизонтальной плоскости, а выше всех этих трех ипостасей поставить такое первоединство, которое уже никак не познаваемо и никак не именуемо. Правда, как мы увидим ниже, вопрос об отсутствии всякого субординационизма в халдейских источниках отнюдь не может решаться прямолинейно. Но если учитывать антисубординационный момент в халдаизме, то можно сказать, что является вполне понятным стремление Синезия остаться верным неоплатонизму, беря из него то, что необходимо для христианского догмата, и, в частности, исключая несомненно содержащийся в нем субординационизм.

Из гимнов можно привести тексты, которые действительно исключают всякую субординацию и признают тройственность на одной плоскости в сравнении с тем первоединством, из глубин которого она возникает. Таков текст из гимна I (III) 210—213: «Я пою твою единственность. Я пою твою тройственность. Ты един, пока существуешь как тройственность; ты тройствен, пока существуешь как единый», и далее (I 223—226): «Это незаконно говорить о втором истечении из тебя. Это незаконно говорить о третьем истечении из первого». Ср. также IV (VI) 56—65.

Подобного рода материалы ярко рисуют живую подвижность философии Синезия. С христианством он не мог расстаться. Но он не мог расстаться и с языческим неоплатонизмом. Подробное изучение материалов из этой области только подтверждает постоянную и настойчивую попытку примирить то и другое. Потому-то мы и причисляем Синезия к александрийскому неоплатонизму как к философской эпохе максимально переходной.

§ 3. Заключение

1. *Философский стиль.* Давая обширную характеристику Синезия, мы могли бы в заключение привести следующие слова А. Остроумова²: «Хотя Синезий значительно проникся христианством, однако он сохранил еще многое из своих воззрений и привычек старых; далее: даже и его воззрения, отличающиеся более христианским характером, носят всегда на себе отпечаток неоплатонизма, вследствие чего подходят под общее направление александрийского богословствования. Несмотря, однако ж, на все это, можно смело сказать, что, если бы жизнь Синезия в епископстве не была так коротка и беспокойна, мы имели бы в нем одного из знаменитейших церковных писателей и христианских богословов».

2. *Стиль личности.* К этой общей характеристике можно прибавить только еще одну особенность природы Синезия, ускользнувшую и от Остроумова, и от Вилламовица, а также и от Брегмана³.

Именно, Синезий был человеком чрезвычайно мягкого, любвеобильного и отзывчивого характера. Он был совершенно чужд всяких крайностей, так что охотничьи собаки занимали его не меньше, чем любовь к древней

¹ См.: Findlay J. N. *Ascent to the Absolute*. London, 1970 (глава «Toward a Neo-Neoplatonism»), а также Брегман Ж. Указ. соч., с. 78—92.

² Остроумов А. Указ. соч., с. 364.

³ Здесь мы не будем входить в анализ общей характеристики Синезия у Брегмана (с. 177—185), с которой мы в очень многом совершенно несогласны. Тем не менее мы считаем необходимым рекомендовать этого автора для подробного прочтения и использования, поскольку ему свойственна большая широта взгляда, попытка учесть сложность личности и воззрений Синезия, борьба с односторонними подходами к предмету и, главное, отсутствие всякого априорного схематизма.

классической литературе. Его любили как общительного человека, способного помочь во всякую тяжелую минуту. И когда кочевники напали на его родной город, он лично сам брал оружие в руки и оказывался во главе сопротивления. И тем не менее этот человек всю жизнь проповедовал умозрительную философию, глубочайше любил уединение и созерцательную жизнь, причем это противоречие созерцания и деятельности сам же переживал болезненно.

Тогдашнее последнее достижение философии, а именно платоновский неоплатонизм, он, конечно, глубоко знал, постоянно изучал и хотел искреннейшим образом применять в своей практической жизни. Но доходить до скрупулезных исследований в этой области у него не было охоты, так что в некотором смысле он навсегда остался своего рода дилетантом. Да дело было и не только в неоплатонизме. Если в его писаниях промелькнут такие чересчур светские имена, как Архилох, Сафо или Анакреонт, то под ученым микроскопом у него можно находить и элементы халдейские, и даже элементы гностические.

Но что удивительнее всего и что раз навсегда покорило его мягкую и чистосердечную натуру, это личность Христа, которую он, как философ, даже и не смог достаточно объяснить, но которая заставляла его забывать все свои увлечения, считать их грехом, постоянно каяться и умолять о прощении. Его гимны, в которых сколько угодно языческих элементов, впервые, как он сам говорит, имеют предметом своего воспеания Иисуса Христа. И эти гимны настолько искренни, что в них совершенно не чувствуется никакой архаизации, хотя и по своей форме и по своему содержанию это жанр древнейшей античной литературы. Его душа настолько переполнена молитвой, что с этой молитвой, как он сам говорит, он не расстанется ни днем, ни ночью, ни в своем доме, ни в путешествии, ни на суше, ни на море, ни на полях, ни в лесах, ни в обществе, ни в уединении — и при всем том он все же пишет своему патриарху о своих симпатиях к погибавшей в те времена языческой мифологии. Он был слишком мягкого характера, чтобы решаться на крайние выводы, но личность Христа заставляла его забывать о том, что во многих отношениях он фактически был весьма далек от христианства.

Страстный поклонник и любитель классической литературы, записной общественно-политический деятель, вождь и участник военных боев с оружием в руках, любитель лошадей и собак, восторженный сторонник уединения и созерцательных чувств, молитвенно-настроенный человек и поэт, Синезий был посвящен в конце концов, кроме того, еще и в епископы, хотя и не мог расстаться со своими многими чисто языческими настроениями.

И этот благодушный и мягкосердечный человек в конце концов только и находил утешение в том, что всю свою жизнь возводил к воле Божией. В своем 105 письме он писал: «Но если сделается известным то, чего я не хочу скрывать, если тот, кому дана на это власть, присоединит меня к числу епископов, то я уступлю необходимости и буду смотреть на это как на Божие повеление». Но даже и синезиевского благодущия не хватило надолго, чтобы переносить до старости все противоречия и невзгоды жизни. Синезий скончался в возрасте около сорока лет.

Впрочем, тут следует обратить внимание еще и на то, что по тем временам многие, даже и языческие философы, настроенные весьма принципиально, отнюдь не всегда отличались полной последовательностью своих взглядов.

Плотин, например, известен своим учением о красоте материального космоса в целом (ИАЭ VI 662—671). И тем не менее тот же самый Плотин расценивает чувственную материю не больше как «украшенный труп» (II 4, 5, 17—18). Когда его ученик, богобоязненный Амелий, предложил ему однажды пойти в храм и посмотреть на статуи богов, то Плотин сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним». Это не больше и не меньше, как рассказ самого Порфирия (Vit. Plot. 10). Порфирий при этом пишет: «Но что Плотин хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить». Что же касается нас теперь, то мы прекрасно понимаем смысл сказанного здесь Плотиним. Плотин видел всю бессодержательность и пустоту тогдашнего народно-традиционного и уже изжившего себя идолопоклонства.

Сам Порфирий хотя и был принципиальным неоплатоником, все же написал свое письмо к Анебону (ИАЭ VII, кн. 1, 55—60), где, правда, не от себя самого, но как бы от лица некоего скептика выразил коренные сомнения в самом существовании платонизма и мифологии. Поэтому указанные нами колебания Синезия вообще характерны для того времени. И то, что Синезий был мягкой натурой, не любившей крайностей, могло только способствовать укоренению у него глубоко переживаемых противоречий.

И, наконец, с точки зрения истории философской эстетики, Синезий важен для нас в первую очередь как представитель александрийского неоплатонизма, в котором как раз и совершалось крушение античной эстетики, давно покинувшей свою платоническую, да и вообще классическую принципиальность.

IV НЕМЕЗИЙ И ФИЛОПОН

§ 1. Необходимое вступительное замечание

Выше мы занимались не восходящей идеологией христианства в первые века нашей эры, но погибавшей в те времена идеологией язычества. То и другое часто представлялось нам исторически одним и тем же и по темам, и по проблемам, и по методам мысли, и даже по авторам. Античная идеология постепенно сдавала свои позиции и тем самым давала место для зарождения, а в дальнейшем и господства средневековой философии. Все эти философские и философско-эстетические сдвиги мы и наблюдали в александрийском неоплатонизме.

Первым таким сдвигом была критика предсуществования материального субстрата, равносильного и совечного демиургу. Как мы знаем, по этому вопросу была существенная неясность уже у Платона в его «Тимее». Что же касается Гиерокла, то этот материальный субстрат получил у него окончательную критику. Стало считаться, что демиург был бы слабосилен и неполноценен, если бы для сотворения мира нуждался бы в какой-то еще бесформенной материи, существовавшей до мира. Это было уже шагом вперед в направлении диалектического монизма и в приближении времен христианского учения о творении. Но это было, конечно, и шагом назад в отношении языческого обожествления материи. Выдвигалось также учение о демиурге, в котором материя уже переставала играть свою первенствующую роль. Однако александрийский неоплатонизм еще не дошел до провозглашения демиурга абсолютной личностью. Этот демиург остается здесь таким же безличным началом, как и во всем вообще античном платонизме. Да это и не могло быть иначе, поскольку в этом случае александрийский неоплатонизм уже был бы чистейшим христианством.

Была еще и другая идея, которая в историческом смысле была свидетельством одинаково и гибели античного и восхождения средневекового мировоззрения. Дело в том, что в античном платонизме уже давно назревала идея различия отцовства и творения, а у Прокла (ИАЭ VII, кн. 2, 238—246, а также в настоящем томе, выше, с. 25) это различие достигло окончательной ясности: отец рождает, то есть нечто творит сам из себя; когда же он только творит, это значит, что он творит не из себя самого, но из своего инобытия, из того, что не есть он сам. Для христианской идеологии такое различие было очень важно, поскольку отцовское порождение трактовалось раньше как его эманация; и все, что от него эманурует, есть по своей субстанции он же сам, только в разной степени.

Для христиан тут открывалась возможность резкого противопоставления эманации мира из божества и творения мира божеством. Эманационное представление, очевидно, вело к пантеизму и резко противопоставлялось творению в области инобытия, которое могло отличаться какими угодно божественными качествами, но которое по своей субстанции никогда не было и никогда не будет самим богом. Казалось бы, при таком различении эманации и творения мы уже находимся в пределах христианской идеологии. Но не тут-то было. Дело в том, что александрийцы настолько резко отрицали предсуществующую материю, что для них уже невозможно было признавать какое-нибудь бытие помимо демиурга. Но в этом случае необходимую для творчества инобытийную материю приходилось помещать в недрах самого же демиурга. И получалось, что творимую им материю он уже имеет в самом себе, так что творение почти уже не имело никакого отличия от эманации. Александрийские неоплатоники и здесь не сделали последнего шага, поскольку такой шаг рисовал бы нам всю александрийскую идеологию не как переходную от язычества к христианству, но как самое настоящее и законченное христианство.

Этот момент творения заключался в том, что христиане называли творением *из ничего*. Дело в том, что если материя отрицалась как самостоятельный метафизический субстрат, то это еще не значит, что она отрицалась как диалектическая инаковость. А ведь если не признавать такой диалектической инаковости для божества, тогда никакого сотворения мира вообще не получается, а получается только эманация мира из самого же божества. Не признавши этого «из ничего», александрийские неоплатоники попросту никак не могли расстаться с общеязыческой теорией эманации и действительно встать на этот уже совсем не античный путь понимания новой связи бога и мира.

Таким образом, александрийский неоплатонизм, несмотря на глубоко проводимый в нем анализ понятия демиурга, все же не мог дойти до превращения демиурга в абсолютную личность. И если кто-либо из александрийцев признавал абсолютную личность, то она представляла, как, например, у Синезия, в образе Христа, то есть чересчур интуитивно и совсем без применения диалектических методов. Искания абсолютной личности в александрийском неоплатонизме несомненны. Однако найти такую личность и в то же время обосновать ее философски александрийцы были не в состоянии, так как иначе это было бы не просто падение языческой идеологии, но была бы уже самая настоящая патристика.

Это видно на примере Немезия и Иоанна Филопона.

§ 2. Немезий

Немезий несравним по своим литературным достоинствам с Синезием.

Синезий—это профессиональный литератор, высокообразованный стилист, знаток классической литературы, любивший не только художественную, но и вообще образную речь, подверженный разным умственным страстям, не стеснявшийся исповедоваться перед всем миром в своих внутренних сомнениях и вообще переживаниях и, наконец, просто одаренный поэт, создававший высококачественные стихи. Ничего этого не было ни у Немезия, ни у Иоанна Филопона.

Немезий известен только своим трактатом «О природе человека», из которого только и можно извлечь

некоторые весьма ограниченные сведения об его авторе. Жил Немезий все в том же IV веке и в начале V века. Пишет он, в сравнении с Синезием, сугубо прозаично. Рассуждения его, правда, толковые, но они лишены строго проводимой системы понятий и не везде убедительны. Его задача — это разъяснение того, что такое человек.

Тут он вполне стоит на точке зрения александрийского неоплатонизма, то есть, в конце концов, на точке зрения демиургической теории, лишенной, как и весь александрийский неоплатонизм, анализа сверхсущего первоединства.

Но для нас дело заключается не в этом. Для нас важно то, что Немезий тоже ищет идею личности, но что также и он еще не имеет возможности формулировать ее целиком, а только заставляет о ней догадываться.

В трактате Немезия нас интересуют почти исключительно главы 35—44, составляющие конец трактата. Все предыдущие главы посвящены анализу отдельных психических способностей, которые для нас в данном случае не представляют интереса. В интересующих же нас главах Немезий рассуждает так.

Признавать причиной всего существующего судьбу—совершенно нелепо. Ведь в таком случае все предопределялось бы небесным круговращением; и человек ни за что не отвечал бы ни в личной, ни в общественной жизни (35). Но не правы и те, которые признают за человеком свободу выбора, но отрицают свободу осуществления выбранного, поскольку такое осуществление, как говорят, зависит уже от судьбы. Это уже ограниченное понимание судьбы. Но поскольку оно вносит нетерпимый дуализм, оно тоже никуда не годится (36—37). Нормальный человеческий опыт говорит о том, что человек есть разумное существо; а так как разум ни от чего не зависит, а зависит только от самого себя, он всегда еще и свободен, так что человек есть свободное разумное существо (40—41). Самое же главное то, что если человеку и не удастся поступать так, как велит ему свободный разум, и даже если вообще существуют пороки и преступления, то все совершается по усмотрению провидения. Провидение заботится о судьбе человека и всех людей вообще; и поэтому если, например, совершено преступление, это значит, что оно необходимо в том или ином смысле для человека, как, например, и для убийцы и для убиваемого. Провидение, в отличие от беспринципно действующей судьбы, действует только для конечного торжества человека как свободного разума, потому что и само провидение есть свободный разум (44).

Во всех подобного рода рассуждениях Немезия о свободе человека несомненно чувствуется веяние новых идей о личности в отличие от теории безличной и безответственно действующей природы и судьбы, когда совсем не имеются в виду и уже совсем не выставляются на первый план интересы человеческой личности.

Но ясно, что эту идею личности не только абсолютной, но и относительной сам Немезий еще не умеет формулировать, а пользуется ею только интуитивно и бессознательно.

§ 3. Филопон

1. *Тритеистическая тенденция.* Такую же недоговоренность в вопросе о личности мы имеем и в трудах *Иоанна Филопона*. Жил он уже в V и в начале VI века. Это ученик Аммония, Аммоний же, как мы знаем (выше), сын Гермия, по-видимому, больше всего сделал для процветания александрийского неоплатонизма. Этого Аммония, конечно, нужно отличать от другого Аммония, учителя Плотина, и от третьего Аммония, учителя Плутарха Херонейского (был еще и четвертый Аммоний, малоизвестный перипатетик). Филопон характерен для александрийского неоплатонизма прежде всего своей комментаторской работой. Ему принадлежат комментарии на «Введение» Порфирия и на трактаты Аристотеля: «Метафизика», «Категории», «О душе» (I и II), «Аналитики», «Физика», «Метеорология» и др. Более известны его трактаты «О вечности мира против Прокла» и «О сотворении мира». Но считать его правоверным христианином тоже не приходится ввиду его явных аристотелистских симпатий, которые, впрочем, не только противоречили основному платоническому методу александрийского неоплатонизма, но и в области христианской идеологии приводили к таким еретическим взглядам, как тритеизм или монофизитство.

То, что в лице Иоанна Филопона александрийский неоплатонизм дошел до христианских ересей тритеизма и монофизитства, является весьма характерным делом александрийцев и с исторической точки зрения требует к себе большого внимания.

Новая возникшая религия, христианство, во что бы то ни стало повелительно требовала признания единого и личного бога наряду со всеми наличными в нем отдельными структурами, так что троичность лиц божества обязательно требовала в то же самое время и признания единого, неразличимого в себе бога. Но тут почему-то Филопон потянуло к Аристотелю. И очень понятно почему. Аристотель, хотя и не без колебаний (ИАЭ IV 29—38), признавал только такое единство, которое обязательно является единством множественного. Хотя сам он прекрасно понимал, что целое отлично от всех своих частей и в этом смысле выше всех своих частей, тем не менее он в основном никак не хотел признать это целое какой-то особой субстанцией, которая была бы выше своих частей, так что целое, с его точки зрения, только и существует в своих частях. У Аристотеля это было результатом непризнания им диалектического метода, согласно которому синтез по своей субстанции несравнимо выше тезиса и антитезиса. И вот этим-то аристотелевским антидиалектизмом и воспользовался Филопон. Признавая три ипостаси в божестве, как того повелительно требовала новая религия, он характеризовал эту троичность просто как трех разных богов. Такого тритеизма, конечно, не могло признать ортодоксальное христианство, которое как раз в этой неделимой единичности божества и противопоставляло себя языческому политеизму.

Преодолеть такой тритеизм можно только на основе платонического учения о сверхсущем первоединстве, но уже с новым, а именно с персоналистическим пониманием этого первоединства. Но весь александрийский неоплатонизм, как мы знаем (выше), уже с самого начала был довольно равнодушен к платоническому учению о сверхсущем первоединстве. В лице же Филопона это равнодушие перешло к прямой критике, так что для триипостасного существа уже не оставалось ничего сверхипостасного, что сливало бы эти три ипостаси в одну и нераздельную личность.

2. *Монофизитская тенденция.* Другое учение Филопона, тоже еретическое с ортодоксальной точки зрения

христианства, не менее характерно для александрийского неоплатонизма. Именно, новая религия повелительно и совершенно без всяких исключений требовала признания в Христе двух субстанций, божеской и человеческой. Поскольку здесь политеизм решительно отвергался и Бог в своей субстанции решительно отличался от субстанции человека, оказалось необходимым признать такое присутствие божества в материи, чтобы ни божество не теряло в своей субстанции (иначе не было бы монотеизма), ни материя не теряла бы своей субстанции (иначе не было бы явления Бога в мире и, прежде всего, не было бы реального воплощения Бога в мире). Но признать две разные субстанции в одной субстанции богочеловека — это значило опять использовать старинный платонический принцип сверхсущего первоединства. Как раз на это и не мог пойти Филопон, увлеченный формальной логикой Аристотеля против диалектики Платона. У него и получалось, что в Христе наличны вовсе не две субстанции, божеская и человеческая, но налична только одна субстанция, а именно только божеская.

Христос — только Бог, но не является в то же самое время человеком; а если и говорится о богочеловечестве Христа, то, с точки зрения Филопона, это говорится только в переносном смысле. Поэтому в тех кратких изложениях Филопона, которые имеются, он правильно квалифицируется как монофизит. Монофизитство — христианская ересь IV—VI веков, признававшая в Христе только одну божественную природу (μονῆ — «одна» и physis — «природа»).

3. *Переплетение платонизма и аристотелизма.* а) Можно сказать, что в истории александрийского неоплатонизма повторился давнишний переход от Платона к Аристотелю. Но получалось так, что эволюция платонизма приводила его к развалу, поскольку она сближала его с восходящим христианством. А неизбежно появившийся здесь после платонизма аристотелизм тоже приближал его к христианству, но только не к ортодоксальному христианству, а христианству еретическому. Ясно, что то и другое одинаково свидетельствовало о гибели здесь античной философской эстетики и тем самым о приближении ее к возраставшей в те времена христианской идеологии.

б) На этой почве у Филопона возникали весьма интересные учения о сотворенности мира, о вечности и движении, о структуре космоса и о линейности времени (в отличие от языческого учения о вечном круговращении времени). Здесь мы не имеем возможности излагать все эти проблемы. Но является большим достижением отечественной науки то, что И. Д. Рожанский¹ как раз поставил все эти вопросы относительно Филопона и направил нашу мысль к правильному их решению. Поскольку изучение этого позднего периода античной философии является у нас большой редкостью, исследование И. Д. Рожанского необходимо считать весьма ценным достижением нашей науки. Тот, кто даст себе труд изучить рассуждение И. Д. Рожанского на эту тему, самым конкретным образом представит себе борьбу платонизма и аристотелизма в этом позднем и плохо изученном периоде античной философии.

Давид Армянский во многом тоже характеризуется этими чертами александрийского неоплатонизма и тоже во многом близок к аристотелизму.

¹ Рожанский И.Д. На рубеже двух эпох (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса).- "Вопросы истории естествознания и техники". М., 1982, №3, с. 28-42.

ДАВИД НЕПОБЕДИМЫЙ И КОНЕЦ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА

§ 1. Общая характеристика

1. *Вступительные замечания.* Нам удалось подробно ознакомиться с комментариями Давида лишь потому, что был армянский неоплатоник Давид (V—VI вв.) по прозвищу «Непобедимый» (имелась в виду его непобедимость в философских спорах). Это и заставило современных армянских исследователей, во-первых, перевести сочинения этого Давида на русский язык и, во-вторых, подвергнуть этого мыслителя тщательному исследованию. Это дало и нам возможность более глубоко вникнуть в сочинения этого мыслителя.

Поскольку существовало несколько Давидов и их деятельность многими понималась хронологически разнообразно, мы сейчас не будем входить в эти хронологические вопросы. Для нас единственно важным является в данном случае та окончательная и синтетическая форма, которую все эти произведения разных Давидов получили у армянского мыслителя, учившегося в Александрии, Давида Непобедимого¹.

Вот что мы читаем у современного армянского исследователя о Давиде Непобедимом²: «Дух античного, светского, философского мышления, стремление не порывать связей с сокровищницей древнегреческой философии являются одной из важных особенностей, характеризующих творчество Давида». И далее³: «Философская концепция Давида, несомненно, принадлежит к тому этапу неоплатонизма, который господствовал в Александрии в V- VI веках. Ведущими мыслителями этого этапа кроме самого Давида были Аммониус — сын Гермия, Олимпиодор Младший и Элиас (Элия). К ним примыкает и последний видный деятель указанной школы Стефан Александрийский (первая половина VII века). Между Давидом и упомянутыми философами имеется большая идейная общность, доходящая до текстуально совпадающих решений и положений».

Таким образом, философия Давида Непобедимого, имевшая огромное значение в истории армянской культуры и ни в каком случае несводимая на свои александрийские источники, тем не менее, как это думают сами же современные армянские исследователи, безусловно уходит корнями в античную философию и, в частности, в александрийский неоплатонизм и воспроизводит весьма многие и весьма существенные черты именно александрийского неоплатонизма. Изучение трактатов Давида Непобедимого производит весьма глубокое и оригинальное впечатление; и поскольку нам удалось изучить их подробнее, мы можем дать их характеристику уже не из вторых рук, но из первоисточников. Трактаты эти — «Определения философии», анализ «Введения» Порфирия и толкование «Аналитики» Аристотеля⁴.

2. *Философско-историческая значимость Давида.* Философско-историческая значимость мыслителя не сводится только к выдвиганию им каких-нибудь новых идей или к их систематизации. Философско-историческая значимость мыслителя также не сводится и к новому освещению им каких-нибудь прежних идей или к их новому истолкованию. Философско-историческую значимость мыслителя, наконец, также нельзя находить и только в одном внешнем стиле его рассуждений, только в способе подачи тех или иных философских конструкций. Для истории философии очень часто имеет значение самый процесс разыскания истины тем или иным мыслителем, его постоянное стремление охватить разные стороны истины и отразить само искание истины, часто даже и независимо от того, имеются ли в виду старые истины или какие-нибудь новые открытия. Для истории философии очень часто играет первую роль это постоянное погружение в глубину философских разысканий, эти постоянные переходы от одних конструкций к другим, эта погоня за максимальной детализацией истины, это погружение в стихию постоянных расчленений и соединений, это недовольство простыми и ясными формулами и стремление находить в них нечто гораздо более расчлененное, более детальное, вплоть до микроскопического обзора крайних и предельно малых величин.

а) Мы бы назвали такой тип философствования некоторого рода виртуозностью, которая всегда как раз стремится, с одной стороны, к мельчайшим расчленениям, а с другой стороны, к возведению этих предельно малых членений к новому универсальному синтезу, который был незнаком мыслителю до тех пор, пока он ограничивался общими и цельными, пусть хотя бы и правильными суждениями, но лишенными этого постоянного и систематического дробления. Виртуоз скрипач или пианист поражают нас множеством детальных и мельчайших оттенков исполняемой ими музыки, а с другой стороны, и новизной впечатления и даже неожиданностью

¹ С теперешним пониманием личности Давида в связи с наличием многих Давидов в те времена знакомит В. К. Чалоян в кн.: Развитие философской мысли в Армении. М., 1974, с. 53—69. В этой же книге (с. 69—117) подробно о философии Давида.

² Аревшатян С. С. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии. - В кн.: Давид Анахт. Сочинения. М., 1975, с. 9.

³ Там же. с. 10.

⁴ В дальнейшем мы позволим себе перепечатать нашу работу о Давиде Непобедимом, которая осталась малоизвестной: Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого. Ереван, 1980 (перепечатано также в сб.: Давид Непобедимый. Ереван, 1983, с. 40—50).

обобщения, возникающего из этого бесконечного разнообразия мельчайших музыкальных оттенков. При этом хорошим виртуозом считается именно такой исполнитель, который при всем своем погружении в необычайные по тонкости детали в то же самое время создает как раз что-то новое, целостное, чего не получается при исполнении простых и недифференцированных мелодий. Бывают пустые виртуозы, которые поражают только своей техникой, лишенной всякого единства в смысле новой целостности. Но бывают и хорошие виртуозы, которые при всей своей погруженности в мельчайшие детали в результате создают неожиданно новый и уже не просто технический синтез.

Нам представляется, что Давид Анахт является как раз истинным виртуозом философской мысли, постоянно погруженным в разного рода детали, которые философскому обывателю часто кажутся излишними, но которые всякий более тонкий ценитель историко-философских достижений понимает как нечто красивое, глубокое и для философского синтеза весьма важное. Давид Анахт не преследует обязательной новизны своих идей, так что ему ничего не стоит пользоваться суждениями Платона или Аристотеля, стоиков, Плотина или Порфирия. Но он ни в какой мере не является и простым воспроизводителем тех или иных античных философских рассуждений. Давида Анахта считают неоплатоником, и во многих отношениях это правильно. Но той виртуозной новизны мышления, которая для него специфична, мы не можем найти среди античных неоплатоников, или можем найти только в зачаточной форме. Давида Анахта считают также представителем александрийского направления античного неоплатонизма, и тут тоже много верного. Но свести Давида Анахта только на одно комментаторство Платона и Аристотеля, как это мы находим у александрийцев, ни в коем случае нельзя. И вообще элементы философской виртуозности, конечно, были рассыпаны по всей античности, начиная с Сократа. Но найти в античной философии такого мыслителя, для которого философская виртуозность была бы спецификой, очень трудно, если только вообще возможно.

При этом необходимо иметь в виду еще и то, что Давид Анахт занимался философской деятельностью не только в Византии, но именно в Армении, где философия зародилась лишь незадолго до его появления и где для философии вообще, даже не только для виртуозной философии, существовала молодая, живая и девственная культурная целина. В условиях этой начальной философской целины, когда Давид Анахт действовал в Армении, его виртуозные методы философии были особенно прогрессивны, имели особенное воспитательное значение, учили мыслить и говорить и неизменно звали философию все к новым и новым открытиям. Нельзя рассуждать о Давиде Анахте так, как будто бы это наш современник. С точки зрения XX века многие утверждения и методы Давида Анахта могут представляться, само собою разумеется, и какой-то слишком далекой стариной, и каким-то давно преодоленным периодом истории. Однако, во-первых, это и по существу совсем не так. По существу, еще теперь приходится многому у него учиться и многого у него заимствовать также и для наших современных философских построений. Во-вторых же, если даже и считать Давида Анахта только отдаленной историей, то еще нужно уметь формулировать специфику этой отдаленной истории.

б) И вот, например, такая специфика мысли Давида Анахта, как виртуозность мысли, пока еще очень мало освещена в нашей литературе и требует самой тщательной и точной формулировки. Однако, насколько нам представляется, гибкость и подвижность философской мысли Давида Анахта является одним из важнейших аспектов всей философско-исторической специфики этого философа и, можно сказать, одним из важнейших аспектов его философско-исторического подвига. Никак нельзя сводить дробность мышления Давида Анахта на абстрактно-схоластические методы изложения. Для непосвященного очень легко трактовать изысканные дистинкции Давида Анахта как нечто слишком школьное, нечто слишком рассудочное и как нечто чересчур схоластическое. Но понимать так Давида Анахта — это значит совсем его никак не понимать; и не находить никакого живого метода в этих постоянных дистинкциях философа, то есть не находить в нем постоянного пафоса универсализма, это тоже значит плохо разбираться в крупнейшем армянском философе VI века. Надо уметь вслед за Давидом Анахтом тщательно формулировать все устанавливаемые у него дистинкции, надо уметь в простой и ясной форме понимать и описывать каждую такую мельчайшую дистинкцию и надо уметь вслед за Давидом Анахтом переходить от описаний этих дистинкций к их универсальной значимости. Только тогда мы можем рассчитывать на приближение к подлинной специфике изучаемого философа. *Виртуозность мысли, понимаемая как дистинктивно-дескриптивный универсализм,* — вот на каких путях только и можно приблизиться к пониманию специфики Давида Анахта, да и то, пожалуй, только к одной из ее главных сторон.

Впрочем, в наше определение мыслительной виртуозности необходимо добавить еще один момент, который разумеется сам собою, но который все же требует специальной фиксации. Дело в том, что дистинктивные моменты чем мельче, тем дальше от последнего универсализма; и универсализм, чем он дальше от дистинктивных моментов, тем он все более и более абстрактен. Ясно, что подлинная мыслительная виртуозность должна преследовать не только цели дистинкции, но и цели перехода от дистинктивных элементов к их универсальности. И переходы эти должны быть постепенными и последовательными — чтобы захватить собою все дистинктивные моменты; и систематическими — для того, чтобы преследуемая ими универсальность была для них некоторого рода целью и назначением. Поэтому подлинная мыслительная виртуозность ни в коем случае не может состоять из этих моментов дистинкции, дескрипции и универсальности как из моментов только дискретных и полагаемых только абстрактно. Между этими тремя моментами, в случае хорошей и добротной, то есть не просто технической, универсальности, должен протекать также и процесс сплошного взаимного перехода. Следовательно, подлинная мыслительная виртуозность есть не просто дистинктивно-дескриптивная универсальность, но еще и такая, которая является *целью и назначением для постепенного, последовательного и систематического дистинктивно-дескриптивного взаимного перехода*. Иначе универсальность рассыплется на дискретное множество абстрактно противопоставленных и разделенных элементов.

§ 2. Трактат «Определения философии»

1. *Проблематика трактата.* Для иллюстрации так понимаемой мыслительной виртуозности достаточно будет рассмотреть хотя бы только один из двух трактатов Давида Анахта, а именно «Определения философии». То, что мы сейчас скажем об этом трактате, общеизвестно, и по своему содержанию трактат этот излагался много раз. Однако, повторяем, мы хотим коснуться не просто философии Давида Анахта и не просто ее общей методологии, но и ее содержание и ее методологию мы хотим сейчас проанализировать как произведение виртуозно мыслящего философа. Другими словами, этот трактат Давида Анахта мы сейчас проанализируем не по его содержанию и методу (что делалось много раз), но по его структуре, причем структура эта будет пониматься нами не просто композиционно, но с точки зрения виртуозного сплетения ее дескриптивно-дистинктивных моментов. Давид Анахт рассуждает здесь так. Философия есть учение о сущем. Но как подходить к этому сущему? Существует четыре подхода к сущему. И хотя эти четыре подхода к сущему мы находим уже у Аристотеля, у Давида Анахта они имеют совсем другой смысл, являясь образцом его виртуозно-мыслительного подхода. Эти четыре вопроса таковы: существует ли сущее? Что есть сущее? Какова сущность сущего? Для чего существует сущее?¹

Первый из этих вопросов тоже предполагает свои собственные три вопроса, а именно вопрос о заведомо не сущем (фантастический козло-олень), о сомнительно сущем (надзвездное небо или антиподы) и о несомненно сущем (человек, лошадь, орел).

По второму основному вопросу (о том, что такое сущее) мы имеем ответ или при помощи имени, или при помощи определения. Имя отвечает на вопрос: «что это такое?» Что касается определения, то его нужно отличать как от установления, поскольку установление есть только общность, под которую подводится определяемая частность, так и от описания, которое есть подведение частного под общее без соблюдения существенности этого подведения. Определение же в собственном смысле есть подведение частного под общее, но подведение существенного, так, чтобы выявлялась природа определяемого².

Тут же мы получаем ответ и на третий основной вопрос (каково сущее?), потому что развернутое определение в сравнении с простым именем как раз и содержит в себе все те признаки, которые отвечают на вопрос: каково сущее? Таким образом, вопросы о том, что такое сущее и каково сущее по существу, суть один и тот же вопрос, однако данный в разных аспектах³.

Наконец, свой четвертый вопрос, о цели сущего, Давид Анахт иллюстрирует только при помощи примеров. Но эти примеры весьма интересны для характеристики гибкой мысли философа. Если ложе существует для человека, то это можно считать примером довольно обывательским. Но вот у Давида Анахта оказывается, что человек существует для украшения сущего. Уже один такой пример ярко свидетельствует об универсальных намерениях философа, несмотря на тончайшую логическую расчлененность всех допускаемых им подразделений понятий. Даже больше того. Без пернатых, водных и сухопутных (а к сухопутным и относится человек) небо не получило бы полного завершения. Мысль эта взята из Платона. Но в данном случае это не важно. Подобного рода примеры Давид Анахт мог бы взять откуда угодно. А важно то, что предельная и универсальная обобщенность отдельных категорий никогда не покидает мысль Давида Анахта, как бы дифференцированно он ни рассуждал⁴. Сейчас уже можно формулировать виртуозно-мыслительную структуру начальной ступени определения философии.

Именно, прежде чем определить философию, Давид Анахт ставит вопрос о том, что значит вообще определение; и прежде чем поставить вопрос об определении, он задается вопросом, что значит определить; но и для решения этого последнего вопроса ему хочется узнать об определении вообще. Сначала он отбрасывает все то, что не есть определение. Предметы несуществующие и фантастические, а также предметы сомнительные — не заслуживают определения. Определять можно только то, что есть нечто.

Но нечто, думает Давид Анахт, можно только назвать, то есть дать ему имя, не входя во все прочее. Но это будет только началом определения, а не самим определением. И началом определения, а не самим определением это будет потому, что здесь мы только выделяем определенный предмет из всего прочего, отличаем от всего прочего, но не приступаем к самому определению по существу. Имя предмета выделяет его из других предметов, но пока еще не дает его определения. Сначала необходимо просто выделить данный предмет из всего прочего, то есть отличить его от всего прочего. Благодаря этому определение начнется, но отнюдь не закончится, а ограничится только установкой предмета. Но и установить предмет тоже еще не значит его определить.

Чтобы определить предмет, надо начать всматриваться в содержание установленного предмета. Но и это всматривание в содержание определяемого предмета тоже еще не есть определение, а только описание тех или иных его признаков. Но описание может быть существенным и несущественным. И вот только когда определяемая общность постигается нами как совокупность существенных частных признаков, только тогда можно будет говорить о том, что мы данный предмет действительно определили. При этом совокупность признаков предмета, даже когда они существенны, нужно отличать от самого определяемого предмета, почему Давид Анахт и отличает имя предмета от его описания или определения. Если нет самого предмета, даваемого его именем, то не будет и того, чему приписываются признаки, то есть того, что именно подвергается определению. Вот почему имя предмета еще не есть ни его определение, ни даже его описание, а определение или описание предмета уже не есть только его имя.

Итак, получается следующий постепенный и систематический ряд ступеней определения: несомненный факт наличия предмета, отличие его от прочих предметов, различие разных моментов внутри предмета, существенный

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 31.

² Там же, с. 41—46.

³ Там же, с. 32.

⁴ Там же, с. 32.

характер этих признаков внутри предмета; и, наконец, сумма этих существенных признаков предмета, которая не есть уже просто сумма, но некое новое качество, новая цельность всех подчиненных моментов, то есть сам предмет как в своем отличии от других предметов, так и в своих различных внутренних (и обязательно существенных) частных признаках. Тут еще нет определения философии. Тут только еще условия возможности определить что-нибудь, и в том числе — философию. Но уже в конструировании этих условий возможности предмета видна и дистинктивность его частных признаков, и дескриптивность каждого признака, и наличие в каждом таком признаке предмета того, что является общим существом самого предмета, и переход от дистинктивной дескрипции к универсальности предмета, и, наконец, сама универсальность предмета. Конечно, все это есть только содержание первой части изучаемого нами трактата. Но это не просто содержание трактата. Это есть комментарий виртуозного развития его содержания, который не выходит и не имеет права выходить за пределы содержания трактата. Это и есть содержание трактата, но только данное в его виртуозно-мыслительном развитии.

Теперь, после определения вообще чего бы то ни было, Давид Анахт переходит к определению *сущего*. Дистинктивность мысли Давида Анахта требует признать, что это еще не есть определение философии, хотя она в дальнейшем и окажется у него не чем иным, как наукой именно о сущем. Здесь идет речь пока еще только о самом сущем, то есть об определении самого сущего, вернее, о сущем как о предмете определения вообще, а о философии как теории сущего пока еще нет речи. Здесь Давид Анахт занимается четырьмя воззрениями на определение сущего.

Во-первых, сущее, говорят, нельзя определить потому, что оно везде одно и то же, то есть что нет сущего как общности и сущего как разных частных. А раз его нельзя определить, его нельзя и познать. С точки зрения Давида Анахта, это неверно. Если даже сущее непосредственно неопределимо (на основании того, что оно везде одно и то же), это не значит, что оно непознаваемо. Относительно одного и того же, или одноименного, можно спросить, сколько у него значений, далее, в каком значении мы о нем говорим и, наконец, как отделить это значение от других, то есть как его определить. Таким путем мы достигнем определения и, тем самым, познания сущего.

Во-вторых, определение сущего, говорят, невозможно потому, что оно вечно меняется, вечно течет и в каждый момент является все иным и иным. Однако, возражает Давид, меняется только частное, а общее остается, но общее и есть основа для определения всего частного, а иначе не будет и того, что именно меняется.

В-третьих, как говорят противники философии, всякое знание приобретает через ощущение. Но и это совершенно неверно. Давид Анахт признает много всяких других форм познания, дающих возможность определить сущее.

В-четвертых, философия отвергается на том основании, что, будучи знанием всеобщего, она не может находиться в отдельно взятой человеческой душе, как белизна вообще не может находиться в этом вот снеге. На это Давид возражает, что подлежащим всеобщей философии является не тело, но разум. А разум может мыслить противоположности и, в частности, включать в себя одновременно и частное и общее¹.

Итак, Давид Анахт доказал не только то, что возможно определение чего бы то ни было, но что возможно определение и сущего. А так как философию он определяет как учение о сущем, дальнейшей, более высокой ступенью является у него философия как наука о сущем.

2. *Основная проблема.* Если тематику всякого рассуждения Давид Анахт понимал в четырех смыслах, а опровержений науки о сущем у него тоже четыре, определение же сущего возможно тоже в четырех смыслах, то теперь возникает вопрос о философии как о науке, обосновывающей сущее. Но здесь у него уже шесть моментов этого философского определения сущего.

Во-первых, философия есть не только наука о сущем (ее возможность в этом смысле уже доказана), но о сущем как о таковом, о природе сущего².

Во-вторых, философия есть наука о божественных и человеческих вещах³. Это значит, в переводе на наш современный язык, что философия оперирует с крайними или предельными категориями. В трактате «Анализ «Введения» Порфирия» Давид прямо говорит: «Род является пределом сущности, а случайный признак — пределом несущественного»⁴.

В-третьих, философия (тут Давид Анахт опирается на Платона) есть забота о смерти⁵. Но смерть Давид Анахт понимает здесь не в буквальном смысле, не как намеренное прекращение собственной жизни, то есть самоубийство, но как умерщвление страстей для достижения добродетельной жизни. В логическом смысле это есть просто становление, но не пустое и не лишенное всякого назначения, а такое, в котором достигаемая цель так или иначе присутствует в каждом моменте.

В-четвертых, философия есть уподобление богу. Это опять нужно понимать философски, то есть логически. В логическом же смысле можно представить себе четыре типа уподобления: общекачественное, разнокачественное, разнородное (судя по виду качества в сравнении с качеством как родовым понятием) и символическое. Этот последний термин у Давида Анахта не употребляется. Но Давид говорит здесь о подобии изображения первообразу. Когда говорится о философии как об уподоблении богу, то имеется в виду именно это подражание первообразу. При этом Давид Анахт яснейшим образом утверждает разноприродность человека и бога. Если человек подражает богу, это вовсе не значит, что они обладают одинаковой природой. Человек—это одно, а бог—совсем другое. При таком

¹ Давид Анахт. Указ. соч., с. 33—38.

² Там же, с. 58—59.

³ Там же, с. 59—60.

⁴ Там же, с. 192.

⁵ Там же, с. 60—65.

условии понимание философии как подражание богу ничего нечестивого и нелогического в себе не содержит¹.

В-пятых, Давид Анахт, согласно Аристотелю, определяет философию как искусство искусств и науку наук. Это, по Давиду, тоже правильно, но необходимо лишь понимать все эти категории возможно точнее. Так, например, отпадает ошибка тавтологического употребления слов. Когда мы говорим «наука наук» или «искусство искусств», то первая категория в этих двух парах понятий, очевидно, обладает гораздо более общим характером. Геометрия, например, есть тоже наука, и фонетика тоже наука о звуках. Но ни то, ни другое не есть ни «наука наук», ни «искусство искусств». И если философия есть уподобление богу, то что не есть какое-нибудь частное уподобление, но самое общее².

И наконец, в-шестых, философию правильно определяют как «любовь к мудрости», используя этимологию самого термина «философия». Но что такое мудрость? Тут тоже нужно провести пять различий способности познания: ощущение (всегда только частично), воображение (частичное знание об отсутствующей вещи), мнение (основанное и не основанное на знании причин), размышление (общее знание, основанное на знании причин) и разум, или научное знание³. Что же касается мудрости, то она есть цель самого разума⁴, или истинная наука о сущем, то есть о боге⁵.

3. *Конструктивная связь трактата.* Если мы теперь сравним полученные у Давида Анахта определения философии с тем, что говорилось у него выше об определении вообще, то есть об определении всякого предмета и всякого сущего, то мы легко установим, что все логические условия определения вообще соблюдаются Давидом в определении философии. Можно сказать, что сущее, о котором трактует философия, отличается от всякого вообще сущего тем, что оно является *бесконечным пределом* всех сущих предметов, бесконечным и предельным их определением. Но если бы Давид Анахт ограничился только одним этим философским определением, оно осталось бы непонятным. Чтобы оно стало ясным, он дал целую теорию определения вообще. И стоит только эти общелогические условия определения применить к сущему как к таковому, то есть к природе сущего, как мы тут же получаем и определение той мудрости, любовью к которой и знанием которой как раз является философия. Повторяем, для обывателя, не обладающего любовью к познанию и не знающего, что значит любить мышление, все эти членения Давида Анахта представляются скучными и ненужными. Но кто любит мыслить, для тех все эти логические членения являются не скукой, но мыслительной виртуозностью. Здесь все дробно до последней степени, но все также и ясно с описательной точки зрения. Мало того, вся эта мыслительная дробность вещает также и о предельной и бесконечной универсальности, которой пронизан весь анализируемый нами трактат с начала и до конца.

Так же дифференцированно поступает Давид Анахт и в вопросе о разделении философии. Здесь мы не будем входить в подробности, поскольку подробностей этих мы уже достаточно указали и раньше. Однако весьма важно знать, что и здесь, прежде чем говорить о разделении философии Давид говорит о разделении вообще чего бы то ни было. В этом тоже сказывается дистинктивно-дескриптивная универсальность разделяемого предмета, данная постепенно и последовательно. Философия делится Давидом на теорию и практику, теория — на естествознание, математику и теологию и практика — на политику, экономику и этику. Методологический прием такого разделения убедительно показан Давидом Анахтом. Вообще же всякое разделение мыслится им в восьми смыслах, из которых правильными он считает только первые три — от рода к виду, от целого к части и от одноименного высказывания к различным обозначениям.

Однако все эти способы разделения, включая даже те три, которые Давид Анахт считает правильными, оказываются неприменимыми к философии, в которой если и возможно какое-нибудь разделение, то только от одного к одному же. Философию можно делить на теорию и практику, но не надо забывать, что философская теория есть философская практика, а философская практика есть философская теория. Другими словами, философия настолько целостна, что каждая часть ее в то же самое время и все целое. Поэтому необходимо сказать, что Давид Анахт вообще против всякого формально-логического разделения. Теория и практика, на которые делится философия, объединяются в одно целое, а именно в стремлении человеческой души к предельной истине. В этом смысле философия есть украшение души. «Необходимо знать,— заключает Давид,— что философия существует для того, чтобы облагородить и украсить человеческую душу»⁶. Дистинктивно-дескриптивная виртуозность мысли принимает бесконечно разнообразные формы, но эта бесконечность человеческого стремления возможна только потому, что для нее имеется предел, тоже бесконечный, но тоже присутствующий в каждом мельчайшем движении человеческого разума. У Давида читаем: «Природа всюду имеет крайние пределы всех вещей, ибо обладает мерой и малочисленности и множества, малого и превеликого»⁷. Но «что ограничено по природе... безгранично по познанию», индивидуальные вещи «соответственно нашему познанию... безграничны, однако сами по природе не безграничны»⁸, хотя количество их бесконечно.

4. *Заключение.* Философско-исторический подвиг Давида Анахта заключается в теории и методе виртуозного

¹ Там же, с. 65—68.

² Давид Анахт. Указ. соч., с. 70—77.

³ Там же, с. 77—78.

⁴ Там же, с. 68.

⁵ Там же, с. 78.

⁶ Там же, с. 99.

⁷ Там же, с. 149.

⁸ Там же, с. 148.

сплетения абсолютной, то есть бесконечной, предельно обобщенной истины и отдельных, по природе своей конечных моментов человеческих исканий. Выше мы уже отметили то обстоятельство, что александрийская ученость вовсе не обладала какой-нибудь схоластической сухостью и рассудочностью, но часто проявляла большую любовь к делу и сохраняла общую античную живость при самых детальных и кропотливых понятийных изысканиях. То, что мы сейчас рассказали о Давиде, является ярким примером и доказательством именно такой характеристики александрийского неоплатонизма. На эту сторону дела почти никто из историков философии не обращал достаточного внимания. Мы, однако, выносим совсем другое впечатление от александрийского неоплатонизма и рекомендуем читателю обратить на это обстоятельство самое серьезное внимание.

§ 3. Эстетика Давида

Кроме той общей характеристики Давида, которую мы сейчас дали, необходимо специально остановиться на некоторых чертах его творчества, имеющих отношение к *эстетике*. Эта эстетика Давида уже подробно излагалась в армянской литературе, и потому о ней мы можем сейчас только упомянуть.

В сборнике «Очерк развития эстетической мысли в Армении» под ред. Я. И. Хачикяна (М., 1976, с. 20—28) устанавливается общеантичное воззрение на искусство как на среднюю область между мышлением (философия, наука), оперирующим общими понятиями, и чувственностью, которая ограничена только единичными ощущениями. Эта срединная область вполне специфична, и выражается она в образах фантазии, в которых общее и единичное отождествляются. Очевидно, под фантазией Давид понимает не пассивно-отобразительную область, но область совершенно специфическую и активную. Давид дает, кроме того, еще и целую классификацию искусств. Искусства делятся у него на полезные (художество, ремесло), суетные (эквилибристика, жонглерство) и порочные (колдовство, магия).

Необходимо сказать, что в такого рода эстетике Давид не выходит далеко за пределы античной эстетики, но что такого рода эстетика, несомненно, обладала по тем временам весьма прогрессивным и чисто светским характером.

§ 4. Стефан Византийский и конец александрийского неоплатонизма

Стефан Византийский является малоизвестным, имевшим, вероятно, не очень большое значение и совершенно до сих пор не изученным автором. Но он достоин нашего упоминания потому, что это был последний александрийский комментатор Платона и Аристотеля. В правление императора Ираклия (610—641) он был приглашен из Александрии в Константинополь для преподавания в высшей школе. Сохранился его комментарий на трактат Аристотеля «Об истолковании». Поскольку его деятельность относится к VII веку, это почти уже не античная александрийская ученость, но деятельность восходящего средневековья.

VI

ПЕРЕХОД ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ В ТРИНИТАРНОЙ ПРОБЛЕМЕ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Этот переход от античного мировоззрения к средневековому, как мы видели, самым ярким образом сказался уже в александрийском неоплатонизме. Однако, если принципиально говорить об этом переходном периоде, когда языческий неоплатонизм уже всерьез переставал существовать и уже превращался в диалектику небывалой раньше персоналистической онтологии, то никак нельзя миновать христианской тринитарной проблемы, которая бурно развивалась в первые века христианства и только в конце IV века дошла до окончательного решения. Как мы знаем, последняя, и притом величайшая, многовековая школа неоплатонизма свелась в основном к учению о трех ипостасях. И удивительным образом эти три ипостаси целиком перешли в христианство и даже составили его основной догмат. Большой зависимости христианства от античной философии даже трудно себе представить. Однако в данном вопросе нельзя впадать в такой антиисторизм, чтобы наряду с явной зависимостью христианства от античности не находить в нем ровно никакой специфики. Эта специфика заключается в следующем.

Пересмотрим некоторые материалы из области развития основного христианского догмата в первые четыре века н. э.

Античная философия, дававшая предельную обобщенность своих чувственно-материальных интуиции, установила существование нематериального и чисто идеального космоса. Но самые исходные чувственно-материальные интуиции заставляли античную философию признавать материальный мир как простое истечение идеального мира, как его эманацию, то есть признавать идеально-материальную иерархию и субординацию. И это античное мировоззрение не только само по себе просуществовало целое тысячелетие, но упорно не сдавалось даже и тогда, когда в связи с возрастающим распадом рабовладения начинали шататься и падать эти основные античные чувственно-материальные интуиции и заменяться материально-личностными. Все доникейское богословие проникнуто этими эманационными, иерархично-субординационистскими тенденциями, так что и в новооткрытое чисто личностное божество целых четыре века продолжали вносить эманацию и субординацию.

Почему мы уделяем такое пристальное внимание именно тринитарной проблеме? По многим причинам. Тринитарный догмат был в центре теологических споров с самого зарождения христианской церкви вплоть до ее разделения в XI веке на православие и католицизм, причем догматические особенности этих разновидностей христианства тоже были в первую очередь связаны с проблемой троичности. Напомним, что одной из основных теоретических причин разделения церкви было внесение католиками в Символ веры принципа «*filioque*», согласно которому Дух Святой исходил не только от Отца, но и от Сына. Православная же церковь отвергла нововведение и продолжала проповедовать никейский символ в его древнем виде, в котором, согласно словам Христа в Новом Завете, Дух Святой признавался исходящим только от Бога-Отца. Почему же именно Святая Троица стала своеобразным камнем преткновения для утверждавшего себя христианства?

Принципиальная важность именно этой проблемы при формировании ортодоксии связана, конечно, с общей монотеистической идеей христианства. Этой главенствующей монотеистической идее приходилось утверждать себя в сложных философских и риторических теологических условиях. Так, вера в истины Священного Писания изначально была провозглашена безусловной, а в Священном Писании (особенно отчетливо — в Новом Завете) действовали три ипостаси единого Бога. Извлеченная из священных текстов божественная Троица беспокоила христианскую мысль следами сохранившихся в ней языческих идей, и поэтому, естественно, необходимо было разработать христианскую персоналистическую логику, теоретически обеспечившую бы непротиворечивое сосуществование идеи единого Бога и его трех ипостасей. Труднее всего и вместе с тем необходимей всего было монотеистически проинтерпретировать фигуру Христа, ведь нужно было не только обосновать особую божественность Христа, бога, явившегося в тварный мир в виде человека, но и слить уже абстрактное понятие Сына с понятием Отца в единого Бога. Хотя и несколько позже, из-за сложности и первостепенности взаимоотношений между Отцом и Сыном, христианские мыслители обратились и к Святому Духу, так как без установления статуса третьей ипостаси нельзя было обосновать единство божественной Троицы. Задача эта была необыкновенно трудна, любое ее решение требовало применения тончайшего философского аппарата. И такой философский аппарат предоставила христианству античность.

Античность не только уже обладала диалектикой целого и частей; более того, античность, в лице неоплатонизма, разработала и тончайшую триадную логику сверхъединого, ума и мировой души, логику, которая и оказала в конце концов серьезнейшее влияние на становление христианского тринитарного догмата. Но вместе с тем, обогащая становящееся христианство скрупулезно разработанным философским аппаратом, античность резко противостояла сугубо христианскому содержанию, хотя и обработанному с помощью ее же философских методов. Не беспокоивший античность и даже, напротив, диалектически устраивавший ее дуализм противостоял тревожному в этот переходный период христианскому сознанию, стремившемуся к объединяющему личностному началу. В результате такого содержательного противостояния синтез античного философского аппарата и сугубо христианского содержания имел долгую и сложную историю. Как мы увидим ниже, почти каждая ересь, имеющая отношение к тринитарной проблеме (необходимо заметить, что к тринитарной проблеме в том или ином смысле могут быть отнесены все ереси переходного периода), была основана на каком-либо античном ходе рассуждения. Будучи, в общем, арсеналом аргументов во всех христианских спорах и значительно повлияв на сам окончательный ортодоксальный вариант тринитарного догмата, античная логика вместе с тем на протяжении становления ортодоксии неоднократно каким-либо частным образом изнутри взрывала устраивающееся в ней христианское

содержание. Так появлялась очередная ересь.

Труднее всего христианству было преодолеть барьер античного субординационизма в определении взаимных отношений лиц Святой Троицы. И только все более отчетливо осознаваемая идея всеобъемлющего и всеобъединяющего личностного начала, когда сам Бог предстал сложно организованной личностью (например, у Августина), позволила христианству трансформировать принцип субординации в принцип координации. Однако и здесь, в координационной идее, если пристально взглянуть в логический каркас христианского догмата, можно увидеть следы уже известного античности хода рассуждения, хотя и менее распространенного, чем субординационистская логика Плотина. Мы имеем в виду горизонтальную, в противоположность вертикальной, эманацию по Порфирию (подробнее об этом сказано в главе о Синезии, выше). Таким образом, в процессе вынужденного со стороны философских затруднений приспособления к античному философскому аппарату христианство не только добивалось внешней стройности и согласованности в форме своих основных положений, но и оттачивало, доводя до полного и глубокого осознания, свое сугубо христианское личностное содержание.

Все сказанное и объясняет, почему именно история становления выбранного нами тринитарного догмата может служить лучшей иллюстрацией к философско-религиозной сущности изучаемого нами переходного антично-средневекового периода.

§ 1. Доникийское учение

Проповедников указанного нами субординационизма до Никейского собора 325 года было очень много. Мы коснемся здесь только некоторых имен, и притом только ради примера.

1. *Тертуллиан*. Этот мыслитель—западный (ок. 155—222/223). Но его учение исторически настолько интересно, что заслуживает упоминания даже в нашем кратчайшем очерке.

а) Прежде всего чрезвычайно интересно то обстоятельство, что при всех своих христианских, то есть чисто личностных, интуициях он прямо заявляет, что Бог есть тело. Правда, вся античная философия говорит не только о теле, но и о бесконечно разных степенях телесности. Наше человеческое тело — грубое и слишком плотное, непроницаемое. Но то, что в античности называли элементами, как мы знаем, представляет собой разную степень разреженности и тонкости. Бог и есть это максимально разреженное и максимально тонкое тело, которое лучше называть уже не телом, а духом. Если вникать в рассуждения Тертуллиана, то сомневаться в его христианских интуициях никак невозможно. И тем не менее античный соматизм даже и у Тертуллиана все еще находит для себя место, хотя, правда, по преимуществу только терминологическое.

б) Такое же влияние античной философии сказывается у Тертуллиана также и в *тринитарной проблеме*. Тертуллиан исходит из понятия предельного совершенства, которое он, используя христианское вероучение, именует Отцом. Формально-логически, да и диалектически, так оно было у неоплатоников, так оно выражено и у Тертуллиана. Но вот что касается второй ипостаси, которую, согласно христианскому вероучению, он именует Сыном, то здесь, при всем превознесении совершенства Сына, он все-таки ставит его гораздо ниже Отца. У Сына, по Тертуллиану, совсем другая сущность. Он — «из сущности Отца», но сам уже не есть сущность Отцу свойственна беспредельная и бесконечная благодать. Сыну же, согласно Тертуллиану, свойственна только низшая благодать, и она касается уже отдельных явлений и не является таким началом, которое было бы принципом или идеалом для всего существующего. Отец есть абсолютное единство, но Сын — это уже множественность. И в конце концов Сын, будучи принципом раздельной множественности, возникает у Бога, по Тертуллиану, только перед творением мира, поскольку мир есть уже пространственно-раздельная величина. И, несмотря на то, что рождение Сына, по Тертуллиану, происходит из сущности Отца и есть выражение его мудрости и разума, несмотря на это, Тертуллиан в то же время говорит о том, что Сын появляется только в связи с творением мира, поскольку Сын, как идеальная множественность, является условием и для всякой материальной множественности. И это у Тертуллиана вовсе не случайное мнение. Он прямо заявляет, что было время, когда Сына не было.

Анализ тринитарных взглядов Тертуллиана, как видим, обнаруживает глубочайшую зависимость этого христианского мыслителя от античного субординационизма. И это можно было бы проследить и на других воззрениях Тертуллиана, которых касаться здесь мы не будем.

2. *Ориген*. Фигура этого мыслителя, по сравнению с Тертуллианом, настолько велика, что она продолжала играть огромную роль в течение нескольких веков и была осуждена, тоже ввиду своего субординационизма, только на пятом, шестом и седьмом соборах, то есть почти через пятьсот лет после жизни Оригена. Родился он в Александрии около 185 года, всю жизнь посвятил христианской пропаганде, написал огромное количество трудов, был мастерским проповедником и для многих оказался непререкаемым авторитетом в течение нескольких столетий. Умер в 254 году. И положительная сторона (с точки зрения христианской ортодоксии) учения Оригена и отрицательная его сторона еще и теперь производят на историка философии самое сильное и яркое впечатление, и особенно для такого историка, который занимается именно этой переходной антично-средневековой эпохой.

а) То, что бог выше всего, проповедовали всегда и в языческой философии, и во всей христианской дооригеновской философии. Однако никто, кроме него, не давал такого апофатического учения, которое действительно можно сравнить с неоплатоническим учением о сверхсущем первоедином. Несмотря на всю персоналистическую основу философии Оригена, неоплатоническое учение о первоедином перешло к нему целиком, конечно, с убежденнейшим толкованием этого первоединства в чисто личностном смысле. Бог-Отец у Оригена настолько возвышен и велик, что он выше даже всякой сущности. Подобного рода *апофатизм* получал в истории средневековья самое различное толкование и отличался весьма разнообразными оттенками. Но оригеновская апофатическая теория божества осталась в ортодоксальном христианстве навсегда.

Далее, к числу самых высоких заслуг (с точки зрения христианской ортодоксии) Оригена необходимо отнести

его учение о *троичности* в ее непререкаемом единстве. При характеристике отдельных ипостасей Ориген, как мы сейчас увидим, множество раз уклонялся в сторону от ортодоксии и не раз оказывался, против собственной воли, основателем разного рода ересей. Но троичность как целое — эта концепция была, можно сказать, новизной, и тут тоже не обошлось без неоплатонических влияний.

Наконец, при всей своей ошибочности (с точки зрения христианской ортодоксии) в учении о Сыне божием все-таки никто, кроме него, не проповедовал с такой решительностью рожденность Сына как самый существенный и непреложный признак второй ипостаси. Рождение Сына многие ереси, как это мы увидим дальше, сближали с творением мира, толкуя Сына как принцип многообразия, необходимый для мира в отличие от абсолютной простоты Отца. Сейчас мы увидим, что Ориген и здесь далеко отходил от ортодоксального вероучения. И при всем том не кому другому, как именно Оригену, принадлежит непоколебимая и восторженно проводимая концепция вечной рожденности Сына. По Оригену, даже нельзя говорить, что Отец породил Сына, так как это слово «породил» уже указывает на какой-то единичный и отдельный акт и тем самым вносит раздельность и множественность в нераздельную и сверхмножественную природу Отца. С точки зрения Оригена, нужно говорить в данном случае не о рождении, но о вечной рождаемости, неотделимой от самой сущности Отца и уже не требующей для себя никакой хронологической последовательности.

б) Все эти моменты, несомненно, свидетельствуют о достаточно точном и определенном применении диалектического метода у Оригена. Если Отец есть абсолютное единство, а Сын есть множественность, или Логос, то, казалось бы, обе эти категории совершенно нерасторжимы, совершенно равноценны, одна без другой непредставимы и вообще являют собой нечто целое. И если Ориген говорит о Духе Святом как об освящающей силе и благодатном исхождении, то, казалось бы, и эта третья ипостась также необходима, также неодолима и также представляет собою вместе с первыми двумя ипостасями нечто нерасторжимо целое. Но вот, оказывается, конкретные рассуждения Оригена говорят совсем о другом.

Античная теория эманации, то есть вытекающего из первичного божества постепенного уменьшения и ухудшения бытия, вдруг приходит на ум Оригену, когда он решает тринитарную проблему в целом. Именно, Ориген энергичнейшим образом критикует единосущее трех ипостасей. Сын ни в каком смысле не есть Отец по своей сущности. Даже нельзя сказать, что Сын происходит «из сущности» Отца. Но в чем же тогда оригинальность второй ипостаси? Здесь у Оригена мы находим разного рода выражения, резко расходящиеся с ортодоксальным христианством. Так, например, вторая ипостась по отношению к первой есть не что иное, как чтение по отношению к мысли или действие по отношению к потенции.

При этом интересно, что при максимально возвышенной оценке второй ипостаси Ориген все-таки чересчур сближает вторую ипостась с той множественностью, которая характерна для мироздания. Дальше мы встретим мыслителей, которые уже прямо и буквально будут отождествлять творение мира с рождением Сына. Такого отождествления у Оригена пока еще нет. И тем не менее Ориген трактует вторую ипостась как некоего рода педагогический принцип для внедрения в людей идеи творения.

Оригену приходится отрицать творение мира во времени, поскольку такое творение вносило бы временную разделенность в жизнь божества. Но раз так, то Ориген должен бы был попросту сказать, что мир вечен не менее, чем сам бог, что мир не имеет ни начала, ни конца; и если христианство учит о конце мира, то здесь, по Оригену, имеется в виду только наш теперешний мир; а о тех мирах, которые были до нашего и будут после нашего мира, христианство, согласно его заявлению, просто умалчивает, но также и не отрицает этого.

Вершиной субординационизма Оригена является его представление о бытии в виде трех concentрических кругов. Самый большой круг, по Оригену, это бытие в чистом виде, бытие просто, или Отец. Внутри этого круга находится не просто бытие, но разумное бытие, это — Сын. И, наконец, внутри этого второго круга находится третий круг, означающий благодатно освященное бытие, Дух Святой. С одной стороны, эти три круга производят как будто бы прогрессивное впечатление, то есть божество достигает своего совершенства именно в третьем круге. С другой стороны, однако, чистое и сверхсущее бытие Ориген ставит выше всего; а все остальное только истекает из него и потому слабее его. Однако и при одном и при другом понимании окружностей Оригена все равно приходится признавать очень глубокую для философа тенденцию — понимать божество эманационно.

Ориген признает молитву только в отношении Отца и запрещает молиться и Сыну и Духу Святому. Отец — благодать. Но Сын не есть благодать, а только разумное правосудие, только справедливость. Христу еще и потому нельзя молиться, что это обыкновенный человек, правда, по своей душе необыкновенно близкий к Богу. Но эта его близость к Богу не делает его Богом. Он остается нашим братом, а человеческому брату молиться невозможно.

в) Наш краткий очерк не позволяет говорить много об Оригене, хотя на тему о переходном антично-средневековом характере Оригена можно было бы привести большое количество интереснейших материалов. Для нас сейчас важен только один факт, который мы если не доказали, то по крайней мере указали, а именно факт смещения у Оригена чисто христианских, то есть чисто личностных, представлений, когда личность не может возникнуть ни из каких элементов природы, и, с другой стороны, представлений чисто природных, когда любую личность можно разложить на то или иное количество материальных элементов, то есть когда она мыслится только в своем природном происхождении и разложима на свои эманационно-субординационные моменты.

г) В заключение мы должны сказать, что подробное вникание в тексты Оригена доставляет объективному историку философии небывалое и самое яркое впечатление. Нигде, кроме как у Оригена, не выступает в такой откровенной форме борьба двух миров, античного и средневекового, космологического и персоналистического. Необычайная ученость, восторженность и искренность настроения и вся эта откровенная философская стилистика Оригена не могут не бросаться в глаза.

Уже сама биография, включая всю терпеливо выносимую им борьбу с врагами, его преданность христианскому идеалу и в то же время его языческие неоплатонические навыки и вся героическая жизнь произведут на самого

равнодушного историка неизгладимое впечатление. Его отец был замучен за веру, как и ряд его учеников; а сам он тоже подвергался избиениям и пыткам в тюрьме, хотя умер естественной смертью.

Все такого рода обстоятельства мешали в течение весьма долгого времени осуждать его учение, да и было чему поучиться у него даже самым правоверным христианам. Что же касается указанных у нас языческих навыков его мысли, то для объективного историка такая смесь христианства и язычества для тех времен была только естественной.

Надо оставаться объективным изобразителем истории, что бы мы ни находили в ней положительного или отрицательного с той или другой точек зрения. С этих позиций аналитическая работа над его трактатом «О началах» может доставить только великую научно-историческую и исследовательскую радость для объективного историка.

3. *Савеллий*. Мы указали бы еще и на другое, гораздо менее известное, но очень интересное явление из доникейской патристики, где как раз очень упорно сказывается античная теория субординационизма. Это — савеллианство. Крупный церковный деятель догматической истории второй половины III века, Савеллий, был родом из Ливии.

Согласно этому Савеллию, Бог представляет собой в основе такую монаду, которая совершенно лишена таких качеств и свойств, которые были бы нами познаваемы, и в этом смысле является вечным безмолвием, вечной тишиной. Но вот наступает момент творения мира. Уже тут чувствуется переходное время, так как молчащая монада наблюдается нами и в античном пифагорейском платонизме, а творение мира — это, наоборот, вовсе не античная, то есть не языческая, а чисто христианская идея. Но интересен дальнейший ход развития савеллианской доктрины.

Оказывается, что поскольку мир представляет собою уже определенным образом явленное единство, а также определенно данную и осмысленную множественность и, кроме того, творческое становление этой множественности, то тут-то и выступает у Савеллия троичность, которая, очевидно, необходима не сама для себя, но для нашего представления осмысленного мира. Тут-то, казалось бы, и установить учение о вечности трех лиц божества, возникшее на почве христианского вероучения. Но Савеллий учит, что мир вовсе не вечен, что мир был создан во времени и погибнет во времени, то есть тут у Савеллия опять чисто христианская идея. Но если троичность возникла только для сотворения и жизни мира, то с гибелью мира погибает и сама троичность и божество опять возвращается в глубину своего вечного безмолвия.

Само собой разумеется, такая доктрина имела мало общего с христианским вероучением, и савеллианство было отвергнуто еще до первого вселенского собора, на поместных соборах Александрии (261) и Рима (262).

Весьма серьезный исследователь говорит¹: «Савеллианство в его позднейшей форме представляет собой не только оригинальное, но и прогрессивное явление. В первый раз в истории доникейской догматики была высказана мысль, что монада, самое существо Божества, во всех трех лицах Святой Троицы одно и то же и всегда пребывает неизменным. Три лица суть его проявления, как энергии, предполагающие для себя одну силу, и, что важнее всего, Бог-Отец в первый раз ставится в одну линию с Богом-Сыном и Богом — Святым Духом и занимает равное с ними положение. То же нужно сказать о Святом Духе, который во всех других богословских системах доникейского периода подчинялся Сыну».

Конечно, савеллианство было анафемствовано, и понятно почему. Та троичность, в которой нуждалось христианское вероучение, не могла быть столь условным и только функциональным явлением, а требовала своего глубочайшего диалектического онтологизма. Тринитарная проблема решалась у Савеллия глубоко и даже красиво, но это было не христианское решение.

4. *Арий*. Другое замечательное явление переходного христианско-языческого философствования — это *арианство*.

а) Этот Арий (церковный деятель в Александрии, год рождения которого неизвестен, но умер он в 336 году) наряду с языческими и христианскими философами считал, что божество — вечно, неизменно и абсолютно просто и что этому божеству противостоит мир, который связан с протеканием во времени, вечно меняется, всегда материально сложен и никогда не прост и не является неподвижной идеей. Поэтому принцип творения очень важен для Ария, как и для всего ортодоксального христианства.

Но если Бог всегда прост и никогда не сложен, то, рассуждал Арий, Сына Божия ни в каком случае нельзя считать самим Богом. Сын Божий тоже есть самая обыкновенная тварь, материален, связан с временем, создан из ничего и не имеет никакого отношения к божеству. Божество — это наибольшая общность всего существующего, или, как мы бы сейчас сказали, это есть аристотелевский ум-перводвигатель. Все остальное, по Арию, есть только бытие частное и единичное; и эту конкретную материальную единичность, думал Арий, никак нельзя относить к божеству.

Другими словами, арианство тоже являлось смесью христианского креационизма и языческого антиперсонализма, превращавшего бытие только в максимально общее понятие. Вполне понятно, что Арий был целиком осужден на первом соборе 325 года.

б) Однако было бы грубой ошибкой думать, что никейский символ, возникший в противовес арианству, уже целиком обошелся без всяких античных влияний. Никейский символ учил о том, что Сын Божий ни в каком случае не является тварью, то есть не создан из ничего, а есть сам Бог. И если Бог трактовался как Отец, то и Сына тоже стали трактовать как Бога, имеющего ту же сущность, что и Отец. Поэтому никейский символ в противоположность арианству выдвинул термин «единосущее», или, как тогда говорили, гомоусианство. Но если рассуждать формально, то в этом никейском учении не то чтобы античность совсем никак не была бы представлена, но она была представлена здесь уже не аристотелизмом, а неоплатонизмом. Ведь это именно Плотин учил о том, что

¹ См.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. 1. Тринитарный вопрос (история учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914, с. 116—117.

божественный ум есть субстанциальное выражение невыразимого первоединства. Само собой разумеется, что такой деятель и руководитель Никейского собора, как Афанасий Александрийский, совершенно не имел ничего общего с языческим пантеизмом и что им владело представление об абсолютной личности, совершенно незнакомое языческим философам. И тем не менее как раз античный неоплатонизм и помог Афанасию низвергнуть Ария и не отрывать Логос и Слово божие от самого Бога.

в) Между прочим, для историка философии очень важно учитывать то, что Арий тоже признавал за божеством и Слово и мудрость. Но в чем разница? А разница в том, что ум, разум, мудрость, вечность и другие свойства божии являлись для Ария только логическими частностями, которые если и признаются онтологически, то эта онтология здесь не диалектическая, а формально-логическая, не ипостасная, но только внешне акцидентальная. Для нас же важно то, с каким удивительным упорством античные методы мысли пытаются овладеть новым, совсем уже не языческим мировоззрением. И упорство это не кончилось даже и с Никейским собором. То единосущее, которое было установлено на первом соборе, стало подвергаться все новым и новым сомнениям. И понадобилось еще много десятилетий, чтобы эту единосущность понять именно так, как того требовало христианское вероучение.

§ 2. Никейское и посленикейское учение

1. *Никейский символ.* В нашу задачу не входит изучение истории церкви. А между тем в материалах по первому собору в Никее 325 года содержится множество разного рода фактов, которые для нас сейчас, то есть при изучении переходного антично-средневекового периода, чрезвычайно важны. Нам приходится ограничиться только одним общим учением, восторжествовавшим на этом соборе,— это учение об *единосущии*, то есть учение о том, что вторая ипостась имеет ту же сущность, что и первая ипостась, и что эта сущность есть Бог.

Поскольку вся доникейская мысль, как мы сейчас видели, бесплодно билась над этим вопросом и поскольку даже у самых правоверных мыслителей того времени вторая ипостась так или иначе все же была субординирована первой ипостасью, постольку никейский символ, можно сказать, торжествовал свою полную победу над разными псевдодиалектическими исканиями в тринитарной проблеме. Диалектика требовала, что если имеются две противоположности, то, во-первых, каждая из них есть именно она сама, а не что-нибудь другое, то есть что каждая из них своя собственная и ни на что другое не сводимая субстанция. А во-вторых, диалектика требовала, чтобы эти две противоположности, несмотря на их субстанциальную специфику и самостоятельность, сливались в таком синтезе, в котором уже нельзя было различать эти две противоположности, который представлял собой совершенно новое и оригинальное качество, но который все же оставался условием возможности для появления из него первоначальных двух противоположностей.

Поэтому первая и вторая ипостаси впервые были осознаны в Никее как две совершенно оригинальные и одна на другую несводимые субстанции, причем обе эти субстанции отражали в себе свою диалектическую цельность, то есть и та и другая стали трактоваться, и притом в совершенно одинаковой степени, Богом. Стали различать сущность и ипостаси. Бог один по сущности, но он имеет три ипостаси, из которых каждая есть бог, а тем не менее существует не три бога, а только один Бог!

Вот в чем новизна никейского символа, и вот в чем его замечательная историческая значимость. Остального мы здесь не имеем возможности касаться; и особенно жаль, что в наш план не входит характеристик такого крупнейшего деятеля Никейского собора, как Афанасий Александрийский. Если читателя интересуют все эти исторические подробности никейского символа, на первый раз будет достаточным, если мы, посоветуем ознакомиться с этими материалами по А. Спасскому¹.

2. *Новоникейское направление, или каппадокийцы* а) Необходимо сказать, что уже к 371 году образовалось целое направление, которое можно назвать новоникейским. Многих смущало то обстоятельство, что на соборе 325 года Сын был уж чересчур сближен с Отцом, сближен почти до полного тождества. И такое гомоусианское увлечение исторически для нас весьма понятно, поскольку оно хотело быть полной противоположностью арианству, признававшему Сына не за Бога, но за тварь. И если исходить из основ христианского вероучения, то, конечно, Бог-Отец и Бог-Сын есть одно и то же, есть один Бог. Но также ясно и то, что остановиться на этом тождестве для христианского вероучения тоже было невозможно. И, пожалуй, не так уж были не правы те, кто обвинял Афанасия в савеллианстве.

Вот это и заставило новоникейских мыслителей во главе с так называемыми *каппадокийцами* (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский и многие другие) выдвигать в божестве наряду с тождеством его лиц также и их *различие*, и различие не внешнее и поверхностное, не функциональное и акцидентальное, но вполне реальное, субстанциальное, или, как тогда говорили, ипостасное. Возникли долгие и мучительные споры о том, какая разница между сущностью (усией), реальным бытием и ипостасью (то есть не бытием просто, но бытием выраженным и осмысленным). В конце концов пришлось три лица в проблеме троичности считать тождественными по бытию и различными ипостасно. При этом для диалектики важно то, что ипостась, то есть выраженный смысл бытия, мыслилась тоже бытийно, так как иначе смысл бытия нужно было бы понимать в духе савеллианства, а еще хуже — субъективно-человечески. В каппадокийских текстах так и читаем, что лицам божества одинаково свойственно и тождество (*taytotēs*) и различие (*heterotēs*), причем то и другое свойственно лицам божества объективно и реально, ипостасно, а не просто атрибутивно или акцидентально. Получалось так, что три лица троичности представляют собою *самотождественное различие*, или *саморазличное тождество*.

б) В связи с этим термин «единосущность», фигурировавший на первом соборе, был оставлен и на втором, Константинопольском соборе 381 года, и этот термин так и вошел в общехристианский символ веры. Однако смысл

¹ Спасский А. Указ. соч., с. 197—220.

его имел на втором соборе уже совсем другой оттенок, поскольку он предполагал не только субстанциальное тождество лиц, но и их субстанциальное различие. Этим уничтожалась всякая возможность обвинять гомоусианство как в савеллианском преувеличении божественного единства, исключающем всякое различие, так и в тритеизме (в трехбожии), исключавшем всякое тождество внутрибожественных определений.

в) При всем этом, раз мы подходим к предмету исторически, необходимо помнить, что логические категории — это одно, а их становление во времени — совсем другое. Исследование показывает¹, что даже и каппадокийцы отнюдь не сразу пришли к этому окончательному выводу. Даже у Василия попадаются такие выражения, которые сущность божества понимают как общность, а ипостаси божества — как конкретную единичность. Это — правильно, но не в смысле формальной логики, а в том смысле, что и божественная общность тоже конкретна и личностна. На своей более ранней стадии развития каппадокийцы еще склонялись к этому формально-логическому пониманию сущности. В дальнейшем, однако, эта общая сущность тоже стала пониматься у них конкретно, реально и лично.

Григорий Богослов утверждал, что языческие боги тоже представляют собою единство, но что это единство только логическое, а не субстанциальное. Он писал: «Но там [в язычестве] общность имеет единство, представляемое только мысленно (*epinoia*), однако же неделимых много и они разделены между собой временем, страстями и силой... Не таково наше учение: напротив, каждое из них (ипостасей) по *тождеству* сущности и силы имеет единство к соединенному не менее чем с самим собой»².

Другими словами, общая божественная сущность так же ипостасна, как и отдельные ипостаси этой общности. Это не значило, что между лицами не оставалось никакого различия. Все различия ипостасей оставались на месте (как нерожденность, рожденность или благодатное исхождение). Но все эти различия относились к тому, что каппадокийцы называли природой трех лиц, а не к их сущности и не к их общей субстанции, вследствие чего подчиненность, царившая внутри троичности, исключала всякий намек на какую бы то ни было субординацию.

г) То, что подобного рода каппадокийское учение в огромной степени зависело от античного неоплатонизма, это уже не раз устанавливалось в науке. То, что Бог не имеет никаких частей и везде пребывает целиком, во всей своей конкретности, это является общим местом хотя бы для Плотина (например, V I, 11, 7—10; VI 5, 3, 8—15). Особенно яркий результат получается при сопоставлении учения Василия Великого о Святом Духе с учением Плотина о душе³. Между прочим, необходимо сказать что именно каппадокийцы развивали учение о Духе Святом, недостаточно представленное на Никейском соборе и впервые догматизированное только на втором соборе 381 года, на котором главным авторитетом был как раз Григорий Богослов.

Но если говорить об античных элементах у каппадокийцев, то мы не стали бы приводить даже и Плотина, а привели бы в первую очередь Платона, у которого в диалоге «Софист» развивается диалектика равносильных и равновеликих категорий бытия, различия, тождества, покоя и движения (ИАЭ II 288—290). Эти пять категорий Плотин (VI 296—298) трактует именно как категории умопостигаемые в отличие от чувственных категорий. Поэтому диалектика самотождественного различия, при помощи которой каппадокийцы завершили тринитарную проблему в IV веке, это — всецело античная, и даже еще платоновская, диалектика.

Итак, каппадокийская теория троичности есть античная неоплатоническая диалектика трех ипостасей минус эманация, или минус иерархичная субординация.

Заметим, что вся эта каппадокийская доктрина все же, в конце концов, в смысле формальной диалектики есть только воспроизведение античного неоплатонизма. Правда, у Плотина невозможно найти точного разграничения *ousia* и *hypostasis*, поскольку первоединое тоже квалифицируется у него как ипостась (VI 8, 20, 9—11; 7, 46—47), хотя весь Плотин представляет собой вопль об абсолютном апофатизме первоединого. Однако уже у Порфирия (фрг. 16 Nauck), и притом со ссылкой на Платона, утверждается, что «божественная сущность (*ousia*) доходит до трех ипостасей» (ср. фрг. 17).

Это можно считать доказательством полной зависимости каппадокийцев от античной неоплатонической диалектики, хотя зависимость эта, как мы видели, только формально-понятийная, структурная, но ни в коем случае не зависимость по содержанию, то есть не зависимость содержательно-личностная.

3. *Замечания об Ареопагитиках.* В заключение нам остается сделать несколько замечаний в целях правильной исторической оценки рассмотренных нами выше материалов.

а) Именно, даже и в никео-константинопольском символе остается неясным вопрос о сверхсущности и сверхпознаваемости трех ипостасей. Каппадокийцы, да и не только они, всегда очень много говорили о полной непознаваемости божества, о полной невозможности охватить его мыслью, об его полной неименуемости и об его недоступности ровно никаким актам человеческого познания и мышления. Это то, что в истории философии и теологии называется апофатизмом. Однако интересней всего то, что этот апофатизм связывался, во времена каппадокийцев, только с первой ипостасью, хотя эта первая ипостась вполне именуема, вполне отличима от других ипостасей и находится с ними в совершенно определенном структурном соотношении. Для полной ясности тринитарного вопроса необходимо было связывать этот апофатизм не только с первой ипостасью, но и с двумя другими ипостасями, поскольку каждая из них трактовалась как бог в самом подлинном и единоличном смысле слова. Но в период Константинопольского собора этот вопрос еще не назрел настолько, чтобы его специально ставить и решать, так как всех тогдашних мыслителей занимал и волновал совсем другой вопрос, именно вопрос о соотношении трех ипостасей.

¹ Спасский А. Указ. соч., с. 435—504

² Цит. по: Спасский А. Указ. соч., с. 500.

³ Спасский А. Указ. соч., с. 526—533.

Этот вопрос и был решен на Константинопольском соборе, и дальше пока еще никуда не шли.

б) Полное внесение ясности во всю эту проблему возникло только в связи с появлением в V—VI веках целого цикла сочинений под именем афинского епископа *Дионисия Ареопагита*. В этих сочинениях с небывалой силой выдвигался на первый план именно апофатизм, так что в ареопагитский корпус входил даже трактат «О таинственном богословии», в котором только и говорилось о том, что не есть Бог. Тем самым апофатический момент уже переставал быть принадлежностью только первой ипостаси, а стал принадлежностью всех трех ипостасей. Сверх-сущностная, сверхбытийная и ни в каком смысле не познаваемая природа божества, учили Ареопагитики, обнаруживает себя в своих исхождениях, в своих проявлениях. В свете этих сверхсущих проявлений и надо понимать, читаем в Ареопагитиках, три ипостаси. Все они — сверхсущие, вышемысленные и непознаваемые. Но в свете сверхсущих изъятий мы познаем первую ипостась как единство, начало и источник, вторую — как раздельную множественность и третью — как благодатное исхождение.

в) Поскольку здесь у нас идет речь о возникновении одной из величайших концепций, которой суждено было оказаться достоянием не только тысячелетней средневековой культуры, но даже и последующей полутысячелетней новоевропейской культуры, историк должен иметь об этой концепции яснейшее и отчетливейшее представление. Из множества вопросов, которые здесь возникают, мы обратили бы внимание читателей, во всяком случае, на три следующих вопроса.

Во-первых, нужно расстаться с формально-логическим и абстрактно-метафизическим дуализмом познаваемости и непознаваемости. Если понять апофатическую сущность в этой концепции абстрактно-метафизически, получится дуализм, нетерпимый ни для античности, ни для средневековья. Волей-неволей историк должен добиться понимания такой средней области между непознаваемым и познаваемым, которую невозможно разделить на эти два раздела, но в которой они даны как нечто Целое.

Чтобы облегчить себе понимание такой средней области, надо вспомнить наше учение о том, что сущность не просто отделена от явления, но осмысленным образом в него переходит, его осмысляет и его оформляет.

Сущность не только предполагает свое явление, но и является в нем, становясь не только явлением сущности, но и ее проявлением. Сущность есть именно сущность, то есть она сама. В этом смысле она действительно постоянна и устойчива и лишена подвижности. Но это только первый пункт в учении о сущности. А второй пункт тут же гласит, что сущность находится также и в становлении. А в этом смысле она и подвижна и вечно меняется. Еще со времен Аристотеля античность учила об энергии как о смысловом становлении сущности. Вот эти учения об энергии, или по крайней мере некоторого рода представления о ней, и открывали в те времена возможность перехода от абсолютной непознаваемости к сущности познаваемой. Одно обязательно рассматривалось в свете другого.

И без этого *символизма* нет никакой возможности даже прикоснуться к изучаемой нами сейчас тринитарной проблеме. Но кто не понимает такого рода символизма, тот платит за свое непонимание очень дорогую цену, потому что без такого символизма нельзя понимать и всей античной философии.

Во-вторых, те три ипостаси, которые требуются здесь диалектикой, как это теперь ясно, вовсе не отделены от непознаваемой сущности, но являются ее познанием в *свете энергии сущности*. Это не значит, что сами эти три ипостаси есть энергии сущности. Однако они суть то, что познается в *свете* энергии сущности. Они тоже есть сама же сущность, но не сущность сама по себе, которая окончательно непознаваема, но что открывается в *свете* энергии сущности.

При этом необходимо учитывать то, что когда мы рассматриваем эти высочайшие предметы в свете энергии сущности, то такое рассмотрение мало чем отличается от рассмотрения и каждой отдельной вещи. Ведь и каждая вещь хотя и проявляет себя в своих признаках, но ни в каком случае не дробится на эти признаки, а остается чем-то единым и неделимым. Ни ветки дерева, ни листья дерева, ни даже его ствол или корень еще не есть само дерево. Само дерево никак не дробится на эти свои части (такого рода части находятся не только в дереве, но и, например в траве), а является только их недробным носителем. Поэтому о каких бы проявлениях божественной сущности мы ни говорили, сама она не дробится на эти свои проявления, но является их носителем, который не определяется ни одним из этих своих проявлений и, значит, ни их суммой.

Итак, три ипостаси, с одной стороны, характерны для той сущности, проявлением которой они являются; но эта сущность неопределима ни одной из этих ипостасей.

В-третьих, необходимо отдавать себе отчет и в том, что такое третья ипостась. Мы сказали, что это есть благодатное исхождение. Как это понимать? Хорошо это понимать может только тот, кто знаком с основами античной философии. Дело в том, что если первая ипостась есть исходное начало, покамест еще цельное и не расчлененное, а проявляющее себя только как рождающее лоно, и вторая ипостась есть порожденная расчлененность и структура, то очень легко впасть в дуализм целого и частей.

Напрашивается формально-логическая мысль о том, что целое без частей есть одно, а расчлененные части целого есть совсем другое. Если пойти на поводу у такого соображения, то возникает непреодолимый дуализм сверхрационального целого и рациональной структуры составляющих его частей. На самом же деле целое сплошно и непрерывно переходит ко всем своим отдельным частям, а все эти отдельные части сплошно и непрерывно переходят как одна в другую, так и каждая из них к своему целому.

Поскольку, однако, рождающее целое порождает из себя все свои отдельные моменты и всю их сумму, то оно же должно быть также исходным моментом для охватывающего всю троичность целиком континуального становления. Без этой третьей ипостаси вторая ипостась превратилась бы только в рассудочную систему неподвижных и взаимоизолированных моментов.

Вот почему это континуальное, то есть сплошное и непрерывное, становление целого обеспечивает для этого целого его вечно творческую и уже внерассудочную жизнь.

Здесь только требует разъяснения само наименование третьей ипостаси в этой тринитарной проблеме, то есть «Дух Святой». При чем тут дух? Ведь под духом обычно понимается совокупность высших разумных построений и соответствующее воплощение их в человеке. Но такое понимание духа имеет весьма отдаленное отношение к тому, что мыслилось в древности под этим термином. Дело в том, что «дух» по-гречески обозначается как «пневма». Но пневма первоначально указывала на дыхание. А дыхание в течение всей античности понималось как нечто живое и органическое, то есть как символ организма жизни или символ жизни вообще.

Поэтому когда в связи с ростом цивилизации возникла потребность так или иначе обозначать высшую деятельность человека, то воспользовались именно этим термином для обозначения того, что и высшая человеческая деятельность тоже есть своего рода жизнь, тоже есть свободное творчество жизни, творчески охватывающее и континуально объединяющее все ее отдельные моменты.

Поэтому при сопоставлении порождающей нерасчлененности и порожденной смысловой структуры неизбежно стала ощущаться потребность также и в том сплошном становлении, которое только и могло объединять все расчлененное и все нерасчлененное в один живой организм целостной жизни. Вот почему без третьей ипостаси две первые ипостаси в тринитарной проблеме оказались бы на стадии метафизического дуализма и на стадии формально-логической несовместимости расчлененного и нерасчлененного.

Другими словами, без этой третьей ипостаси предмет первых двух ипостасей оказался бы рассудочным построением, а не животрепещущим организмом жизни. Но чтобы подчеркнуть, что здесь имеется в виду не просто всякая жизнь, но именно высшая жизнь, предельно высокая жизнь, для этого было введено дополнительное обозначение Духа как именно «святого».

Нечего, конечно, и говорить о том, что античным предшественником такой концепции было учение о космической душе. Оно целиком вошло в учение о третьей ипостаси, но, конечно, без своей внеличностной и чисто природной сущности.

г) Подводя итог нашим размышлениям о тринитарной проблеме, необходимо сказать, что единораздельная сущность трех ипостасей под влиянием Ареопагитик, во-первых, здесь целиком признается. А во-вторых, вся она возводится к абсолютному сверхсущему. Об этом много говорится в ареопагитском трактате «Об именах» (например, II 3—8; V 7—8).

Рассуждая чисто исторически, отнюдь не никео-константинопольский символ был последним словом по тринитарному вопросу, хотя здесь и было сказано самое главное. Окончательное же решение этого вопроса можно находить в патристике не раньше появления ареопагитского корпуса. И можно сказать, только здесь целиком восторжествовало античное неоплатоническое учение о сверхсущем первоедином (опять-таки, повторяем, конечно, не в природно-космологическом, но в личностном смысле).

Наконец, стоит указать еще на одного автора, на этот раз — западного, который посчитал необходимым возводить сверхсущую непознаваемость не к первой ипостаси, но к тому, что выше всех трех ипостасей. Этот мыслитель — Августин. Правда, это было у Августина не общецерковным, но покамест еще чисто личным мнением.

4. *Проблема личности.* Вся история тринитарного вопроса в течение первых четырех веков, как мы показали, сводится к борьбе античного и средневекового мировоззрений и дает огромное количество примеров самого разнообразного переплетения обоих этих мировоззрений. Чтобы не запутаться в бесконечных подробностях, мы выставляем один основной принцип, по которому происходит разделение указанных двух типов мировоззрения. Античность — это принцип вещи, тела, природы и, в конце концов, чувственно-материального космоса, в то время как христианство — это принцип личности, общества, истории или, конкретнее говоря, сотворения космоса сверхкосмической личностью, общее грехопадение и первородный грех и спасение греховного мира при помощи опять-таки чисто личностного богочеловечества. Этим переплетением природы и личности как раз и наполнена вся история тринитарного вопроса в первые четыре века новой эры. Не отдавая себе точного отчета в том, что такое природа и что такое личность, очевидно, нет никакой возможности разобраться и в истории мысли указанных четырех веков новой эры.

Личность есть единственная и неповторимая единичность, предполагающая, с одной стороны, обязательное наличие других таких же единичностей, от которых она чем-нибудь отличалась бы и без сравнения с которыми она не имела бы своей специфики, то есть не была бы чем-то неповторимым. А с другой стороны, эта единичность предполагает, что существует единичность вообще, то есть универсальная единичность, без сравнения с которой каждая отдельная личность не была бы вообще чем-нибудь единичным.

Кроме того, личность предполагает самосоотнесенность как с самой собой, так и со всем другим, когда эта самосоотнесенность существует как предельная обобщенность всех своих отдельных функций и потому как самодовлеющая и притом фактическая (а не только идеально-смысловая) субстанция. Только в античности последним абсолютном является чувственно-материальный космос. Он вовсе не единственный поскольку существуют и разные другие космосы, и он лишен неповторимости, поскольку он периодически повторяется бесконечное количество раз при переходе от хаоса к космосу и от космоса к хаосу. Личность предполагает другие личности, то есть невозможна без общества, ступенью которого она и является. В античности все возникающие друг за другом космосы не образуют ровно никакого общества, членами которого они являлись бы, а потому их вечное возникновение вовсе не есть история. Универсальная обобщенность космоса, как она дана в античности, мыслится.

Но она не является здесь самодовлеющей и фактической субстанцией, а есть только та или иная обобщенность единичностей, входящих в чувственно-материальный космос. Поэтому ноуменальная область, которая мыслится в античности над космосом, вполне безлична; а сверхразумное первоединообразие, эта предельная обобщенность всего существующего, тоже является только идеально-смысловым и вполне безличным обобщением. Иначе оно имело бы свое имя и свою историю. В связи с этим также и все античные боги не суть личности в точном смысле слова, а только обобщение тех или иных природных свойств, включая все их несовершенства, а часто даже и просто

аморализм.

Абсолют, как его понимает античность, есть чувственно-материальный космос, пребывающий в вечном круговращении, поскольку он то обращается в хаос, то возвращается к той же самой своей структуре. Если под историей понимать созидание всегда чего-нибудь нового, то, очевидно, античный абсолют не историчен, но астрономичен. И если под личностью понимать нечто единственное и неповторимое, то античность, очевидно, и не понимает того, что такое личность, поскольку та личность, которая ей известна, всегда разложима на те или иные части и всегда восстанавливается из них. Поэтому все существующее для античности, в том числе и личность, является только истечением из общего и безличного чувственно-материального космоса и целой иерархией подчиненных один другому моментов. Поэтому *эманация* и *субординация*, которые мы наблюдаем в природных явлениях, необходимо мыслятся в античности и в рассуждениях о личности, которая, не обладая никаким своим вечным и неразложимым «я», только и возможна здесь в результате того или иного частичного излияния чувственно-материального космоса.

В те первые века новой эры, когда появилось и стало восходить христианство, античная философия уже переживала свой не только зрелый, но и перезрелый период, когда все эти вопросы единства и множества, сознания и несознательных вещей и вообще идеи и материи решались в окончательной форме и достигали своего систематического развития. Естественно, что религия личности (а не чувственно-материального космоса) на первых порах осознавалась по преимуществу при помощи понятий и терминов именно этой перезрелой античности. На первых порах было очень трудно формулировать в точных понятиях ту универсальную личность, которая повелительно требовалась христианским вероучением. Единственность и неповторимость личности были здесь яснее всего, и их доказательства не требовалось. Но возникали очень трудные вопросы о том, как такого рода абсолютное единство совмещать с множеством, поскольку новооткрытое личное божество, с точки зрения самого же христианского вероучения, ни в каком случае не оставалось в виде абсолютно неразличимого единства и, во всяком случае, вступало в связь с областью множественности хотя бы в проблеме сотворения мира. Потому нисколько не удивительно, что ушло целых четыре столетия на то, чтобы абсолютную личность научиться мыслить в свете такой множественности, которая бы ей не противоречила, но которая, наоборот, впервые делала бы ее понятной и доступной человеческому сознанию. Вот почему первые четыре века тринитарной проблемы имеют для нас огромное историческое значение, вполне наглядно и ощутимо демонстрируя общее и безусловное требование всякой точной исторической науки — в яснейшей форме противопоставлять одну историческую эпоху другой и в то же самое время указывать именно постепенный, а не внезапный переход от одной эпохи к другой и указывать огромное количество промежуточных стадий, в которых одновременно наличны в самом причудливом переплетении и смешении элементы прежней и элементы новой эпохи. Этим мы и занимались в данной главе, посвященной тринитарному вопросу¹.

¹ Здесь мы могли бы привести огромное количество ссылок на зарубежную науку, которая в области тринитарной проблемы даже с трудом обозрима. Мы хотели бы все-таки обратить внимание читателя и на отечественную науку, из которой мы бы указали труды В. В. Болотова, А. Спасского, А. И. Бриллиантова, И. В. Попова. К этому мы сейчас прибавили бы забытую, но хорошую работу И. П. Четверикова (ниже, библиография), где в V главе тоже дается довольно подробный обзор тринитарной проблемы первых четырех веков. Пора перестать игнорировать отечественную науку и все заимствовать только из западной буржуазной науки.