

А.Ф.ЛОСЕВ

**ИСТОРИЯ
АНТИЧНОЙ
ЭСТЕТИКИ**

ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ

КНИГА I

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НЕОПЛАТОНИЗМ ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА

Рассмотренные выше формы александрийского неоплатонизма и раннехристианской догматики, как мы установили, представляют собою очень яркую эпоху перехода от античного образа мышления к средневековому. Этими же чертами отличается и весь римский неоплатонизм, но только переходность эпохи сказывается здесь еще более напряженно. Во введении мы начнем с менее ярких фигур. Но сюда же придется отнести и такие яркие фигуры, как Марий Викторин и особенно Августин. Помещать их в этой вводной главе необходимо потому, что все-таки эти фигуры в целом являются представителями уже чисто христианской идеологии, которая в своем непосредственном виде выходит за пределы нашей «Истории эстетики». Отношение же их к античному неоплатонизму исторически все же представляет глубокий интерес. Что же касается основных глав этой второй части, то они будут посвящены таким крупнейшим неоплатоникам Запада, как Халкидий, Макробий, Марциан Капелла и Боэций.

I

БОЛЕЕ РАННИЕ АВТОРЫ

§ 1. Лабееон, Претекстат, Фавоний

1. *Лабееон*. а) От этого Корнелия Лабееона, жившего, вероятно, в середине III века н. э., никаких сочинений до нас не дошло, но имеются только некоторого рода фрагменты. Однако, если судить по дошедшим до нас четырем названиям его трактатов, весьма большую роль играла у него мифология и теория мифа: «О богах как живых существах» (*De dis animalibus*), «Об оракуле Аполлона Кларосского», «Этруская наука» и «Фасты». Каково отношение Лабееона к неоплатонизму в собственном смысле слова, сказать трудно. Но что он занимался философией мифа, это ясно.

В науке много спорили не только об источниках Корнелия Лабееона, но даже о составе его дошедших до нас фрагментов, поскольку часто существует неясность о том, действительно ли тот или иной фрагмент относится именно к нему. С этим запутанным и малопродуктивным вопросом читатель может познакомиться по статье Г. Виссова в известной „*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*“ (Hlbb. VII 1351—1355). Из всех более или менее достоверных фрагментов Лабееона, во всяком случае, явствует, что это не неоплатонизм, но, несомненно, его преддверие. Подобно Порфирию и другим неоплатоникам, Лабееон много трудится над разысканием отдельных и иной раз совершенно мелких значений имен древних богов, а также над изучением различных мнений на эти темы. Перечисляются многочисленные имена Януса и целых 30 имен Афродиты. Заметна неоплатоническая тенденция к иерархии богов, а также к сведению многих богов к их небесному числу и даже к одному божеству вроде солнца, луны или земли. Слишком живой и почти бытовой интерес к божественной сфере сказывается у Лабееона в его чувствах в отношении домашних богов вроде ларов, пенатов, лемуров, а также в отношении разных потребностей культа. Проводятся параллели с Апулеем, Порфирием, Сервием, Марцианом Капеллой и прежде всего с Макробием и Варроном. Входить во все эти дробные сопоставления, часто к тому же весьма проблематичные, не может являться нашей задачей. Но Лабееон как преддверие латинского неоплатонизма — фигура достаточно ясная.

О Корнелии Лабееоне имеется весьма обстоятельное исследование — Р. Мастандреа «*Un neoplatonico latino Cornelio Labeone*» (Leiden, 1979). Оно больше историко-критического и филологического, чем философского и эстетического содержания. Тем не менее этот автор обстоятельно рисует современное состояние науки о Лабееоне, почему мы и хотели бы сказать о нем несколько подробнее. Так как нам не хотелось уходить в данном случае в разного рода историко-филологические исследования, то мы попросили И. И. Маханькова изложить соображения по поводу работы П. Мастандреа. Эти соображения сводятся к следующему.

б) Книга Паоло Мастандреа «Латинский неоплатоник Корнелий Лабееон» является попыткой установить область философских интересов Корнелия Лабееона. Следует отметить, что вследствие полного исчезновения сочинений и крайней скудости фрагментов (П. Мастандреа в своей исчерпывающей работе собрал их лишь 18, всего около 150 строк) это чрезвычайно трудная задача, так что автору приходится характеризовать скорее переходную от язычества эпоху (III век н. э.) в целом, чем философские взгляды самого Корнелия Лабееона. Стремясь сделать свой труд более конкретным, П. Мастандреа посвящает отдельные его разделы вероятной проблематике четырех сочинений Корнелия Лабееона, от которых сохранились названия и скудные фрагменты («Фасты», «Этруская наука», «О богах как живых существах», «Об оракуле Аполлона Кларосского»), привлекая сюда также других античных и отчасти средневековых авторов, писавших на сходные темы. Обнаруживаются различные параллели, позволяющие предположительно расширить круг авторов, которые были знакомы с сочинениями Корнелия Лабееона и ими пользовались (например, Арнобий). Но тем не менее какой-либо философской системы из этих фрагментарных обрывков автору воссоздать не удастся, а отсутствие в имеющихся фрагментах не только учения об основной неоплатонической категории первоединого, но даже упоминания о нем, как, впрочем, и об остальных двух ипостасях, делает отнесение Корнелия Лабееона к неоплатонизму не более чем вероятной догадкой, основывающейся главным образом на времени его жизни (способ рассуждения, о котором сам П. Мастандреа отзывается иронически).

Представляется, что интересы Лабееона, проявляющиеся в его сохранившихся фрагментах, не позволяют его характеризовать иначе, чем языческого религиоведа и антиквара. Действительно, они в основном посвящены обсуждению различных имен божеств и древним способам толкования природных явлений и оракулов.

Можно специально выделить такие положения исследования П. Мастандреа.

1. Общее место в классической филологии—сравнение Корнелия Лабееона с Варроном. Отмечается появление ученого-энциклопедиста в наиболее критические для античности моменты.

2. В представлении автора Корнелий Лабееон — религиовед, соединивший традиционную римскую религию с восточной демонологией и глубокой личной религиозностью; исследователь оракулов, комбинирующий ионийскую науку толкования с этрусской; сдержанный, тонкий и терпимый полемист против христианства; поверхностный, но широкий знаток гностических, магических и иранских учений.

Но сочинения этого автора погибли почти целиком. Даже у противников-христиан почти не сохранилось фрагментов.

3. О времени жизни Корнелия Лабееона нет каких-либо надежных свидетельств, и даты его жизни помещают в обширнейший промежуток времени от эпохи Цезаря до IV века н. э. Однако П. Мастандреа считает надежной датой вторую половину III века (вообще говоря, после Нумения, то есть около 200 года, и до сочинения «Против язычников» (*Adversus nationes*) Арнобия, то есть около 300 года). С различной датировкой связаны и разные философские школы, представителем которых соответственно якобы являлся Корнелий Лабееон: от

позднеэллинистической до неоплатонической.

4. Мастандреа предполагает, что Макробий, Сервий и Иоанн Лид широко пользовались Лабеоном по части антикварных сведений. Но наиболее важное его предположение — это то, что Арнобий в своем сочинении «Против язычников», без указания имени оппонента опровергающий понятие о богах у римлян, возражает именно Лабеоу. Доказательства выставляются довольно убедительные как текстологического, так и содержательного характера, но мы все равно не знаем, до какой степени оппонент Арнобия — Лабеев, так как реконструкция, подобная сочинениям Цельса и Порфирия против христиан, невозможна.

5. Далее (со с. 119) утверждается и доказывается, что «собирачество» Лабеева имело целью утверждение старых религиозных авторитетов в противовес новым христианским, то есть Лабеев не просто собиратель, а идеолог «языческого возрождения».

Борьба за умы проходила в основном в сфере решения вопроса о загробном существовании: в этот период чрезвычайно возрос страх смерти. В республиканском Риме представитель высших кругов искал бессмертия в подвигах, славе, которые в какой-то степени связывались с обожествлением.

Но такое решение вопроса не устраивало низшие слои общества. Здесь получили распространение более демократические культы восточных богов. В эпоху империи, когда все стало приблизительно одинаково бесправно по отношению к власти, эти культы распространились на все общество. Вообще, II—III века были чрезвычайно бедственным временем, и страх смерти вполне объясним.

Неоплатонизм был философской системой, а не религией, и потому он не мог быть доступен широким массам (правда, у Порфирия можно отметить попытки создать какое-то подобие религии). А главное, без надежного ответа оставался вопрос о судьбе души после смерти.

6. II книга сочинения Арнобия «Против язычников» посвящена почти целиком (11—66) полемике с языческой сектой, которую он называет «*Viri novi*» («Новые мужи»). П. Мастандреа старается доказать, что это были неоплатоники (глава школы, видимо, Порфирий) и что к ним принадлежал Лабеев. Следовательно, Корнелий Лабеев — неоплатоник.

7. Демонология — общая для христианства и язычества тема в это время. Наряду с аллегорическим истолкованием мифов демонология служила апологетам язычества для объяснения неловких моментов мифологии: герои безнравственных мифов трактовались как демоны, а не боги. Более того, демонов пытались идентифицировать с христианскими ангелами (христиане же утверждали, что демоны—это падшие ангелы). Так, Августин (*Civ. d. IX 19*) утверждает, что Лабеев предпочитал называть ангелов добрыми демонами. Также Августин (II 11) говорит о проводимом Лабеоном разделении демонов на добрых и злых с соответствующими разными способами их умилостивить. Отсюда П. Мастандреа делает вывод о проявившихся у Лабеева дуалистических тенденциях, непосредственно или опосредованно заимствованных из Персии.

8. Как свидетельство, в какой-то степени подтверждающее близость Лабеева к неоплатонизму, можно отметить фрзг. 10 (по Мастандреа) из Сервия (*Aen. III 168*), где упоминается о теургических операциях, в результате которых души людей становятся богами. Но все же следует сказать, что теургия — общее увлечение в эту эпоху.

9. Монотеизм, нараставший в язычестве, что нашло свое завершение у Юлиана и Макробия, встречается одним из первых у Корнелия Лабеева, о чем можно судить по проявившемуся у него культу Солнца и тенденции толковать многих языческих богов (или их имена, что то же самое) как различные проявления одного и того же бога.

10. Также представляется интересным, хотя и в не прямой связи с Корнелием Лабеоном, экскурс П. Мастандреа (с. 180—192) в область античной филологии (точнее, этимологии), которую он справедливо считает полноправным разделом античной философии вследствие свойственного античности способа мышления. Именно в античности вещь и имя вещи считались если не тождественными, то очень тесно связанными и способными взаимно влиять друг на друга. Впрочем, «этимологические тенденции» оказали сильное влияние и на средневековую философию. Хотя в этом разделе Корнелий Лабеев не рассматривается специально, отмечаемый у него несомненный интерес к филологии в смысле этимологии божественных имен является дополнительным свидетельством в пользу помещения его в общую философскую традицию эпохи.

Таково современное научное представление о Корнелии Лабееве.

2. *Претекстат*. Веттий Агорий Претекстат (ок. 320—384) принадлежит к тем фигурам в истории философии, которые можно было бы назвать легендарными в том смысле, что высокая оценка их философских построений тоже основывается не на прямых, а на косвенных данных. Так, Претекстат, хотя его собственных сочинений не сохранилось, считается крупнейшим, а иногда и просто единственным философским деятелем так называемого западного языческого возрождения в конце IV века. Сама идея существования в изучаемом нами переходном периоде языческого возрождения настолько любопытна и многообещающа, что, прежде чем перейти непосредственно к Претекстату, скажем несколько слов об этом заявленном в науке, но спорном историческом феномене.

а) В истории изучения латинского Запада IV века можно отметить две противоположные тенденции, хотя они практически никогда не становились объектами взаимного сравнения и спокойно сосуществуют в работах разных исследователей благодаря различию в предметах их исследования. Первая из этих тенденций, основанная на изучении в основном литературного ряда эпохи, трактует о языческом возрождении в IV веке по сравнению с упадком в культурном и литературном отношении, наблюдающимся в III веке. Вторая тенденция, основанная по преимуществу на изучении философско-религиозных материалов, напротив, склонна считать положение языческих дел на Западе по сравнению с восточным неоплатонизмом открыто пораженческим и потому плачевным. Обе тенденции широко распространены в исследовательской литературе. Примером первой, возрожденческой точки

зрения может служить статья Г. Блоха, в само заглавие которой внесено понятие языческого возрождения¹; второй, упадочнической точки зрения, и притом в очень острой форме, придерживается, например, А. Камерон². Расхождение слишком разительное, слишком продолжительное и коренное, чтобы считать его просто чьей-либо ошибкой. Каковы же факты, привлекаемые для обоснования той и другой точек зрения?

Сторонники возрождения отмечают усиление активности языческой аристократии Запада в IV веке по нескольким направлениям. Во-первых, это редактирование и издание классических языческих текстов; во-вторых, перевод греческих текстов на латынь; в-третьих, писание историографических сочинений; и, наконец, в-четвертых, разносторонняя, уже чисто социальная активность язычников. Как видим, акцент здесь ставится именно на литературной деятельности, об этом же говорит и состав редактируемых и издаваемых вновь языческих авторов, таких, как, например, Апулей. В этом смысле даже любое в действительности религиозно нейтральное литературное деяние может квалифицироваться и квалифицируется как возрождение язычества. Центром же язычески настроенной аристократии считается при этом окружение Квинта Аврелия Симмаха (345—405), к которому принадлежал и Претекстат.

Сторонники упадочнической теории основывают свою точку зрения на слабости философской мысли Запада, говорят о ее безынициативной (по сравнению с духовной предприимчивостью Востока) и аморфной окостенелости. Подчеркивается неумение западных язычников адаптироваться к духу времени, что и привело их, по мнению исследователей, к историческому тупику, в отличие от Востока, который исторически восторжествовал, трансформировавшись впоследствии в византийское средневековье³.

Нельзя не заметить, что указанные две тенденции рассматривают западных язычников IV века с разных позиций и в разных перспективах. Если сторонники возрождения смотрят на конец IV века с позиции литературы III века и убежденно видят в нем действительно имевшее место относительное оживление литературной и социальной активности языческой аристократии, то сторонники теории тупика и упадка смотрят на это время с позиций средневековья и видят в отмеченной активности язычников лишь бесцельную и бессильную агонию уходящего старого мира. Смотреть, действительно, нужно с разных сторон, но только не преувеличивая при этом значения открывшейся с какой-либо точки зрения перспективы.

В данном случае термин «возрождение» действительно вряд ли уместен, но вместе с тем неправомерно и отрицать всякую историческую значимость западного типа мышления того времени. Нельзя, пользуясь образным выражением А. Камерона, описывать язычников-аристократов выглядывающими из своих библиотек как из семейных склепов. Ведь именно Запад даст впоследствии таких мыслителей, как Халкидий и Боэций, Викторин и Августин, каждому из которых мы в свое время посвятим отдельные рассуждения.

Западный тип языческого мышления в конце IV века — это не только и не просто стремление во что бы то ни стало вернуть утерянный языческий рай, но это прежде всего своеобразная форма *переходного мышления* между язычеством и христианством. Не возрождение и не агония, а имеющий собственную внутреннюю цельность и смысл переход.

Другое дело, что выражался этот переходный тип мышления почти исключительно в литературно-художественной форме, но это не значит что такая форма не скрывает за собой и чисто философской специфики не говоря уже о том, что соотношение эстетического и философского в античности имеет особый, почти отождествляющий смысл. Все это усложняет, конечно, работу историка. Нам же, в наших собственных целях особенно важна фигура Претекстата, бывшего единственным философом среди окружения Симмаха. Фигура Претекстата интересна еще и потому что его значение как философа признают не только сторонники теории возрождения, что вполне закономерно, но и сторонники теории упадка и тупика, что, собственно говоря, идет вразрез с их основными положениями⁴.

б) Что же мы реально знаем о Претекстате, единственном, по общему мнению, сильном философе среди последних римских язычников?

Собственных философских сочинений Претекстата, как уже было сказано, не сохранилось, нет даже точных сведений, что они существовали⁵. Мы черпаем сведения о нем и о его эпохе из различных исторических источников, главными из которых являются переписка Симмаха, «Сатурналии» Макробия (см. ниже), сочинения Марцеллина, свидетельства Боэция, два анонимных текста — «Carmen adversus Flavianum» (Флавиан — ученик Претекстата) и «Carmen ad Senatoren», а также посвященные Претекстату стихи его жены — Фабии Аконии Паулины. Эта косвенность источников делает не только трудным, но даже проблематичным дело восстановления собственно философских взглядов Претекстата. Однако единообразие всех этих сведений гарантирует хотя бы относительно верную реконструкцию основ его учения. При этом даже не столь важно, является ли эта возможная реконструкция точной копией взглядов самого Претекстата, важно то, что деятели языческой оппозиции, считая себя учениками Претекстата, который, по их мнению, знал истину о природе богов, излагали это авторитетное для них учение в совершенно единообразном виде. Поэтому поддающаяся восстановлению часть философии Претекстата, представляя собой общее философское кредо всего языческого окружения Симмаха, может характеризовать особенности западного мышления вообще в переходный период. Но сначала — о самой личности Претекстата.

¹ Bloch H. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century.— In: The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963, p. 193-218.

² Cameron A. Paganism and Literature in late Fourth Century Rome.— In: Christianisme et Formes littéraires de l'antiquité tardive en occident. Genève, 1976, p. 1—40.

³ См., напр.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 290.

⁴ Камерон А. Указ. соч., с. 16.

⁵ О переводах Претекстата с греческого будет сказано ниже.

в) Веттий Агорий Претекстат принадлежал к высшей языческой аристократии, стремившейся в целях консервации античной культуры сохранить за собой важные государственные посты, что ей и удавалось практически до начала V века. Так, например, в 382 году Претекстат и Симмах занимали две самые высокие должности в Италии: первый был *praefectus praetorio Italiae*, второй — *praefectus urbi*. Высокое положение использовалось язычниками, в частности, для сохранения языческой архитектуры, которая сама по себе, а тем более если в храмах не были приоткрыты культовые действия, была своеобразной языческой пропагандой. Так, Претекстат, несмотря на эдикт Констанция 354 года о закрытии языческих храмов, сумел добиться восстановления портика, посвященного двенадцати языческим богам, на римском форуме. И все же ряд указов Грациана 382—383 годов привел к тому, что все языческие храмы окончательно навсегда были закрыты к 394 году. Борясь в течение полувека за сохранение культовых действий и за неприкосновенность своих храмов, язычники видели в императорских указах, конечно, не только угрозу их религии, но угрозу всей древней культуре. Поэтому Претекстат, одержавший ряд побед на этом поприще, снискал благодарное уважение всех язычников. Современники, по свидетельству Макробия, преклонялись перед хладнокровием и невозмутимостью Претекстата, сумевшего взять в свои руки власть, остаться при этом откровенным язычником и не поддаваться различным и хитрым провокациям христиан. Эта сила характера сделала Претекстата легендарной фигурой.

Второй чертой Претекстата, делающей его легендарной фигурой, была его особая образованность. Если большинство язычников того времени или прямо нуждались в латинских переводах классических греческих текстов, или же сами переводили, но, как отмечает А. Камерон, лишь на уровне школьных текстов, то Претекстат свободно владел обоими языками и, по свидетельству жены, посвящал много времени чтению греческих философов, особенно Платона и Аристотеля. Сохранились свидетельства, и главное из них — свидетельство Боэция, что Претекстат блистательно перевел парафраз Фемистия первой и второй «Аналитик» Аристотеля¹. Этот не дошедший до нас перевод был, по существу, чуть ли не единственным собственно философским, а не литературно-художественным текстом, созданным в пределах западного языческого возрождения конца IV века. Даже «Сатурналии» Макробия, как мы увидим ниже, не могут считаться чисто философским произведением.

Эти легендарные черты Претекстата и сделали его самой значительной, наряду с Симмахом, фигурой языческой реакции, и именно поэтому Претекстат считается не только выразителем, но и создателем общего для язычников его времени философского кредо. В чем же заключается сущность этого кредо, в той степени, как оно поддается восстановлению?

г) Претекстат был язычником не только номинально, он участвовал в отправлении многих тайных языческих культов. Об этом сохранились свидетельства в виде поименных подписей на расположенном близ Ватикана алтаре, посвященном *Magna Mater*, который стал центральным местом поклонения для последних язычников. В числе первых имен там стоит и подпись Претекстата.

Однако, несмотря на сугубую традиционность всех этих культов, это было уже иное язычество, язычество конца IV века. По Претекстату, все языческие боги были сложным и множественным проявлением или знаком (*numen multiplex*) одного верховного бога Солнца. Перед нами солнечный монотеизм, о котором мы уже говорили (ИАЭ VII, кн. 1, 372—379) и о котором будем еще говорить впоследствии. Солнечный монотеизм и есть кредо последних язычников Запада, эта идея Претекстата чрезвычайно энергично подчеркивалась не только им самим, но и всеми его единомышленниками. Необходимо только отметить, что определенность и четкость религиозной формулы солнечного монотеизма не мешала язычникам одновременно проповедовать и абсолютный религиозный синкретизм, когда не только все виды религии провозглашались равноправными, но и за каждым отдельным человеком признавалось право на свое собственное, личное восприятие бога. Такого рода абсолютный синкретизм, ярко выраженный у Симмаха, был, вероятно, защитной реакцией против агрессивно насаждаемого христианства.

Определение сущности философии Претекстата как солнечного монотеизма для нас и мало и много. Много в том смысле, что мы уже можем определенно говорить о языческой реакции конца IV века не как о беспомощной агонии традиционного язычества, но как об особой форме переходного типа мышления между политеизмом и христианством. Однако, с другой стороны, знания одного лишь факта солнечного монотеизма для нас слишком мало, чтобы мы смогли достаточно ясно восстановить генезис и специфику этой переходной формы мышления у Претекстата.

Единственное, что можно было бы предположить, это то, что Претекстат соединил языческую мифологию с христианским монотеизмом, видимо, без всякого влияния неоплатонизма. Греческим источником Претекстата был, скорее всего, Аристотель. Недаром даже у Боэция, считавшего себя продолжателем Претекстата, мы находим не столько неоплатонизм платоновского толка, сколько самостоятельную форму аристотелевского усложненного платонизма (см. ниже). Мы не знаем точно так же и главного, а именно, насколько проникла в теологию Претекстата личностная диалектика, было ли в боге Солнце личностное начало. По предположению, видимо, нет. Ведь даже тот же Боэций, искренне считавший себя христианином, не дошел до личностной диалектики, а оперировал диалектикой абстрактно-числовой. Претекстат же тем более должен был бы ограничиваться для проведения своей основной мысли о сведении всех богов к одному лишь формально-логическими построениями по аристотелевским канонам.

д) И вместе с тем сводить основную идею Претекстата только к Аристотелю и отрицать определенную новизну в его учении тоже нельзя. Задача Претекстата отнюдь не была облегчена наличием у Аристотеля платоновской категории единого, так как Аристотель считал единое оформлением множественности (ИАЭ IV 29—38; V 764), ведь

¹ Высказывалась версия, что Претекстату же принадлежит еще один перевод—перевод «Категорий» Аристотеля, который чаще всего приписывается Августину. Говорилось также (на основании нечеткого свидетельства Лиды), что Претекстат написал не дошедший до нас теологический трактат в духе Ямвлиха. Но все эти сведения нельзя считать достоверными.

там единое было диалектически-философским понятием, рассматривавшимся в своей абстрактной всеобщности, а Претекстату нужно было связать единое и высшее бытие с конкретным одним богом, то есть сознательно синтезировать диалектику и мифологию. Не мифология служила при этом у Претекстата своего рода вторичной иллюстрацией диалектики, а диалектика стала внутренним инструментом превращения языческой мифологии в монотеизм. Именно это обстоятельство — стремление приспособить уже неизбежную для тех времен идею монотеизма к родной языческой мифологии, то есть стремление поглотить христианство без христианской мифологии,— и составляет существо новшества Претекстата. В этом же лежит причина того факта, что хотя монотеистическая, а может быть, даже и личностная идея уже проникла в сферу язычников, тем не менее деятельность Претекстата являлась языческой реакцией на утверждавшееся христианство.

Здесь же заключается и главное различие между Западом и Востоком. Восточные неоплатоники, как мы уже видели, именно потому, что они были неоплатониками, раз согласившись признать параллель между их первоединым и христианским абсолютным Богом, уже безразлично относились к именованию этого бога и к его священной истории. Они жертвовали мифологией за счет неоплатонической диалектики. Западные же язычники, напротив, именно потому, что они сторонились неоплатонизма, слишком легко, с их точки зрения, поддавшегося на Востоке христианизации, стремились возродить свою языческую мифологию, пусть даже с христианской монотеистической идеей, и поставить ее на место христианской священной истории. Западные язычники жертвовали неоплатонической диалектикой в пользу родной мифологии.

Болезненность расставания с освященной веками мифологией чувствуется у многих даже перешедших в христианство-мыслителей Запада. Недаром даже в самом последнем трактате христианина Боэция, то есть уже через сорок лет после смерти Претекстата, нет и намёка на христианскую священную историю; напротив, каждая прозаическая и христианская по идее глава сопровождается у Боэция, как мы это увидим ниже, поэтическим отрывком, где то же содержание выражается уже с помощью аллюзий к родной языческой мифологии. И это не было у Боэция только литературным приемом, нет, это было остаточным влиянием Претекстата, тягой к солнечному монотеизму. Неспроста почти в каждом стихе Боэция появляется в качестве верховного правителя Аполлон, имеющий символическую связь с солнцем.

е) Итак, несмотря на мизерность фактического философского материала, мы все-таки можем вывести главную особенность переходного периода на Западе в конце IV века. Западный язычник реагировал на совершающееся на его глазах изменение мира глубоко субъективно и эмоционально. Несмотря на свойственное всему античному миру гордое спокойствие перед лицом даже космических катастроф, западный язычник страстно стремился сохранить все формы уходящей культуры, прежде всего — ее мифологию. Если Восток хотел побороть христианство изнутри, пронизав своей античной диалектикой самые основополагающие догматы христианства, и тем самым увековечить сердцевину античной мысли, пусть даже при внешне полной победе христианства, то Запад, жертвуя содержанием, вбирая в себя как бы против воли христианские идеи, стремился увековечить внешние формы уходящей культуры. Античные формы общественной жизни давали западному язычнику не только душевный комфорт своей привычностью и освященностью веками, но и были источником глубокого эстетического удовлетворения, а может быть, даже и социального тщеславия. Восток реагировал на крушение античности как бесстрастный мудрец, а Запад — как нервный и эмоционально возбудимый поэт.

В дальнейшем мы неоднократно убедимся, и уже на основании более богатого философского материала, что общий для Запада субъективизм, противопоставленный объективизму Востока, сказался не только на язычески мыслящих или не до конца отвергнувших язычество авторах (таких, как Халкидий и Боэций), но даже и на крупнейших собственно христианских деятелях, таких, как Викторин и особенно, конечно, Августин.

ж) В итоге необходимо сказать, что не только нет определенных данных для неоплатонизма Претекстата, но, скорее, имеются даже основания для того, чтобы говорить об отрицательном отношении Претекстата к неоплатонизму. И тем не менее Претекстата все же приходится рассматривать в контексте западного неоплатонизма ввиду необычайного оживления старинной языческой философии у Претекстата и стремления охватить ее в максимально цельном и жизненно необходимом виде. Как мы увидим ниже, Претекстат представлен у Макробия не только весьма серьезно и почетно, но даже и торжественно, а неоплатоник Боэция, несмотря на свое христианство, прямо будет говорить о своей зависимости от Претекстата.

3. *Фавоний*. а) Фавоний Евлогий был учеником Августина и, следовательно, жил и действовал в начале V века. От него дошло небольшое сочинение, посвященное анализу известного Цицероновского «Сновидения Сципиона». Тема эта оказалась на Западе весьма популярной, поскольку мы ее находим у Авла Геллия, Халкидия, Цензорина, Макробия и Марциана Капеллы. Трактат имеет два подраздела — пифагорейско-платоническая теория декады и гармония небесных сфер. Подобного рода рассуждения, конечно, могли в те времена либо носить прямо неоплатонический характер, либо быть достаточно близкими к неоплатонизму.

б) В более подробном виде план трактата Фавония сводится к следующему.

В своем *Вступлении* (I Wedd.) автор посвящает свой труд некоему Суперию, занимавшему в то время высокую должность. Намереваясь использовать Цицерона, автор, однако, отдает ему предпочтение перед Платоном, поскольку этот последний, желая дать космологическое заключение своему труду о государстве, допустил ряд выдумок о некоем Эре.

в) *Общее учение о числе*. Основное содержание трактата (II— XX) сводится к учению о числе вообще. После рассуждения о всемогуществе чисел (II) дается общее определение числа как «вечной вещи, умопостигаемой и нерушимой», охватывающей все своей силой (III). Число не есть монада («единичность»), поскольку монада, не будучи числом, является только еще принципом (initium) числа (IV). Монада не есть такое единое или такое единство, которое было бы объединением той или иной множественности, но есть такая единичность, которая не предполагает никакой множественности ни вне себя, ни внутри себя. Так, неделимы по самому своему существу

душа или бог, хотя они и могут проявлять себя во множественном. Таково же и число (V). Полным числом не является также и двойца, которая в сравнении с монадой является принципом становления, или движения, и потому вместе с умом лежит в основе космической материи (VI).

В дальнейшем Фавоний рассматривает все основные числа вплоть до девятки. Тройке, четверке, пятерке и шестерке автор посвящает по одной главе (VII—X), семерке—четыре главы (XI—XIV), восьмерке—три главы (XV—XVII). Специально рассматривается число 56, поскольку у Цицерона Сципион Старший предсказывает Сципиону Младшему жизнь в течение семь раз повторенной восьмерки (XVIII). Заметим, что, по Макробию, Сципион Младший в свои 56 лет должен не прийти к концу своей жизни, но достигнуть наивысшего могущества и славы (In Somn. Scip. I 5, 2). Это, впрочем, не так важно. И, наконец, девяткой автор занимается тоже в специальной главе (XIX), после чего следует краткое заключение (XX). Во всем этом общем учении о числе мы находим вековую пифагорейско-платоническую традицию, которая, как мы знаем (ИАЭ VII, кн. 1, 218—244), яснее всего и подробнее всего зафиксирована в известном трактате Ямвлиха «Теологумены арифметики». Подробный анализ мог бы обнаружить наличие у Фавония некоторых мелких особенностей характеристик отдельных чисел. Но общий метод характеристики декады, как он дается в пифагорейско-платонической традиции, остается у Фавония тем же самым.

г) *Гармония сфер*. Как сказано, другой основной темой трактата Фавония является учение о гармонии сфер (XXI—XXVII). Тут мы находим все ту же пифагорейско-платоническую традицию. Определяются кварта как отношение 3:4, квинта как отношение 2:3, октава как отношение 1:2 и целый тон как 8:9 (XXIII—XXIV). Это разделение применяется к теории астрономических отношений (XXV). Земля мыслится посередине и неподвижной, почему она и не издает никаких звуков. Она есть как бы раковина или черепаха, на которую натянуты струны, то есть является резонирующим корпусом кифары всего космоса. Расстояние от Земли до Луны расценивается как тон, от Луны до Меркурия -- как полутон, от Меркурия до Венеры — как полутон, от Венеры до Солнца — тоже как полутон, от Солнца до Марса — как тон, от Марса до Юпитера — как полутон, от Юпитера до Сатурна — как полутон, от Сатурна до неподвижных звезд — тоже как полутон. Таким образом, небо и земля отделяются друг от друга 6 тонами, или 12 полутонами. Между Землей и Солнцем звучит гармония кварты. Между Солнцем и зодиаком — квинта. И между землей и небом — полная октава. А поскольку Земля, находясь в центре космоса, делит полный шар космоса на две половины, верхнюю и нижнюю, то и весь космос звучит не как 6, а как 12 тонов, то есть как две полные октавы.

Вся эта картина есть точное воспроизведение пифагорейско-платонической традиции музыкально-числового космоса; так что Фавоний и в данном отношении не представляет собой ничего нового. Что же касается неоплатонизма, то у Фавония можно находить только весьма скромные намеки вроде учения о монаде, диаде и всей декаде.

§ 2. Марий Викторин

1. *Сочинения*. Из тех римских неоплатоников, которых мы рассматриваем как фон и основу для таких крупных деятелей, как Халкидий Макробий, Марциан Капелла и Боэций, наибольшее значение имеет Марий Викторин, бывший неоплатоническим наставителем Августина и следовательно, живший тоже в IV веке. Он перевел на латинский язык трактаты Аристотеля «Об истолковании» и «Категории», а также знаменитое «Введение» Порфирия (с комментариями). Приняв в пожилом возрасте христианство, Марий Викторин успел написать несколько трактатов теологического характера, что не помешало ему быть известным представителем грамматики и риторики. Ему принадлежит трактат «Об определениях», а также комментарий к Цицероновским трактатам «Топика» (утрачен) и «О нахождении». Что же касается теологических сочинений, то Марий Викторин писал против ариан и против манихеев и комментарии к посланиям ап. Павла. Поскольку в данном месте нашей работы мы интересуемся Марином Викториним (как и Августином) для характеристики перехода от античной философии к средневековой, мы не должны входить в систематический анализ христианской теологии Викторина, а должны только указать на пункты сходства его воззрений с античной философией и на отличительные черты именно викторинового подхода к тринитарной проблеме.

2. *Тринитарная проблема*. а) Соотношение тринитарного догмата с неоплатоническими категориями уже рассматривалось нами, но каждый новый автор,— и это особенно относится к Викторину,— вносит свои оригинальные нюансы в историю превращения неоплатонической триады в три лица христианской троицы.

Чем же интересен с точки зрения переходного периода Марий Викторин?

Вспомним основную проблему для восточных христианизующих авторов. Там прежде всего оказывалась важной проблема устранения из христианской Троицы принципа субординации, главенствующего в неоплатонической триаде. Викторин же интересуется другим: он стремится прежде всего обосновать саму возможность понимания неоплатонического единого как личного Бога, а с этих позиций характер отношений между тремя лицами (субординация или, например, координация) оказывается уже вторичным и не столь принципиальным вопросом.

И надо сказать, что, действительно, абсолютно трансцендентное и апофатическое неоплатоническое единое не могло безболезненно и органично срастись с христианским личным богом; для этого была необходима особая, не плотиновская версия толкования единого. И такая сближающая неоплатонизм и христианство версия была сформулирована ко времени Викторина его учителем Порфирием. обстоятельный анализ влияния Порфирия на становление тринитарных воззрений Викторина можно найти в специальном на эту тему труде у П. Адо¹. Другой

¹ См.: Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Paris, 1971.

исследователь Викторина, М. Т. Кларк¹, считает, что несомненную и с его точки зрения связь Порфирия и Викторина тем не менее нельзя гипертрофировать и что последний мог найти и действительно нашел созвучные своей теории рассуждения в самом Плотине. Как бы то ни было, именно Порфирий сформулировал основное и необходимое для сближения неоплатонизма с христианством новшество. В чем же это новшество заключалось?

б) Как известно (ИАЭ VI 176), Единое неоплатоников, охватывая все существующее в одной неделимой точке, не обладает никакими качествами, оно выше всякого бытия и сущности и характеризуется, говоря вкратце, божественной простотой, безразличной к каким бы то ни было различиям и усложнениям. Вот эта божественная простота неоплатонического Единого и мешала его сближению с христианской Троицей, уже в самом именовании которой заложена количественная множественность. Порфирий же, в своих философских поисках бога, ввел в категорию Единого некоторые усложняющие моменты и тем самым начал процесс сближения Единого с христианским Богом. А именно, Порфирий ввел качества бытийности, жизни и познания, и эта горизонтальная шкала, в отличие от строго вертикальной эманации Плотина, дала, как мы уже видели, возможность христианизующим авторам, например Синезию, устранить из Троицы субординацию. Это же нововведение Порфирия дало возможность и Викторину сблизить понятие Единого с понятием христианского бога, не совмещавшимся с требованиями простоты, цельности и бескачественности неоплатонического Единого.

в) В чем же оригинальность самого Викторина? Викторин, как увидим, пошел дальше Порфирия, который, введя в Единое некоторую качественность, толковал вместе с тем эти качества (в полном соответствии с апофатической идеей) таким образом, что Единое теряло у него почти всякую связь с миром. Так, например, если бытием обладает Единое, то, по Порфирию, мир находится в небытии. Связь между бытием и небытием может установиться только в одном случае, если человек сумеет отделить и очистить свой дух от вещного мира и затем слиться в экстатическом порыве с Единым, то есть с истинным бытием, прорвав тем самым завесу небытия. Такая беспредельная и абсолютная разобщенность Бога и мира, как бытие и небытие, была, конечно, неприемлема для христианина Викторина, так как хотя христианский Бог и трансцендентен миру, тем не менее он не отделен от него.

Каким же путем пошел Викторин, чтобы, с одной стороны, опять, как в субординационном неоплатонизме, сблизить порфириевского осложненного качествами Бога с миром, а с другой стороны, избегнуть при этом как разобщенности Бога и мира, так и крайностей субординационизма?²

Викторин в полном соответствии с христианским учением усилил в божестве момент активности и движения, усилил для того, чтобы впоследствии семантически оправдать внутреннюю форму именованием Бога Отцом. Истинная субстанция, говорит Викторин, это движение, и не просто движение, но перводвижение (*Adversus Arium* I 30, 20—26). Бог-Отец есть, следовательно, по Викторину, причина и принцип всех вещей, и он присутствует во всем существующем (IV 22, 10—22). Так Викторин решил для себя обе задачи: он, во-первых, сблизил неоплатоническое Единое с Богом-Отцом, благодаря порфириевскому усложнению абсолютной простоты Единого, и, во-вторых, опротестовал порфириевскую разобщенность бога и мира, благодаря усилению в боге активно-движущего, созидającego момента.

г) Что же касается проблемы соотношения трех лиц в Троице, то в этом вопросе Викторин демонстрирует не столь ухищренную логику, которую мы наблюдали у восточных авторов. Бог-Сын стандартно приравнивается Викторином к Логосу, а само наличие в Боге Логоса выводится Викторином все из той же идеи Порфирия, усложняющей и дифференцирующей божественную простоту Единого. Раз Бог обладает бытием, говорит Викторин, то, как все, бытием обладающее, Бог не может не обладать и своим Логосом. Но Логос Бога — особен, он латентный и самонаправленный Логос. Взятый сам по себе, Логос выражает качество бытийности Бога. Познание и жизнь есть оборотная сторона бытия (IV 20 ff.).

Как видим, Викторин стремится избежать субординации в отношениях между Отцом и Сыном, а также старается в полном соответствии с никейским символом утвердить единосущность Отца и Сына, но логика его рассуждений носит (во всяком случае, в этом, правда самом важном, тринитарном трактате) весьма отрывочный и просто утверждающий характер. Не совсем ясен, можно сказать даже, совсем не ясен у Викторина и статус Святого Духа, сближающегося с Мировой Душой Плотина.

д) Итак, оценивая позицию Викторина в целом, скажем, что, во-первых, главным для Викторина было установление связи между неоплатоническим Единым и личным христианским Богом; во-вторых, в этом отождествлении Единого и Бога-Отца сказалось сильное влияние Порфирия; в-третьих, оригинальной чертой теологии Викторина является доминирующая роль активно-движущего момента в Боге, что позволило Викторину опротестовать идею разобщенности Бога и мира; в-четвертых, Викторину не удалось обосновать характер внесубординационных отношений лиц в Троице, хотя он и декларировал идею их единства и единосущности.

Логически полнокровно и эмоционально достоверно объяснил соотношение лиц божества только Августин, впервые введший в теологию тщательно продуманное понятие и сам термин абсолютной личности. К подробному

¹ См.: Clark M. T. *The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian.*— In: *Neoplatonism and early Christian thought.* London, 1981, p. 153—160.

² Надо заметить, что взгляды Викторина на тринитарную проблему имели свою историю. Мы здесь коснемся лишь окончательного, уже христианизированного, варианта его учения, а о начальном этапе мышления Викторина, еще непосредственно связанного с Плотинем, читатель может получить представление по указанному сочинению М. Т. Кларка. Данный автор, в общем-то верно описывая эволюцию взглядов Викторина, вместе с тем делает, как нам кажется, чересчур легковесный вывод о том, что Викторин не видел в неоплатонизме принципиального отличия от христианства с его учением о Троице и поэтому считал, что он сам лишь приводит необходимые для такого отождествления толкования источников. Мы в дальнейшем покажем, что некоторые существенные детали окончательного варианта учения Викторина являются вполне и абсолютно оригинальными.

рассмотрению теории Августина мы сейчас и перейдем, отметим только, что Викторин был несомненным, а не только формальным наставителем Августина, так как именно Викторин слил Единое с Богом и наметил понятие сложной внутренней жизни божества, отражающейся в догмате о Троице. И последнее. Викторин представляет собой еще один своеобразный и сугубо индивидуальный образец мышления в переходный период. Теология Викторина вобрала в себя священную историю христиан с их оптимистически успокаивающей верой в происхождение мира по божественному промыслу, но промышляет у Викторина не христиански понятая божественная личность, а все те же античные, а потому — онтологические первопринципы и первопринцип, именование которых Отцом все еще имеет для Викторина в общем-то метафорический и аллегорический смысл.

§ 3. Августин

Самое значительное явление, без всякого преувеличения можно сказать, явление мирового характера в данную эпоху — это *Августин* (354—430). Августину посвящена необозримая как исследовательская, так и популярная литература. Однако, как это хорошо понимает читатель, нас сейчас не может интересовать Августин в целом. Он интересен сейчас для нас как представитель неоплатонического латинского Запада, то есть как переходное звено от античности вообще к средневековью вообще, как оно осуществлялось на латинском Западе. Да и эта узкая тема все еще очень широка для нас по своей сложности и по своей отдаленности от проблем античной эстетики. Мы позволим себе коснуться здесь только двух-трех вопросов этой огромной области, расценивая их, однако, в виде некоторого рода намека на полное решение проблемы.

1. *Учение о личности*.¹ а) Что прежде всего бросается в глаза в качестве переходной проблематики у Августина, это его неоплатонизм. В литературе об Августине его неоплатонические черты изучены достаточно обширно², и не о них как о таковых у нас сейчас пойдет речь. Нас интересует вопрос о переходном характере философии Августина, а не об ее, и притом весьма многочисленных, средневековых чертах. Переходность Августина в этом отношении заключается в характере истолкования неоплатонизма, а не в самом неоплатонизме. Что же касается этого специфического характера неоплатонизма Августина, то тут важно применение неоплатонизма в целях христианской догматики.

б) Дело заключается в том, что учения восточных богословов о триничности ставят выше всего ипостась Отца как основную причину всех изменений внутри триничности. В развитом виде это было, конечно, то, что в истории тогдашней философии называется субординационизмом. Сын ниже Отца уже по одному тому, что он — Сын и причиной его появления является Отец; а Дух Святой еще ниже Сына и у многих восточных богословов даже вообще не считался Богом. Никейский символ, осудивший арианство, как мы видели выше, раз и навсегда отрезал всякие пути к теориям языческой иерархии в боге, то есть пути субординационизма. И тем не менее упорные ариане все же могли ссылаться на первенство Отца перед Сыном. Совсем иначе поступает Августин.

в) Согласно Августину, вовсе нельзя отождествлять сущность (*ousia*) и субстанцию (*hypostasis*), как это делали отцы первого вселенского собора. Сущность выше трех ипостасей, но не в количественном смысле, потому что иначе получилось бы три или четыре бога. Августин пользуется новым термином, который в систематической форме был не знаком никакому неоплатонизму и потому не был известен каппадокийцам. Этот термин — *persona*, то есть «лицо», или «личность». Настоящая сущность, которую Августин понимает как принцип бытия (*essentia*), есть не просто бытие как факт существования, но именно личность, а три ипостаси божества есть именно три его лица. Но эссенция, по Августину, не есть только родовое понятие, в отношении которого три лица были бы только тремя видовыми понятиями. Личность не есть ни род, ни вообще понятие. Она связана с тремя лицами не в порядке формального процесса ограничения понятия и уж тем более не в виде какого-нибудь вещественного сотворения. Три лица являются только *энергией* личности. Но энергию Августин понимает в античном смысле, а именно как смысловое проявление. Поэтому три лица в триничности, как бы они ни соотносились одно с другим, есть одна и та же личность, хотя в то же самое время и каждое из них тоже есть полноценная личность.

Об этой терминологии можно много спорить, и отношения между Августином и каппадокийцами можно формулировать по-разному. Но для нас сейчас важно то, что Августин *впервые назвал неоплатоническое первоединство личностью*. Для языческих неоплатоников это первоединство, конечно, тоже было в конце концов личностью. Но не имея опыта личности, они вовсе не называли свое первоединство личностью, а понимали его математически, эстетически, в конце концов, понятийно, не давая ему никакого собственного имени и не признавая за ним никакой мифологии, то есть никакой священной истории.

Деятели первого собора, в противоположность этому, конечно, исходили из опыта мировой и надмирной личности. Но и они все же не придумали этого термина, а продолжали пользоваться общим термином «сущность»; а так как в порядке борьбы с субординационизмом они понимают три лица как вполне равнозначные, то для этого они и употребляли термин «субстанция», то есть говорили о трех ипостасях. У Августина с этим не было существенной разницы, но термин «личность» все-таки вносил гораздо большую ясность во всю эту проблему и уже навсегда преграждал всякий путь к субординации.

г) Впрочем, и это для нас не так важно. Для нас важно сейчас то, что нашелся наконец такой термин, который действительно был переходным между язычеством и христианством. С одной стороны, личность в ее августиновском понимании носила на себе решительно все черты неоплатонического первоединства. А с другой

¹ См.: Braun O. Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von Trinitat und Incarnation. Mainz, 1876; Schlossmann S. Persona und prosopon in Recht und in christlichen Dogma. Kiel und Leipzig, 1906.

² В общей форме с этим вопросом можно познакомиться хотя бы по работе: Попон И. В. Личность и учение Блаженного Августина, ч. 2. Сергиев Посад 1917, с. 7—109.

стороны, термин «личность» был весьма глубоким ответом на христианское вероучение о личности, которая выше всего и даже выше самого космоса. Само собой разумеется, поскольку это было переходное время, то «личность» сколько угодно можно было понимать по-язычески, и тогда она оказывалась только предельным обобщением самой же природы и чувственно-материального космоса. А с другой стороны, этот термин в тогдашние времена можно было понимать и чисто христиански: и тогда это уже была не природа и не был космос, но личность, которая создала и самое природу, и сам космос.

д) Принципиальное и исторически важное значение терминологического нововведения Августина отмечается в последнее время в большом числе историко-философских работ,— в основном, к сожалению, зарубежных авторов,— специально посвященных персоналистической теории Августина¹, не говоря уже, конечно, о многовековой традиции в христианской теологической мысли, согласно которой «идея живой божественной личности была для Августина самой дорогой идеей»². Во всех этих работах говорится об особой роли Августина в становлении христианского персонализма, но вместе с тем, как это всегда и бывает при обобщениях такого крупного масштаба, содержательные оценки деятельности Августина иногда не только не совпадают, но прямо расходятся до такой степени, что в одних случаях Августин становится единоличным первооткрывателем не только термина, но и самого понятия личности, а в других случаях все новшества Августина сводятся на нет и утверждается, что честь основания персонализма как такового приписывается Августину только в силу исторических и риторических причин.

Так, П. Анри, например, пишет (с. 1—3), что не только до, но также и после Августина не было ни одного философа, равного ему в теории личности; а вся греческая философия оценивается в этом плане как полнейший вакуум в смысле подхода к человеку (а не только к богу!) как к личности. С другой стороны, П. Крауз (с. 184) считает, что основное содержание жизни личности, как оно дано у Августина, было разработано уже Платоном.

Нечего и говорить, что ни та, ни другая позиция не отражают всей исторической правды. Наивно было бы предполагать, что античность вообще не знала об индивидуально-личном начале в каждом человеке и даже в боге; вопрос не в этом, а в том, как античность оценивала важность личностного подхода к миру. А оценивала античность такой личный подход достаточно низко, и вот здесь-то и кроется причина глубочайшего отличия, даже пропасти между античным и христианским (а значит, и августиновским) пониманием личности, так как в христианстве личностный подход не просто повышается в ценности и значимости, но даже вытесняет на вторые, глубоко второстепенные позиции царивший прежде онтологический подход к миру. А в такой исторической перспективе содержательные заимствования Августина из Платона или других античных авторов — это уже не принципиальный и фундаментальный вопрос, а предмет скрупулезной и тщательной исторической точности по поводу всякой детали. Поэтому в Августине нужно уметь видеть не неожиданно и ничем не подготовленную, свалившуюся с неба новость, но и не спокойно продолжительную, покорную прошлому деятельность, а именно видеть в нем выразителя постепенно совершающихся сдвигов в самих основах человеческого мышления, то есть видеть за Августином саму Историю.

Входить в более частные подробности дискуссии об Августине для нас не имеет смысла, и прежде всего потому, что наибольший исторический резонанс, даже и в современных работах, получила августиновская теория человеческой, а не божественной личности. Нас же, наоборот, интересует именно абсолютная божественная личность, так как основная касающаяся нашей тематики проблема переходного периода — это проблема исторически первого именованного неоплатонического Единого божественной личностью. Иными словами, здесь нам важно не психологическое, а философское, или философско-религиозное, значение терминологического нововведения Августина. Смещение же психологического и философского аспектов проблемы может привести, и на деле приводит, к историко-научным ошибкам и неточностям.

Так, Х. Армстронг, один из самых серьезных и глубоких историков философии, весьма справедливо предостерегает исследователей от отождествления понятий человеческой и божественной личности, когда, например, пишет, что если понимать личность Бога, пусть высшую и верховную, так же, как личность человека, как однородное человеческой личности явление, то наши отношения с Богом превратятся в отношения двух личностей внутри единого тотального и вечно мира³. А тогда, следовательно, помещенный в этот мир Бог будет уже не трансцендентным единым, а, скорее, третьей ипостасью неоплатонической триады Плотина, то есть Мировой Душой. А такое толкование христианского монотеизма, толкование, аннулировавшее бы значение в самом зарождении христианства неоплатонического Единого, было бы не только противоречием с текстами самого Августина, прямо ссылавшегося на Единое, но было бы и прямым упрощением истории человеческой мысли.

И надо сказать, что такое упрощенное, утилитарное понимание божественной личности встречается особенно в поверхностной научной или в усредненной атеистической литературе. А это довольно вредное явление, так как авторы подобных работ диалогизируют с мнимыми собеседниками или, в лучшем случае, — с самими собой. Это происходит потому, что в самой христианской теологии такой психологической утилитаризации божественной сферы нет и никогда не было. Тот же Августин прямо и недвусмысленно предостерегал от того, чтобы проводить прямую аналогию между личностями Бога и человека (*De trinitate* II). Отношения между философски обоснованной

¹ См., например, работы: Henry P. Augustine on Personality. The Saint Augustine Lecture. New York, 1960; Vogel C. d e. The concept of Personality in greek and Christian thought.— In: Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, 1963 (об Августине — vol. 2, p. 20—60); Crouse P. In multa defluhimus: Confession X 29—43, and St. Augustine's theory of Personallity.—In: Neoplatonism and early Christian thought. London, 1981, p. 180—185.

² Цитата взята из работы: Верещацкий П.. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме.— «Православный собеседник» 1911, № 7, 9.

³ См.: Armstrong A. I. Form, Individual and Person in Plotinus,—«Dionysius», 1977, N, 1, p. 67.

тринитарной доктриной Августина и его же психологическими построениями не являются отношениями равенства, это даже не соотношение по аналогии, это соотношение между никогда не достигаемым, то есть в принципе недостижимым, и вечным идеалом со становящимся в вешном мире и конечным по самой природе человеческим сознанием. Для нас всегда есть абсолютная тайна в жизни божества, мы можем лишь путем находящихся на пределе усилий вскрыть и осознать в себе ту основу нашей личности, которая нам дана от Бога; но даже окончательно достигнутый и совершенный для человеческой личности предел не будет ни в каком смысле аналогом божественной личности. Эту разницу личностей в теории Августина хорошо и верно отметил П. Крауз (182—184), хотя данный автор в результате все той же ориентировки на психологизм все-таки склонен видеть в этом августиновском разделении не столько сознательное положение Августина, сколько внутреннее противоречие его концепции. А противоречия нет никакого.

Тринитарное, субстанциальное и деятельностное, единство лиц Троицы, по Августину,— это божественный и недостижимый образец внутриличностного равновесия в человеке памяти, интеллекта и воли. В деятельной жизни, по Августину, человеческая личность вряд ли достигнет такого божественного равновесия.

В человеческой личности, говоря привычными для нас терминами, царствует, по Августину, субординационизм, когда то интеллект подчиняет себе другие ингредиенты личности, то все подавляется стихией чувств, то излишне гипертрофируется воля.

Субординационизм в человеческой душе практически неизбежен, тем более что есть еще один элемент внутренней жизни, который, по Августину, предшествует всему (а значит, и все подчиняет),— это вера, вера до факта и до рассудка (*De trinit. XIV 12, 15; Confessiones X 30—40*). Поэтому любые аналогии между личностью бога и личностью человека будут лишь аллегорией или результатом особого религиозного словоупотребления.

Гипертрофирование психологической стороны персоналистической теории Августина привело к тому, что исследователи оставили до сих пор нерешенным и даже неразобранным, казалось бы, сразу бросающийся в глаза вопрос: каждая ли ипостась Святой Троицы является личностью, или только Троица в целом является личностью, или же, наконец, здесь существует у Августина какой-либо более сложный, диалектически выстроенный ответ.

Мы предположили выше, что у Августина действительно имеется возможность совмещения утвердительных ответов на оба вопроса, когда и каждая ипостась есть личность, и Троица в целом есть также личность, а, главное, все это — одна и та же абсолютная личность. И вот тут никакие параллели с человеческой личностью невозможны. Однако мы также оставим это логическое звено неразобранным, так как это уже сугубо христианская тематика, только еще раз обратим внимание читателя на тот важный факт, что терминологическое нововведение Августина, то есть введение категорий личности и абсолютной личности, знаменовало собой не только осуществление сдвигов в истории человеческой мысли, но и появление новых мучительных и основных для всего средневековья вопросов, связанных с самосознанием человеческого «я». Именно поэтому Августина часто называют «первым современным человеком»¹.

е) Итак, во всей этой тринитарной проблеме важна, как и везде в истории мысли, *терминология*. В борьбе с арианами, понимавшими вторую ипостась как тварь, никейский символ, и в первую очередь Афанасий Александрийский, слишком сблизил первые две ипостаси, так что возникала опасность признавать отличие двух ипостасей как несущественное, то есть впадать в савеллианство. Но тогда, после Никейского собора, возникло целое течение в защиту более существенного различия между первыми двумя ипостасями. Отсюда и новый терминологический шаг. Именно, усию и ипостась теперь уже не стали употреблять безразлично. Но и тут вначале тоже было слишком большое увлечение этим различием, и младшие представители никейского символа стали понимать усию как обобщенную, родовую сущность, а ипостась — как видовую сущность. Следы такого понимания можно найти даже у Василия. Но и Василий и другие каппадокийцы скоро поняли, что общность, о которой они говорили, так же конкретна, как и три видовые ипостаси. И поэтому между усией и ипостасью было установлено не просто тождество, как на первом соборе, вернее, не только единосущее, и не только различие, как того требовали ариане, но самотождественное различие, причем принцип общности и видового различия не устранялся целиком, но общность и различие стали пониматься как внутренние особенности одной и неделимой субстанции.

И что же мы теперь находим у Августина? Он вовсе не отвергает различие между общим и единичным в тринитарной проблеме, но, во-первых, самым решительным образом выдвигает их тождество или, точнее, их самотождественное различие. А во-вторых, это общее тождество он понимает как личность, в то время как у каппадокийцев «личность» и «ипостась» употреблялись без существенного отличия. И поскольку личность есть абсолютная единичность и единственность, то всякие ее отдельные моменты есть тоже цельная личность, так что и общность в Боге, личность, и ее единая структура тоже есть личность, подобна тому как и во всяком организме его существенный орган есть также и организм целиком, поскольку его удаление ведет к гибели всего организма.

Это не замедлило сказаться и в терминологии. А именно, каппадокийцы выдвигаемую ими субстанциальную усию стали резко противопоставлять «природе» (*physis*), которая у них и указывает на формальную общность, которой обладает усия, но, не будучи неделимой личностью-ипостасью отнюдь на нее не сводится. И это, как ясно, вовсе не только терминологическое уточнение, но весьма существенная попытка понимать усию не как формально понятийную общность, но как содержательно-личностную ипостась.

Таким образом, во всей этой тринитарной проблеме сначала мы имели выдвижение на первый план различия, затем наблюдается уклон в сторону тождества, затем устанавливается принцип самотождественного различия, в результате чего усия и ипостась, употребляемые поначалу безразлично, стали резко противопоставляться, а затем это противопоставление стало трактоваться как проявление единой эссенции, которую Августин стал называть

¹ Grabmann M. Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Darmstadt, 1967, S. 16.

личностью. Учение Августина о личности проводится в его знаменитом трактате «О троичности», и особенно в книге VII.

Мы бы только прибавили, что нововведения Августина вряд ли имеют только терминологический смысл. Систематически проводимый им принцип личности, который у каппадокийцев встречается довольно часто, но случайно, имеет у Августина весьма острую антиязыческую направленность, поскольку в языческой диалектике максимальная общность, свойственная первоединству, ровно никакого отношения к личности не имеет, и Плотин пишет целые трактаты об отсутствии сознательно-волевой целенаправленности в эманациях первоединства.

2. *Учение о воле.* а) Может быть, имеет смысл даже в нашем кратчайшем изложении ради примера коснуться еще одного очень важного вопроса, в котором тоже в наглядной форме выступает переходный характер воззрений Августина. Это — вопрос о *воле* (*voluntas*). Дело в том, что понятие «воли», как оно всегда трактовалось на Западе, имеет мало общего с античностью, поскольку воля в своем чистом виде вовсе не есть античное понятие. В античной психологии главную роль играет ум, а все остальные психические способности трактуются только как модификация ума. Когда ум выходит из своей самоуглубленной чистоты, он переходит в становление, в постепенное изменение. Если в этом умственном становлении ум продолжает играть руководящую роль, то у Платона, например, в этом случае возникает то, что он называет *thymos*, или *thymoeides*, то есть умственным образом становящаяся и умом направленная воля, своего рода умственно-аффективное становление под умственным руководством. Воля, таким образом, является в античности вовсе не как самостоятельный принцип в сравнении с умом, а есть только разновидность и функция ума. Когда же ум теряет свою руководящую силу и в своем внешнем становлении подчиняется этой внеразумной стихии своего становления, то возникает *erithymia*, что можно было бы перевести по-русски как «вождеделение». Это — своего рода внеразумно-аффективное становление без всякого руководства со стороны умственного начала.

б). Совсем новое учение о воле мы находим у Августина. Будучи представителем субъективизма, в отличие от онтологического объективизма Востока, Августин считает основным проявлением человеческого субъекта именно волю. У него имеются пространные рассуждения о решающей роли волевого процесса и в чувственном восприятии, и в чувственном воспроизведении воспринятого, и в сохранении воспринятого при образовании памяти, и в последующем воспоминании чувственно воспринятого, и в отнесении воспринятого к внешнему объекту, и в понимании воспринятого при оценке последующих чувственных восприятий¹.

Широким и глубоким является, по Августину, значение воли и во всей высшей духовной деятельности человека. И когда у Августина возникла проблема троичности, но и эту троичность он стал понимать по аналогии с человеческим субъектом, с человеческой личностью, так что и здесь воля стала играть основную и даже завершительную роль, поскольку первую ипостась троичности Августин понимает как память, вторую — как интеллект, а третью, которая для него есть объединение и взаимодействие первых двух лиц, именно как волю (*voluntas*).

в) Это учение Августина о воле есть учение всецело западное, и в нем весьма мало сходства с античной психологией. Тем не менее в этом учении о воле у Августина промелькивают также и античные черты. Так, вместо воли он иной раз употребляет термины «сила», «действие» и, главное, «энергия». А «энергия» в античном смысле есть еще не воля, но, как это мы хорошо знаем уже по Аристотелю (ИАЭ IV 95—109), смысловое становление. Если так, то в своем учении о воле Августин во многих отношениях тоже совмещает античную и средневековую позиции. Если довести учение Августина о воле до конца и если взять античное учение о потенции и энергии в целом, то, конечно, здесь получится два разных мира, и не только две психологии, но и два мировоззрения. Однако Августин, взятый в целом, не входит в план нашего рассмотрения, и мы в данную минуту не обязаны брать психологию Августина в ее целом. Но если говорить о точке соприкосновения обоих типов психологии, то понятие воли, при всей его оригинальности у Августина, насколько можно судить, является действительно чем-то переходным между античностью и средневековьем. Ведь термин «личность» тоже не есть античный термин, и тем не менее в учении Августина о личности мы все же находим определенную аналогию с античными теориями о первоединстве. Точно так же и термин «воля» вовсе не есть термин чисто античный, и тем не менее в нем тоже можно находить аналогию с античными учениями о потенции и энергии.

г) Между прочим, то, что переходный смысл теории воли Августина имел большое историческое значение, видно из последующих христологических споров, когда одни доказывали, что Христос есть Бог и потому у него одна, а именно божеская, воля; а другие доказывали, что он не только бог, но и богочеловек и, следовательно, у него две воли. Первое учение было осуждено как еретическое и получило название монофизитства (*monos*—«один»; *thelēsis*—«воля» и *thelēma*—«результат воли»). Восторжествовало то учение, которое было утверждено на шестом соборе в 680—681 годах, а именно, что во Христе, поскольку он и бог и человек,— две воли; но поскольку он есть все же единая личность богочеловека, в нем одна и неделимая воля. Из этих споров видно, что термин «воля» и в последующие века после Августина тоже не всегда понимался либо исключительно субъективно, человечески, либо исключительно объективно, онтологически. Приходилось, следовательно, и в дальнейшие века считаться с двояким смыслом термина «воля».

3. *Другие категории.* О тех философских категориях, в которых у Августина чувствуется переход от античных к средневековым взглядам, можно было бы говорить очень много, что, однако, сейчас не входит в план нашей работы. Так, например, очень важны категории *знака*² и *числа*. Поскольку весь античный неоплатонизм является

¹ Эти рассуждения Августина о решающей роли волевого момента как принципа соединения познающего и познаваемого в процессе познания подробно прокомментированы И. В. Поповым (Указ. соч., ч. 1. с. 41—65).

² См.: Ruff H. Augustin über Semiotik und Sprache. Bern, 1981. Между прочим, теперешнее учение о знаках возводится именно к Августину и даже к стоикам, о чем см.: Якобсон Р. В поисках сущности языка.— В кн.: Семиотика, под <http://www.ccel.org>

логикой мифа, уже по одному этому знаковая стихия и языка и вообще бытия выступает здесь в чрезвычайно яркой форме. И Августин при своем общем скептицизме в этой области тоже не может не трактовать, по крайней мере священные слова и имена, не только умозрительно, но даже и магически. Что же касается категории числа, то у Августина мы можем найти очень глубокие и решительные характеристики и понятие числа и числовых операций вполне на манер античной пифагорейско-платонической традиции. Но, конечно, все такого рода переходные элементы в мировоззрении Августина требуют для себя специальных исследований¹.

Но и без специального исследования ясно, что античность,— и чем дальше, тем больше,— все время стремилась восходить от чувственного к умозрительному (в целях абсолютизации именно этого чувственного бытия) и что античная умозрительность не имеет ничего общего с абстрактными теориями Нового времени, будучи охватом всей жизни целиком в виде мудрости, и что для этого создавались соответствующие ступени восхождения. Все это мы находим и у Августина, но уже не на основе чувственно-материального космологизма, но на основе сверхкосмического персонализма. Интересно, что умопостигаемый принцип, как это мы хорошо знаем (ИАЭ VII, кн. 2, 259—269), доходил в античности до отказа от принципа подражания и повышенной оценки вымысла и фантазии как связанных уже с чисто умозрительными функциями. И об этом тоже мы читаем и у Августина². Совмещение античных и средневековых теорий у Августина бросается в глаза.

4. *Один особенно важный античный рудимент.* При всей краткости и общности нашего изложения имеется все-таки один колоссальной важности принцип, о котором никак нельзя умолчать. Это — принцип *фатализма*. Что Августин — искренний и пламенный христианин, что личность Христа для него — это все и что он бесконечно предан личности Христа, а через него имеет и максимально сердечные, интимнейшие ощущения абсолютной божественной личности,— в этом не может быть никакого сомнения. Но вот что интересно. Оказывается, Августин настолько увлекается учением о благодати, что отождествляет ее с полным предопределением. Бог — всемогущ и ни перед кем не отвечает. Он отвечает только перед самим собой. Поэтому его решения не подлежат не только никакой отмене, но даже и никакому обсуждению. Получается, что если одни люди ввиду своей высокой жизни идут после смерти в рай, то все другие люди из-за своей погруженности в дурную жизнь идут в ад и притом на все веки. Бог с самого начала, думает Августин, одним предназначил спастись, другим предназначил погибнуть. Испрашивать всемогущего и всемогущего Бога о том, почему он так поступил, никто не может, так как нет никого равного ему по мудрости и по всемогуществу. И удивительным образом, наряду с интимнейшими человеческими чувствами к Богу. Августин проповедует суровый и непреклонный фатализм, который можно найти только в языческой античности.

Однако весь вопрос заключается в том, что все радости и мучения, предназначенные для человека роком, античный человек переживает как нечто естественное, как нечто поправимое и даже утешительное. Теперешний космос, допустим, плох и идет к гибели. И для античного человека это очень хорошо. Плохой мир превратится в хаос, но из этого хаоса появится новый мир, молодой, сильный и прекрасный. И эта вечная смена космоса и хаоса утешает античного человека. Она естественна, так что иначе и быть не может. Поэтому то, что назначено судьбой, хотя оно часто бывает и страдательно, мучительно, безвыходно, на самом деле и в конце концов вполне естественно, вполне справедливо, и человеку тут нечего горевать.

Совсем другое дело — христианство. Зло, в котором находится мир, для христианина невыносимо, противоестественно и требует окончательного уничтожения. Бог создал человека совершенным существом. Но человек противоестественно отпал от Бога и целыми тысячелетиями мучается в своем отпадении от Бога. Но Бог милостив. Он воплощается в человеке, чтобы выкупить и искупить его грех. И кто идет по стопам Христа, тот будет навеки спасен.

Исторически это прямо-таки удивительная вещь. С одной стороны, Августином владеют максимально человеческие и максимально интимные чувства в отношении божества, когда человек и предает себя навеки божеству, и надеется на свое вечное спасение, и будет навеки спасен после избавления от греха при помощи божьей. И наряду с этим у Августина — грозный, неумолимый и одновременно неизбежный фатализм. У Августина и чисто христианская надежда на вечное спасение с помощью Бога, и чисто языческий фатализм, о преодолении которого не может быть и речи. Но все дело в том, что античность, незнакомая с чувством абсолютной личности, очень мало горевала о периодической гибели человеческих личностей во время бесконечных смен космоса на хаос и хаоса на космос. Для христианина же не может быть и речи ни о каком вечном возвращении. Мир однажды был создан и однажды погибнет. И человек, совершивший свое первородное грехопадение, неизменно надеется на свое вечное спасение в результате милосердия божия в конце времен на Страшном суде. А для этого ему нужно только затратить свою собственную и вполне свободную волю.

Теоретически трудно себе представить, как это можно совместить языческий фатализм и христианскую надежду на личное спасение. Но фактически — вот вам замечательный пример этого совмещения у Августина. С исторической точки зрения, фатализм Августина является небывалым по своей яркости рудиментом античности у правоверного христианина. Объяснять тут можно что угодно и как угодно. И литература об Августине полна этих объяснений. Но для нас сейчас важен только самый факт, и факт этот непреклонен.

ред. Ю. С. Степанова. М., 1983, с. 102—118.

¹ На эти темы на русском языке имеются исследования В. В. Бычкова (Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981; Его же. Формирование основных принципов византийской эстетики.— В кн.: Культура Византии. IV - первая половина VII в., под ред. З. В. Удальцовой. М., 1984, с. 504--546), а также специально посвященный категории числа Августина обстоятельный комментарий И. В. Попова (Попов И. В. Указ. соч., ч. 1, с. 100-120, 172—174).

² Бычков В. В. Античные традиции в эстетике раннего Августина.— В кн.: Традиции в истории культуры. М., 1978, с. 90—92.

5. *Сводка эстетических категорий.* Если коснуться чисто эстетических категорий Августина, то в недавней литературе о нем была попытка свести все те основные категории, которые, с одной стороны, были чисто античными, а с другой стороны, характеризовали собою именно всю эстетическую область. Это — работа К. Свободы¹, в которой указываются следующие 12 пунктов эстетики Августина.

По мнению этого автора, Августин исходит из понятия *формы* (1), причем автор этот не говорит о подлинном значении этого античного термина. В античной эстетике это эйдос, то есть единая цельность. Но из дальнейшего перечисления августиновских эстетических категорий видно, что термин «форма» нужно понимать именно таким образом.

Дальше, согласно К. Свободе, следует *число* (2), с которым вступает в определенные *отношения* (3) форма. Из этих отношений самое совершенное — равенство, или *симметрия* (4), в сравнении с которым уже второстепенный смысл принадлежит *градации* (5), *разнообразию* (6), *различию* (7) и *контрасту* (8). Равные части, подобные или противоположные, связаны взаимным соответствием, *гармонией* (9).

Среди частей господствует *порядок* (10), образующий *целое* (11) этих частей, которое прекраснее отдельных своих частей. Но и эта цельность, взятая сама по себе, еще не есть последнее совершенство. Совершенная красота не есть просто целость, или цельность, но неделимое *единство* (12) этой целости.

Нам представляется, что, хотя этот список основных категорий прекрасного у Августина можно формулировать по-разному, все же список К. Свободы заслуживает с нашей стороны большого внимания. Этот список и вполне эстетичен и является отнюдь не плохой сводкой того, что мы фактически находим в античной эстетике. А так как эти же самые категории характерны и для Августина, то в них, очевидно, мы тоже должны находить переходное звено от античной эстетики к средневековой.

§ 4. Из отечественной литературы

Несмотря на сравнительно слабую разработанность всего этого переходного антично-средневекового периода, у нас появилось несколько ценных работ из этой области, о которых небесполезно будет сказать несколько слов. Зарубежная литература об Августине, например, очень велика. Однако это не значит, что мы должны снижать значение и наших отечественных исследований. Мы уже указывали выше на работы И. В. Попова, В. В. Бычкова, а также и на большую работу А. Спасского по истории тринитарной проблемы. В нашей библиографии мы указываем на работы В. В. Болотова и Ф. Елеонского. Особого внимания заслуживает выдающаяся работа А. Бриллиантова, где после характеристики Августина² дается весьма внушительное сравнение Августина с восточной патристикой³. Эта работа является весьма ценной потому, что в ней проводится четкое различие восточных и западных методов мышления в эту, изучаемую нами сейчас эпоху, то есть метода исключительного объективизма и метода субъективно-личностных конструкций.

1. *П. Верещацкий.* На работу П. Верещацкого надо обратить внимание потому, что в ней проводятся весьма ценные мысли, которые, вообще говоря, часто забываются, несмотря на большое количество работ об Августине и Плотине. Как раз этой проблемой о соотношении Августина и Плотина данный автор и занимается в своих исследованиях⁴.

а) Прежде всего у данного автора с абсолютной принципиальностью отвергается чистый негативизм Плотина, когда о сверхсущем первоединстве нельзя ничего ни сказать, ни помыслить. После приведения текстов, свидетельствующих о близости Августина к такого рода негативизму, П. Верещацкий все-таки пишет⁵: «Бог Августина — это не отвлеченное сверхсущее (выше бытия и чуждое жизни) «Единое» неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всереальнейшее, конкретное. *Дух живой, личный, самосознающий.* По Августину, для Бога «быть» имплицитно значит уже «быть личностью» в высочайшем смысле этого слова». Хотелось бы, чтобы подобного рода категорическое утверждение данного автора имело для себя место и у всех исследователей Августина, которые часто увлекаются зависимостью Августина от Плотина и забывают проводимое во всем нашем труде противопоставление природы (или вещи) и личности.

б) Другая правильная идея, которую выдвигает П. Верещацкий, касается тринитарной проблемы⁶. Именно, как бы ни была близка была диалектика Августина к Плотину, все же его три ипостаси абсолютно лишены даже какою-нибудь намека на субординацию, в то время как у Плотина эта последняя весьма заметно чувствуется. Но еще важнее и другое. Именно, если у Августина на первый план выдвигается категория личности, то и отношения трех ипостасей должны быть тоже личностными, а не только диалектически-понятийными. Говоря же более конкретно, раз есть личность, то есть и самосознание, есть воля и есть любовь. Третья ипостась, по Августину, есть воля, объединяющая первые две ипостаси в единую любовь. Тайна жизни христианской триипостасности, по Августину, есть тайна любви. Августин (De trinit. VIII, 12) пишет: «Если ты видишь любовь, то поистине видишь Троицу... вот три суть: любящий, любимый и любовь». Здесь можно сказать, что августиновская триипостасность очень сложна; и ее можно характеризовать не только словами П. Верещацкого. Но что эта триипостасность несводима на

¹ См.: Svoboda K. L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933, p. 195—200.

² См.: Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. Спб., 1898, с. 81—136.

³ Там же, с. 137—230.

⁴ Верещацкий П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме.— «Православный собеседник», 1911, № 7, 9.

⁵ Там же, № 7, с. 185.

⁶ Этому посвящена вторая часть работы П. Верещацкого, помещенная в № 9 указанного журнала.

диалектическую логику, а есть предельная обобщенность личности вообще, об этом спорить невозможно, так что триипостасная характеристика у Верещацкого заслуживает нашего глубокого внимания.

Заметим также и то, что только персоналистическое понимание августиновской ипостаси впервые дает материал для ответа на вопрос об Августине как о промежуточном звене между античностью и средневековьем: содержащаяся здесь диалектическая логика есть античный неоплатонизм, а восторженно проповедуемый персонализм есть уже средневековье.

2. *Работы последних лет.* Мы находим необходимым обратить внимание читателя на самые последние годы нашей отечественной науки. Здесь особенно возрос интерес к изучаемой нами переходной антично-средневековой эпохе, и даже появился ряд больших и специальных работ на эту тему.

Большую роль в этом вопросе играют работы С. С. Аверинцева, который везде старается преодолеть традиционное мнение о механическом разрыве отдельных исторических периодов. Так, противопоставив то, что мы в наших работах называли чувственно-материальным космологизмом, и ветхозаветный, иудейский историзм¹, этот автор на интересующую нас тему правильно пишет: «Мыслители патристики и вообще христианского средневековья имели свои основания к тому, чтобы усвоить и усилить эллинское понимание бытия как совершенства. Ибо если раньше бытие было атрибутом космоса, «целокупного неба», как говорил Ксенофан Элейский, то теперь оно оказывается интимным достоянием абсолютного и личного бога и одновременно его даром творению»². Тоже правильно, но на этот раз также и очень ярко С. С. Аверинцев противопоставляет два мира, античный и средневековый, следующим образом³: «И для христианского мировоззрения, как для языческой философии, человеческая природа сохраняет центральное положение в бытии; но природа эта уже не покоится в себе и не вращается вокруг себя с равномерностью небесного тела (как это изображено в Платоновом «Тимее») — она простерта между светлой бездной благодати и черной бездной гибели, и ей предстоит с неизбежностью устремиться в одну из этих бездн». В таких многочисленных рассуждениях С. С. Аверинцева выясняется как глубокое, дохристианское, противоречие космологизма и историзма, так и их весьма выразительное слияние в христианском персонализме, что и рисует собою внушительную и весьма специфичную картину переходного антично-средневекового периода⁴.

Большое значение для понимания изучаемого нами переходного периода имеют также работы В. В. Бычкова. Он тоже характеризует античный неоплатонизм как «оказавший непосредственное и сильное влияние на формирование интеллектуальных представлений христианства и в то же время позаимствовавший у него многое в процессе острой борьбы с ним»⁵.

При этом В. В. Бычков понимает христианский синтез сложно и глубоко, отнюдь не нарушая ни специфики отдельных культурно исторических элементов, вошедших в христианство, ни специфики самого христианства. Эту весьма важную и часто весьма запутанную сложность переходного между язычеством и христианством периода сам В. В. Бычков в краткой форме характеризует так: «Синтез ближневосточной и греко-римской культурных традиций наиболее глубоко и последовательно проходил на грекоязычной почве, однако и латинские апологеты внесли в него свой вклад. При этом если ранняя греческая патристика чаще опиралась непосредственно на сами библейские тексты, и прежде всего на Септуагинту, то латинские христиане II—III веков — больше на эллинистическую литературу, уже являвшуюся результатов западно-восточного синтеза, — на книги Сивилл и герметику»⁶. Все подобного рода историко-философские рассуждения показывают наглядно, что у таких авторов, как С. С. Аверинцев и В. В. Бычков, можно только поучиться избегать того плоского и обывательского примитивизма, которым, к сожалению, отличаются весьма многие, писавшие о соотношении античности и средневековья.

3. *Специально об Августине.* В последние годы внимание наших научных работников привлек также и специально Августин, творчеству которого был посвящен ряд значительных работ.

а) *В. В. Соколов*⁷, несмотря на краткость своего анализа, касается всех основных проблем Августина, начиная от теоретического учения о Боге и кончая августиновским изображением реальной человеческой истории. Этот автор хорошо знает о влиянии античного неоплатонизма на Августина, но в то же самое время определенно и ярко противопоставляет христианское учение об абсолютной личности неоплатоническому учению о безличном первоединстве. Автор умеет противопоставить также и христианский креационизм античному эманатизму. Делая из христианского учения Августина о всемогуществе бога фаталистические выводы, В. В. Соколов тем не менее изображает конкретно-жизненную и трагическую судьбу человечества, ставшего на путь первородного греха. Широта и жизненность подхода к философии Августина мешает ему делать какие-нибудь односторонние и узкометафизические выводы, которые очень часто делаются многочисленными исследователями Августина.

В. В. Соколова не смущают никакие противоречия, свойственные Августину, потому что для них он находит у Августина и в его эпохе самое жгучее и самое жизненное основание. В изложении В. В. Соколова делается понятным, например, почему Августин одновременно проклиная и государство как разбойничью власть, и

¹ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.

² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 41.

³ Аверинцев С. С. Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья. — В кн.: Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974, с. 185.

⁴ Ср. также рассуждения С. С. Аверинцева (Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. — В кн.: Культура Византии IV—первая половина VII в., с. 42—48).

⁵ Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977, с. 22.

⁶ Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981, с. 94.

⁷ См.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

восстание низов против государства как против установленной свыше власти, не только необходимой для общественно-политического благополучия, но предусмотренной свыше как историческая предпосылка для распространения христианства.

Эти несколько десятков страниц, посвященные В. В. Соколовым Августину, можно рекомендовать для всякого желающего войти в глубину и великую историческую значимость августинизма в течение по крайней мере тысячелетия (а в известном смысле и для целого полуторатысячелетия).

б) *Г. Г. Майоров*¹ тоже анализирует Августина систематически, но только гораздо подробнее и совсем с другой точки зрения. Для нас в первую очередь интересны, конечно, рассуждения этого автора об отношении Августина к древнегреческой философии.

То, что у Августина мы находим в отношении к языческой философии подход «сугубо партийный и тенденциозный» (там же, с. 207), это разумеется само собою. Но заслуга Г. Г. Майорова заключается здесь в том, что он не ограничивается такой общей характеристикой историко-философских взглядов Августина, но анализирует относящиеся к этому вопросу тексты весьма внимательно и тщательно.

Этот автор делает понятным, почему в представлении Августина вся языческая философия является как огромная и трудно обозримая масса противоречивых взглядов, которые трудно даже как-нибудь систематизировать. Тем не менее Г. Г. Майоров убедительно рисует отнюдь не грубые, но часто даже весьма тонкие взгляды Августина в области истории философии. Предпочитается у Августина все-таки, конечно, Платон, а Аристотель рисуется как ученик Платона. В стоицизме Августин тоже находит много для себя нужного. Но с особенной любовью, по Г. Г. Майорову, Августин относится к Плотину и с еще большей — к Порфирию.

Этот Порфирий был непримиримым врагом христианства. И все же Августин находит в нем весьма много положительного и относится к нему даже с каким-то сожалением, почти с жалостью. И здесь надо воздать должное прозорливости Г. Г. Майорова, который формулирует целых десять отличий Порфирия от Платона (с. 205), сближающих Порфирия с христианством. Перечисление этих десяти пунктов с указанием соответствующих текстов Августина производит значительное историко-философское впечатление.

Правильно и интересно изображается у Г. Г. Майорова также и тот *путь веры*, на котором стоит Августин, осознавший свою независимость от античной философии. Здесь (с. 210—236) Г. Г. Майоров борется с вульгарной оценкой такого пути как обязательно обскурантизма и обязательно реакционерства (с. 222). Конечно, оценка Августина с какой-нибудь последующей точки зрения и, в частности, с какой-нибудь из теперешних точек зрения и возможна и необходима. Но Г. Г. Майорова интересует оценка того, как сам Августин понимал свой путь веры. А понимал он его, оказывается, вовсе не как исключение всякого мышления (и, значит, всякой науки), но как разновидность мышления. По Августину, существует мышление понимающее и мышление верующее. Они различны, но они не существуют одно без другого. Рассуждения Августина на эту тему не оставляют по данному вопросу ровно никакого сомнения. И Г. Г. Майоров поступает прекрасно, когда остается на этой точной и объективной (а не какой-то своей субъективной) историко-философской позиции. А так как античная наука и философия, в лице по крайней мере неоплатонизма, объединяет веру и знание в одно целое, то Г. Г. Майоров прав также и в том, что «христианская наука» Августина была сознательно осуществленной трансформацией античной науки в средневековую (с. 234).

Античные идеи определяли собой, как пишет Г. Г. Майоров (с. 236—283), и сферу гносеологических построений Августина. Все логические ходы гносеологических рассуждений Августина так или иначе были связаны с тем или иным направлением античной философии, чаще всего — с платонизмом. Так, в самой основе гносеологии Августина лежала воспринятая им от античности идея тождества истины и блага, которая трансформировалась в раннем, еще только становящемся христианском сознании Августина в необходимость обоснования достижимости достоверного знания (в противовес скептическим учениям). Достоверность же, например, логико-математических знаний определялась для раннего Августина, как и для древних, их почти божественной природой (с. 240). И несмотря на то, что «божественное» для язычника и христианина, по Г. Г. Майорову, — разное, именно эта античная склонность к априорному рационализму в гносеологии заставила христианина Августина в дальнейшем неоднократно углубляться в тонкости проблемы онтологического статуса объективной истины.

Основной и общеизвестный принцип ноологии Августина — метод интроспекции — также, по Г. Г. Майорову (с. 243), основан на античной идее — на неоплатонической версии теории познания как уподобления, согласно которой познающее и познаваемое должно быть одной природы, должно быть подобным. В соответствии именно с этим античным принципом адекватное и достоверное познание, по Августину, происходит только в случае самопознания, когда сознание обращено на то, что оно есть само (с. 245). Но, с другой стороны, истина, достижимость которой для человеческого сознания принципиально отстаивалась Августином, имеет божественную природу; именно тождественность абсолютной истины и бога и является, в конечном счете, для Августина решающим основанием достижимости достоверного знания.

Здесь и возникает вопрос о топосе, локализации истины. В этом вопросе обнаруживаются сложные взаимоотношения между Августином и неоплатонизмом, достаточно подробно прокомментированные Г. Г. Майоровым (с. 267—268). С одной стороны, истина, по Августину, понимаемая им как совокупность высших аксиом наук, принципов мышления и начальных оснований нравственности и красоты, близка к платоновскому нусу или даже единому, но, с другой стороны, Августин не мог согласиться с концепцией ума как надличной силы, тождественной во всех индивидах. Христианский персонализм и теизм Августина не могли совместиться с пантеистической направленностью этой платоновской идеи. Правильно отмечает Г. Г. Майоров и то, что Августин не мог, уже всецело проникнувшись христианским личностным началом, принять и идею о Мировой Душе,

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
<http://www.ccel.org>

частицами или модусами которой, согласно неоплатонизму, являются души отдельных людей. Душа отдельного и каждого индивида стала рассматриваться Августином как самоценная и самодостаточная субстанция. Это — сугубо христианская мысль.

В отличие от пантеистических взглядов неоплатоников, абсолютная истина имеет для Августина сверхиндивидуальное, сверхчеловеческое значение. Казалось бы, как отмечает Г. Г. Майоров (с. 270), Августин, не приняв неоплатонизма в этом пункте, сознательно и безоговорочно принимает платоновскую концепцию идеального мира, однако платоновский мир идей-эйдосов, имеющий чисто логическое бытие, возносится Платоном не только над всякой жизнью и всяким мышлением, но и, как пишет Г. Г. Майоров, «в определенном смысле и над богом-демиургом» (с. 270). А с этим, как это абсолютно понятно из нашего анализа переходной эпохи, христианин Августин также никак не мог согласиться.

Чтобы все-таки решить вопрос об онтологическом статусе абсолютной истины и чтобы это решение не противоречило его христианским убеждениям, Августин прибегает к частичному синтезу античных идей, сохранявших для него непреодолимую притягательность. В изложении Г. Г. Майорова этот синтез выглядит следующим образом (с. 270—271). Соединив платоновскую идею идеального мира с платоновским «энергетическим» подходом к умопостигаемому, когда даже чисто логическое видится конкретным, живым, имеющим место, а для Августина, как мы бы добавили, еще и персоналистичным, Августин осуществляет синтез разума и истины с жизнью. Местом осуществления этого синтеза и является для Августина личность.

Это же личностное начало помогает Августину и при решении вопроса о топосе абсолютной истины. Персоналистическая логика Августина, как ее описывает Г. Г. Майоров (с. 270—271), такова: хотя объективный разум и не зависит ни от какой индивидуальной души, но все же он существует только как конкретный живой разум. Таким образом, и объективный разум, не зависящий от индивидов, тоже представляет собой для Августина живой и конкретный разум, но уже не разум человека, а разум бога. А так как важнейшим атрибутом бога является неизменяемость, то отсюда происходит и неизменяемость абсолютных истин.

Однако это не было еще окончательным решением вопроса: ведь если абсолютная истина пребывает в разуме Бога, то в силу как будто должен войти традиционный скептицизм. Августину, принципиальному противнику скептицизма, необходимо было решить вопрос о том, каким образом изменчивый, тварный, человеческий ум может познать истины неизменяемого божественного разума. И именно в решении этого вопроса наиболее отчетливо выразился переходный характер гносеологии Августина.

Эта переходность выразилась, в частности, в том, что даже в результате скрупулезного текстуального анализа Г. Г. Майоров не нашел у Августина однозначного ответа на этот вопрос, но выявил два наиболее характерных для Августина способа рассуждения. Согласно первому из них (с. 272), Бог присутствует целиком в душе каждого человека, и вследствие этого в душе человека изначально заложена и объективная истина. Истина, как говорит Августин, обитает во «внутреннем человеке». Нельзя не заметить, что в этом первом способе рассуждения процесс познания, по Августину, оказывается близким к платоновской идее познания как припоминания, да и сам Августин говорит об этом процессе почти в терминах платоновского «Менона» (с. 274). Однако при всем сходстве и здесь отразился переходный характер гносеологии Августина. Так, Г. Г. Майоров отмечает (с. 275), что идея припоминания, по Августину, не идентична платоновскому анамнезису: по Августину, истина существует в человеческой душе не вследствие предсуществования души, а вследствие аналогии ее внутреннего строения с божественной Троицей; а это и есть христианский элемент в ориентированной на платонизм гносеологии Августина.

Каким же образом, по Августину, происходит процесс познания заложенной в душе человека абсолютной истины? Согласно первому способу его рассуждения, истины, тождественные объективному разуму, сами действуют как свет, изнутри памяти самого человека озаряющий хранимые в ней предметы. Это одна из основных идей Августина — теория иллюминации (озарения). И в этой идее Августина Г. Г. Майоров видит серьезное влияние платонизма, когда говорит, что «августиновский иллюминационизм есть христианская разновидность платонизма» (с. 365), так как в основе этой идеи Августина лежит гипостазирование истин теоретических наук и вообще идеализированных объектов.

Второй способ рассуждения Августина при ответе на вопрос о том, каким образом преходящий человеческий ум способен познать непреходящие божественные истины, тоже связан с теорией иллюминации. Однако в высказываниях этого рода Августин изменяет местоположение источника света, освещающего в душах людей объективные истины. В первом случае источником света были сами истины, во втором случае источник света — Бог. Так, землю нельзя видеть, если она не освещена светом солнца, говорит Августин (с. 278).

Естественно, что второй способ рассуждения, хотя он значительно слабее, чем первый, представлен в текстах Августина, больше импонировал христианским мыслителям, так как в этой идее сохраняется таинственность божеского существа, а первый вариант рассуждения сближает Бога с геометрическими теоремами и теорией чисел, что, конечно, представляет собой явные отголоски языческих античных идей. Влияние платонизма на Августина выразилось в том, что Августин частично рационализировал христианскую идею Бога, он был в этом отношении даже большим рационалистом, чем неоплатоники, так как для последних сверхъединое было непознаваемым, а для Августина Бог был конечной целью познания. Таким образом, гносеология Августина представляет собой сложный конгломерат античного рационализма и христианского персонализма.

Такие сложные и неоднозначные отношения между Августином и античностью Г. Г. Майоров иллюстрирует практически на всех элементах философской системы Августина. Так, заимствовав у Плотина идею о бытии как о бытии неизменяемом, самотождественном и вечном, постигаемом только умом, Августин вместе с тем, как показывает Г. Г. Майоров (с. 287), расходится с Плотиним в вопросе о первоначале. Если для Плотина единое стоит над бытием, то для Августина первоначало и есть истинное бытие, тождественное Богу.

Так, при всей своей зависимости от Плотина в вопросе о космосе, Августин рассматривает космос не как

последнюю ступень эманации Единого, ослабленный свет которого в космосе почти полностью поглощен тьмой материи. Наоборот, Августин рассматривает космос как творение Бога; неотъемлемыми свойствами такого космоса являются красота, порядок и единство (с. 298).

В своих воззрениях на антропологию Августин опирался на неоплатонические идеи о непространственности и бессмертии души, о ее естественной симпатии к своему телу и т. д. Но наряду с этим Августин категорически отвергает характерное для неоплатонизма положение о том, что для души тело человеческое есть оковы и гробница, так как, по Августину, первозданное, догреховное тело с необычайной легкостью отдает себя в подчинение духа. Августин реабилитирует человеческую плоть (с. 341).

В области этики, как пишет Г. Г. Майоров (с. 317), Августин безоговорочно соглашается с неоплатонизмом в двух пунктах: в учении о метафизической основе добра и зла и в учении о высшем блаженстве как единении с Богом. Но Августин резко расходится с неоплатонизмом в понимании человеческого счастья: для неоплатоников счастье было результатом последовательного самораскрытия человеческой природы, а для Августина счастье — это дар иррациональной благодати. К анализу оригинальных этических воззрений Августина, связанных с проблемой соотношения человеческой воли и божественного провидения, мы вернемся при рассмотрении следующей работы об Августине, специально посвященной этой теме. Здесь же скажем еще несколько слов о книге Г. Г. Майорова в целом.

Следует признать достойным всяческого поощрения стремление Г. Г. Майорова диалектически подходить к вопросу о взаимоотношении античности и Августина, что дает возможность рассматривать явление переходности не как механическое соединение элементов сопоставляемых эпох, а как гармоничное целое, имеющее самостоятельную историческую значимость. Отмечая несомненные заимствования и соответствия, Г. Г. Майоров обстоятельно выявляет и принципиальные различия между античными теориями и Августином, что позволяет ему выпукло и ярко осветить особенности воззрений Августина как одной из наиболее значительных фигур переходного периода или, как пишет сам Г. Г. Майоров (с. 183), как «образца» той философии, в недрах которой зарождалась новая эпоха — средневековье.

в) *А.А. Столяров* в своей диссертации об Августине¹ тоже касается целого ряда весьма глубоких и внушительных историко-философских проблем, без которых невозможно представлять себе сущность изучаемого нами переходного антично-средневекового периода.

То, что христианство возникло на почве признания абсолютной личности, это как будто бы всем известно. Тем не менее вредная тенденция сводить христианские догматы на античный неоплатонизм все еще продолжает быть в малоосведомленных кругах такой глубокой и неискоренимой тенденцией, что любое выдвигание в христианстве именно персонализма нужно всячески приветствовать. И поскольку А. А. Столяров очень глубоко понимает специфику христианского персонализма, уже за одно это приходится ставить его диссертацию весьма высоко.

Далее, несомненной заслугой А. А. Столярова является точное понимание специфики обеих систем, античной и средневековой, также и в проблеме детального рассмотрения личности в античном смысле и личности в средневековом смысле. По мнению этого автора, античность плохо понимала то, что мы теперь называем человеческой волей. «В представлении античных мыслителей воля сводилась к функции разума, и для античной мысли антитеза разум — воля имела гораздо меньшее значение, чем для патристики» (с. 7). Совсем другое — та воля, которую трактует Августин. По мнению А. А. Столярова, она у Августина вовсе не есть только становление разума, но имеет вполне самостоятельное значение (с. 15). А кроме того, она играет объединительную роль в процессе связывания субстанции и интеллекта, так что (можно было бы добавить к сказанному у автора) в троичном догмате третья ипостась так и трактуется у Августина как «воля», объединяющая первые две ипостаси и потому являющая себя как любовь.

Но тогда и понятие аффекта у Августина и во всем средневековье нужно резко отличать от античности. «Аффект, которого опасливо сторонилась античная мысль, выражает не одну лишь низшую сторону личности, но всю личность целиком, во всей ее телесно-духовной полноте» (с. 20).

Далее, глубокое понимание разницы между средневековым персонализмом и античным натуралистическим космологизмом помогает А. А. Столярову разбираться также и в области морали. В античности, читаем мы у автора, «свобода понималась как отсутствие внешнего принуждения и сводилась к разумному выбору средств для достижения цели» (с. 9). Но это значит, что вся область совести в античности не выходила за пределы внеличного правосознания, в то время как в христианстве идеал в этой области сводился к актам любви, будь то в отношении божества или будь то в отношении ближнего (там же).

На основании всего этого необходимо решать вопрос также и о свободе воли по Августину. Но здесь необходимо учитывать разные периоды творчества Августина. В начале, исходя из своего специфического понимания личности, Августин не мог признавать за личностью также и полной субъективной свободы, которая является свободой «не только от законов природы, но и от божественной причинности» (с. 13). Однако, согласно исследованию А. А. Столярова, в последующем Августин увлекся проблемой благодати и предопределения, получающих у него безусловное и неотвратимое значение (с. 19). Поэтому черты фатализма не могли не появляться у Августина, хотя субъективно,— и это можно очень часто наблюдать в его текстах,— «Августин был противником фатализма и при каждом удобном случае не забывал это подчеркнуть» (там же).

В заключение мы бы сказали, что не только отличия Августина от античности должны быть предметом нашего исследования, но мы, пожалуй, больше, чем у автора, обращали бы внимание также и на черты сходства Августина с античностью. А. А. Столяров прекрасно разбирается в проблемах использования Августином таких античных

¹ Столяров А. А. Проблема свободы воли в ранней средневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1983.

авторов, как Платон, Аристотель, стоики или Цицерон. Вопрос может идти только о степени подробности подобного рода историко-философских исследований. Но А. А. Столяров тысячу раз прав в том, что ни на какие античные влияния совершенно невозможно сводить такое сложное творчество, как августиновское, даже и в период его раннего рационализма (с. 12). Но проблема августиновского своеобразия исключает, согласно этому автору, всякие насильственно систематические подходы. Поэтому автор выдвигает принцип, который для него самого имеет решающее значение. «Более целесообразным следует признать проблемно-исторический метод, базирующийся анализ проблемы на изучении ее эволюции» (с. 11).

Исследование А. А. Столярова историко-философски весьма поучительно.

В заключение этого раздела укажем на то, что в настоящий момент в нашей отечественной науке существует целое движение и целая школа многочисленных работ по изучаемому здесь нами переходному антично-средневековому периоду. К сожалению, целый ряд полезных работ из этого направления из-за недостатка места мы здесь не имеем возможности анализировать, а можем только на них указать. Это работы Г. А. Гаджикурбанова, Д. В. Джохадзе и Н. И. Стяжкина, В. П. Гайдено и Г. А. Смирнова, Л. А. Даниленко (ниже, библиография).

II ПРОДОЛЖАТЕЛИ (Халкидий и Макробий)

§ 1. Халкидий

1. *Общие сведения*, а) Эти общие сведения о Халкидии очень скудны. От него дошел только перевод платоновского «Тимея» и комментарий к нему до 53 с. Когда он жил, в точности неизвестно. Предполагают, что если свою работу он посвятил некоему Оссию, а этот Оссий был епископом Кордубы в первой половине IV века и участником Никейского собора в 325 году, то появление труда Халкидия можно относить к рубежу между III и IV столетиями или к первой четверти IV века. Возможно, что Халкидий также знаком с неоплатонизмом, но по содержанию это сочинение Халкидия носит доплотиновский характер и, вероятно, связано с предплотиновскими платониками, например с Нумением. Наверняка можно сказать, что Халкидий был христианином. В итоге, следовательно, хотя мы и помещаем его под рубрикой западного неоплатонизма, он был вовсе еще не неоплатоником, а, скорее, только ближайшим предшественником неоплатонизма.

К этому необходимо прибавить, что историческая роль Халкидия была огромна. Вплоть до XII века, Запад только и был знаком с «Тимеем» по переводу и комментарию Халкидия, хотя отсутствие ярко выраженного неоплатонизма, конечно, всегда снижало ценность Халкидия в глазах средневековых мыслителей.

В науке рассматривалась зависимость Халкидия от известного перипатетика середины II века н. э. Адраста¹, а также зависимость этого Адраста от Посидония, который, как мы знаем (ИАЭ V 695—696), был первым комментатором платоновского «Тимея» в стоическом платонизме и в значительной мере не только предшественником, но и прямым первоисточником многочисленных последующих комментаторов этого диалога Платона.

б) Сейчас мы высказали только несколько скромных мыслей об историческом положении Халкидия, считая эти мысли достаточными и безусловно очевидными. Однако необходимо сказать, что об источниках Халкидия существует большая литература, содержащая много разных увлечений и односторонностей, почему мы и не будем входить в анализ всей этой литературы, а ограничимся только приведением некоторых сведений.

Впервые подробную характеристику источников Халкидия дал Б. В. Свительский². Мнение этого исследователя о самостоятельности Халкидия весьма низкое. Халкидий, согласно Свительскому, даже и не был сам подлинным автором, а только переводил какого-то неизвестного нам греческого философа. В математико-астрономической части Халкидий пользуется Адрастом (которого мы сейчас упомянули) и еще Феоном Смирнским³. Свое учение о судьбе Халкидий заимствовал из псевдо-плутарховского трактата «О судьбе»⁴. В общефилософской части Халкидий, по Свительскому, зависит от платоника II века н. э. Альбина. Вообще же Халкидий — это последний остаток эклектического платонизма II века н. э., восходящий к стоическому платонику Посидонию. В настоящее время подобного рода исследование Свительского надо считать слишком строгим и слишком формалистическим. Сводить автора только на одни источники, используемые дискретно, в настоящее время никак невозможно. Надо поискать у Халкидия нечто и свое собственное.

Впрочем, дальнейшие исследователи Халкидия тоже рассуждают слишком строго и формалистично. Г. Боргхорст⁵ тоже чересчур близко и механически связывал Халкидия с Адрастом. Вопреки Свительскому Э. Штейнгеймер⁶ на основании совпадения некоторых фраз Халкидия с Порфирием утверждает об общей зависимости Халкидия от Порфирия. Но если от Порфирия, то это значит и от Плотина. А это в свою очередь значит, что Халкидий был не более и не менее как неоплатоником. Этот крайний взгляд опровергался Р. М. Джонсом⁷ хотя бы на том одном основании, что Халкидий трактует материю совершенно антиплатонически, то есть как абсолютно самостоятельную субстанцию. Кроме того, простое совпадение некоторых выражений у двух писателей не обязательно свидетельствует об их взаимной зависимости, поскольку остается возможность, что оба они заимствовали свое учение еще из третьего источника.

Нам представляется, что более здраво рассуждает Ван Вин-ден⁸, который, признавая указанные источники возможными для Халкидия, решительно отказывается понимать использование этих источников у Халкидия механически, то есть без всякой собственной и оригинальной точки зрения. Но, конечно, такую точку зрения Халкидия надо еще найти и определить, то есть произвести здесь существенное для Халкидия исследование, и не только источниковедческое. Приведенные у нас прежние исследования Халкидия Ван Винден считает недопустимо

¹ Hiller E. De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentaria.— «Rheinisches Museum», 1871, 26, S. 582—589.

² Switalski B. W. Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus.— In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III, Heft 6. Münster, 1902.

³ Martin H. Theonis Smyrnaei platonici liber de astronomia. Paris, 1849.

⁴ Ср.: Gercke A. Chalcidius und Ps.-Plutarch.— «Rheinisches Museum», 1886, 41.

⁵ Borghorst G. De Anatolii fontibus. Berlin, 1905. Diss.

⁶ Steinheimer E. Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius. Aschaffenburg, 1912. Progr.

⁷ Jones R. M. Chalcidius and Neoplatonism.— «Classical Philology», 1918, 13, p. 194—208.

⁸ Winden J. C. M. Van. Chalcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism. Leiden, 1959. 1965, p. 9—10.

односторонними.

2. *Содержание комментария Халкидия.* Халкидий комментирует не весь диалог Платона, но, как сказано, только до 53 страницы. Поэтому сюда вошло все учение Платона о функциях ума (31 с — 47 с), а из учения о необходимости, или материи, — только начальные главы, а именно — о первичной (докачественной) материи (47 е — 53 с) Следовательно, вся огромная часть «Тимея», а именно учение о вторичной (окачественной) материи (53 с — 69 с) и все учение о совокупном действии ума и материи в образовании человеческого организма (69 с — 92 в), целиком у Халкидия отсутствует. Комментарию отдельных текстов предшествует вступление о предыдущих комментаторах «Тимея» и о разделении предлагаемого Халкидием комментария (§ 1—7). Халкидий находит в диалоге Платона 27 разных проблем, рассыпанных по всему диалогу, но намеревается рассмотреть только первые 13 проблем, поскольку с 13-й проблемы у Платона начинается глубокий перелом всего исследования, а именно переход от функций ума к функциям материи.

Что касается общего учения о функциях ума, то Халкидий не комментирует самое начало этого учения (29 е— 31 с) о вероятности и правдоподобности всякого космического построения и о подражании космоса первообразу, когда этот космос содержит в себе все живые существа. Комментарий начинается с учения Платона о пропорциях, царящих в космосе. Вся проблема космических функций ума (8—267) делится у Халкидия на две части — о происхождении космоса (8—118), об его устройстве (119—267). Затем следует окончание комментария — о первичной материи (268—354).

Если уточнить проблему происхождения космоса, то Халкидий сначала трактует о космическом теле (8—25), затем о космической душе (26—55) и, наконец, о соединении души и тела (56—118). Что же касается проблемы устройства космоса, то здесь у Халкидия выдвигаются только два частных вопроса, а именно о демонах (119—136) и о человеческом роде (137—267). Это нисколько не мешает Халкидию касаться здесь вопросов о человеческом организме, хотя у самого Платона это учение содержится в дальнейших частях диалога, которых комментатор не рассматривает построчно. Последняя часть комментария, посвященная материи, заметно делится на четыре части: вводную (268—274), историческую (275—301), общетеоретическую, то есть без ссылок на тексты Платона (302—320), и собственно комментирующую с приведением платоновских текстов по теории материи и с детальным комментарием этих текстов (321—354).

До последних десятилетий Халкидий оставался малоизученной и почти неизвестной величиной. Но в последние десятилетия несколько голландских ученых — Дж. К. М. Ван Винден, Дж. Х. Вашинг, Дж. Ден Бефт (ниже, библи.) — подвергли Халкидию весьма тщательному изучению, так что в настоящее время по крайней мере некоторые проблемы по Халкидию получили для себя достаточно внушительное разрешение. Мы должны воспользоваться результатами этой тщательной работы голландских ученых, хотя это наше исследование по необходимости окажется весьма критическим.

Основная трудность заключается в том, что Халкидий, будучи христианином, все время говорит о творце и творении, но при этом пользуется воззрениями Платона. Платон же как раз не дает ясного разрешения вопроса о творении, и не потому, что не умел или не мог решать подобного рода вопросы, а потому, что весь вопрос этот вовсе не являлся для него главным в «Тимее», почему здесь и встречаются у Платона с виду противоречивые высказывания. Поэтому анализировать Халкидия является делом весьма нелегким. И понятно, почему существующие до сих пор работы о Халкидии весьма далеки от окончательной ясности.

Мы не будем здесь подвергать изучению весь текст Халкидия целиком, что нас далеко вывело бы за границы общего плана нашей работы. Мы коснемся только некоторых вопросов, имеющих, на наш взгляд, в историко-философском плане более актуальное значение.

3. *Космос и его душа.* а) Для Халкидия вопрос о космосе и его душе потому имеет большое значение, что Халкидию как христианину весьма близка проблема творения космоса. А проблема эта, в связи с неясностями в платоновском «Тимее», получала в античности самое разнообразное толкование. Одни толкователи, по времени более близкие к Платону, выдвигали на первый план творческий характер платоновского демиурга и старались отклонить учение о несотворенной вечности космоса. Таковы были перипатетики Феофраст и Евдем, Эпикур и эпикурейцы, из I века до н. э.— Цицерон и Филон Александрийский, из I—II веков н. э.— Плутарх Херонейский и из предплотиновских платоников II века н. э.— Атик, Гарпократий и Нумений. Другие толкователи платоновского «Тимея», наоборот, выдвигали на первый план несотворенную вечность космоса. Таковы из предплотиновских платоников II века н. э. Альбин, Апулей, Север, Кальвисий Тавр и все главнейшие неоплатоники — Плотин, Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Гиерокл Александрийский. Что касается Халкидия, то он вполне определенно занимает эту вторую позицию в толковании платоновского «Тимея», так что космос для него и душа космоса, конечно, обладают вечным существованием; и если Халкидий говорит о творении космоса и его души, то эту тварность он стремится разными способами совместить с их вечностью. Отсюда у Халкидия возникает ряд неясностей, требующих специального комментария.

б) Учению о космосе у Халкидия посвящены параграфы 23—25 и учению о творении души — 26 и 227—228. Как видно из данного у нас выше содержания халкидиевского комментария, космосу и душе посвящено много других глав. Однако подвергать анализу весь этот огромный материал с точки зрения плана нашей работы было бы нецелесообразно. Что же мы находим у Халкидия в указанных параграфах?

Прежде всего, Халкидий обращает внимание на необходимость для творения быть обоснованным в самом божестве. Но божество есть вечность и даже больше, чем вечность. Вот эта вечность, в которой собраны все времена, и есть подлинная причина (causa) творения. Поэтому творение космоса Халкидий понимает не темпорально, но каузативно. Тут мы могли бы спросить: а почему же христианство требует творения Космоса во времени, а время имеет свое начало, середину и конец? В этом 23 параграфе, который мы сейчас изложили, на этот вопрос нет никакого ответа.

В параграфе 24 ставится вопрос о составе самого сотворенного космоса. Космос состоит из определенного ряда элементов — огня, воздуха, земли и воды.

Отдельные проявления этих элементов действительно временны и текучи. Им свойственны разного рода изменения, болезни и даже смерть. Но каждый такой элемент, взятый в целом, уже не подлежит никаким изменениям. Он является внутренним ядром в становлении вещей, которое не просто протекает или истекает вовне, но постоянно возвращается вовнутрь, то есть к породившему его вечному элементу. Итак, космическое время, получается, только с внешней и несущественной стороны является чем-то самостоятельным. На самом же деле и весь материальный космос, состоящий из элементов, тоже вечен. И здесь мы опять спросим Халкидия: если и материальный мир тоже вечен, то как же вы понимаете сотворенность космоса?

Конечно, уйти от ответа на этот вопрос Халкидий не мог. Но его ответ, который он дает в параграфе 25, сводится к тому, что космическое время со всем своим прошлым, настоящим и будущим заложено в умопостигаемом первообразе, в котором все эти времена содержатся в одном вечном и нераздельном мгновении. Однако с нашей критической точки зрения этот ответ Халкидия, конечно, совсем неудовлетворителен. Проблема времени и вечности есть чисто диалектическая проблема, которая не имеет никакого прямого отношения к проблеме сотворения космоса и может решаться вне всякой проблематики творения. Другими словами, если рассматривать Халкидия чисто исторически, то есть если учитывать его промежуточное положение между язычеством и христианством, то о тварности космоса он говорит только в таком общем виде, когда это творение остается еще не вскрытым в своей специфике и сводится на общую диалектику времени и вечности. На словах Халкидий, конечно, признает творение космоса во времени. Но смысл этого творения во времени он понимает, как сказано, не темпорально, а каузативно. Поскольку все начала и концы находятся в первообразе, то о земных началах, серединах и концах можно говорить только в смысле их предусмотренности в вечном первообразе. Это едва ли христианское учение.

То, что мы читаем в параграфе 26 о Мировой Душе, ничего нового не прибавляет к тому, что мы уже знаем. Согласно Халкидию, Платон в своем «Тимее» только из педагогических целей говорит о сотворении Мировой Души, поскольку обывательское сознание вообще представляет себе все вещи как возникшие и сделанные во времени. На самом же деле Мировая Душа столь же вечна, как и ее первообраз, и если в чем ему уступает, то только в достоинстве. Кроме того, Мировая Душа, привлекаемая у Платона ради объяснения телесного устройства космоса, не может представиться отдельной от космоса, будучи такой же вечной, как и он. Но так как творение есть только повторение вечности, то и Мировая Душа, будучи вечной, есть результат творения божества. Другими словами, вместо христианской специфики творения здесь в проблеме Мировой Души тоже проводится обычная для Халкидия самая общая диалектика вечности и времени. В основном параграфы 227—228, в которых тоже идет речь о происхождении души, ничего нового к этому не прибавляют.

в) Между прочим, ссылки Халкидия на Платона, хотя они и даются им в слишком общем виде, отнюдь не лишены мотивировки. То, что душа бессмертна, трактуется, как это всем известно, и в «Федоне», и в «Федре», и в «Законах»; а то, что бессмертно, с точки зрения Халкидия, не подлежит временной характеристике, то есть не имеет ни начала, ни конца.

В частности, Халкидию известен текст из «Федона» (78 b — 80 b) о вечном самотождестве идеи души, причем в самом конце этого текста прямо говорится о «неразложимости» (adialyton) души. Между прочим, Халкидий в данном случае ошибочно ссылается на «Федра», в то время как нужный ему текст содержится, как сейчас сказано, в «Федоне». Формально нестановящееся самотождество души противоречит «Тимею», в котором (35 с — 35 b) проводится учение о составной природе души. Халкидия это не смущает потому, что неразложимость души он относит к ее существенной идее, а об ее разложимости, по мнению Халкидия, говорится у Платона только в применении к материальному космосу. Кроме того, необходимо сказать, что и в платоновском «Федре» (246 d) тоже содержится мысль, близкая к Халкидию, а именно, что душа «лишена становления и бессмертна».

Халкидий, желающий совместить вечность и сотворенность, говорит, что сам Платон в одном месте повествует о сотворенности вечных богов. По-видимому, Халкидий имеет здесь в виду тот текст из «Тимея» (28 a), где говорится о создании демиургом «идеи и потенции» вещей, то есть о создании высших богов. Но и низшие боги, а именно видимые и небесные, тоже трактуются как созданные, хотя они, как и все боги, вечны (39 e—41 b).

Таким образом, Халкидий со своей точки зрения вполне прав, когда он утверждает, что сотворенность во времени, о которой трактует Платон, вовсе не противоречит вечному существованию сотворенного, а является только символом каузативно функционирующего в данном случае первообраза. Но с точки зрения современного беспристрастного историка такая вечность творения не есть то, о чем учит христианство. Это — язычество.

г) В заключение этих мыслей Халкидия о космосе и космической душе необходимо сказать, что для христианского понимания творения Халкидию не хватало привлечения таких моментов христианской догматики, как творение из ничего, как творение мгновенное и как творение в результате сознательного волеизъявления абсолютно-личностного божества. Но подробнее об этом можно будет сказать в анализе халкидиевской философии материи (ниже). К сожалению, огромная языческая традиция во всех взглядах Халкидия на космос и его устройство очень мало учитывается излагателями Халкидия и, в частности, М. Балтесом, давшим общее весьма неплохое изложение Халкидия¹.

4. *Демонология.* Имеет большой смысл коснуться, правда, краткого изложения у Халкидия вопроса о существовании демонов. Несомненно, что античная демонология и вообще имела большое историко-эстетическое значение. И так как специальных рассуждений о демонах в античной литературе довольно мало, то коснуться этой демонологии Халкидия безусловно важно. Из его комментария сюда относятся параграфы 120 и 127—136.

¹ Baltés M. Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I. Leiden, 1976, S. 172—182.

а) Каково *содержание* этих глав? Сначала Халкидий намечает три типа демонов — эфирных, воздушных и водных (120) — с целью не физического их расслоения, но, как он говорит, «эпоптического», то есть философско-созерцательного, умозрительного; а то, что у Платона об этих демонах-богах говорится очень коротко (Tim. 40 d—e), это не только не смущает Халкидия, но, наоборот, побуждает его к более подробному исследованию (127).

Первый тезис, который он выставляет, сводится к тому, что древние боги вовсе не есть боги, поскольку им свойственны всякие человеческие недостатки и пороки, так что, с точки зрения Халкидия, это вовсе не боги, а только демоны (128). Но что такое демон?

Демон — это то, что помещается уже в среде материи, ниже истинного сверхфизического бога. И разрядов этих демонов имеется, по Халкидию, уже не три, а пять (включая звезды и людей): высшие демоны — это звездные тела как царство разума и чистейшей материи, то есть как чистый огонь, и далее в порядке нисхождения идут демоны эфирные, воздушные, водные и земные (имеются в виду человеческие души). Следовательно, основной принцип разделения демонов — это разная разреженность и уплотненность материи (129).

В данном случае обращает на себя внимание то, что эфир помещается здесь ниже огня. Так именно мы и читаем в платоновском «Послезаконии» (984 b) в противоположность Аристотелю, у которого эфир не сравним ни с какими прочими элементами и представляет собою степень разреженности элементов, переходящую в идеальную чистоту. Ссылаясь на древних, с которыми надо согласиться, Аристотель пишет (De coel. I 3, 270 b 22—23), что «они назвали самое верхнее место эфиром», полагая «первое тело отличным от земли, огня, воздуха и воды». И далее (Meteor. I 3, 339 b): «Древние называли эфиром [облетающую] там [на небе] силу... Похоже, что они считали [это] тело вечно движущимся и наделенным некоей божественной природой и порешили называть такое [тело] эфиром, поскольку его нельзя уподобить ничему в нашем мире» (ср. Ps.-Arist. De mund. 329 a 5—9). Однако этим, пожалуй, не стоит смущаться, поскольку эфир и огонь в представлении древних весьма близки один к другому.

б) Возникает вопрос и о более подробной характеристике демонов. Здесь у Халкидия далеко не все представляется ясным, но особенно ясно у него учение о противоположности небесных звезд и земных людей. Небесные звезды представляют собой царство разума и порядка, как мы это и видим на небесном своде. Но звездам свойственна также и жизнь, но эта жизнь—тоже вечная и никогда не убывающая. Наконец, этим звездам свойственна также и телесность, но их тела тоже вечны и нерушимы (130). После установления трех типов демонов в собственном смысле между звездами и людьми (131) Халкидий характеризует сущность высших демонов, или ангелов. Здесь не очень точно рисуется у Халкидия сама сущность демонов, а только после точного установления этой сущности можно было бы ясно говорить о трех типах демонов.

По-видимому, если выражаться более точным философским языком, то звезды у него представляют собою такое субстанциальное единство идеи и материи, которое делает уже невозможным противопоставлять здесь идею и материю. Другое дело—демоны. По своей субстанции они уже только материальны, но не являются чистыми идеями. Они — только тот материальный объект, на который действует идея извне, то есть свыше.

Первый тип демонов в собственном смысле слова, а именно самый высший, это, как сказано, ангелы. Они связаны с материей только в том смысле, что возвещают божественную волю материальным объектам, то есть оформляют их только в идеальном смысле слова, и потому они — эфир (132). Далее в нисходящем порядке следуют воздушные демоны. И насколько можно судить по довольно беспорядочному изложению у Халкидия, эти воздушные демоны не просто возвещают высшую волю, но и помогают ее осуществлению у людей, входя в нужды людей, также радуясь и сострадая им (133). И после общего изображения демонов как незримых и многочисленных (134) дается совокупное определение всех трех категорий демонов. Оно сводится к тому, что демон — это разумное, бессмертное, наделенное чувственностью эфирное живое существо, заботящееся о людях (135). Но, очевидно, это есть определение высшей категории демонов (там же), хотя тут же, в порядке недосмотра или ошибки, говорится, что такое определение относится также к воздушным и водным демонам. И это тем более странно, что дальше говорится о водных демонах как о демонах злых и подверженных сильному воздействию со стороны ввиду своей близости к земле, хотя тут же им приписывается функция наказания людей за несоблюдение божественной воли (там же).

В дальнейшем дается критика тех философов, которые отождествляют демонов с человеческими душами, освободившимися от тела. Платон, по Халкидию, во всяком случае, различает человеческую душу и демона, хотя текст Платона (R. P. X 620 d — 621 a), который Халкидий, вероятно, имеет здесь в виду, говорит об этом не прямо, но косвенно (136).

в) Из этого не вполне ясного изложения Халкидия вполне ясными, во всяком случае, оказываются два тезиса. Один гласит о противоположности звезд, в которых окончательно совпадают разум, жизнь и телесность вплоть до полного единства одной и нераздельной субстанции, с одной стороны, и, с другой стороны, земных душ, в которых главенствует телесная субстанция, лишь иногда отражающая на себе идеи чистого разума. Это сформулировано у Халкидия с полной ясностью. Другой тезис, который тоже не вызывает никаких сомнений при изучении текста Халкидия, гласит о том, что бытие ниже звезд уже не является таким тождеством идеи и материи, которым обладают звезды, но уже по самой своей субстанции обязательно является телесным; и вопрос только в том, в какой мере идеальная разумность воплощается здесь в материальные, то есть чисто телесные, субстанции. Эти два тезиса представлены у Халкидия безусловно ясно. Все остальное, то есть те виды бытия, которые расположены между звездами и земными душами, характеризуется у Халкидия далеко не так отчетливо, и при изложении соответствующих параграфов нам пришлось давать свое уясняющее толкование. Мы изложили эти параграфы более ясно, чем гласила бы их непосредственная подача у Халкидия.

г) Возникает также вопрос и об *источниках* демонологии Халкидия. Прямым и непосредственным источником является здесь Платон. В «Послезаконии» Платона (или, точнее, его ученика Филиппа Опунтского, хотя Халкидий считает это платоновским произведением) прямо формулируются пять основных типов демонов (981 с—985 с),

причем у Платона тоже огонь, как у нас сказано выше, помещается выше эфира. Здесь уже явная зависимость Халкидия от Платона вопреки общеантичной традиции. У Платона тоже больше всего и яснее всего разрабатывается высший тип бытия, а именно звезды, о земных душах говорится уже значительно меньше, а промежуточные три типа демонов у Платона почти никак не характеризуются. Звезды есть царство чистого разума и порядка (982 b — 983 d), высшей зоркости (984 d), вечно правильной жизни (982 c — 983 b, 984 d) и идеальной несокрушимой телесности, причем тело это — огонь (981 e), в противоположность земному беспорядку и неразумности (982 a b). В сфере звезд находятся все высшие видимые боги, например Зевс или Гера (984 d), хотя для Халкидия звезды — это уже не боги, поскольку истинный бог у него только один, и он невидим. У Платона, кроме того, еще утверждается (982 a), что отнюдь не все небесные боги-звезды обязательно бессмертны (хотя что тут имеется в виду, не совсем ясно), и в то же время идеальная жизнь всех небесных богов есть их судьба, и за идеальной жизнью богов следит сама судьба (982 c). Эти боги-звезды являются самыми прекрасными и самыми общими для всего человечества изваяниями, воздвигнутыми в столь великолепных местах и отличающимися чистотой, величавостью и вообще жизненностью, требующими наибольшего почитания (984 a). Что касается промежуточных демонов, то и Платон говорит о них не очень вразумительно. Эфирные и воздушные демоны причастны разумности и близки к людям и заботятся о них, одобряя их лучшие поступки и осуждая худшие; кроме того, они невидимы (984 c — 985 a). Однако почему они незримы, если даже высшие боги-звезды зримы, не сказано. Что же касается водных демонов, то о них сказано только, что они подобны полубогам (а что такое полубоги, опять-таки не сказано ничего) и что они то зримы, то незримы, почему люди со слабым зрением и приписывают им чудесную природу (985 b). Таким образом, зависимость Халкидия от платоновского «Послезакония» может считаться очевидной, но зависимость эта — довольно формальная.

Ради уяснения источников Халкидия можно было бы привести еще текст из «Пира» (202 e—203 a). Здесь тоже говорится о промежуточных демонах, пребывающих между богами и людьми, а также рисующих собою всеобщую внутреннюю связь космоса. Что это за демоны, у Платона не говорится. Но их основная передаточная функция изображается весьма ярко: через них боги возвещают людям о самих себе и проявляют себя в человеческом совершенствовании, а от людей эти демоны возносят к богам молитвы и жертвы; и только благодаря им возможны все обряды и магические акты. Таким образом, и этот платоновский текст тоже является чересчур общим источником для Халкидия и конкретно, собственно говоря, ничего не дает исследователю.

Что касается источников Халкидия, более близких к нему по времени, то они исследованы в работе Дж. Ден Бефта¹. Здесь можно найти сведения о Плутархе Херонейском, Максиме Тирском, Апулее, Аммонии Саккасе, Порфирии и Гиерокле. Сопоставление текстов, предлагаемое Бефтом, производит весьма деловое впечатление. Однако в какой мере все эти сопоставления надо понимать в мировоззренческом смысле слова, этого Бефт не касается. Можно сказать только одно — что позднейшие источники Халкидия по преимуществу относятся к предплотиновскому платонизму.

Имеется еще два обстоятельства, помогающие понять историческое значение Халкидия в вопросе о демонах.

д) Именно, во-первых, весьма полезно сравнить Халкидия с Ямвлихом и Проклом, работавшими позже Халкидия на одно или два столетия и тоже уделявшими много внимания проблемам демонологии. Как мы видели выше (ИАЭ VII, кн. 1, 185, 204—206), демоны у Ямвлиха характеризованы гораздо более сильными чертами. Они не столько получают свою идею свыше, сколько сами обладают этой идеей изначала. Кроме того, у Ямвлиха помимо демонов имеется еще глубоко разработанная категория героев, которые, в отличие от демонов, заведуют в материальной области не бытием, но специально жизнью. Наконец, демоны и герои у Ямвлиха до некоторой степени тоже продолжают быть богами и отличаются от них только более узкой сферой деятельности в космосе. Что же касается Прокла, то у него имеется четкое противопоставление четырех областей космической жизни — ангелов, демонов, героев и человеческих душ. Но подробной системы всей этой демонологии у него не имеется.

Во-вторых, является немаловажным делом представлять себе и *христианские* мотивы Халкидия в его демонологии, поскольку известно, что Халкидий был христианином. Здесь можно сказать одно: он признает единого и личного бога, который выше всякой материи и является творцом материального космоса. Некоторым указанием на христианство можно считать подчеркивание безусловной зависимости всех демонов от первичного божества. В частности, учение Халкидия об ангелах можно считать близким к библейскому. Кроме того, большое место отводится у него также и злым демонам, что до некоторой степени соответствует христианскому разделению добрых и злых духов. В остальном влияние христианства заметно мало. Поэтому творец как факт бытия и даже как сверхбытийный факт признается у Халкидия достаточно отчетливо, но специально функции творения остаются у Халкидия совсем неразработанными.

е) В заключение мы считаем полезным привести сравнительную таблицу разных пониманий демонологии, которая имеется в работе указанного Дж. Ден Бефта². Здесь встречаются имена Гиерокла и Порфирия, которых мы в нашем изложении подробно не характеризовали. Соответствующие представления о Гиерокле можно получить по нашему предыдущему изложению (ИАЭ VI 52—64), и о Порфирии — тоже в своем месте (ИАЭ VII, кн. 1, 61—64).

	«Послезаконие» Платона	Гиерокл	Порфирий у Халкидия
ОГОНЬ	«Видимые боги»	«Бессмертные боги»	«Звезды»
ЭФИР	«демоны»	«ангелы»	«демоны» (ангелы)
ВОЗДУХ	«воздушный род»	«демоны»	«демоны»
ВОДА	«полубоги»	«герои»	«вредящие демоны»

¹ Boeft J. Den. Calcidius on Demons. (Commentarius ch. 127—136). Leiden, 1977, p. 53-65.

² Ден Бефт Дж. Указ. соч., с. 65.

Имеется еще одна проблема в комментарии Халкидия, которую мы считали бы необходимым изучить ввиду того, что проблема эта рассмотрена у Халкидия весьма подробно и не лишена тонких наблюдений. Кроме того, это рассуждение Халкидия о материи важно и в историческом отношении ввиду промежуточного положения Халкидия между уходящим язычеством и восходящим христианством.

5. *Материя*. Как сказано выше, часть комментария Халкидия, относящаяся к материи, может быть подразделена на четыре больших раздела.

а) *Первый* отдел (268—274) может быть охарактеризован так. Сначала мы имеем здесь 1) общий очерк проблемы (268). Далее говорится об 2) отношении материи к провидению (269—270) и после рассмотрения 3) терминологии материи (271) идет речь о 4) четырех материальных элементах — земле, воде, воздухе и огне, — представленных уже в мире идей (272). Однако эти материальные элементы еще не есть сама материя, которая является только 5) сплошным переходом одного элемента в другой и потому несводима ни на какие элементы и является бескачественным и чисто умственным принципом (273—274).

б) *Второй* отдел (275—301) рассуждения о материи касается следующих историко-философских вопросов. После общего обзора ранее высказанных взглядов на материю (275) Халкидий формулирует библейское учение о тварности материи (276—278). Что касается мнений о нетварной материи (279—301), то Халкидий начинает с изложения атомизма Демокрита и Эпикура, присоединяя сюда Анаксагора с его учением о качественных атомах, а также Диодора Кроноса (мегарской школы) и некоторых стоиков с их учением о тончайшей природе материи (279). Этому учению о множественности материи Халкидий противопоставляет учение о единообразии материи, то ли на основании выдвигания отдельных элементов — воды у Фалеев, воздуха у Анаксимена и огня у Гераклита (280), — то ли на основании принципа единства и цельности у Ксенофана, Парменида и Мелисса (281), то ли на основании соединения элементов с их принципами любви и вражды у Эмпедокла (282). Но все эти философы, проповедуя непрерывную материю, понимают ее качественно. А были еще философы, проповедовавшие тоже непрерывную, но в то же время бескачественную материю (283—301). К ним принадлежит, по Халкидию, прежде всего Аристотель (283—288), которого комментатор понимает очень глубоко. С его точки зрения, прежние философы не могли объяснить ни возникновения вещей, ни их гибели. Аристотель, думает Халкидий, установил, что если что-нибудь возникнуть, то оно все-таки есть нечто, то есть нечто невозникающее; и если вещь погибает, то идея вещи не погибает. Следовательно, в вещах существует такая область, которая может сразу и возникать и погибать, будучи, следовательно, только еще потенцией всякого возникновения и всякой гибели. Вот эта потенция и есть материя. Это не значит, что материя есть отсутствие существования. Но это значит, что она существует как потенция и в этом смысле является бескачественным субстратом. Платон, с точки зрения Халкидия, недостаточно расчленил свою «необходимость», находя в ней только «не-сущее», в то время как у Аристотеля вместо этого имеется потенциальная материя и еще «лишение». Это лишение действительно может только скрадывать эйдетическую сферу. Но зато материя ни в каком смысле не скрадывает эйдосы, а, наоборот, является условием их воплощения. Поэтому потенциальность материи требует, чтобы материя была также и субстратом вещей, но субстратом непрерывным и докачественным. Это — гипостазированная потенциальность.

Надо считать, что это является основанием всей теории материи у Халкидия. Он несомненно любит материя как на то, что, будучи только потенцией, стремится к эйдосу (этот эйдос, как мы знаем, всегда неправильно переводится как только «форма»), радуется эйдосу, стремится его воплотить на себе и потому стремится стать матерью вещей. Правда, этот текст (286) является почти буквальным переводом Аристотеля (*Phys.* I 9, 192 a 3—33). Да и самому Платону такой принцип гипостазированной потенциальности отнюдь не чужд, поскольку сам Платон тоже учит о своем «третьем» принципе (наряду с идеями и материальными вещами) как о воспринимающем начале и о матери (*Tim.* 50 d) как о вечном, неразрушимом, служащем обителью для всего рождающегося, пространстве (52 ab), и как о кормилице, воссоединяющей все раздробленные элементы в одно и цельное порождение (52 d — 53 a). Халкидий рассуждает здесь весьма убежденно.

После Аристотеля Халкидий излагает стоиков (289—294). Соглашаясь с Аристотелем в том, что материя есть потенциальность, стоики отрицали аристотелевскую бестелесность материи. У стоиков вообще все существующее обязательно телесно, и бог и материя. Но бог у них есть активно организующая сила, а материя — начало пассивное. Против этого разделения активности и пассивности Халкидий не возражает. Но он возражает против всеобщей телесности, согласно которой вся материальная ущербность оказывается свойственной и самому божеству. Такой материалистический монизм Халкидий считает учением вполне отвратительным. По Халкидию, следовательно, материя хотя и телесна, но своей основе вовсе не есть только тело, как и бог в своей основе тоже не есть только тело.

Дальше следует у Халкидия изложение Пифагора или, если сказать более точно, платоника Нумения Апамейского, которого Халкидий считает подлинным пифагорейцем (295—299). Продолжая критиковать стоический материализм, Халкидий привлекает здесь пифагорейско-платоническое учение о монаде и диаде. Если бог есть монада, то есть определенная и нерушимая единичность, то бог уже оказывается лишенным зла. Диада же есть полная неопределенность и безграничность и потому таит в себе начало зла. Сама материя не есть зло, потому что всеблагое существо сотворило космос путем использования материи, и космос этот прекрасен. Но божество тем самым еще не использовало всю материю, способную на зло. Наоборот, эта способность к злу осталась в материи даже после создания прекрасного космоса. И вот эта-то злая материя и есть то, что нужно называть подлинной материей. И, между прочим, у Халкидия здесь проводится довольно глубокая мысль, которая весьма не безразлична в те переходные времена между язычеством и христианством.

Исторический отдел философии материи у Халкидия заканчивается кратким изложением Платона (300—301).

По Халкидию, Платон допускал два толкования. Одни толкователи — и среди них Нумений — полагали, что материя у Платона существует наряду с демиургом, но такая материя не есть просто ничто. Она тоже есть движение; а поскольку всякое движение возможно только благодаря душе, то эта первоначальная материя также имела и свою душу. Поэтому когда демиург и космический ум стали оформлять такую материю, то она из подвижного хаоса превратилась в благоустроенный космос. Такое толкование Платона Халкидию определенно не нравится (300). Но было и другое толкование Платона. Говорили, что Платон вовсе не утверждает самостоятельного существования материи наряду с демиургом. Материя существует не до вещей, но в самих же вещах, являясь общеизвестным элементом земли, воды, воздуха и огня. И бесформенное зло в таком случае существует не наряду с демиургом и божеством, но является только отрицанием добра внутри самого же космоса. Отношение Халкидия к этому второму пониманию Платона в данном тексте не очень ясное, но оно выясняется при обзоре общего рассуждения Халкидия о материи в целом.

в) *Третий* отдел (302—320) рассуждения Халкидия о материи посвящен теории материи в систематическом виде. Здесь имеется прежде всего вводная часть (302—307). Халкидий устанавливает два способа рассуждения: один — от общего к частному, или, вообще говоря, силлогистический; и другой способ, от частного к общему, или, как он говорит, способ разделения, *resolutio* (302). Сам он собирается пользоваться способом «резолуции» и дает ему разъяснение (303). Почему у Халкидия употребляется такой странный латинский термин, не очень понятно. Даже исследователь учения Халкидия о материи Дж. К. М. Ван Винден¹ дает довольно путаное разъяснение. Нам представляется здесь тот метод, который Аристотель приписывал еще Сократу, а именно такой индуктивный метод, который приводит к нахождению общих понятий. Другими словами, под этим «разделением» у Халкидия мы понимаем разделение частных вещей между собой в целях получения их предельных обобщенностей. Это наше понимание подтверждается тем, что Халкидий здесь же говорит о «композиционном» понимании творца (304), поскольку творец как он думает, и есть не что иное, как предельно обобщенный синтез. Наконец, в этой вводной части своей теории Халкидий определяет понятие «принципа», который, с его точки зрения, всегда есть нечто простое, бескачественное и вечное (305—306). Таким образом, во всей этой вводной части трактуются те категории, которые затем будут последовательно применяться к материи, и эта вводная часть как раз и кончается самым общим применением этих категорий к материи (307).

Дальше следует центральная часть теории (308—320). Сначала Халкидий дает определение материи как принципа в его понимании этого термина. С точки зрения простоты о материи необходимо сказать, что она есть основа для всяких качественных изменений, но сама отнюдь не подвержена изменениям, как и воск везде остается воском, какие бы фигуры из него ни вылепливались (308—309). Далее, поскольку всякий принцип бескачествен, а качественно только то, для чего он является принципом, то о материи необходимо сказать, что она тоже вполне бескачественна, то есть что она в своей основе не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь (310); и стоики, понимающие материю телесно, совершенно не правы (311). Наконец, если материю действительно рассматривать как принцип, то она, конечно, и вечна, не имея для себя никаких границ (312) и не будучи ни возрастающей, ни убывающей (313), а также не будучи ни растяжимой, ни сжимаемой (314), но будучи в смысле количества неделимой, хотя зависящие от нее материальные тела вполне делимы (315). Подводится итог всем этим рассуждениям о материи как о тройном принципе (316). А далее следует основное определение материи: она есть всеобщий субстрат вещей (317—318), и потому в основе своей ни телесна, ни бестелесна, но является потенцией телесности и бестелесности (319—320).

Для историка философии здесь возникает любопытная проблема: откуда Халкидий взял это учение о материи как о нематериальном субстрате и нематериальной потенции всего телесного и бестелесного? Что материю надо мыслить как восприимчивую эйдосов, это есть, как мы знаем, еще учение Платона (хотя сам Платон — и на это мы тоже указывали — не употребляет термина «материя»), однако чересчур краткое изложение этого вопроса в платоновском «Тимее» заставляет нас искать еще другие источники для Халкидия кроме Платона. Здесь прежде всего приходит на ум Аристотель, с которым у Халкидия безусловное сходство в учении о материи как о гипостазированной потенции. Однако Аристотеля, по-видимому, здесь все еще мало. В трактате «О возникновении и уничтожении» (II 1, 329 a 23—b7) Аристотель различает чувственные вещи в их потенции, и это у него — «первичная материя». Здесь у него формулируются «противоположности» чувственно воспринимаемой материи (теплое и холодное, сухое и влажное). И, наконец, речь идет о возникающих из этих противоположностей физических элементах (земля, вода и т. д.). Из этого следует, что Аристотель под материей действительно понимает потенцию, но потенцию только телесных вещей, в то время как о бестелесных вещах в данном тексте у него ничего не говорится. Здесь наверняка прав Ван Винден², который буквально такое же мнение о материи как о потенции телесного и бестелесного находит у поздних, но доплотиновских платоников (Альбин, Апулей, а также Гермоген). Но Э. Штейнгеймер³ в данном случае прямо возводил Халкидия к Плотину. Однако это маловероятно, хотя у Плотина (II 4, 9, 4—5) и есть выражение «бестелесная материя». Это маловероятно потому, что у Плотина имеется развитое учение вообще об умопостигаемой материи, и тогда пришлось бы Халкидию прямо считать неоплатоником. Вернее сказать, Халкидий в своем учении о потенциальности материи продолжает линию предплотиновских платоников, с которыми у него была общность в доплотиновском игнорировании сверхумственного первоединства.

г) *Четвертый*, последний отдел (321—354) рассуждения Халкидия о материи принципиально не вносит ничего нового в ту систематическую теорию, которую Халкидий перед этим изложил. Но это получилось у Халкидия потому, что при изложении самой теории Халкидий ограничивался своим собственным анализом без объяснения

¹ Ван Винден Дж. К. М. Указ. соч., с. 130—131.

² Ван Винден Дж. К. М. Указ. соч., с. 167.

³ Штейнгеймер Э. Указ. соч., с. 45.

отдельных текстов «Тимея». В этом же четвертом отделе Халкидий комментирует уже отдельные выражения Платона, откуда и явствует, что философия материи по неизбежности получает здесь более разбросанный вид; и Халкидий часто прибегает здесь к повторениям, более или менее существенным разъяснениям и уже не стремится обязательно к системе. Поэтому выше мы и назвали этот отдел собственно комментирующим. Мы, однако, не станем механически передавать эту часть рассуждения о материи, а попробуем разделить ее так, чтобы ясно выступали не все, но только преобладающие тенденции во всем этом разделении.

Первый раздел этой части мы бы, скорее, назвали попыткой дать *описательную* картину материи (321—330), в то время как в следующей части (331—336) преобладает, скорее, *объяснительная*, то есть аргументирующая, тенденция. Так, в первой части здесь весьма разнообразно и убедительно трактуется материя наподобие воска. Но только воск является материей для восковых фигур, а для всех вообще фигур и оформлений должна существовать своя собственная материя, но уже бескачественная и неподвижная. Во второй части главный аргумент сводится к тому, что какое-нибудь качественное понимание материи уже нарушило бы чистоту воплощения в ней тех или иных форм, то есть эйдосов. Халкидий хочет сказать, что картина художника только тогда хороша, когда в ней не чувствуется никакой материи; а если такая самостоятельно-качественная стихия материи проявляется в картине художника, это означает, что в картине имеются моменты, противоречащие замыслу картины и грозящие разрушить ее целостность.

Все эти пояснения описательного и объяснительного характера заставляют Халкидия приходить к окончательному выводу как относительно воплощаемых в материи идей (337—343), так и относительно самой материи (344—353).

В первом из этих подразделов не содержится ничего нового по сравнению с предыдущими рассуждениями о формах или идеях, без которых обрисованная выше бескачественная материя оказалась бы только ненужным придатком, не обладая ровно никаким смысловым содержанием. Однако здесь интересны некоторые подробности. Именно, чистая идея, взятая сама по себе, конечно, ни в чем не нуждается, не имеет ни начала, ни конца, ни возникновения, ни уничтожения и сама вполне довлеет себе самой. Но если бы это было только так, такая идея, или, как говорит Халкидий, «вид» (*species*), была бы только умопостигаемым бытием, бесполезным для понимания действительности. Эта идея есть «образ» (*simulacrum*) материальных вещей; и потому она — двойная по природе, то есть как идея сама по себе и как потенция всевозможных чувственных оформлений. Но такая же двойная природа свойственна и чувственно-материальным образам. Они тоже, с одной стороны, только чувственные, а с другой стороны, им свойственна определенная осмысленность, отличная как от чистой идеи, так и от чисто материального воплощения. Отсюда возникает и четвертая гносеология: 1) чистое мышление; 2) мышление, заряженное всевозможными чувственными оформлениями; 3) «правильное мнение», отражающее в уме чувственную данность вещей, и 4) чувственное ощущение вещей, слепое и бездоказательное. Очистив таким образом путь к получению окончательной сущности материи, Халкидий переходит наконец и к обозрению этой окончательной сущности материи, каковой теме посвящается у Халкидия тоже несколько параграфов.

Здесь сначала утверждается, что «третий» вид у Платона есть «место» (*locus*). Это у Халкидия не совсем точно. Во-первых, «место» обозначается по-гречески *topos*, а у Платона здесь стоит *chōra*, то есть «пространство». Во-вторых же, не очень понятно, почему из всех определений материи Халкидий берет только этот момент. И тут же делается очень важный вывод: если это место является вместилищем идеи, а идея — это есть вечность, то и материя тоже есть вечность (344). Этому соответствуют и дальнейшие рассуждения Халкидия о том, что материю нельзя воспринять чувственно, как и темнота, собственно говоря, совершенно невоспринимаема для глаза, если под зрением понимать восприятие реально отдельных вещей (345). Поскольку, однако, эту неопределенность и бесконечность материи Платон все-таки определяет, делается ясным, что материя у него воспринимаема при помощи «некоего незаконорожденного рассуждения» (346—347). Так что обывательское представление о восприятии материи нашими органами чувств является только противоречащим истине предрассудком; на самом же деле это восприятие материи реально есть не больше чем сновидение (348), в то время как полной ясностью и безусловным реализмом обладают только умопостигаемые и первичные первообразы вещей, при допущении которых только и можно говорить о реализме материи (349). Вещи вовсе не только материальны, как думал Эмпедокл, и вовсе не только умопостигаемы, как думал Парменид; но кроме идей и вещей, всегда пребывающих в становлении, необходимо признавать еще и лишенное всякого становления и вечное пространство, воспринимающее идеи, которое мы и называем материей (350), то есть эту неизменную кормилицу всех бесконечно изменчивых материально оформленных вещей (351), которая не есть ни движение, ни покой, но способность к тому и другому (352). Способность эта есть универсальная потенция любых изменений, так что умопостигаемые идеи, попадая в материю, становятся физическими элементами и разделяются между собой, подобно тому как зерна отсеиваются от мякины при провеивании (353).

Наконец, Халкидий ставит и тот неизбежный вопрос, который возникает в связи с учением о материи как о потенции. Ведь и в самом деле: если материя есть только потенция бытия, а бытие есть не только потенция, но и актуальная действительность, то откуда же взялся этот актуальный принцип? У Платона здесь имеется категорический ответ: этот актуальный и творческий принцип есть не что иное, как идея, как система идей, как первообраз, как ум и как божество. На этой точке зрения стоит и Халкидий в своем заключении ко всей своей теории материи (354). И, по-видимому, Халкидий здесь ничем не отличается от Платона, хотя терминологически он и напирает на понятие «творца» и «бога». Таково последнее слово Халкидия о том, что такое материя.

Теперь, после нашего аналитического обзора содержания философии материи у Халкидия, обратимся к исторической характеристике этого содержания.

д) Что в основе концепции Халкидия лежит Платон, на это мы указывали выше несколько раз, и это вполне очевидно. Кроме разумной идеи и кроме физической вещи Платон, как мы знаем, постулирует еще третий принцип,

который не получает у него названия материи, но который среди своих существенных признаков носит название именно пространства. Это целиком перешло к Халкидию, но без той диалектики, которой блещет платоновский диалог «Тимей». Влияние Аристотеля на Халкидия тоже несомненно. Халкидий заимствовал у него концепцию материи как гипостазированной потенциальности, отсутствовавшей у Платона, но содержащейся у него предположительно. Эта потенциальность ослабела у стоиков, которые в противовес Платону и Аристотелю принимали материю как тело, хотя, правда, все еще «бескачественное» (*sōma aroion*). Стоический материализм критиковали предплотиновые платоники. И Халкидий по-видимому, рассуждал в зависимости от Альбина, но главным обра зом — Нумения. Среди источников Халкидия в науке указывался перипатетик Адраст и ритор Гермоген. В науке мелькали указания на зависимость Халкидия от Порфирия, у которого тоже был комментарий к «Тимею» и даже трактат «О материи». Но эта зависимость Халкидия от Порфирия весьма формальная, тем более что Прокл (In Tim. I 77, 22—24) у Порфирия ничего не находит оригинального в сравнении с Нумением. Нумений более вероятен еще и потому, что он отличается иудейскими мотивами, которые были близки Халкидию как христианину.

Более интересен вопрос об отношении Халкидия к христианству. Именно, Халкидий считает бессмысленным признание материи наряду с творцом и независимо от него. Такая материя в крайнем случае была бы каким-то хаосом; но и для хаоса необходимо было бы признать его движения, правда, беспорядочные, но все же движимые какой-то душой. С точки зрения Халкидия, все это нелепо, поскольку здесь остается нерешенным вопрос о том, почему же творец раньше не действовал, а потом вдруг начал действовать и превращать хаос в космос. Это несомненно является у Халкидия определенным результатом христианского вероучения. Однако в других случаях философия материи у Халкидия весьма далека от христианства.

Действительно, если никакой материи не было до творения, то, значит, материя тоже была сотворена вместе со всем космосом, будучи либо хронологическим предварением законченного космоса, либо абстрактным моментом в законченном космосе. Халкидий много и красноречиво рассуждает о бескачественной материи как о бестелесной потенции всего существующего, и телесного и бестелесного. Но сама-то материя была ли сотворена или не была сотворена? Ясно, что с монотеистической точки зрения, на которой стоит Халкидий, материя тоже была сотворена, а ее потенциальность является только абстрактным моментом творчески созданного космоса, но удивительным образом Халкидий нигде не говорит о творении также и материи.

Далее, Халкидий правильно критикует как недопустимую для монотеизма такую материю, которая существовала бы независимо от творца, поскольку такая материя не есть что-нибудь и есть «ничто», ниоткуда не получая своего осмысления и оформления и не будучи в состоянии сама от себя создавать это осмысление и оформление. Однако с точки зрения христианского вероучения «ничто» можно понимать двояко, а именно, грубо вещественно, — и тогда это нелепо, — или как диалектическое инобытие, то есть как чистейшую инаковость. В этом последнем случае «ничто» оказывается совершенно необходимой категорией, поскольку без этого «ничто» творец в процессе своего творения не переходил бы ни к какому инобытию и оставался бы сам в себе, то есть возникало бы не творение чего-нибудь иного кроме творца, но только эманация творца, и получался бы не монотеизм, а пантеизм. Поэтому христианское вероучение всегда настаивало на творении из «ничего». Но у Халкидия эта категория «ничто» отсутствует целиком; и потому теория творения, которая у него проповедуется, оказывается отнюдь не лишенной элементов языческого пантеизма.

Наконец, проповедуя творца как единую и единственную личность, христианское вероучение понимало также и тварь в основе своей как личность, невыводимую ни из каких предшествующих причин, но содержащую в себе самой все необходимые для нее причины, а это значит, что инобытийная личность могла быть создана только мгновенно. Это не значит, что мгновенно созданная личность не могла иметь собственной истории. Это значит только то, что подобная история личности возможна лишь при условии признания внеисторической личности как таковой, потому что иначе не будет известно, чего же именно будет эта история. Другими словами, христианское вероучение о материи, будучи учением о материи как о бестелесной потенции всего телесного и бестелесного, обязательно требует творения этой материи, как и всего космоса, из «ничего», и творение это может быть только мгновенным, в силу одного умопостигаемо-творческого «да будет». Но везде и всюду материя в данном случае является обязательно результатом творения — либо в виде предшества законченному космосу, либо в виде абстрактного момента в законченном космосе, либо в виде исторического развития, созданного космосом. Вся эта философия мгновенного творения из «ничего» совершенно чужда Халкидию. Поэтому те исследователи, которые находят у Халкидия христианское вероучение, поступают неосмотрительно и слишком спешат. Учение о творце материи признается у Халкидия только фактически, но почти никак не аргументируется философски.

Философия материи у Халкидия не лишена тонкостей.

6. *Судьба. Содержание теории.* Рассуждение о судьбе занимает в комментарии Халкидия довольно много места, а именно главы 142—190. Это обширное рассуждение для удобства нашего анализа можно представить в виде трех основных разделов, кроме которых существуют еще краткие вступление и заключение.

После вступления (142) первый раздел (143—159) посвящен общему платоническому учению о судьбе. Второй раздел (160—175) сплошь посвящен критике стоического учения о судьбе. И, наконец, в третьем разделе (176—189) Халкидий подводит итоги своему учению. Дальше следует заключение (190)¹.

а) Во вступлении (142) приводится текст из платоновского «Тимея» (41 е) о «законах неизменной судьбы». Указывается разницей во взглядах разных философов по вопросу о судьбе, когда некоторые только ее одну и признают, другие ее абсолютно отрицают, а третьи в одних случаях признают судьбу, а в других случаях — свободу

¹ Настоящее разделение берется нами из кн.: Boeft J. Den. Calcidius on Fate. His doctrine and sources. Leiden, 1970. Из этого ценного исследования в настоящее время приходится многим пользоваться. Однако у нас свой собственный критический подход и к приводимым у этого автора материалам и к самому Халкидию.

от нее. Халкидий хочет ориентировать Платона среди этих разнообразных учений о судьбе.

В целях ясности представления о Халкидии первый основной раздел его рассуждения тоже можно представить в виде трех частей: учение о судьбе в связи с провидением, то есть о понятии судьбы (143—147), учение о функциях судьбы (148—154) и обзор других понятий, близко связанных с понятием судьбы (155—159).

Прежде всего, как видим, Халкидия интересуется вопросом о понятии судьбы, то есть вопрос о соотношении судьбы и провидения у Платона. Уже одно то, что Платон в своем «Тимее» сначала говорит о провидении, то есть о разуме, свидетельствует для Халкидия (143) о первенстве у Платона провидения над судьбой. Именно, демиург у Платона сначала создает души, смешивая их в общем сосуде, а потом эти души соединяет с таким же количеством звезд, получая таким образом одушевленные звезды (Tim. 41 d e). Это еще не судьба, а покамест только действие провидения. Но это действие провидения, по Халкидию, создает уже «полную цепь судьбы» для душ. Эту судьбу, согласно Халкидию (143—144), Платон понимает двояко. По мнению Халкидия, первое понятие, а именно самая сущность судьбы, дается в «Федре» (248 c) под именем «закона Адрастии», то есть неизбежного установления. Когда, однако, души вступают в материальный мир и облекаются материальными телами, тогда возникает уже не сверхмировой разум, но Мировая Душа; а Мировая Душа и отдельные души могут то воспроизводить чистый и сверхмировой разум, то нарушать его. Сверхмировой разум не есть закон, но вечная и нерушимая выполненность разума. Но с душой возникает уже и закон для всего одушевленного. Бог дает законы для космического движения душ, и Платон называет эти законы «законами судьбы» (Tim. 41 e). Это уже другое понимание судьбы — так же как и понимание судьбы в виде трех дочерей Мойры, именно Атропос, Клофо и Лахесиды у того же Платона (R. P. X 617 d). Другими словами, судьба отличается от провидения тем, что является законом материального мира, в то время как провидение еще не закон умственного мира, а просто его лишенное закона строение; при этом законы Мировой Души и отдельных душ, поскольку и то и другое связано с внесмысловым становлением, могут исполняться, а могут и не исполняться. Поэтому не правы, ни стоик Хрисипп, по которому провидение и судьба вполне соответствуют одно другому, ни стоик Клеанф, по которому то, что соответствует провидению, соответствует и судьбе, но никак не наоборот (144). Но прав Платон, по которому здесь нужно рассуждать разнообразно: одно — то, что прямо зависит от провидения; другое — только от одной судьбы; третье — от свободной воли человека; и четвертое определяется вообще разного рода случайностями, царящими в мире (145). Приводятся соответствующие тексты из Платона (146—147).

Установив такое понятие судьбы, Халкидий, как сказано, переходит к изображению ее функций (148—154). Здесь Халкидий устанавливает весьма важное представление о функциях судьбы, которое в других античных текстах найти довольно трудно. Во-первых, оказывается, что судьба вовсе не есть какой-нибудь хаос или беспорядочная случайность. Она есть нечто вполне определенное и ограниченное, поскольку и она, в конце концов, тоже зависит от высшего разума, исходя из него и после всего своего становления возвращаясь к нему же, как это говорит и сам Платон (Tim. 39 e). Поэтому функция судьбы в первую очередь определяется как космическое круговращение (148—149). Отсюда, во-вторых, вытекает, что судьба есть определенного рода закон, а именно тройкая природа души, состоящая из неизменной, то есть надпланетной, части (Атропос), изменчивой и вечно блуждающей, то есть планетной (Клофо), и соединяющей то и другое в подлунном мире (Лахесиды). Все это существует благодаря повелению бога, который хотел, чтобы мир не только существовал, но также еще был вечным и неразрушимым (149—150).

В-третьих, от этого первоначального божественного установления надо отличать фактические результаты этого установления, то есть то фактическое переплетение событий, которое возникает в результате функционирования этой общекосмической закономерности души, подобно тому, как геометрические теоремы вытекают из первоначально заданных аксиом (150).

И, наконец, в-четвертых, если перейти к человеческой области, то также и человек, имея правильную установку от бога, вполне свободен в выборе своего поведения; но когда выбор совершен и соответствующее действие совершено, то в дальнейшем уже вступает в свои права необходимость, так что из свободно совершенного человеком поступка вытекает — и уже по необходимости — целый ряд независимых от человека происшествий (150-154).

Таким образом, далеко не все в фактических функциях судьбы является безусловной необходимостью. В каждом роковом поступке имеется прямое соответствие воле божией, а потому невозможна полная свобода при выборе решения и в исполнении этого решения. И абсолютной необходимостью является только тот последующий ход событий, который возникает за правильным, достойным и вполне свободным выбором своего поведения со стороны человека. Другими словами, настоящая и подлинная судьба, по мнению Халкидия, есть только само чистейшее становление, в котором нет ни одного мельчайшего момента разумности. Точно так же необходимо сказать, что никакая судьба невозможна без свободного и разумного решения, то есть что сама судьба, являясь нарушением свободы, только и возможна при реальном существовании этой свободы.

В заключение этого раздела о понятии и функциях судьбы Халкидий рассматривает и разъясняет ряд понятий, обычно имеющих место в рассуждениях о судьбе: возможность, необходимость и случайность (155—156), дивинация, или узнавание подлинного смысла происходящего (157), удача и случай (158—159).

б) Второй основной раздел (160—175) рассуждения Халкидия о судьбе посвящен, как сказано, критике *стоического учения* о судьбе. По мнению Халкидия, стоицизм есть сплошной фатализм и потому требует критики ради правильного использования Платона. Стоики, во-первых, считают, что бог знает все с начала и до конца, все предусматривает с начала и до конца, так что всякая отдельная вещь и существо совершенно лишены всякой свободы. Во-вторых, стоики считают, что нельзя оправдывать человека ссылками на других людей и на разные не зависящие от человека обстоятельства, потому что в данном случае необходимо не признавать свободу отдельного человека, но признавать всеобщую предопределенность всех людей и вещей вообще. В-третьих, практика искусств,

по стойкам, свидетельствует о том, что, например, опытный врач не вылечивает больного, а вылечивает его вовсе не врач. Значит, у представителей искусства и вообще у поступающих правильно тоже нет никакой свободы, если результат их деятельности может оказаться противоположным. И, в-четвертых, дивинация, то есть пророчество, возможна только потому, что все заранее предопределено богами (160-161).

Ответ Халкидия таков: то, что бог заранее знает случайные и никем не предвиденные события, это-то как раз и значит, что бог допускает в данном случае свободу действия, так как иначе ничего случайного вообще не было бы, почему и имеют смысл законы, наставления, похвалы и порицания, направленные на предупреждение и избежание зла (162—163), а также имеет значение и стремление ко всему доброму и высокому (164). Халкидий подробно анализирует типичное человеческое стремление к телесным удовольствиям, к славе и богатству (165—166), а также и всякие излишества в публичном поведении человека, в связи ли с его физиологией или в связи с общественными потрясениями (167). По-видимому, весь этот анализ человеческой жизни, равно как и добродетель таких людей, как Сократ (168), приводятся у Халкидия как упрек стойкам в том, что они сами же противоречат своему фатализму, когда требуют высокого поведения от людей. Не остается без ответа и стоическая критика дивинации (169—171). Пророчества имеют либо слишком широкий характер, который буквально может осуществиться в совершенно противоположных направлениях (169), либо имеют только моральное, но не фактическое содержание (170), либо фактический, но чересчур формальный смысл (171).

Наконец, последнее возражение Халкидия стойкам заключается в том, что он приписывает им полное неумение разбираться во зле (172—175). Если судьба есть добро, тогда существует только одно добро и не существует никакого зла, что нелепо, поскольку зло реально существует. Если судьба есть зло, тогда существует только одно зло и нет никакого добра, что также нелепо, поскольку добро реально существует. Если судьба есть сразу добро и зло, тогда получится, что одна и та же субстанция одновременно создает и добро и зло (172). Если судьба не имеет власти творить добро, имея к тому желание, то она слаба и бессильна. Если судьба не имеет желания творить добро, но имеет власть творить добро, то это «вид какой-то дикой и чудовищной зависти». Если же ей не свойственно ни то и ни другое, то говорить это о судьбе было бы особенно бесчестно и позорно. Если же, наконец, у нее есть и желание и власть творить добрые дела, то в этом случае от нее происходит только добро; а откуда происходит зло, в этом случае остается неизвестным (173). Все эти нелепости остаются и в том случае, если мы будем понимать звезды как законы судьбы, а также и разум как фаталистический принцип (174—175).

В заключение Халкидий утверждает, что стоическое учение о судьбе дает только возможность дурным людям оправдывать свои дурные поступки и быть пассивными в совершении добрых поступков (175).

в) *Третий* основной раздел (176—190) рассуждения Халкидия о судьбе посвящен последним *обобщениям* понятия судьбы и представлению о ней в *систематической* форме.

Сначала Халкидий занимается здесь иерархическим положением судьбы. Ей предшествуют еще два бога. Первый бог в точности обрисован на манер неоплатонического учения о первоединстве. Этот бог выше всего существующего и даже выше всего разумного, он ни с какой стороны и ни от чего, ни от кого неприкасаем, будучи сам не только всем, но и выше всего, даже выше молитв и похвалы. То, что является умом, то есть мыслящим и мыслимым, единораздельным целым,— это уже второй бог (176). В сравнении с этими двумя высшими богами судьба есть уже третий по достоинству бог. И в то время как второй бог не подчиняется никакому закону, потому что сам есть не что иное, как вечная осуществленность своего собственного закона, душа есть уже именно закон, поскольку она управляет тем, что ниже ума и что является внеразумным становлением, которое по этому самому уже нуждается в законе (177).

Установив такое обобщенное космическое положение судьбы, Халкидий далее, в целях систематизации своего изложения, выставляет очень важный тезис о том, что судьба, будучи единой сама по себе, фактически действует везде по-разному (177—180). С одной стороны, она действует так, что в природе разум находит для себя полное осуществление; и таково именно строение космоса, который управляется легко и безо всякого насилия, будучи ближе всего к вечному уму. С другой стороны, однако, в природе много таких вещей, которые то нарождаются, то умирают и для существования которых всегда требуется применение силы, то есть то или иное насилие, поскольку где нет разума, там существует насилие (177). Именно такого рода легкое осуществление закона судьбы Халкидий находит в тех 12 разрядах душ, которые движутся в «Федре» Платона по периферии мира. Кроме Зевса, всеобщего правителя, остальные 12 типов душ являются символами неподвижных звезд, семи планет, эфира, воздуха, воды и земли. (Эта земля, однако, абсолютно устойчива и не участвует в небесном путешествии.) (178). Боги и демоны, участвующие в таком небесном путешествии, поступают вполне свободно, но в то же время и по необходимости, так как иначе они поступать не могут. Иное дело — земной человек, который тоже свободен и тоже поступает по необходимости. Поскольку, однако, он нарушает законы разума, он терпит наказание, которое будет уже против его воли, но по необходимости. Следовательно, закон судьбы действует так же, как и в случае добровольного небесного путешествия душ (179—180). И тут мы уже скажем сами от себя, что, по Халкидию, закон судьбы везде одинаков; и если последствия дурного поступка имеют дурное значение для преступника, то это только результат его свободной воли, свободного решения и свободного исполнения, а самый закон судьбы везде одинаков. Следовательно, вопрос о разных функциях судьбы в отношении человека зависит только от человеческой свободы. Что же такое человеческая свобода? Этому посвящены последние главы рассуждения Халкидия о судьбе (180—187).

Строго различая «мудрость» как действие в согласии с возвышенными предметами и «практическую мудрость», «разумение», то есть теорию и практику умственной деятельности (180), а также учитывая воздействие тела на душу (181—182), Халкидий различает «умственную деятельность» (*logiston*), рационально-умственную деятельность в материи (*thymoeides*) и материально определяемую чувственность (*epithymeticon*), или «вожделение» (183—184). Отсюда ясно, что ворожба и гадание, как основанные на низших сторонах человеческой души, нереальны. Что же касается предсказаний, то предсказание о родившемся младенце, что он умрет, реально, потому

что основано на доводах разума. А предсказание о том, что человек будет богат, сомнительно, потому, что основано на использовании низших сторон в душе предсказателя (185—186). Поэтому все предсказания о будущем не имеют никакого отношения к судьбе как ко всеобщей закономерности, потому что они предсказывают либо то, что и без них известно, либо предсказывали сомнительное и лишенное доверия. Поэтому все зависит от того, действует ли хороший или дурной человек (187).

Таким образом, все зависит от судьбы, но судьба — это тоже бог, но только третий по своей значимости, а именно это — закон космической души и внутрикосмических душ, не исключаящий свободу человеческой воли, но ее предполагающий (188—189).

Общий вывод, который делается у Халкидия в его рассуждение о судьбе (190), опять требует признать свободу человека от необходимости, хотя и в условиях всеобщей значимости законов судьбы.

В заключение этого обзора содержания рассуждения Халкидия о судьбе необходимо сказать, что рассуждение это производит сильное впечатление своей отчетливостью и своим бесстрашным отношением к анализу проблемы, которая в античности была, с одной стороны, небывало популярна, а с другой стороны, почти нигде не доходила до систематического анализа. Но если это действительно так, то с исторической точки зрения будет не худо поискать источники для такого систематического анализа понятия судьбы, который мы нашли у Халкидия. Одним из таких источников, вероятно, является Цицерон, который для Халкидия был представителем родной для него латинской литературы.

7. *То же. Источники теории.* а) Цицерон за два года до своей кончины написал трактат «О судьбе», который не дошел до нас целиком, но вместе с фрагментами из него тоже содержит ряд весьма важных мыслей, критикующих стоический фатализм. Некоторые мысли Цицерона все же имеют большое значение.

Так, например, если под судьбой понимать всеобщую необходимость, то в убийстве Агамемнона Клитемнестрой виновата сама Клитемнестра, но не ее отец Тиндарей (XV 34). Случайность имеет такое большое значение в жизни, что даже Аполлон не мог предсказать Эдипу убийство его отца (XIV 33).

По мнению Цицерона, даже и сами стоики отнюдь не всегда являются фаталистами. Согласно его изложению, один из основателей стоицизма Хрисипп различал причины совершенные и основные (*perfectae et principales*), с одной стороны, и вспомогательные и ближайшие (*adjuvantes et proximae*) — с другой, причем последние предполагают человеческую свободу. Во время споров те и другие причины у стоиков смешиваются.

Но самое интересное суждение Цицерона о судьбе приводит Сервий (Ad Aen. III 376): «Определение судьбы по Туллию, который говорит, что рок (*fatum*) есть связь (*conexio*) вещей, сохраняющая себя попеременно в течение вечности, связь, которая изменяется согласно своему порядку и закону, однако так, что само это изменение [тоже] обладает вечностью». Другими словами, если вечность всегда есть только предельное обобщение того, что существует, то в ней имеется и механическая связь явлений и их свободное проявление; и если в вечности абсолютизируется необходимость, то точно так же в ней абсолютизируется и свобода. Это очень глубокое суждение Цицерона о судьбе, несомненно, нужно считать предшествующим соответствующему суждению Халкидия.

И вообще цicerоновский трактат, без всякого сомнения, нужно считать одним из предшественников, а может быть, одним из прямых источников рассуждения Халкидия о судьбе. Во всяком случае, судьба рассматривается у Цицерона, как и у Халкидия, не однозначно и однопланово, но уже многозначно и многопланово. Кроме того, судьба вполне определенным образом возникает у Цицерона, как и у Халкидия, в результате выхода за пределы чистого, вечного и неподвижного разума, в котором ничто и никогда не случается, а все существует вечно и неподвижно и притом без всякого закона, потому что вечный разум сам для себя и является вечным и непреложным законом. Другое дело — душа, которая не есть вечный разум, но его осуществление, а осуществление может быть и полным и неполным. Поэтому здесь уже возникает вопрос о законе, который идеально осуществлен в вечном движении небесного свода, но который в материальных вещах и событиях то осуществляется, то не осуществляется или осуществляется в той или иной степени. Все это уже имеется в трактате Цицерона «О судьбе», и все это исторически предшествует Халкидию и вполне может считаться одним из его источников.

б) Эта диалектика свободы и необходимости, лежащая в основе учения о судьбе, отчетливо формулируется Цицероном в следующих словах (De fato XI 24—26 Рижский): «Когда, используя ходовые выражения, мы говорим: «такой что-то желает или не желает беспричинно», то мы хотим этим сказать — «без внешней и предшествующей причины», а не без всякой. Это так же, как когда мы говорим: «Сосуд пустой» то мы вкладываем в эти слова иной смысл, чем те физики, для которых пустоты не существует. Мы подразумеваем, что в сосуде нет, скажем, или воды, или вина, или масла. Вот и когда мы говорим о беспричинном движении души, то имеем в виду отсутствие предшествующих внешних причин, но не вовсе без причины. О самом ведь атоме, который движется через пустоту его же собственным весом и тяжестью, можно сказать, что он движется без причины, поскольку на него извне не действует никакая причина. Но чтобы физики всех нас не высмеяли за слова, что нечто происходит без причины, нам следует поправиться и сказать так: «Природа самого атома такова, что он движется своим весом и тяжестью, и это и есть та самая причина, по которой он так движется». Подобно этому не следует искать внешних причин самопроизвольных (*voluntarii*) движений души. Ибо этим движениям свойственна такая природа, что они в нашей власти и нам повинуются. Но они не беспричинны. Причиной их является сама их природа».

В итоге необходимо сказать, что если человек поступает с виду беспричинно, то есть так, как он сам хочет, то, по Цицерону, это не есть результат ни объективного отсутствия причинности, ни отсутствия ее в самом человеке. Для всякого произвольного поступка человека всегда имеется причина, но причина эта есть не что иное, как вечная сущность самого же человека. И поэтому то жизненное становление, которое люди называют судьбой, всегда есть результат диалектики свободы и необходимости, то есть свободы эмпирической и необходимости трансцендентальной (или зависящей от вечной природы самого человека). Другими словами, судьба у Цицерона в конце концов сводится не на что другое, как на *само же провидение*, то есть на жизненную разработку самого же

вечного разума. Поэтому та свободная причинность, которую Халкидий и Цицерон находили в области судьбы, хотя и волновала их своей часто злой несправедливостью, тем не менее не приводила их к христианскому признанию первородного греха, повредившего раз и навсегда всю человеческую историю и требовавшего для себя нового и специального вмешательства божества в человеческую историю. Зло, характерное для судьбы, было для всех этих мыслителей печальным и скорбным, но временным явлением, а главное, явлением вполне естественным, так что периоды торжества добра и зла считались вполне закономерными, так что люди от этого постоянного чередования хаоса и космоса получали только успокоение и утешение. Попросту говоря, и Халкидий, и Цицерон, и все последующие языческие теоретики судьбы, не чувствуя первородного и ничем не поправимого греха, утешали себя только тем, что старались по возможности ближе связать судьбу с провидением. Они еще не были христианами.

в) Другим источником Халкидия в его учении о судьбе приходится считать трактат *Псевдо-Плутарха* под тем же названием — «О судьбе». Конечно, здесь не место рассматривать те аргументы, которые некогда заставили научных исследователей Плутарха исключить этот трактат из сочинений Плутарха, несмотря на наличие этого трактата в старинных плутарховских рукописях. Да это для нас и не важно. Скорее, важна хронология этого трактата. Но хронологию эту устанавливали не слишком далеко от Плутарха, то есть относили к I—II векам н. э.

Свой трактат «О судьбе» Псевдо-Плутарх начинает различием энергии (*energeia*) и субстанции (*oysia*). Судьбу как энергию он находит в платоновских «установлениях Адрастии» (*Phaedr.* 248 с), «законах» вселенной (*Tim.* 41 е) и в «логосе» Лаксиды, определяющей собою последовательное вытекание одних событий из других (*R. P. X* 617 d). Субстанция судьбы, по Псевдо-Плутарху, находится в трех дочерях Необходимости — Атропос, Клофо и Лаксиде (I—2 *Pohl.-Sievek.*). Автор рассматривает то, что является совмещением судьбы как субстанции и судьбы как энергии.

С такой точки зрения Псевдо-Плутарх сразу устанавливает несколько важных принципов.

Во-первых, совершенно нельзя говорить, что судьба есть нечто вечное и невозвратимое. В мире, действительно, все меняется. Но в то же самое время все то, что есть судьба, обязательно *конечно*. Все меняется, но все периодически возвращается к тому же самому виду, поэтому все обязательно конечно, и все возвращается к самому же себе путем круговращения. Следовательно, и судьба, вечно вращаясь сама в себе, в точном смысле слова является всегда одной и той же и вполне конечной структурой (3).

Во-вторых, судьбу необходимо понимать как *закон всеобщего*, но в то же самое время только *гипотетического значения*. Этот закон гласит: если будет то, значит, за этим последует и вот что. Поэтому индивидуальное поведение остается неподчиненным закону о судьбе, а подчинение возникает только в результате противозаконного выбора своего поведения тем или иным индивидуумом, так что закон судьбы вполне аналогичен государственному закону (4).

После детального рассмотрения соседних с судьбой понятий, вроде возможности, самопроизвольности, случайности, необходимости, удачи, доступности, предреченности (5—8), автор, в-третьих, устанавливает *три типа судьбы*, или, что то же, три типа провидения, или, что то же, три типа законности. Первичная судьба, или первичное провидение, есть первый бог, в котором все осуществлено раз и навсегда, так что не требуется никакого закона для тех или иных осуществлений внутри такого бога. Вторичная судьба уже есть осуществление первичного мышления и воли в области материи. Тут уже возникает вопрос о законе, но закон этот вечно осуществляется здесь в виде правильного движения небесного свода. Третичная судьба относится уже к поднебесному миру и выражается в виде демонов, охранителей тех или иных участков мироздания. Псевдо-Плутарх приводит из платоновских «Тимея» и «Законов» тексты, свидетельствующие, что весь подзаконный мир есть не что иное, как душа, общекосмическая, внутрикосмическая и человеческая, чем и подтверждается сформулированная автором *иерархия законности в космосе* (9). Божественное мышление и божественная воля выше судьбы, звездное небо параллельно с судьбой, а в поднебесном мире судьба выше жизни или, точнее говоря, жизнь то подчиняется, то не подчиняется судьбе (10).

В заключение автор делает несколько замечаний по поводу стоического фатализма (11).

Само собой разумеется, что не только приведенный выше трактат Цицерона «О судьбе», но и этот трактат Псевдо-Плутарха, несомненно, является прямым источником для рассуждения Халкидия о судьбе. Местами эта зависимость Халкидия от Псевдо-Плутарха доходит даже до буквального характера. Не входя в подробности, которые после нашего изложения сам читатель может установить без большого труда, мы бы указали разве только на три главнейшие идеи. Судьба у Халкидия и Псевдо-Плутарха не только не противоречит провидению вечного и всемогущего разума, но не противоречит также и индивидуальной человеческой судьбе. У обоих мыслителей судьба, далее, обладает иерархической структурой и, мы бы сказали, бесконечно разнообразной степенью сближения провидения и судьбы, от нуля до бесконечности. И, наконец, оба эти мыслителя, как и Цицерон, весьма энергично и, можно сказать, вдохновенно защищают свободу человеческого индивидуума, которая нисколько не мешает в данном случае предопределению, но, наоборот, этим предопределением устанавливается как необходимость.

г) Изыскание источников рассуждения Халкидия о судьбе породило целую литературу, главнейшие произведения которой указаны у нас ниже (библ.). Нужно, однако, сказать, что изучение этой огромной источниковедческой литературы по Халкидию производит самое унылое впечатление. Обыкновенно используются те или другие частные и даже случайные выражения Халкидия, делаются весьма опрометчивые заключения о том или ином источнике, и до последнего дня происходит бесплодная борьба мнений по этим вопросам. Когда мы приводим Цицерона или Псевдо-Плутарха, то всякий скажет, что это были действительно первоисточники или, во всяком случае, предшественники Халкидия по вопросу о судьбе. К этому можно было бы присоединить, пожалуй, только Александра Афродизийского, известного перипатетика II – III веков н. э. и тоже автора трактата «О судьбе». Но при изучении Александра приходится учитывать его глубочайшую преданность перипатетическим традициям, так что многие совпадения Александра и Халкидия часто, как это мы сейчас увидим, носят только внешне-

формальный характер. Что же касается всех других источников, которые с таким рвением обсуждаются в современной науке о Халкидии, то тратить время на изложение и разбор всех этих бесконечных мелочей и гипотез мы считаем нецелесообразным для нашего анализа Халкидия. А если найдуся любопытствующие в этом вопросе, то мы их отошлем к работе Ден Бефта¹, у которого анализ интересных для нас источников скорее вызывает головокружение, чем приводит к филологической ясности изучаемого предмета.

д) Особняком стоит и требует специального рассмотрения вопрос о возможном влиянии на Халкидия учения упомянутого нами *Александра Афродизийского*, автора известного трактата «О судьбе», о котором многие исследователи говорят как о прямом источнике Халкидия. Прежде чем решить, было или нет, и если было, то в каком смысле, влияние Александра на Халкидия, рассмотрим, как движется рассуждение в трактате Александра «О судьбе».

В самом общем плане ту исходную позицию, которой придерживается Александр, можно представить так: заявляя о своей почтительной приверженности к Аристотелю, Александр, с одной стороны, стремится так изложить взгляды Аристотеля, чтобы они были значительно ближе и теснее связаны с вопросом о судьбе, нежели это было у самого Аристотеля, и, с другой стороны, Александр имеет целью опровергнуть стоиков, которые, по его мнению, занимают крайне неверную позицию по данному вопросу. Стоики гипертрофируют понятие судьбы, допуская существование вовсе беспричинных явлений (I). В этих двух направлениях — ориентированное на судьбу изложение Аристотеля и опровержение стоиков — и развивается сюжет трактата. Интересно при этом, что Александр не упоминает имен своих оппонентов, он спорит со стоицизмом как с анонимной и усредненной точкой зрения, стихийно распространенной в его время. Кроме клятвенно повторяющегося имени Аристотеля в трактате лишь единожды упоминаются Зенон, Анаксагор, Гераклит, Эпикур, да и то не как авторы каких-либо конкретных положений, а как имена-символы, понятные читателю и без комментария. Несколько раз Александр использует имя Сократа как главного участника аллегорических историй, необходимых Александру для иллюстрации его собственных положений.

После указания на своих учителей и на суть оспариваемой идеи Александр приступает к методическому изложению предмета. В судьбу (*heimarmenē*) верит большинство людей, говорит Александр, но само это единомыслие еще не есть критерий истинности, тем более что судьбу понимают по-разному: то как неодолимую причину неизбежно грядущих событий, то как царство случая, то как одну из альтернативных причин будущего, соперничающую с противоположным и иногда торжествующим началом — с фортуной (II). Что же такое «причина» и как она соотносится с судьбой?

Причины событий, как мы это знаем из Аристотеля, бывают четырех родов: материальная, идеальная (смысловая), действующая и целенаправленная. Далее приводится обычный пример со статуей, бронзой и скульптором (III). Разные события имеют разные причины, в том числе причины, предшествующие факту, и причины внутри факта, уже не имеющие причин прежде себя, то есть самодвижущийся факт. Кроме того, одно может иметь цель, другое таковой не имеет, одно возникает соответственно со своей природой, другое — в соответствии с внешними обстоятельствами. Право выбора имеет только то, что существует по внутренним причинам, существующее по причинам внешним лишено выбора (IV).

Теперь мы должны посмотреть, продолжает Александр, в каких из этих перечисленных причин, исчерпывающих собою все возможные причины, можно найти судьбу. Судьбы нет в событиях без опережающей причины, ведь когда мы мыслим судьбу, мы мыслим нечто предшествующее. Среди же событий с опережающей причиной выделяются события, соответствующие природе вещи, и события, соответствующие цели вещи. Если искомая судьба действует здесь, то в каком именно из двух родов событий или же в обоих вместе? Среди событий, имеющих цель, отвечает Александр, судьбы нет, ведь мы не можем без впадения в абсурд утверждать, что вот этот дом или, например, ложе существует по какому-либо предопределению, по судьбе. В нашей власти — создавать эти вещи или нет, следовательно, не судьба является причиной их существования (V).

Но тогда нет ли судьбы в вещах, существующих по природе? Если «да», то тогда природа и судьба одно и то же. От человека происходит человек, лошадь происходит от лошади, и все это случается, конечно, не без своего рода предопределения. Вроде бы можно подумать, что род вещей является их судьбой, слившейся с их собственной природой. Но, с другой стороны, подобные события не подвластны необходимости. Эти вещи появляются в соответствии с природой, но не по необходимости, они могут быть, а могут и не быть, а это уже никакая не судьба.

Здесь же Александр рассказывает историю про Сократа. История такова: некий физиогномист (как положено, приверженец судьбы) при анализе внешности Сократа высказал предположения, столь несовместимые с личностью Сократа, что среди зрителей физиогномического сеанса раздался смех. Сократ, однако, отвечал, что гадатель в каком-то смысле не ошибся. Александр поясняет эту реплику Сократа следующим образом: Сократ действительно был бы именно таким человеком, как о нем говорил предсказатель, если бы не одно «но». Именно, он был бы таким, если бы являлся только вместилищем природных свойств. Но реальный свободный Сократ стал иным благодаря своим постоянным философским упражнениям (*philosophias ascēsis*). В этой истории, говорит Александр, заложен смысл перипатетического взгляда на судьбу. А именно: для перипатетиков, во-первых, все имеет свою причину, во-вторых, все возможные виды причин перипатетикам известны и, в-третьих, ни один из этих видов причин судьбой не является. Судьбы как таковой нет (VI). Запомним это положение.

Понимая, что в предыдущем изложении он освободился только от одной стороны судьбы — от ее гнетущего неизбежно-необходимого характера, заставляющего видеть за ликом судьбы неизведанную, но все определяющую причину, Александр обращается теперь ко второй стороне судьбы — к судьбе как к царству случайного, в котором уже не властны никакие причины.

¹ Ден Бефт Дж. Указ. соч., с. 127—137.

Итак, для перипатетиков все имеет свою причину, а многообразие мира определяется сложным сплетением четырех типов причин по Аристотелю. Какое же место в этом сплетении причин занимает случай (*tychē*)? Можно ли видеть в случае отсутствие всяческих причин, то есть капризную иррациональную судьбу? Нет, отвечает Александр, нельзя: та или иная, известная или скрытая, но причина у любого события имеется всегда (VII). Но вместе с тем, говорит Александр, утверждение наличия своих причин у того, что называется случаем, не равнозначно отрицанию понятия случайности как таковой и не сводит все существующее к одной только голой необходимости, что опять было бы признанием судьбы, но только в ее первом, неминуемо-причинном понимании (VIII).

Для того чтобы объяснить взаимоотношения случая и необходимости, Александр прибегает к категории возможного, как того, что может быть, а может и не быть и вместо этого может быть нечто совершенно другое. Здесь и проявляется случай, совпадающий со свободой выбора, а отнюдь не с непреклонной судьбой. Необходимое же, в отличие от случая, это то среди имеющего природную причину, альтернатива к которому не только реально не существует, но и в принципе невозможна. Необходимое не допускает свободы выбора (IX).

Сторонники судьбы, продолжает Александр, распространяют сферу ее влияния не только на область необходимого (неминуемая судьба), но и на область возможного (капризная судьба), утверждая для этого, что воплощение в существовании именно данного, а не другого из равно возможного происходит в результате действия все той же судьбы. Но если, рассуждает Александр, все случающееся происходит по велению судьбы, то оно должно быть неизбежным, а если оно неизбежно, то недопустимо, чтобы оно не свершилось. Следовательно, торжествует Александр, все существующее по воле рока существует также и по необходимости и судьба не может властвовать над областью возможного. Таким образом, как мы видим, Александр объявляет мир свободным не только от судьбы как необходимости, но и от судьбы как случая, заменяя правление судьбы в области возможного свободой выбора (X—XI). Запомним и это положение Александра.

На этом кончается изложение собственно перипатетических, как их понимает Александр, взглядов на судьбу. В дальнейшем подробно разбирается стоическое учение о роке, в том его плане, который связан с проблемой свободы выбора. Так как о стоическом учении у нас было уже сказано в свое время (ИАЭ V 155—178), здесь мы ускорим изложение трактата Александра, останавливаясь лишь на тех моментах, которые либо как-то уточняют уже понятную нам позицию Александра, либо понадобятся нам в дальнейшем при сравнении Александра и Халкидия.

Считая свободу выбора сугубо человеческим действием, Александр ставит вопрос о соотношении понятий необходимости и выбора. При ситуации выбора, когда мы вольны совершить то или иное, а можем также и вовсе ничего не совершать, человек, говорит Александр, все же зависит от необходимости, он лишь частично свободен. Выбор не всемогущ, мы выбираем только из возможного, человек отворачивается от того, что невозможно, и от того, что не в его силах. Ситуация выбора — частое явление, постоянно находятся перед дилеммой выбора и те, кто верит, что все происходит по предначертаниям судьбы, а значит, и их выбор (XII). Если же сторонники судьбы апеллируют не к жесткой, а к капризной стороне судьбы, то они часто отождествляют случай с выбором, возвеличивая свободу выбора до полной свободы, вплоть до свободы от всякой необходимости, и эта абсолютная свобода выбора и есть для них судьба, как нечто совершенно непредсказуемое (XIII—XIV). Отметим для себя, что здесь Александр ограничивает свободу выбора, противопоставляя ее, с одной стороны, полной свободе (капризной судьбе) и, с другой, полной несвободе (неминуемой судьбе). Таким образом, предметами рассуждений Александра остаются необходимость, связанная с различными причинами, и случай, связанный с ограниченной свободой выбора, но и выбор, как мы увидим, имеет свои определенные причины.

Далее, Александр оспаривает утверждение стоиков, которые, как он, впрочем, неосновательно думает, видят в различных вещах различную природу. Александр же, стремясь подготовить почву для своего последующего утверждения о наличии общей первопричины (см. ниже), опять ссылается на Аристотеля и говорит, что природа у вещей единая, но различаются идеи вещи. Идея может стать самодвижущей причиной; так, человек есть сам причина своих действий, поэтому и человеческий выбор имеет обоснованную причину внутри самого человека, а не является спонтанным случаем (XV).

Сторонникам судьбы, продолжает Александр, трудно, если не невозможно, обосновать наряду с судьбой божественный промысел (*proia*). Если судьба формируется до рождения человека и определяется заботой богов, имеющих полную свободу от необходимости, то при своем воплощении в жизни человека судьба может вступить в противоречие с необходимостью (XVI). Если же мы скажем, что боги заранее считаются при формировании судьбы с необходимостью, игнорируя при этом свою полную свободу, то перед нами уже будет не судьба, а промысел, то есть не случайное, а разумное устройство мира. Судьба как абсолютный случай и абсолютная свобода исключает само понятие промысла (XVII).

В дальнейшем Александр, подробно рассуждая об этих внутренних противоречиях в понятии судьбы как абсолютного случая, приходит к полезному для него выводу, что так как для стоически ориентированного сознания причины именно такой, а не какой-либо иной судьбы принципиально темны и даже не пытаются быть познанными (так как такое сознание интересуется лишь рисунком судьбы, а не ее причинами), то темен и божественный промысел. А с такими темными причинами нельзя и бороться.

Это понятие темной судьбы дает возможность считать вполне реальным все что угодно; возможность возводится в абсолют, так как всегда можно успеть спрятаться за аргумент о принципиальной темноте причин (XVIII—XXI).

Здесь Александр подходит к важному для себя понятию общей первопричины, противопоставленной судьбе. Отрицая разумный промысел, говорит Александр, стоики отрицают и общую первую причину вещей. По Аристотелю же, исходя из единой природы вещей (противопоставленной различным идеям вещей), существует и первая общая причина, которую каждая вещь несет в себе, в своей сущности.

Как же соотносится случай с этой общей первопричиной? Причина случая не в предшествующей

непознаваемой судьбе и даже не в природной необходимости, а именно в сущности вещей. Так, не было никакой неизбежной причины для того, чтобы у отца Сократа родился сын. Но, с другой стороны, для самого Сократа было необходимым родиться, а отец и явился уже *post factum* необходимой акцидентальной причиной существования Сократа. Решение быть вытекает не из предшествующей вещи, а из внутренней сущности самой приходящей в бытие вещи. Сущность Сократа — самодвижущая причина его рождения. Именно это понятие самодвижности, говорит Александр, объясняет нам, как это может быть, что, с одной стороны, ничто не происходит без причины (самодвижущая причина), а с другой стороны, есть вещи случайные — случайные относительно акцидентальных причин (XXII—XXIV). В этом своем рассуждении Александр приходит к понятию относительности случая, что находится уже на грани с полным отрицанием случайности как таковой.

Вместе с тем, развивает дальше свою мысль Александр, не всегда, как в случае с отцом и сыном, предшествующее может *post factum* стать акцидентальной причиной последующего; так, день не есть причина ночи, а зима не есть причина весны. Если в таких случаях, говорит Александр, устранить аристотелевскую самодвижность, то придется установить дурную бесконечность причин, бессмысленной вереницей внешне связавших бы все на свете. Самодвижность же может быть общей причиной двух соположенных, но не связанных между собой событий. Так, поднятие с постели и затем прогулка между собой причинно-следственными отношениями не связаны, но они имеют одну общую причину, а именно человека, который поднялся и прогуливается. Цель человека и есть общая причина этих двух внешне соположенных событий. Как человек обеспечивает единство причинно не связанных между собой явлений, так общая первопричина обеспечивает нераспадающееся единство космоса. Стоики же отрицают первопричину (XXV—XXVI).

Отвергая в свою очередь стоическое мировосприятие, Александр тем не менее воздает должное словесному искусству стоиков и их виртуозной технике при анализе субъективной мыслимой действительности. Даже если мы не можем, говорит Александр, опровергнуть аргументы Зенона против движения, мы все равно не должны на этом основании отвергать движение так таковое. Словесное искусство стоиков настолько блестяще, что оно может поколебать даже самые очевидные из наших знаний. Но несмотря на изящнейшие аргументы стоиков против свободы воли у человека, тем не менее абсурдно все же думать, говорит Александр, что, например, пороки и добродетель не зависят в какой-то степени от нас самих. В относительной власти человека находятся также его привычки и его здоровье. Наша свобода несовершенна, мы не можем противостоять природе, но наша свобода все же больше, чем у животных, во всяком случае — в области добродетелей (XXVI—XXX). Александр стремится вскрыть логические противоречия в том утверждении, что одновременно существуют судьба и промысл.

Для обоснования судьбы иногда пользуются аргументом, говорит Александр, что знание будущего у богов уже потому только существует, что обратное предположение было бы абсурдным. Причем этот аргумент действителен только для богов, люди в соответствии с ним, наоборот, проницательностью не обладают, иначе судьба будет познаваема, а это уже не судьба. Тогда почему, спрашивает Александр, встречаются и среди людей относительно верно угадывающие будущее прорицатели? Это происходит потому, отвечает Александр, что раз боги нечто знают, значит, они знают то, что в принципе познаваемо. А так как природа вещи одна и та же и для глаз человека и для глаз бога, то и человек может в какой-то степени предугадать события. Следовательно, и божественное знание зависит от свойств природы, ведь даже боги не могут сделать так, чтобы дважды два было пять.

Из стоического утверждения о божественном предзнании следует также, говорит Александр, что все, что случается, случается по необходимости, иначе если что-то случилось бы не по необходимости, то пришлось бы сказать, что боги чего-то не знают. Однако сама необходимость судьбы остается темной, поэтому стоики и связывают судьбу с темной непознаваемой необходимостью.

Мы же, говорит Александр, совсем не отвергаем божественного предзнания (*prognōsis tōn theōn*), но мы только говорим, что это предзнание не самостийное и деспотическое, а находится в соответствии с природой вещей (XXXI—XXXIII). Как мы видим, промысл, по Александру, во-первых, существует, а во-вторых, полностью исключает одновременное с ним существование судьбы.

Вполне естественно, что при изложении теории стоиков, основанной на субъективном мировосприятии, Александр, верный онтологической направленности аристотелизма и стремящийся к познанию действующие в объективной реальности законов, обрушивается на стоиков за их пренебрежение к этим законам. Стоики, говорит Александр, не видят никакого преимущества в знании законов, так как человек, по стоикам содержит судьбу в себе самом и отражает ее действия инстинктивно. Стоический тезис — действовать в соответствии с природой — содержит, для Александра тот смысл, что, свободно произволяя, человек как раз и является орудием судьбы у стоиков. Онтологические же законы могут войти в противоречие с такими нашими отражающими судьбу инстинктами и произволениями, а это выведет человека из его внутреннего субъективно пассивного равновесия, столь характерного для стоиков. Таким образом говорит Александр, онтологические законы для стоиков или вне судьбы, что практически означает их фиктивность, или же закон и есть для стоиков судьба, что элиминирует само понятие онтологического закона или же элиминирует понятие судьбы, на что стоики не соглашались (XXXIV—XXXVI).

Здесь Александр подходит к чрезвычайно важному для его понимания моменту. Стоики, говорит Александр, рассуждают следующим образом: если отрицать судьбу, то будут отринуты и боги. Но если боги есть, то они благие боги, и если это в свою очередь так, то боги обладают всеми добродетелями, в том числе и проницательностью. Следовательно, в нас судьбой заложено знание, того, что следует совершать и чего следует избегать, и, таким образом, над всем существующим властвует судьба. Правда, стоики делают некоторую уступку, когда возможность как благородных, так и низких действий со стороны человека они соглашались считать свидетельством того, что все-таки не совсем все предопределяется судьбой.

Но такая уступка не может удовлетворить Александра, так как для него верно не то, что есть что-то

неопределяемое судьбой, а верно то, что судьбой ничто не определяется.

Для Александра в соответствии с промыслом одно совершается по причине необходимости, другое — по возможности, третье — в соответствии с целью, четвертое — как результат свободного выбора, пятое имеет самодвижимую причину и т. д. В одном событии могут сплестись разные причины, но судьбы, по Александру, нет нигде. Понятие судьбы для него — это неправомерное приписывание богам сугубо человеческого свойства проницательности, отражающего онтологический опыт человека. Проницательность не есть добродетель и потому не входит в число атрибутов божества. Да и то утверждение, что люди и боги обладают одними и теми же добродетелями, считается Александром положением недоказуемым, принимаемым, по сути, на веру. Естественней, говорит Александр, предположить обратное, что боги и люди обладают разными добродетелями.

Впрочем, в любом случае проницательность не есть добродетель. Человеческая проницательность отражает законы, а судьба, как ее толкуют стоики, содержит в себе якобы проницательность богов, основанную на неизвестных причинах. Закон и судьба, так же как и промысл и судьба, — несоположимые понятия. Если остается судьба, исчезает закон, если признать закон, надо отвергнуть судьбу. Если судьба останется, то исчезнет не только закон, но и промысл как нечто рациональное, основанное на природной необходимости и общей первопричине, а также потеряет всякое содержание понятие свободы выбора. Таковы, по Александру Афродизийскому, следствия теории Аристотеля в применении ее к понятию судьбы (XXXVII—XXXIX).

е) Теперь вернемся непосредственно к нашей теме: был ли Александр Афродизийский в каком-либо отношении прямым источником для Халкидия в его учении о судьбе?

Уже по одному даже замкнутому на себя изложению трактата Александра видно, что у этих двух авторов имеется безусловное сходство. Однако сходство это, скорее всего, несводимо к прямому влиянию Александра на Халкидия, а является косвенным и опосредованным. Связующим же звеном между ними был, видимо, неоплатонизм. Из чего, однако, возникло это наше предположение?

Такое неоднозначное и опосредованное неоплатонизмом соответствие Александра и Халкидия видно уже на самом первом и важном элементе сходства — в обоюдном отрицании судьбы в пользу промысла. Здесь сблизилась, казалось бы — удивительным образом, принципиальный онтологизм аристотелевского толка и еще только становящийся христианский персонализм. Удивительней всего то обстоятельство, что перипатетик Александр оказался своим для христианина Халкидия именно в тот момент, когда Александр дискутирует с субъективно-индивидуалистически настроенными стоиками, которые вроде бы ближе в этом отношении к возвеличивающим личность христианам.

Однако это обстоятельство отнюдь и не удивительно, так как античный субъективизм стоиков замыкался на человеческой самоуглубленности, а ранний христианский персонализм учился стремиться от себя к абсолютной личности. Именно это стремление вовне сблизает зарождающееся христианство, еще не утвердившееся в понятии личности как тождества субъекта и объекта, с древней античной направленностью на объект, с античным онтологизмом.

Как же нужно понимать это отмеченное нами сходство между Александром и Халкидием в их одинаковом отрицании судьбы в пользу промысла? Судьба была постоянным и обычным предметом размышления в античности. Еще беспокоит судьба и ранних христиан, она перестает быть доминирующей и неразрешимой проблемой только в мировоззрении абсолютного и устоявшегося теизма. Что же Халкидий? Халкидий на перепутье, он содержит в себе этот переходный этап от античной приверженности к понятию судьбы во всех ее многочисленных вариациях к средневековому спокойствию в этом отношении, утвердившемуся на понятии божественного промысла. Для того чтобы отринуть судьбу, необходимо иметь гарантии в целостности мира и в его проистекающей из этой целостности разумной основе. Почему же перипатетик Александр оказался близок Халкидию? Потому, что он также стремится освободить мир от судьбы, вот только гарантию целостности и разумности мира Александр видит в онтологически понимаемой первопричине, общей всему сущему и не-сущему, а не в абсолютной личности и, скажем больше, не в неоплатоническом единстве.

Последнее обстоятельство нужно отметить особо. Хотя Александр был уже не гордо невозмутимым перипатетиком, отвергавшим всяческий платонизм, и хотя в своей идее первопричины он был уже близок к неоплатоническому Единому, но все же он не достиг его в полной мере. Последняя вершина античного мышления — категория Единого — была сформулирована только Плотинем (ИАЭ VI 140—144).

И дело здесь не только в том, что Александр еще не знает неоплатонической эманации, а, главное, в том, что его первопричина, несомненно, впрочем, отражающая поиски Александра в этом направлении, еще сродни аристотелевской материи, природе. А данная аристотелевская категория есть традиционно сложное для комментирования место ввиду того, что аристотелевская материя если не содержательно, то, уж во всяком случае, формально противоречива (303—307). Можно, конечно толковать эту категорию как общий субстрат и чистый принцип, не имеющий отношения к телесной стоической материи. Но все же у Аристотеля встречаются и такие высказывания, где он подчеркивает и телесную сторону в материи. Перипатетики еще более усилили этот телесный момент; так, и у Александра Афродизийского в его первопричине и природной необходимости мы находим телесный, субстанциальный оттенок, а следовательно, божественный промысл у Александра ниже материи, так как этот промысл вынужден подчиняться первопричине.

Халкидий же, наоборот, уже знает неоплатоническое Единое, поэтому промысл, по Халкидию, выше природы и материи в их любых толкованиях, уже не говоря о том, что Халкидий был готов видеть в этом неоплатоническом Едином абсолютную личность.

Таким образом, между Александром и Халкидием не прямая, а опосредованная связь, александровское элиминирование судьбы в пользу промысла обогащено у Халкидия неоплатоническим Единым и, как мы увидим ниже, неоплатонической теорией эманации. В этом отношении интересно, как сам Плотин, обогативший аргументы

Халкидия против судьбы, относился к судьбе. Напомним (513—515), что, употребляя термин «судьба» (*heimarmenē*), Плотин соглашается с ним весьма неохотно; он не отказывается от него полностью, но объединяет (III, 4, 3, 1—10) судьбу и промысл в одно целое, в понятие «демона» (*daimon*). Будучи руководящим началом, демон все-таки предоставляет человеку определенную свободу выбора, о которой, в противовес стоикам, говорили также и Александр и Халкидий. Но Плотин чрезвычайно гибок во всех вопросах, связанных с судьбой и промыслом, гибок настолько, что, несмотря на частичное признание свободы воли, мы нашли возможным определить общий характер его эстетики как «адрастический» (ИАЭ VI 724—730), что, конечно, сближает Плотина уже со стоиками. Адрастия, это сугубо античное мировосприятие, отождествляющее необходимость и свободу и отражающее, непосредственно у Плотина, его удивительное равнодушие к состоянию мира и к развитию мировой истории, связана с безличностным характером античной религии. Промысл в античности тоже практически безличен, несмотря на наличие богов; он является, скорее, онтологическим промыслом, а для христианства промысл — прежде всего личностное деяние божества. И здесь глубокая разница между Халкидием и Александром, который, как мы видели при анализе его трактата, воспринимает свободный от судьбы промысл по-античному онтологически, основывая его на понятиях безличного закона и безличной первопричины.

ж) Второй элемент сходства между Александром и Халкидием заключается в их обоюдном признании определенной свободы выбора у человека, большей, чем у животных. Но и здесь между ними ясно ощущается глубочайшее различие, также связанное с неоплатонизмом. Если для Халкидия человеческая свобода есть ограничение абсолютной свободы промысла за счет ее материального осуществления и воплощения в человеке, то для Александра, наоборот, в центре внимания именно человеческая свобода, то есть принципиальная возможность существования такой свободы. Он даже не ставит вопроса об абсолютной свободе промысла, так как следование божеству определенным онтологическим законам есть для Александра необходимый ему аргумент против стоической судьбы в пользу рационального промысла.

Отметим также и то, что как у Александра, так и у Халкидия свобода иерархична: у Халкидия иерархия распространяется от бесконечности свободы в космосе и у бога до нуля свободы у конкретной материальной вещи, человек в этой иерархии занимает срединное место. У Александра же иерархия свободы дана только для человека и животного. Таким образом, общее у Александра и Халкидия — это относительность человеческой свободы и сама идея иерархии, а разница заключается в конкретной разработке иерархической идеи.

Как видим, и здесь Халкидий пользуется неоплатонизмом, в частности, его теорией эманации, логически стройно поставив вопрос о степенях свободы относительно всех уровней истечения из Единого. Александр же, озабоченный прежде всего высвобождением человека от казавшейся ему мрачной и угнетающей стоической судьбы и не приемлющий платоновской Адрастии, ограничивается постановкой вопроса о свободе только для человека. Практически отсутствие свободы у животных и вещей для Александра не есть диалектика свободы, а, скорее, только риторическая уступка стоической судьбе. Идею иерархии свободы в зависимости от стадии материального воплощения божественного промысла, значительно более впечатляющую, чем риторический намек на иерархию у Александра, Халкидий мог найти непосредственно у Плотина, который говорил, что именно тело лишает душу полной свободы, ограничивая ее более мелкими и частичными побуждениями (III 1, 8, 1—13). Однако, в чем бы трактате Халкидий ни нашел идею иерархии свободы, стройное и логически завершенное изложение этой иерархии есть его собственная и вполне оригинальная теория.

Нельзя не сказать в заключение нашего сравнения Александра с Халкидием также и о принципиальной разнице между ними — о разнице в эмоциональном настрое каждого из них. Александр, по существу спокоен, он занят в основном рисунком своих доказательств и проявляет такую онтологическую холодность, будто он и не о судьбе вовсе рассуждает, а пишет математический трактат. Если все-таки можно у Александра уловить еле слышимую эмоциональную нотку, то это только деятельностное нетерпение желающего вмешаться в мир человека, раздраженного сковывающей действия стоической судьбой. Недаром трактат посвящен императорам Септимию Северу и Каракалле, и недаром он завершается советом оптимистически смотреть на различные политические начинания. Субъективно же Александр спокоен и даже равнодушен, ему свойственно то же адрастическое равновесие, что и Плотину.

Не то у Халкидия. Халкидий глубочайшим образом лично взволнован проблемой судьбы, так же как взволнован судьбой и другой представитель переходного периода — Боэций (ниже). Это глубоко интимное волнение не идет ни в какое сравнение с деятельным нетерпением Александра и даже со страстно напряженным отношением стоиков к Року. Стоическая влюбленность в судьбу (*amor fati*) совсем не связана с трагизмом индивидуального самоощущения, напротив, любовь к Року есть для стоиков основание их надменно-беспрерывного спокойствия и даже предмет эстетического наслаждения. Халкидий же, можно сказать, радостно возбужден и потрясен крепнущей в нем надеждой на существование абсолютной личности, а значит, и надеждой на абсолютно справедливый и разумный промысл, пусть даже непознаваемый. Халкидию мало одного чувства надежды и простой беззаботной веры, он еще внутренне связан с античным представлением о судьбе, поэтому он ищет и находит для себя также и онтологически обоснованную альтернативу стоической судьбе.

При всем этом теория Халкидия — это не просто смешение античных и христианских мотивов. Движимый особым пограничным и переходным мироощущением, Халкидий создал оригинальную и самодостаточную концепцию судьбы, отличающуюся особой красотой, так как она вобрала в себя и сплела воедино изящество неоплатонических рассуждений и остроту христианского чувства. Такого сплава не знала античность и не будет знать средневековье.

8. *Сводка предыдущего.* После рассмотрения главнейших проблем комментария Халкидия нетрудно будет подвести и общий итог, который в основном касается промежуточного положения Халкидия между язычеством и христианством.

Первое, что бросается в глаза в этой области, — это полное отсутствие всякого противоречия с христианством, но в то же самое время и далеко не полное его использование в самых главных проблемах. Это и заставляет нас квалифицировать историческое положение Халкидия как промежуточное, или срединное.

То, что мы читаем у Халкидия о соотношении души и тела и, в частности, о характере космической души, это можно прочесть и у других христианских писателей тогдашнего или предшествующего времени. Халкидий убежден, что мир создан Богом, и в этом нельзя не видеть элементов христианского монотеизма. С другой стороны, однако, Халкидий всячески старается доказать, что сотворенность мира во времени нисколько не мешает вечному бытию мира. Мало того. Как раз эта самая вечность мира и объясняет собою для Халкидия происхождение его во времени. Теоретически рассуждая, здесь нет никакого противоречия с христианством, поскольку все, что существует во времени, с христианской точки зрения обязательно предусмотрено в вечности, так что и временное начало мира тоже предусмотрено в вечности. Диалектически это совершенно правильно.

Но исторически это, несомненно, создает очень опасный соблазн для тогдашнего христиански мыслящего человека, поскольку принципиальное вечное существование мира очень легко трактовалось и как вечное существование мира во времени. Как мы говорили выше, такое начало мира во времени трактовалось у Халкидия, скорее, *каузативно*, то есть в смысле причины, но не *темпорально*, то есть не в смысле сотворения во времени. Ясно, что Халкидий был воспитан в умственном отношении, скорее, на принципах языческого платонизма, чем на принципах христианской догматики. И хотя формально начало времени обосновано, вообще говоря, в вечности, все-таки христианский догмат в этом отношении больше упирал на начало времени. А для христианства это было важно потому, что при такой философской позиции больше выдвигалось значение творящей личности божества, включая намеренность и волевою направленность творящего божества, вместо признания всего существующего как от века данного в самом Боге, то есть в самой его природе, а не в личной его волевой направленности.

Этот каузативный характер теории творения во времени особенно ярко выдвинут у Халкидия в его учении о материи. Здесь опять, — и это было вполне христианским учением, — Халкидий решительно выступает против такой материи, которая была бы вне Бога и которая была бы так же вечна, как и сам Бог. Такая одинаково вечная с Богом материя, конечно, свидетельствовала либо о дуализме Бога и мира, либо прямо о пантеизме, поскольку материя в данном случае вовсе не нуждалась в божестве, а функции божества сводились только на оформление уже готовой материи, но никак не на ее субстанциальное сотворение. Тут Халкидий вполне христианин, ведь никакой материи без Бога и до Бога у него не существует. Материя тоже есть творение божие.

Но мы уже успели пронаблюдать, что это учение о творении мира только формально является у Халкидия христианским. Фактически же тут не было того именно, что как раз и характерно для христианства, то есть не было учения о мгновенном сотворении всего, и притом обязательно из ничего. Как мы пытались доказать выше, это «из ничего» было гарантией против эманационного творения мира, то есть творения из самого же божества. Другими словами, это «из ничего» как раз и было гарантией против всякого пантеизма и обоснованием именно чисто личностного творения. Это «из ничего» целиком отсутствует у Халкидия.

Наконец, промежуточное место занимает Халкидий и в проблеме судьбы. То, что судьба целиком подчинена провидению, это безусловно христианская идея. И то, что судьба, взятая в своем чистом виде, не только безвредна, но она-то и является картиной мира, сотворенного провидением во времени, все это является, несомненно, тоже христианским взглядом на мир и целиком входит в христианскую догматику о воле божией. Даже и то, что в порядке судьбы, поскольку она есть осуществление провидения в материально-временном процессе, есть такой закон материального становления, который может выполняться, а может и не выполняться, — даже и это вполне соответствует христианскому учению.

Но дело в том, что нарушение законов судьбы, приводящее к трагедии мировой истории, с античной точки зрения является вполне естественным и даже настолько временным, что может заменяться и другим, более положительным состоянием мира, который, таким образом, пребывает в вечном круговороте от оформления к распаду и от распада к оформлению. В то же самое время, однако, христианство никак не может считать такое нарушение законов судьбы чем-то естественным и поправимым. Оно считает это восстанием человека против Бога и погружением в такое мрачное и непоправимое состояние, что исправить его может только человеческое воплощение самого же божества, гарантирующее собою и вечное спасение человека в порядке новой космической эпохи. Вот это учение о мировом грехопадении, учение о первородном грехе и вся связанная с этим священная история христианства — вот это все как раз и отсутствует целиком в рассуждении Халкидия о материи и о судьбе. Язычник вполне спокоен при созерцании наблюдаемой им мировой катастрофы и утешается тем, что все эти мировые катастрофы вечно сменяют одна другую и весь мир, таким образом, является только картиной вечного возвращения. Но христианин, воспитанный на единичности и единственности всякой личности, от этой гибели человеческой личности чувствует себя в ужасе; и его нельзя утешить тем, что эта гибель — только периодическая. Тут залегает бездна между христианским и языческим мироощущением; и Халкидий, так глубоко чувствующий катастрофическое состояние мира и человека, нисколько не приходит в отчаяние от такой картины, а только утешает себя учением о круговращательном вечном возвращении, а тем самым и учением о разумном и всегда справедливом промысле.

И тут тоже нельзя не видеть промежуточного положения Халкидия между языческим и христианским миром. Впитавши в себя целый ряд глубоких христианских идей, он в то же самое время не мог расстаться также и со многими, и притом тоже весьма глубокими, идеями жизни в их языческом понимании и особенно в их неоплатоническом аспекте.

§ 2. Макробий

1. *Общие сведения.* Амвросий Феодосий Макробий в биографическом отношении остается для нас почти полным нулем. Относительно его биографии существует множество разных вопросов, поскольку было несколько разных Макробиев и поскольку никаких точных дат из жизни Макробия установить невозможно. Этих вопросов мы не можем здесь касаться, и они для нас неинтересны. Мы сошлемся только на тщательное исследование всех этих хронологических данных по Макробию, которые можно найти в сводном труде Ж. Фламана¹.

Макробий родился в месте, которое невозможно точно определить, около 380—385 года. Свои «Сатурналии» он написал между 420 и 430 годами. Свой комментарий на Сципиона Макробий написал через несколько лет после «Сатурналий». В 410 году Макробий был проконсулом в Африке, но относительно занимавшихся им высоких должностей точных сведений также не имеется. Будучи провинциальным греком (родился он в Африке, Южной Италии или Испании), он рано примкнул к римской сенатской аристократии и сблизился с такими ее виднейшими представителями, как Претекстат и Симмах. Следовательно, жизнь Макробия необходимо относить ко второй половине IV века и к первой половине V века.

Известны три произведения, которые написал Макробий: «О различии и общих свойствах греческого и латинского глагола» (дошли фрагменты), «Сатурналии» и «Комментарии на «Сновидение Сципиона у Цицерона». Минуя недостоверные материалы, относящиеся к первому из этих трактатов (о них у Ж. Фламана, с. 237—239), остановимся на рассмотрении двух других трактатов Макробия.

2. «Сатурналии», а) Для понимания трактата Макробия «Сатурналии» нужно кое-что вспомнить из истории. Сатурналии были торжественным и многодневным празднеством в честь Сатурна, одного из древнейших национальных божеств древнего Рима, и праздник этот справлялся с очень древних времен, еще до основания Рима. В дни этого праздника все население освобождалось от работ, задерживались юридические решения о преступниках, прекращались военные действия и даже учебные занятия школьников. Неожиданной для нас особенностью этого праздника было уравнение рабов с хозяевами, так что в эти дни не рабы обслуживали хозяев, но хозяева обслуживали своих рабов. Во времена восходящего христианства этот момент выдвигался язычниками в качестве критики христиан, думавших, что только они одни впервые заговорили о равенстве всех людей.

Во дни Макробия, то есть в IV—V веках, праздник этот имел, скорее, националистическую и аристократическую направленность. Он был символом древнего Рима, который трактовался как вечный город, несмотря на такие столицы, как Византия или Милан. Старая римская аристократия, уже давно утерявшая всякую политическую власть, с большой любовью чтит подобного рода празднества наряду с христианскими празднествами и даже вопреки им, хотя эти же самые времена Макробия были и концом языческих празднеств, получивших скорее значение аристократических сенатских привилегий, чем какое-либо религиозное значение.

б) Сочинение Макробия «Сатурналии» относится по жанру своему к очень популярному жанру античной литературы, а именно к жанру пиршества, или застольных бесед. Философские, научные, художественные и всякие другие идеи трактовались в таких произведениях не в виде монологического повествования, но в виде речей тонко образованных людей во время пиршества. Такова и та обстановка, которую мы находим в «Сатурналиях» Макробия.

Произносимые здесь речи принадлежат ораторам во время пира в ореоле древнеримской обстановки и в атмосфере приподнятого национально-аристократического настроения.

Участников пира всего 14 или, собственно говоря, 12, поскольку первые два только открывают собрание. Цифра «12» отражает собой античное представление о девяти музах и трех грациях. Основные три оратора — это Претекстат, Симмах и Никомах. Они все являются крупнейшими государственными деятелями, все живут только традициями древнего римского сената и все язычники. Кроме того, это отнюдь не выдуманные, но вполне реальные исторические деятели, сводку деятельности которых можно найти в указанной выше работе Ж. Фламана (25—85). Всем им свойственно особого рода старинное благородство, изящество речей и поступков и самая высокая степень образованности. Макробий явно на них любит и уже этим одним рисует и свои собственные тайные настроения.

Исключением является изображение оратора с именем Евангела. Макробий подчеркивает в нем отсутствие всякого благородства, весьма некорректное поведение во время пира, заставляет его задавать разного рода провокационные вопросы и делает его почти, можно сказать, спорщиком, беспринципно критикующим старинные порядки и настроенным почти издевательски к проповедям на этом пире высоких мыслей. Едва ли Макробий хотел изобразить в нем христианина, как некоторые думают. Для христианства это было бы малодостойной фигурой.

Хотя в «Сатурналиях» содержится немало увлекательных страниц, тем не менее произведение это оставляет довольно сумбурное впечатление не говоря уже о том, что целые части некоторых его книг целиком отсутствуют и, вероятно, погибли уже давно. Собственно говоря, трудно даже сказать, какова основная тема этого произведения. Серьезны мест в «Сатурналиях» достаточно. Однако эти серьезные места перемешаны с разного рода шутками и намеренными нелепостями, а кое-где здесь мы находим просто даже намеренное собрание разных тогдашних шуток. Впрочем, однако, сторона чисто литературная нас здесь не интересует. А если бы ею заняться, то пришлось бы констатировать наличие здесь невероятного сумбура, серьезного и смешного, начатых, но не конченных тем, нагромождения разного рода риторических и вообще языковых деталей, иной раз интересных, а иной раз даваемых только ради анекдота. Язык «Сатурналий» в смысле своей правильности тоже заставляет ожидать лучшего.

в) Для понимания Макробия очень важно обратиться к жанру «Сатурналий». Жанр этот, как сказано,— это давнишний античный жанр, а именно жанр пиршества. Древнейшими представителями этого жанра являются уже Платон и Ксенофонт. К Платону у Макробия чувства почитания и всяческого восхваления. Правда, если судить по некоторым важным деталям, сам Макробий вряд ли читал «Пир» Платона в подлиннике. Но платонические элементы почти всегда сохранялись в этом античном жанре, и превозносить Платона было общим правилом и обычаем. Скорее, можно указать на связь Макробия с «Застольными вопросами» Плутарха или с «Софистами за

¹ Flamant J. Macrope et le néo-platonisme latin, à la fin du IV siècle. Leiden, 1977, p. 87-141.

обеденным столом» Атенея. Других произведений этого жанра из латинской литературы до нас не дошло, но элементы этого жанра чувствуются во многих латинских произведениях совсем других жанров. Одной из существенных сторон этого жанра являлось смешение серьезного и смешного и вообще налет какой-то легкости, праздничности и полной доступности серьезных рассуждений. Даже и представители самой серьезной философии не брезговали этим жанром. Им пользовались такие неоплатоники, как Порфирий или Юлиан, и такие серьезные христиане, как Мефодий Патарский.

Очень важно также учитывать отношение Макробия ко всей этой застольной традиции. Он заявляет, что пользуется решительно всякими нужными для него произведениями, но что он вовсе не хочет быть простым компилятором, а хочет создать собственное художественное произведение как нечто специфическое и единое. Многими источниками пользуется он потому, что свое произведение он посвящает своему сыну с целью приобщить его к высшей образованности. Поэтому глубочайшим образом заблуждались те филологи XIX века, которые понимали весь этот трактат как сплошную механическую компиляцию из прежних авторов со ссылкой при этом на свидетельство самого же Макробия об использованных им многочисленных источниках.

г) К сожалению, как сказано, «Сатурналии» дошли до нас в очень разбитом виде, так что многие существенные вопросы об их содержании остаются без разрешения. Мы обратили бы внимание на две проблемы, представленные в «Сатурналиях» в достаточной форме. Это — солнечная теология (I 17—23) и характеристика Вергилия (отрывки из III—IV книг).

Что касается *солнечной мифологии* у Макробия, то соответствующая часть трактата была у нас подробнейшим образом изложена и проанализирована¹, так что в настоящем месте нашего труда было бы излишним предприятием все это излагать заново. Однако эти материалы Макробия обязательно надо иметь в виду, если мы всерьез хотим понять эстетику Макробия в «Сатурналиях».

Основным и непреложным фактом является здесь стремление поздней античности, в противовес христианскому монотеизму, формулировать свой собственный, чисто языческий монотеизм. И таким единым богом, от которого не только зависит все существующее, но от которого зависят и все боги, стало считаться Солнце. Макробий затрачивает невероятные усилия для того, чтобы все на свете свести к Аполлону, чтобы всех богов считать только ипостасями солнца Аполлона и чтобы в самом Аполлоне выдвигать на первый план именно солнечные моменты. Ранее (ИАЭ VII, кн. 1, 372—379) мы уже имели случай продемонстрировать этот солнечный монотеизм на мифологии Юлиана. И Макробий затрачивает чудовищные усилия, чтобы все эпитеты, относящиеся к Аполлону, обязательно связать с его основной монотеистической функцией. Ученость автора может вызвать у нас только какую-то смесь восхищения и, с другой стороны, изумления перед бесконечной лингвистической фантастикой Макробия. Собственно философская точка зрения у Макробия здесь, можно сказать, целиком отсутствует. Но это — явно неоплатонизм, причем даже не отсутствуют ссылки на Плотина.

д) Другая большая идея, которая проводится в «Сатурналиях» Макробия, это *превознесение Вергилия*. В главе I 24 указываются основные вопросы, интересующие здесь Макробия. Вергилий трактуется здесь не просто как поэт или писатель вообще. И даже не как оратор, но прежде всего как знаток жреческого нрава (I 24, 16), как мудрый жрец (24, 17), как философ и астроном (18), а что касается литературы, то как знаток греческой поэзии, греческого языка и стихосложения (18—20; V 2, 2). В учении о религиозных обрядах Вергилий дает указание о необходимом для обрядов предварительном очищении, то есть либо об омовении, либо об окроплении (III 1, 1—8). Макробий подробно трактует об отдельных словесных выражениях, в которых говорит Вергилий при описании обрядов (2, 1—4, 13), о разного рода жертвах (5 вся глава) и о разных подробностях жертвоприношения (6, 1—12, 10). Целая книга (IV) посвящена патетике Вергилия. Большая часть V книги (2, 6—17, 3) посвящена сравнению Вергилия с Гомером. Вергилий сравнивается здесь также с Цицероном (1, 2—7), Аполлоном Родосским (17, 4—6), Пиндаром (7—14) и многими другими авторами. Сравнительной, особенно языковой, характеристике Вергилия посвящена и еще одна книга (VI).

Ко всему этому необходимо прибавить, что было бы довольно грубым приемом считать превознесение Вергилия у Макробия каким-то беспросветным консерватизмом и реакционной литературной критикой. Скорее, здесь мы находим только подведение итогов великой римской литературы и их торжественное, изысканное заключение. Правда, в анализе Вергилия у Макробия попадаются иной раз слишком дробные и кропотливые, а иной раз даже казуистические тонкости. Но ведь это все же есть период падения латинской литературы, так что все эти кропотливые тонкости, в смысле исторического стиля, только гармонируют с общей торжественно резюмирующей тенденцией. Проповедуется язычество. Но речь Претекстата о солнечной теологии производит скорее филологическое, чем религиозное впечатление. Теоретическая философия солнца у Макробия близка к Юлиану. Но, собственно говоря, это только теория. У Макробия нет даже и намек на тот мистико-мифологический энтузиазм, которым проникнута речь Юлиана к Солнцу. Магическая практика, конечно, не отвергается. Но ясно, что Макробия больше интересуют антикварно-филологические подробности уходящей языческой религии, чем ее непосредственный интерес для верующей души. И вот почему анализ источников для «Сатурналий» Макробия, энергично проводившийся многими исследователями, производит на нас в настоящее время какое-то угнетающее впечатление. Конечно, дело не обошлось без влияния таких философов, как Плотин или Ямвлих и особенно Порфирий. Но отсутствие всякого религиозного ориентира, критерия и принципиальной убежденности у Макробия делает прямо-таки невозможной попытку устанавливать для него определенные источники, кроме мало говорящих фразеологических сопоставлений. Если читатель заинтересуется обзором существующих мнений относительно источников Макробия, то он может обратиться к указанной у нас работе Ж. Фламана². Нам кажется, что такие

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 580—582.

² Фламан Ж. Указ. соч., с. 655—662.

обзоры, как у Ж. Фламана, способны только разочаровать в той пользе, которую можно было бы извлечь из такого анализа источников.

3. «Комментарий на «Сновидение Сципиона». а) Как гласит об этом название трактата, здесь мы имеем комментарий на известный текст Цицерона, посвященный одной довольно своеобразной картине, которая стала весьма популярной в римской литературе. Об этом «Сновидении» мы уже имели случай говорить выше (ИАЭ V 732—737) довольно подробно. Здесь имеется в виду военный деятель III—II веков до н. э. Сципион Африканский, получивший прозвище Старшего. Этот Сципион во время сна путешествовал по загробному миру, и об этом сновидении он повествует своему внуку Сципиону Эмилиану, получившему прозвище Сципиона Младшего (II в. до н. э.). Сципион Старший повествует о своем небесном путешествии в целях назидания Сципиону Младшему, и в таком виде Цицерон и рассказывает об этом сновидении в конце своего трактата «О государстве».

Уже сам Макробий в начале своего комментария к Цицерону говорит, что не только Цицерон, но и Платон завершал свое государственное учение мифической картиной жизни на небе. Оба философа, Платон в X книге «Государства» и Цицерон в конце своего трактата «О государстве», хотят подтвердить и узаконить свои общественно-политические взгляды при помощи соответствующей картины загробного мира. Оба философа являются проповедниками всеобщей справедливости и хотят подтвердить свое учение также и ссылками на торжество справедливости на небе, где справедливые правители вкушают вечное блаженство в награду за свою постоянную защиту справедливости во время их земной жизни. Эта социально-историческая заостренность обоих сновидений совершенно ясна и не нуждается в специальном комментарии.

Но зато весьма интересной является у Цицерона космологическая картина, которую мы пытались вскрыть в указанном месте V тома нашей «Истории». Картина эта — не графаретная. То, что здесь рисуется девять небесных сфер и десятая является сферой огня (или, точнее, его наиболее тонкой формы, именно эфира), — эта картина, пожалуй, действительно является довольно обычной для пифагорейско-платонической традиции. Но тут попадают и более оригинальные идеи. Небесные сферы, являясь отражением и обобщением обычных античных физических элементов, непрерывно переходят одна в другую. Все они, будучи подвижными благодаря охватывающей их душе, возводятся к общекосмическому разуму, который является принципом оформления всего существующего и в этом смысле вполне имманентен всему существующему. Самое же важное то, что он вполне имманентен также и человеческому разуму, который, несмотря на свою телесную ограниченность, целиком способен восходить к этому всеобщему разуму и им овладевать.

В результате же всего этого получается то, что весь космос тоже объявлен у Цицерона вселенским государством, в сравнении с которым существующие земные государства являются только слабым отражением и подобием. Космическое государство, основанное на всеобщей справедливости, то есть на всеобщей гармонии составляющих его частей и моментов, является, таким образом, идеалом для всякого земного государства, его идеальным обобщением и оправданием. Таков смысл всей этой космологически-государственной картины, которая рисуется нам в сновидениях платоновского Эра или цicerоновского Сципиона. Вот эту картину и комментирует Макробий в своем трактате, посвященном сновидению цicerоновского Сципиона.

Коснемся содержания трактата.

б) Первые четыре главы I книги являются вступлением. После сопоставления Цицерона с Платоном (1) и после рассуждения о необходимости для философии пользоваться картинами и сюжетами (2) Макробий устанавливает пять значений слова «сон» (*somnium*). Под этим словом мы понимаем либо просто самый факт засыпания, либо то, что мы видим во сне, либо то или иное смысловое значение сновидения. Эти три значения слова «сон» Цицерон, согласно Макробию, и имеет в виду и не пользуется ни сновидениями, в которых воспроизводятся наши повседневные нужды, ни бесформенным дремотным состоянием, при котором образы возникают только случайно и без всякой смысловой взаимозависимости (3). Эти последние два типа сна Макробий исключает из своего рассмотрения. Наконец, вступлением можно считать еще и ту главу (4), где говорится о цели цicerоновского «Сновидения», которая состоит в оправдании справедливых правителей, вкушающих вечное блаженство на небе после своей земной жизни.

в) Что касается самого содержания комментария, то назвать его вполне последовательным и везде мотивированным едва ли можно. Во всяком случае, излагать его и анализировать можно разными способами. Комментарий состоит из двух книг.

Что касается I книги, то, кажется, она довольно определенно делится на две части — на учение о человеческой судьбе (5—13) и на учение о космосе (14—22).

В первой части мы находим прежде всего учение о восьмерке и семерке (5—6), предпринятое в связи с замечанием Сципиона Старшего у Цицерона, что его внук в пятьдесят шесть лет станет видным человеком, то есть через восьмерное повторение семерки лет. Если брать комментарий Макробия в целом, то проблему эту никак нельзя считать чем-нибудь существенным. Тем не менее содержание I книги начинается почему-то именно с этого. Концепция восьмерки и семерки носит откровенно пифагорейско-платонический характер, о котором нам здесь не стоит распространяться. После рассуждения о вещих снах (7) мы имеем здесь моральную часть — о четырех основных добродетелях (8) и о высокодобродетельном характере справедливых правителей в связи с их нисхождением с неба на землю и с обратным восхождением с земли на небо (9). И далее здесь, очевидно, тоже в связи с учением о человеческой судьбе, — учение о преисподней (10—11).

Между прочим, это учение производит на нас несколько неожиданное впечатление. Макробий, во-первых, приписывает каким-то «древним» учение о преисподней как учение о земном человеческом теле, которое является гробницей для души. Что это за «древние», Макробий не говорит. А мы тоже не можем припомнить ни одного древнего текста, где содержалось бы подобного рода учение. То, что тело есть гробница души, это есть действительно старинное пифагорейско-платоническое учение. Но что это тело и есть самый Аид и никакого

другого Аида, именно как огромной области всего космоса, вовсе не существует, подобного рода учение у древних просто отсутствует (10). Этому учению Макробий противопоставляет каких-то, неизвестно каких, «платоников», из которых одни под этой преисподней понимают весь подлунный мир, другие — всякий вообще космический уровень, более низкий в сравнении с предыдущим, более высоким, и третьи — тоже космические уровни, но с постепенным переходом ниспадающих душ с неба на землю (11). Что касается учения «древних», то, может быть, некоторого рода воспоминание об этом имеется у Плотина (IV 3, 26, 54—55; об этом буквальное выражение у Макробия I 10, 10), который реку забвения в подземном мире толкует именно как телесное состояние души, забывшей о своем небесном происхождении. Но при этом, конечно, не нужно забывать того, что для Плотина река забвения находится в реальном Аиде, а Макробий вообще никакого Аида не признает. Наконец, учение о ниспадении человеческой души с неба на землю — это действительно учение всех платоников (ср. Procl. in Tim. I 147, 6—13); и из такого учения вытекает, что подлунное существование душ — самое худшее. Но что подлунная и является с точки зрения всего космоса некоторого рода преисподней — прямые тексты об этом тоже не упоминаются. Учение о судьбе завершается у Макробия в этой части его комментария рассуждением о ниспадении человеческих душ с неба на землю, причем этот путь ниспадения рисуется вполне платонически (12); а также завершается оно рассуждением о необходимости для земного человека еще раньше его физической смерти стремиться к другой смерти, а именно к умерщвлению своих страстей (13).

Вторая часть I книги комментария Макробия, как сказано, посвящается космическим проблемам. Сначала имеются в виду проблемы более общего характера — относительно космоса в целом как храма божия, поскольку человеческая душа восходит к звездам, имея в них свою умопостижимую сущность и тем самым сливаясь вообще с душой космоса (14), и одиннадцати составляющих космос кругов (15). Далее идут проблемы более частного характера — о звездах (16) и образуемом ими небе (17), а также и о планетах (18). Далее идет рассуждение о солнце (19—20), зодиаке (21) и о неподвижности земли и притяжении к ней предметов (22).

г) II книга излагаемого трактата тоже делится на две части с заключением. Первая часть (1—11) содержит тоже учение о космосе, но преимущественно со стороны его гармонии. Сначала дается учение о гармонии сфер с привлечением пифагорейских источников (1), с учением Платона о Мировой Душе (2) и с разделением на интервалы одновременные и последовательные (3—4). Затем Макробий рассказывает о десяти разных поясах на поверхности земли, из которых только четыре обитаемы (5), о протяженности этих поясов (6) и о соответствии их с небесными поясами (7). Следует отклонение о Вергилии в связи с теорией Зодиака (8), а также рассуждение об Океане, многократно опоясывающем землю (9). Наконец, устанавливается и вечность космоса и его постоянный круговорот в связи с возникновением и уничтожением всего, что в нем (10), а также те космические периоды («великие годы»), которые возникают в этом общем и вечном становлении космоса (11).

Вторая часть II книги (12—16) рассматривает судьбу человека на фоне только что изображенного космоса. В этом вечном космосе все меняется, то есть все нарождается и погибает, и в том числе также и человеческое тело. Но ум человека и его *душа* не подчинены вечному становлению, а являются бессмертными (12). Трех платоновским доказательствам бессмертия души посвящается специальное рассуждение (13) с привлечением «Федра» (245 с) и с базированием бессмертия души на ее самодвижности, ни от чего не зависимой. В связи с этим излагается (14) теория души на основании неоплатонической теории трех ипостасей, а также рассматривается аристотелевская критика самодвижности души (Arist. De an. I 3, 406 a 2—3; b 24—25) и дается опровержение этой критики (15—16).

В заключение (17) комментируется учение Цицерона о Сципионе как о деловых и практических, так и о чисто теоретических добродетелях с указанием также и на цицероновское рассмотрение трех основных античных философских дисциплин: логики, физики и этики.

4. *Характеристика Макробия.* а) Изучение Макробия обнаруживает, что связь Макробия с неоплатонизмом, вообще говоря, не очень яркая. Формально этот неоплатонизм у него все-таки выражен. Определенно говорится об едином, превышающем всякое бытие, о порождении ума из этого первоединого, о порождении души из ума и о функциях души в теле (Comm. I 14, 6—9). Заключенное здесь триадическое учение, включая космическую эманацию, несомненно, восходит к Плотину, из которого ближе всего можно указать на краткий, но принципиальный трактат V 2. Кроме того, в тексте Макробия в разных местах встречаются разного рода намеки на неоплатонизм. Но последовательного проведения этой системы в его сочинениях найти невозможно.

Другое дело — некоторые отдельные концепции Макробия.

б) Весьма ярко выражается у Макробия концепция *солнечного монотеизма*. Раньше (ИАЭ VII, кн. 1, 374—379), на примере Юлиана, мы уже характеризовали эту концепцию как очень яркий исторический феномен переходного антично-средневекового периода. На примере Юлиана можно легко убедиться в том, насколько в те времена назрела потребность исповедовать единое божество, лишённое всяких земных недостатков, свойственных языческим богам; и видна также полная невозможность для языческой античности представить это единое божество вне всякой его материальной природы. Отсюда и возникло учение о солнце как о таком едином, всемогущем и всеблагом божестве, в котором все прочие боги являются, самое большее, только отдельными и частными функциями. Вот эта концепция солнечного монотеизма перешла и к Макробию, который влагает в уста Претекстата большую речь, посвященную как раз этому предмету (Saturn. I 17—23). Это божество, оказывается, в первую очередь есть Аполлон, уже давно понимавшийся как Солнце (I 17). А далее к этому Аполлону присоединяются Либер (18), хотя это есть эпитет Вакха, Марс и Меркурий (19), Эскулап, Салюс, Геркулес, Исида, Серапис (20), Адонис, Аттис, Осирис, Гор, 12 знаков зодиака (21), Немесида, Пан, Сатурн (22), Юпитер и сирийское божество (23). Все это рассуждение Претекстата о солнечном монотеизме даже завершается приведением орфического гимна (фрг. 236 Kern), что в значительной мере свидетельствует об орфических симпатиях Макробия (Saturn. I 23).

Что касается источников солнечного монотеизма Макробия, то филологи проделали здесь огромную работу, часто даже фантастического характера. Что речь Претекстата во многом совпадает с гимном к Солнцу Юлиана, это

ясно. Но проведенная филологами работа по изысканию источников с некоторым правом указывает также и другие неоплатонические источники Макробия. А именно, не раз указывалось на Порфирия и Ямвлиха. Однако слишком популярный и не очень ученый характер этой теории Макробия заставляет некоторых филологов думать, что источником Макробия в данном случае могли быть, скорее, латинские авторы, а именно Корнелий Лабеон и Марий Викторин. Некоторые указывали даже на Аполлодора с его трактатом «О богах». Но Аполлодор, как нам представляется, это слишком прозаичный и школьный излагатель греческой мифологии, и едва ли его можно считать источником для Макробия. Нам представляется, что совсем не последнюю роль должны были играть для Макробия орфические материалы, хотя, правда, ему очень далеко до орфической восторженности и позднейшей неоплатонической мистики. Теория Макробия — это весьма прозаизированный и чересчур популярный образец все же позднейшего орфизма и неоплатонизма. И поэтому сводить теорию Макробия на разные случайные и плохо известные источники никак нельзя. Современная филологическая фантастика доходит до того, что реконструируется даже какой-то специальный трактат о Солнце, которому якобы подражал Макробий. Получается забавная нелепость: хотят найти прямой и непосредственный источник для Макробия, но его содержание реконструируют опять-таки на том же Макробии.

В итоге надо сказать, что какая бы утонченная работа ни проводилась над источниками Макробия, совершенно ясным и не требующим никаких доказательств фактом является в солнечной теории Макробия переходный *антично-средневековый*, то есть *языческо-христианский*, феномен.

в) Другой основной теорией Макробия, несомненно, является теория *души*. То, что в принципиальном смысле душа у Макробия занимает такое же место, что и у Плотина, мы сказали уже выше. Она есть, по Макробию, порождение ума или интеллекта, а этот последний есть порождение первоединого; кроме того, и сама душа, по Макробию, тоже изливается в свое инобытие и становится одушевлением всего телесного. Это совершенно ясно, и пояснять тут нечего. Можно лишь отметить некоторые обращающие на себя внимание моменты.

Изложив свое учение о бесплотной и бессмертной душе, Макробий вдруг перечисляет таких своих предшественников, которых исторически мы никак не можем связать с Макробием (Comm. I 14, 19—20). Сначала здесь идут мыслители действительно близкие к Макробию: Платон, Ксенократ, Аристотель, Пифагор, Филолай, Посидоний, Асклепиад. Но затем перечисляются мыслители, которые вовсе не считают душу чем-то нематериальным, а, наоборот, чем-то вполне материальным. Из таких мыслителей одни находят в душе только один элемент, — Гиппократ, Гераклид Понтийский, Гераклит Эфесский, Зенон, Демокрит, Критолай, Гиппарх, Анаксимен, Эмпедокл и Критий. Два элемента души устанавливают Парменид, Ксенофан, Бозт. Три элемента в душе находит Эпикур.

Такой список источников, приводимый Макробием для собственного учения о душе, производит, по крайней мере, странное впечатление. Вероятно, это можно объяснить общим дилетантизмом Макробия. А затем необходимо иметь в виду также и то, что античные мыслители с трудом понимали мертвую материю. Всякая материя представлялась в античности либо так или иначе одушевленной, либо источником одушевления. Может быть, это также послужило для Макробия основанием возводить свое учение к таким мыслителям, как Гераклит или Демокрит. Во всяком случае, такое перечисление Макробием своих собственных источников производит на современного историка философии не только забавное, но и поучительное впечатление.

г) Далее, весьма характерным для Макробия является то, что душа, теорию которой он строит, не только бестелесна и бессмертна, но даже и не просто божественна. Она есть просто бог, правда, более ограниченный, чем олимпийские боги, но тем не менее все-таки обязательно сам бог, хотя бы и более ограниченный. Об этом много текстов у Макробия (I 14, 2—3; II 12, 5.11). Макробий не сумел привести на эту тему какого-нибудь текста из Плотина. Но то, что он приводит из Цицерона, говорит само за себя, потому что у Цицерона Сципион прямо говорит своему внуку: «Знай, что ты бог».

Именно у Цицерона (26 Büchn.) читаем (Горенштейн): «Знай же, ты — бог, коль скоро бог — тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто повелевает, управляет и движет телом, которое ему дано, так же, как этим вот миром движет высшее божество. И подобно тому, как миром, в некотором смысле смертным, движет само высшее божество, так бранным телом движет извечный дух (animus)». И, между прочим, у Цицерона это отнюдь не единственный текст. Так, в другом месте (Tusc. I 26, 65 Гаспаров) можно читать: «Потому я и говорю, что душа — божественна, а Еврипид (TGF 913 Suppl. N.-Sn.) даже решается говорить, что душа — бог. Если бог есть дух или огонь, то такова же и душа человека».

д) Историческое значение Макробиевой философии души огромно. Здесь повторяется та же попытка синтезировать язычество и христианство, которую мы выше находили в солнечном монотеизме Макробия.

С одной стороны, чувство глубины и величия как человеческой, так и общемировой души необычайно возросло у Макробия. Вообще говоря, это, конечно, общеплатоническая традиция, и у Плотина она дошла до высокой степени напряжения. Божественность души — это любимая тема Плотина, из которого можно было привести на эту тему множество весьма выразительных текстов. Правда, Плотин не осмелился назвать человеческую душу прямо богом. Это и привело Макробия, как мы сейчас сказали, к невозможности упомянуть здесь соответствующий текст из Плотина. Только однажды Плотину приходит в голову мысль о тождестве души и божества, но и то подобного рода мысль он вычитывает (IV 7, 10, 37—39) у Эмпедокла (B 112, ст. 4). Как показывает исследование Ж. Фламан¹, дошедшие до нас материалы Порфирия производят в этом отношении двойственное впечатление. Вообще же неоплатоники, даже и Ямвлих, простирали божество не ниже интеллекта. Только ум у них есть бог, а и то второй, потому что первый бог — это сверхсущее первоединоство. С другой стороны, однако, чувство личности, принесенное христианством вместо античных телесных интуиции, представлено у Макробия настолько

¹ Фламан Ж. Указ. соч., с. 537—538.

интенсивно, что он нисколько не стесняется даже и человеческую душу называть богом. Как в своей теоретической системе Макробий связал свой духовный монотеизм с учением о Солнце, так в своей практической системе Макробий связал неантичное чувство неповторимой личности с обычным, хотя у него и возвышенным представлением о человеческой душе. Как в своем учении о Солнце он не принял во внимание христианское учение о тварности Солнца, так и в своей теории души он не понимал того, что самое высокое учение о личности, как того требовало христианство, есть учение о сотворении души абсолютной личностью.

Здесь, как это часто можно встретить в ту переходную эпоху, новое учение о личности, переживаемой чрезвычайно интенсивно, еще не дошло до соответствующей логической, точной систематизации. Духовная культура уже давно требовала чисто личностных исходных интуиции, когда эти интуиции повелительно требовали представлять человеческую личность как творение абсолютной личности, а логическая система все еще продолжала оставаться на позициях разума, воспитанного как обобщение пока только еще телесных и телесно-жизненных интуиции.

Это особенно заметно в тех местах у Макробия, где идет речь о нисхождении и восхождении душ. С одной стороны, нисхождение душ трактуется у Макробия как вполне естественный процесс, как та реальная и понятная эманация первоединства, без которой вообще не существовало бы бесконечное разнообразие ступеней и степеней действительности. Когда мы читаем подобного рода рассуждения у Макробия (Comm. I 14, 2—13 с соответствующим толкованием Вергилия и Гомера 14—15), то весь этот процесс космической эманации представляется нам и вполне необходимым, и вполне естественным, и максимально понятным, так что у Макробия нельзя находить никакого сомнения в тождестве человеческих и звездных душ (16—18).

С другой стороны, однако, души, даже еще пребывающие среди звезд, начинают почему-то бросать взгляд вниз, и тут же вдруг начинается и их реальное падение вниз. Души проходят через разные планетные сферы, каждый раз получая то или иное телесное одеяние, покамест не достигнут земной области, в которой они получают уже наше земное и смертное тело (I 11, 11—12, 18). Здесь мы читаем о том, что в этом своем падении душа, проходящая через планетные сферы, каждый раз умирает все больше и больше, а ее пребывание в земном теле прямо трактуется как самый настоящий Аид. Ясно подчеркивается противоположность двух миров, божественного и внебожественного, так что здесь не получается ни того монизма, которым характеризуется языческая эманация, ни той естественности, которая характерна для языческого нисхождения и восхождения душ. И поскольку сам Макробий еще не умеет в точности формулировать разницу двух воззрений, языческого и христианского, он заставляет души падать на землю еще тогда, когда они находятся среди звезд или, может быть, даже выше звезд.

Спрашивается: почему же это вдруг душам захотелось падать вниз? У Платона, как мы знаем (ИАЭ II 213—215), здесь все определяется «законом Адрастии», то есть, попросту говоря, судьбой. Говорить о судьбе у Макробия не поворачивается язык, но для Макробия еще труднее утверждать, что человек создан из ничего, что он создан свободным существом, что он совершил грех отпадения от своего творца и что он может быть спасен только самим же богом, который для этого становится самым обыкновенным человеком. Вся эта христианская догматика осталась совершенно чуждой для Макробия. Но тогда для Макробия повисает в воздухе и остается без ответа вопрос о том, как же можно было бы совместить монистическое учение о законной эманации с дуалистической концепцией двух миров, то есть творца и твари. Но такое положение дела является для нас с исторической точки зрения только промежуточным положением Макробия между двумя тысячелетними эпохами человечества. Одно дело — та золотая цепь, которая спускается от богов к людям (I 14, 15 на основании Гомера Ил. VIII 19), и другое дело — небесные ворота, проходить через которые можно только в исключительном случае (Comm. I 12, 1—2 и опять со ссылкой на Гомера Од. XIII 109—112).

е) В заключение необходимо сказать, что неоплатонизм Макробия отличается двойственным характером, зависящим от промежуточного антично-средневекового положения Макробия. С одной стороны, это самый обыкновенный античный неоплатонизм, проводимый, правда, весьма формально, местами случайно и неуверенно, а кроме того, без всякого энтузиазма, которым отличались античные неоплатоники. Речь Претекстата в «Сатурналиях» о солнечном монотеизме — произведение скорее филологического, чем мистического характера. С другой стороны, однако, со страниц Макробия веет совершенно новое чувство личности, незнакомое древним философам и повсюду требующее для себя соответственно также и специфически философской теории. А теория-то, которая здесь нужна, как раз у Макробия и отсутствует. Он, скорее, даже и вообще не философ, а только литератор. И если его считать философом, то волей-неволей придется констатировать у него довольно упорные черты дилетантизма.

III

ЗАВЕРШИТЕЛИ (Марциан Капелла и Боэций)

§ 1. Марциан Капелла

1. *Общие сведения.* Собственно говоря, никаких таких общих сведений о Марциане Капелле в науке не имеется. Есть целый ряд разного рода отдаленных намеков на личность Марциана Капеллы, которые являются материалом для современных научных работников в их бесконечных догадках и гипотезах, доходящих иной раз до полной фантастики. Этого здесь мы касаться не будем. Даже название его дошедшего до нас труда «О браке Филологии и Меркурия» невозможно установить точно, как невозможно установить точно и полного имени автора. Жизнь его, вероятнее всего, относится ко второй половине IV века. По-видимому, он был африканского происхождения и по профессии адвокат. И вообще все, что мы знаем о Марциане Капелле, можно почерпнуть только из его же собственного и единственного сочинения.

Сочинение Марциана Капеллы состоит из двух книг вступительного характера и из семи книг, посвященных античному тривиуму, то есть грамматике, диалектике и риторике, и античному квадриуму, то есть геометрии, арифметике, астрономии и гармонии (имеется в виду музыкальная теория, включая гармонию небесных сфер). Здесь перед нами, таким образом, конспективный обзор знаменитых семи «свободных искусств». И поскольку теория эта осталась на все времена и прежде всего на все средневековье, можно сказать, что все это сочинение Марциана Капеллы является для нас великолепным образцом переходного антично-средневекового периода.

2. *Основной сюжет дошедшего сочинения.* В первых двух книгах, образующих, как сказано, вступление, рассказывается следующее.

Марциан Капелла обещает своему сыну передать сказание, внушенное ему Сатурой (I 1—2), где под Сатурой понимается старинный смешанный литературный стиль. Между прочим, в стиле такой «сатурь» написано и все произведение Марциана Капеллы. Сатура рассказывает, что Меркурий, подобно другим богам, захотел вступить в брак (3—5); и так как он не смог вступить в брак с Софией-Мудростью, Мантикой-Пророчеством и Душой (6—7), то, сопровождаемый Добродетелью, Меркурий отправляется к Аполлону (8—20), который советует ему вступить в брак с Филологией дочерью Фронесис-Размышления (21—25). Юпитер и Юнона, будучи спрошены об этом браке, дают на него свое согласие, но под влиянием Паллады созывают по этому вопросу целый совет богов (26—40).

Изображаются одеяния и внешний вид богов (41—90). По настоянию Юпитера все боги дают согласие на указанный брак, после чего расходятся по своим местам (91—97).

После разного рода числовых операций, доказывающих, по мнению автора, взаимное соответствие имен Меркурия и Филологии (II 98—109), изображается украшение Филологии перед ее восхождением на небо (110—116), причем сопровождающие ее Музы восхваляют ее песнопениями (117—126), и это — в сопровождении Добродетелей и Граций. У небесного порога Афанасия-Бессмертие, «хранительница всех богов и космоса», дает Филологии напиток, после которого та извергает изо рта целую библиотеку ученых книг (134—137), тут же присваиваемых Искусствами (Artes), Науками (Disciplinae) и даже Музами, особенно Уранией и Каллиопой (138—139). После этого Апотеосис-Обожение дает Филологии некий таинственный предмет яйцеобразной формы, содержимое которого она выпивает, что превращает тело ее в эфир и делает ее бессмертной (140—142). После этого Филология совершает восшествие на самое небо через орбиты планет, поклоняясь при этом местным планетным богам (143—199), и в конце концов прибывает к месту жительства богов на небе, где Аполлон, брат Меркурия, подносит ей свадебные подарки в виде служанок из свиты Меркурия, олицетворяющих собою семь свободных искусств (200—220).

Поскольку весь трактат Марциана Капеллы носит до некоторой степени беллетристический характер, после заключения и утверждения брака Меркурия и Филологии новобрачные отнюдь не сразу отправляются в свой брачный покой. Подарки Меркурия для Филологии, олицетворенные в виде живых существ, выступают в целях ознакомления с ними всех присутствующих богов с длинными речами об их собственных личностях. Выступают поочередно Грамматика, Диалектика, Риторика, Геометрия, Арифметика, Астрономия, Гармония. Богиня любви Венера и такое мифологическое существо, как Наслаждение (Voluptas), выражают свою скуку при слушании этих речей и требуют их прекращения, чтобы наконец дать возможность новобрачным отправиться в свой брачный покой. Лесной божок Силен даже заснул во время этих речей, так что Купидону пришлось специально его будить. Между прочим, это обстоятельство вызывает смех не очень деликатных богов. Выступающие в дальнейшем семь свободных искусств действительно произносят речи чересчур рассудочного содержания.

3. *Обзор семи искусств.* Надо сказать, что эти семь свободных искусств представлены у Марциана Капеллы в своем буквальном античном содержании и потому с философско-эстетической точки зрения носят ярко выраженный формалистический характер.

В III книге, посвященной *грамматике*, мы читаем, что грамматика есть учение о звуках, буквах, слогах, частях речи, склонении, спряжении, исключениях из правил. В таком содержании грамматики, конечно, нет ничего формалистического. Но для философско-эстетического подхода здесь ничего нельзя найти, кроме формализма, причем интересно, что, по-видимому, и сам автор это хорошо понимает. В конце книги (326) Минерва заставляет Грамматику прекратить ее речь, так как эта речь нагоняет скуку. С точки зрения истории науки грамматика, излагаемая у Марциана Капеллы, нисколько не выходит за рамки тогдашней школьной традиции. Исследователи это уже давно заметили.

В IV книге *Диалектика* рассказывает о себе, что она есть учение о роде, виде, специфическом отличии, о

существенном и несущественном признаке, об определении и разделении. Другими словами, это есть то, что мы сейчас называем формальной логикой. Дальше Марциан Капелла относит к диалектике учение о способах наименования, омонимах и синонимах, многозначности слов, о предметах наименования, качестве, количестве, соотносительных словах, о предикации, о суждении и его видах, силлогизме и его видах. Итак, диалектика Марциана Капеллы — это есть самая настоящая и вполне выдержанная аристотелевская формальная логика.

Риторика, выступающая в V книге, есть не что иное, как дальнейшее развитие диалектики. Говоря вообще, риторика есть искусство составления и произнесения речей. Никакой оригинальности в построении этой науки (как, впрочем, и диалектики) у Марциана Капеллы исследователи не находят.

В VI книге рассматривается *геометрия*, которая, в основном, не является геометрией в узком смысле слова, а, скорее, географией — обсуждается форма и положение земли, то есть ее шаровидность, пребывание в центре космоса, ее повсюду одинаковое расстояние от окружающего ее, и тоже шарообразного, неба. Указываются и разные места на земле — пять поясов. Средиземное море с его «заливами» от Испании до Азовского моря, Северная Европа, Африка и Азия до Индии. Сюда же присоединяется и рассуждение о геометрии в узком смысле слова, то есть об умственно данной арифметике и оптически данной геометрии.

В VII книге *арифметика* трактуется тоже в традиционном смысле как учение о числе и о типах числа, например, о четных и нечетных, о простых и сложных, о совершенных, несовершенных и сверхсовершенных, о плоскостных и объемных. Обращает на себя внимание довольно подробное описание первых десяти чисел в традиционном пифагорейско-платоническом виде, но только с заметным ослаблением логически-конструктивной стороны и тоже с весьма заметной опорой на соответствующие числовые разделения в разных предметах природы и жизни (731—742). Если мы вспомним то, что у нас говорилось раньше (ИАЭ VII кн. 1, 218—244) о трактате ямвлиховской школы «Теологумены арифметики», то можно будет сказать, что рассуждение Марциана Капеллы о первых десяти числах вполне соответствует тогдашней неоплатонической разработке древнего пифагорейского учения о числах, но только с усилением фантастического и поверхностно-описательного элемента. Есть соблазн подвергнуть сравнению характеристику каждого числа у Марциана Капеллы с характеристикой этих же чисел в «Теологуменах». Однако поддаваться этому соблазну мы не будем ввиду большой объемности и в то же время ввиду слабой значимости такого сравнения.

В VIII книге *Астрономия* трактует свою задачу как изучение устройства космоса, — о десяти небесных окружностях, из которых пять параллельных, о расстояниях между параллельными окружностями, о 35 созвездиях, о восходе и заходе светил, о неравенстве дней и ночей, о движении планет и о величине окружностей, по которым они движутся, о движении Луны и Солнца и о прочих планетах. Конец VIII книги не сохранился.

В IX книге *Гармония* утверждает, что ее задачей является изучение огромного влияния музыки на все живое и неживое. В музыке изучаются мелос (тоны, аккорды, лады, деления в связи с исполнением, композицией и структурным построением) и ритм (время, стопа и типы ритма). Таким образом, фактическое содержание всей этой книги есть теоретико-музыкальное. Но в самом начале книги Гармония говорит, что она занимается музыкальными делами только ради того, что Филология — это земная женщина. По существу же, настоящим ее предметом является весь космос и его всеобщее-гармоническое строение (921).

4. *Мировоззрение*. Необходимо сказать, что трактат Марциана Капеллы производит некоторым образом разочаровывающее впечатление. Обычно Марциана Капеллу зачисляют в западный неоплатонизм конца античности. И так оно, вероятно, и есть, и с этого мы и начнем. Но уже заранее надо сказать, что неоплатонизм Марциана Капеллы очень далек от какой-нибудь системы, не содержит в себе никакого анализа основных неоплатонических категорий и вообще отличается налетом некоторого рода дилетантства. Это не нужно понимать в смысле какого-нибудь упрека с нашей стороны. Трактат Марциана Капеллы, как мы увидим ниже, отличается сильными чертами беллетристики, для которой в развитой неоплатонической системе даже не было особенной надобности.

а) В трактате имеется указание на безмолвную молитву Филологии, причем употребляются такие выражения, как «всеобщий универсальный охват бесконечного по глубине отца» или «сверхмировые красоты». Филология обращается с молитвой к первичной «источной деве» (монаде?), обладающей, — и тут упоминается Платон, — такими моментами, как «единственность» (*hарах*) и «запредельность» (*ересеина*). Подобного рода выражения действительно встречаются в знаменитом рассуждении Платона в «Государстве» (VI 509 b, ср. 507 b — 509 c) о «сверхумном Солнце». Этот отрывок из Марциана Капеллы (II 202—205), несомненно, навеян реминисценциями из неоплатонизма.

Арифметика на собрании богов обращается к Юпитеру с указанием, что в порядке эманации он вовсе не является первым началом, а имеется действительно первое начало, которое выше него самого. Да и все боги, как вообще все существующее, говорит Арифметика, являются только числовыми ответвлениями одного и единого арифметического начала (VII 730). При этом такое первоначало, оказывается, есть монада (731).

Гармония в своей речи тоже утверждает, что она не только охватывает весь звездный мир, но и является упорядочением душ, исходящих из монады, то есть «первого оформления интеллектуального света» (IX 922).

Таким образом, намеки на сверхумное первоединое чувствуются у Марциана Капеллы вполне определенно.

б) Что касается второй неоплатонической ипостаси, а именно ума, то у Марциана Капеллы именно Юпитер объявлен таким умом, которому подчинена даже вся судьба; и Юпитер решительно знает все, чему предстоит свершиться (I 32). Богини судьбы являются не больше как писцами у Юпитера (64—65), то есть при свершении им разных дел они являются у него только своего рода секретарями. Все, что совершается в мире, уже начертано на том шаре, которым владеет Юпитер и который является «образом и идеей» всего мира (68). Этот шар в умопостигаемом смысле охватывает все мироздание во всех его подробностях, включая все страны, все народы и всех людей с их повседневной жизнью и поступками. Этот небесный шар, на котором начертаны все судьбы мира и человека, можно считать неплохим символом того, что платоники называли «умопостигаемым космосом». Между прочим, говорится,

что Меркурий — это интерпретатор ума Юпитера (92). Звезды тоже трактуются как мысли Юпитера (II 125). То, что мы называем науками, является только нижней частью всеобщего ума и как бы дополнением к нему (126 — между прочим, в этом тексте слово «ум» дается в виде греческого слова «нус»).

Солнце — тоже «источник ума», которому позволено созерцать «запредельного отца» (185). И вообще по почету Солнце является «первым после отца источником света» (188). Те умы, которые выше солнца, неаффицируемы; а те, которые после него, — аффицируемы (150—151). Юпитер услаждается «эмпирейным (огненным) и интеллектуальным миром» (202), вращая весь колоссальный небесный механизм, *machinam* (201).

Книгу, посвященную геометрии, автор начинает с молитвы к Афине Палладе. Эта Афина тоже объявлена «священным нусом», а также «умом судьбы» (VI 567). Афина — «единый ум для всех Муз, одна заполняющая девять» и дающая каждой из них ее оригинальную сущность (574).

Таким образом, если подобрать отдельные, рассыпанные в разных местах тексты, то вторая неоплатоническая ипостась, ум, представлена у Марциана Капеллы довольно разнообразно. Трактуются об отношении ума к единому и о наличии различных областей в самом уме, как, например, о наличии умопостигаемого космоса. Говорится и о разнообразных функциях этого ума, каковыми являются, каждый по-своему, Меркурий, Афина Паллада и Солнце. Указываются также различные небесные сферы, являющие собою иерархическую эманацию всеобщего и цельного ума.

в) О третьей ипостаси, именно о душе, у Марциана Капеллы тоже имеются некоторые материалы. Правда, об ее роли как оформительницы космоса почти ничего не говорится. А говорится, что Душа — «дочь Энтелехии и Гелиоса-Солнца», что само по себе уже достаточно свидетельствует об основном космическом значении души. Боги роскошно одарили ее в день ее рождения.

Юпитер увенчал ее голову диадемой, которую отнял у Вечности. Юнона украсила волосы Души единящими скрепами из чистейшего золота. Тритония (Афина Паллада) одарила ее одеждой, символизирующими, по-видимому, ее материальную оболочку. Аполлон в качестве главного дара указал ей на жизнь неба и звезд. От Урании Душа получила в дар зеркало, при помощи которого она может познавать самое себя и свою душу, а от Гефеста — огни, чтобы она не была подавлена мраком и «слепой ночью». Афродита вложила в ее чувства разные соблазны, сделала ее тело благовонным, украсила его ожерельями и золотом, а также поднесла ей погребушки для навевания ей сна. Подарила Душе Афродита также и наслаждение для того, чтобы у нее время не проходило без соблазнительных удовольствий. Наконец, Меркурий дарит Душе крылатую колесницу, на которой она могла бы двигаться с небывалой скоростью; но тут же, однако, Память отяжелела ее золотыми путями.

Весь этот отрывок у Марциана Капеллы о Душе (I 7) имеет для нас немалое историческое значение. Прежде всего, космическая роль Души здесь заметно снижена, но она ни в коем случае не отсутствует. О многом говорит уже ее происхождение. Если ее отец Гелиос уже сам по себе является чисто космическим началом, то ее мать Энтелехия наполняет эту космическую жизнь глубоким смысловым содержанием, поскольку этот аристотелевский термин «энтелехия» указывает как раз на энергично-смысловое функционирование всякой идеи. Эта космическая сила Души полна также и самосознания, как это видно по тому зеркалу, которое было подарено ей Уранией. Среди даров, которые Душа получает у Марциана Капеллы после своего рождения, космический элемент тоже промелькивает (в дарах Юпитера, Аполлона, Гефеста и Меркурия). Самое же важное в изображении Марциана Капеллы — это откровенное чувственное и в субъективном смысле аффективное состояние Души. Она изображается в виде прекрасной женщины, у которой тело умащается благовониями и облачается роскошными одеждами, являясь, таким образом, источником неотразимых соблазнов. Но даже и в таком виде она все еще трактуются в первобытном и некультурном смысле. Но тут Филология выступает в качестве воспитателя и наставника Души (23). И в конце концов Душа оказалась женщиной настолько глубокого и прекрасного значения, что она не пошла на брак с Меркурием, то есть божеством гораздо более элементарным и практическим, а вступила в брак с Купидоном (7). Ясно, что такой образ Души у Марциана Капеллы, в общем, очень далек от неоплатонизма, наполнен разными субъективно-человеческими чертами и явно носит для Марциана Капеллы скорее аллегорический, чем субстанциально-мифологический характер.

5. *Стиль*. Изучение стиля Марциана Капеллы имеет большое значение, так как стиль свидетельствует о намерении автора не просто излагать свой предмет, подавать его при помощи разного рода беллетристических приемов. Эта беллетристика стала здесь возможной потому, что автор понимает свою мифологию вовсе не онтологически, то есть вовсе не буквально, но понимает ее аллегорически, откуда и возникла у него весьма характерная для него смесь *рассудочности* и *натурализма*.

а) Марциан Капелла не просто говорит о содержании семи свободных искусств, но изображает их в олицетворенном виде. На ученом заседании небесных богов каждое из этих искусств выходит со своей речью. И несмотря на исключительно рассудочное содержание этих речей, тут же выступают яркие черты натурализма в виде изображения, например, одеяния каждой такой «докладчицы». Таким образом, смесь рассудочного и натуралистического изображения у Марциана Капеллы не подлежит здесь никакому сомнению.

В трактате недаром заходит речь о Сатуре, которая будто бы явилась Марциану Капелле во время его ночной бессонницы и рассказала ему все то, из чего и состоит содержание его трактата. Правда, Сатура настроена против беспринципного смешения серьезного и пустого (VIII 806—807). Все же, однако, все повествование трактата как раз везде и объединяет серьезное и смешное. Перед выходом на небеса Афанасия-Бессмертного дает Филологии напиток, после которого Филологию начинает рвать; и рвет ее не чем иным, как целой библиотекой ученых книг. Эти книги подхватываются семью свободными искусствами, изображенными в виде ученых женщин (II 134—138). Большого объединения серьезного и смешного даже трудно себе и представить. Беседа богов на небесах изображена в виде ученого совета, на котором выступают эти семь свободных искусств. Но речи этих докладчиков настолько скучны и длинны, что Венера и Наслаждение иной раз требуют прекращения затянувшегося доклада.

И вообще в трактате наряду с юмором очень много серьезных суждений. Так, например, Аполлон черпает из урн четыре элемента, при помощи которых производит разные изменения в космосе (I 16—18). Когда Филология ослабела после рвоты, то для ее укрепления Афанасия-Бессмертие дает ей покушать яйцо, полученное у Апотеосис-Обожения. Это яйцо изображается настолько подробно и серьезно (II 140—141), что здесь можно находить отклик орфического учения о космическом яйце. Филология, которая проглотила это яйцо, сразу почувствовала себя эфирной и вечной, свободной от всех земных несовершенств. В этих строках у Марциана Капеллы, несомненно, промелькивает древний реализм мифологического мировоззрения.

Несомненно серьезным характером, хотя все-таки еще беллетристическим, отличается у Марциана Капеллы изображение той свиты, которая сопровождает восхождение Филологии на небо (212—213). Тут и Лин, Гомер и Вергилий с их эпическими песнопениями, тут и Орфей с Аристоксеном со своими музыкальными инструментами (как известно, ученик Аристотеля Аристоксен был музыкант и теоретик музыки). Тут и Платон с Архимедом, вращающие золотые космические сферы. Тут и «пламеневший» Гераклит, и «влажный» Фалес (имеется в виду учение Гераклита о происхождении всех вещей из огня и Фалеев — о происхождении их из воды), а также и Демокрит, окруженный своими атомами, и Пифагор со своими небесными числами. Тут и Аристотель, разыскивающий на небесах свою Энтелехию, Эпикур с фиалками, розами и наслаждением, Зенон (какой?) с женщиной, предвидящей будущее, и, наконец, Аркесилай, взирающий на голубя как на нечто единое и потому отвергающий его многоцветность (имеется в виду скептицизм главы Средней Академии). А кроме того, Филологию сопровождает еще целая толпа людей, по-разному характеризующихся автором. Вся эта картина, несомненно, носит серьезный характер. Но это — чистейшая беллетристика. Таким же характером отличается и изображение олицетворенной Философии, которой поручено объявить по всей земле решение богов о браке Меркурия и Филологии (I 96).

б) Теперь мы должны сделать последний вывод о Марциане Капелле, помогающий понять мировоззрение автора и его стиль как нечто единое. Зададим себе такой вопрос: почему понадобилось Марциану Капелле изображать все античные мифологические фигуры в переносном и часто даже смешном стиле? Нам представляется, что если Марциан Капелла был язычник (для его времени это было бы поздно), то здесь перед нами было бы полное крушение язычества, полный его развал, полное неверие в него и даже прямое над ним издевательство. Но гораздо интереснее представлять себе, что Марциан Капелла был уже христианином, и потому буквальное мифологическое представление прежних времен не просто оказалось у него забытым или отвергнутым, но только получило переносное и условно-аллегорическое толкование. Если это так, то отсюда должны были бы возникать два результата, один — отрицательный, другой — положительный.

Отрицательным результатом такого положения дела, несомненно, является то, что семь свободных искусств, лишенные своего мифологического смысла и переставшие быть реальным выражением Аполлона и Муз, сразу же получили от этого самый абстрактный характер. Каждое такое свободное искусство свелось просто на перечень тех правил, которым должно подчиняться каждое искусство. Конечно, каждый образованный человек, не меньше, чем теперь, должен был в те времена знать правила грамматики или правильно пользоваться обычными силлогизмами, чтобы не создавать путаницы и бестолковости речи. Вот все эти необходимые правила как раз и составляют содержание семи искусств, о которых говорит Марциан Капелла. Правила эти ясны сами собой и в те времена уже давно стали предметом элементарного школьного образования. Для нас это звучит скучно и банально, причем характерно, что эта скука — и это мы отметили выше — не раз выражается в самой откровенной форме самим же Марцианом Капеллой.

Но, с другой стороны, в этом антимифологическом аллегоризме была и своя положительная сторона. Тот, кто учился по Марциану Капелле, — а по нему училось все средневековье, — был не просто ошеломлен скукой и чересчур большой деловитостью всех этих «искусств» (мы в настоящее время говорим для данного случая не об искусствах, но о научных или учебных дисциплинах), но еще и получал облегчение от легкой подачи этих искусств, от беллетристики всего этого трактата и от разного рода смешных приемов, сопровождающих здесь скучную учебу. То, что Меркурий вступает в брак с Филологией; то, что Филология изрыгает целую библиотеку ученых книг; то, что боги устраивают на небе целый ученый совет; то, что каждая дисциплина выступает на этом совете со своим докладом, — все это для тогдашнего читателя, конечно, облегчало скучную, но необходимую учебу; и читать подобного рода трактат было, конечно, гораздо легче, чем просто зубрить правила грамматики, риторики и диалектики и чем просто разбираться в абстрактных музыкальных структурах. И для средневекового читателя это было особенно важно, потому что никто из средневековых читателей уже не верил в буквальную античную мифологию; но ввиду явного аллегоризма всякий такой читатель уже нисколько не боялся языческой мифологии, превращенной в откровенную беллетристику, а вполне безопасное удовлетворение от этой беллетристики, облегчавшей учебу, он все-таки получал.

в) Отсюда вытекает *общий исторический смысл* трактата Марциана Капеллы. Это, конечно, очень яркий символ конца античной мифологии, который был концом также и всей античной эстетики. И здесь тоже было своеобразное переплетение античности и средневековья. От античности здесь оставались все боги. Но их аллегорическое и часто смешное изображение уже говорило о средневековье.

В этом смысле огромное историческое значение имеет также и образ Филологии у Марциана Капеллы. Но под Филологией здесь не нужно понимать олицетворение той науки, которая имеет это название в наше время. Сейчас под филологией понимается учение о литературе и языке, то есть одна из гуманитарных наук. Тогдашнее понимание было совсем другое, поскольку греческий «логос» означал не только «слово», но и все, что выражается в слове, так что никакого существенного различия между гуманитарными, естественнонаучными и философскими категориями здесь пока еще не мыслилось. «Филология» означала в те времена просто любовь к науке, любовь к знанию, мышлению, размышлению. Недаром у Марциана Капеллы она объявлена дочерью Фронесис-Размышления (II 114).

А мы ведь прекрасно знаем, как высоко ставили греки ум, разум, мысль, размышление, рассуждение. У неоплатоников этот ум прямо является божеством. Но и там, где такого учения нет, повсюду в античности проповедуется любовь к знанию. И то, что Марциан Капелла заговорил здесь о Филологии, да еще посватал ее с Меркурием, это есть не что иное, как типично античное превознесение разума и мысли. А так как в средние века разум ставился тоже весьма высоко, и даже настолько высоко, что второе лицо троичности прямо трактовалось как Логос, то понятно, что и для средневекового мыслителя «любовь к науке», или «любовь к разуму», тоже была весьма понятна и даже весьма близка его сердцу. То, что Филология у Марциана Капеллы аллегорически доведена почти до уровня какого-то божества, это нисколько не пугало средневекового человека, поскольку его личностный монотеизм не имел ничего общего с внеличным пантеизмом древних. И все-таки подобного рода превознесение Филологии у Марциана Капеллы доставляло средневековому читателю большое удовольствие. Пантеистические соблазны уже давно перестали его волновать. Но аллегорическая эстетика Марциана Капеллы была ему только приятна. Следовательно, и здесь, в образе Филологии, у Марциана Капеллы необходимо находить ярко выраженный символ антично-средневекового перехода как в области философии, так и особенно в области эстетики. Античность погибла, но свое лучшее достояние она завещала средним векам.

§ 2. Бозций

1. Из биографии, а) Аниций Манлий Северин *Бозций* — это чрезвычайно важная и внушительная фигура западноримского общества V—VI веков. Родился он в 480 или 481 году в семье родовитого римского сенатора и вступил в брак с представительницей другого, также весьма знатного римского рода, а именно с дочерью оратора Симмаха. Римский сенат в те времена, конечно, не имел ничего общего с тем римским сенатом, о котором мы знаем по древнему классическому Риму. Сенат и консулы того времени не обладали никакой политической властью {вся политическая власть принадлежала в годы расцвета Бозция остготскому королю Теодориху в Равенне}. Римским сенаторам и консулам поручались разного рода, и даже весьма ответственные, дела, но вне политики. Сенаторы следили за возведением зданий и, в частности, храмов, наблюдали за общественным и уличным порядком, работали в области продовольственного снабжения. По существу же, римский сенат, сохранявший лояльность перед остготскими королями, был настроен против этих иностранных королей и тайл мечту об их свержении при помощи византийского императора.

Но положение римского сенатора в те времена было все же весьма достойным и значительным. Некоторые сенаторы даже стремились ко двору в Равенне и занимали иной раз высокие государственные должности. Бозций не принадлежал к числу больших ревнителей своей карьеры, хотя судьба и привела его к высокому положению при дворе Теодориха (годы правления Теодориха 493—526). В 510 году Бозций был назначен консулом в Риме, а в 522 году Теодорих назначил его на должность так называемого *magister officiorum*, то есть «наставника обязанностей», или «наставника должностей». В том же году два его сына еще в самом юном возрасте были назначены консулами в Риме. В связи с консулатом своих сыновей Бозций произнес в сенате блестящую похвальную речь в честь Теодориха. Деятельность Бозция в этой области заключалась в поддержании отношений между императором и его окружением, что и заставило его близко входить в разного рода секретные и политически опасные дела.

Но этому скромному человеку, больше всего погруженному в свои философские размышления, история приготовила страшный конец. Всего через два года после его высокого назначения при дворе Бозций был обвинен в сочувствии противникам Теодориха и в причастности к тайной переписке этих противников с византийским императором. Бозций был заключен в тюрьму, подвергался жестокому избиению дубиной и после одного такого избиения скончался в 524 или 525 году неподалеку от теперешней Павии. Его имущество было конфисковано. Между прочим, вместе с ним казнен был и упомянутый выше Симмах.

б) Тем не менее именно в тюрьме Бозций написал свое последнее сочинение, которому суждена была большая роль в течение всего средневековья. Это его знаменитое «Об утешении Философии». В этом сочинении приоткрываются внутренние стороны его самочувствия, которые трудно заметить в других его произведениях, состоящих по преимуществу из отвлеченно-философских рассуждений или из комментариев к Аристотелю. Его внутреннее самочувствие, пожалуй, лучше всего характеризуется его собственным сравнением самого себя со знаменитым стойком Сенекой при дворе Нерона. Формально он был христианином и даже принимал участие в тогдашних христианских спорах. Но не видно, чтобы христианство было для него окончательным и последним убеждением. Для христианства ему не хватало августиновского чувства личной близости ко Христу. Однако нельзя сказать, чтобы и язычество было для него последним утешением. Ему чуждо было языческое спокойствие перед вечным круговоротом вещества в природе, вместо чего его все-таки волновал вопрос о спасении души. Скорее, можно сказать, что последним утешением для него был не больше, не меньше, как теоретический платонизм с его глубокомысленной оценкой умопостигаемого мира идей; да и такие пифагорейско-платонические учения, как теория предсуществования душ, также были ему не чужды.

Бозций был весьма оригинальной философской натурой, которая нашла для себя специфическое выражение в ту эпоху окончательной гибели язычества и в эпоху восходящего христианства. Имеются, например, сведения о том, что после перехода в христианство известного в те времена римского сенатора и оратора Симмаха, бывшего, кстати, как сказано, тестем Бозция, в Риме началось повальное увлечение христианством, язычество ждала окончательная гибель. Находить утешение в философской теоретической мудрости было в те времена тоже достаточно надежным выходом из христианско-языческого противоречия, а также из христологических споров в самом христианстве. Бозций и был представителем такой мудрости, которую трудно назвать и чисто языческой, и чисто христианской.

Эту мудрость не так легко формулировать¹.

О мучениях и святости Боэция создалась целая легенда, которая не раз подвергалась специальному анализу. Литература по этому вопросу приведена в указанной нами работе². Во всяком случае, Боэций так или иначе стал рассматриваться впоследствии как католический мученик.

в) Боэций — это весьма значительная и даже величественная фигура своего времени. Остготские завоеватели Одоакр и Теодорих сочли необходимым оставить за римским сенатом и консулатом огромные привилегии в смысле общественного авторитета и показательного символа древнего Рима. Боэций был виднейшим представителем этого сенаторского сословия. Казалось бы, такое положение Боэция безусловно должно было бы предоставить ему свободу заниматься философией и общей духовной культурой. По поводу консулата своих сыновей он устроил в Риме небывалые торжества, оказавшие сильнейшее впечатление на тогдашнее римское общество и на толпу. Если он получил большое назначение при дворе, то, как сам он говорит, только ради борьбы за честных и добрых людей против злодеев. И как же реагировали на это королевский двор и сам король? Нашлись враги, которые оклеветали Боэция и обвинили его в государственной измене. Не пробыл Боэций при дворе и двух лет, как против него началось роковое гонение. По распоряжению Теодориха римский сенат, столь горячо любимый и почитаемый Боэцием, тоже издал декрет с обвинением Боэция в государственной измене. В конце концов Боэций сам почувствовал, что в нем бьется доблестное сердце тех далеких римских времен, когда сенат выступал против тирании. И, конечно, Боэций погиб без малейшего признания своей вины и с чувством гордого героизма в борьбе с произволом и насилием. Источники говорят, что Теодорих за свое долгое правление не чуждался либеральной политики и что казнь Боэция и Симмаха была его первым черным делом. Правда, и в отношении самого Теодориха судьба не была слишком благосклонна. Он скончался всего через год или полтора после казни Боэция и Симмаха.

Современные исследователи много рассуждают и спорят о культурной значимости Боэция. И дело здесь не обошлось без преувеличений, когда Боэция рассматривали как представителя целого «эллинского возрождения» в VI веке, как глубокого ценителя восточного неоплатонизма и даже как ученика Аммония Александрийского. Едва ли можно говорить об «эллинском возрождении» на Западе в VI веке, и едва ли Боэций так непосредственно и лично был связан с Востоком. Тем не менее все исследователи высочайшим образом расценивают философскую и литературную деятельность Боэция. Он, несомненно, весьма глубоко вникал в Платона и Аристотеля и давал мастерские анализы их произведений. Силою своего таланта он обратил на себя внимание Теодориха и научной деятельностью достиг большой славы и большой должности при дворе. Трагическое окончание его жизни только подтверждает высокую и благородную устремленность его личности, равно как и героическую твердость его философско-литературных и религиозных взглядов. Более подробные сведения об историко-культурной значимости Боэция читатель может получить из указанного нами выше юбилейного сборника под редакцией М. Гибсон³. В этом же сборнике содержатся весьма ценные и интересные исследования о влиянии Боэция на средневековую философию и особенно логику (90—134, 162—205, 214—234, 278—305, 312—409), а также и о значении Боэция в эпоху Возрождения (410—415). В этой области нами проводится наша собственная точка зрения, о которой речь будет ниже.

2. *Сочинения и переводы.* До нас дошло большое количество сочинений Боэция; и, кроме того, имеются сведения о сочинениях, до нас не дошедших. Все сочинения Боэция нетрудно классифицировать.

Во-первых, у Боэция были сочинения *физико-математического* содержания. Сюда относится его трактат «Об основах арифметики», который сам Боэций рассматривает как заимствование из Никомаха (некоторые сведения об этом Никомахе у нас — ИАЭ VII, кн. 1, 238—240). Другое сочинение, «Об основах музыки», написано под влиянием Аристоксена и Кл. Птолемея. Сочинения по астрономии, геометрии и механике до нас не дошли. Из геометрии Боэция дошли только весьма сомнительные фрагменты; трактат же по астрономии только несколько раз упоминается, между прочим, и самим Боэцием.

Во-вторых, были и дошли до нас *переводы* и сочинения *комментаторского* характера. Боэций перевел на латинский язык трактаты Аристотеля «Об истолковании», «Категории», первую и вторую «Аналитики», «Топику» и «О софистических опровержениях». Перевод второй «Аналитики» до нас не дошел. Другими словами, Боэций перевел весь «Органон» Аристотеля целиком. Кроме того, имеется свободный перевод или, скорее, пересказ «Введения в Категории» Порфирия. Что касается комментариев, то до нас дошли следующие комментарии на Аристотеля: на трактаты «Об истолковании» (два комментария), «Категории», первую «Аналитику» (уцелели вводные замечания), а также на «Топику» Цицерона. Имеется также два комментария на «Введение» Порфирия.

Далее следуют сочинения Боэция с изложением его собственных философских взглядов.

Во-первых, здесь были у Боэция сочинения по *логике*: «О категорических силлогизмах», «Введение в категорические силлогизмы», «О гипотетическом силлогизме», «О разделении» и «О различных топосах». В литературе о Боэции подчеркивается малая оригинальность этих сочинений.

Во-вторых, по вопросам *христианской догматики* трактуют сочинения: «О троичности», «Приписываются ли имена Отца, Сына и Святого Духа божеству в субстанциальном смысле слова?», «Каким образом субстанции являются благами в том, в чем они существуют, хотя субстанциальное [то есть причастное субстанциальности] само не является благом?» и «Против Евтихия и Нестория». Сочинение «О католической вере», приписываемое Боэцию, по-видимому, не принадлежит ему.

¹ Ближко подошел к оценке Боэция в этом отношении Дж. Мэтьюс, но не довел соответствующей характеристики до конца. (Boethius. His Life, Thought and Influence. Ed. by Margaret Gibson. Oxford, 1981, p. 35—36).

² Там же, p. 38—39.

³ Там же, p. 44—69.

В-третьих, у Боэция было одно сочинение, которое по своему значению несравнимо с другими его сочинениями и приобрело мировую значимость не только в средние века, но и вплоть до нашего времени. Это — «Об утешении Философии». Сочинение это, как мы видели, было написано Боэцием в тюрьме незадолго до смерти, частью в прозе, частью стихами. Здесь мы имеем диалог олицетворенной Философии и самого Боэция. Эта Философия является к Боэцию в тюрьме, чтобы преподать ему последнее утешение.

Наконец, у Боэция было еще одно сочинение, по-видимому, весьма оригинального содержания, до нас не дошедшее, — «Буколическое стихотворение»¹.

3. *Физико-математические сочинения.* Что касается этого рода сочинений, то можно считать установленным, что Боэций впервые ввел сам термин «квадривиум», то есть «четырепутие», обнимающий собою арифметику, геометрию, астрономию и музыку. И сам же Боэций посвятил каждой такой науке свои специальные трактаты. Никакой новизны в понимании квадривиума у Боэция найти невозможно. Это — старое, если не прямо тысячелетнее, античное представление.

а) Трактат Боэция по арифметике представляет собою в значительной мере просто перевод трактата Никомаха Гераского «Введение в арифметику». Но это не просто перевод. Некоторые пространные суждения Никомаха даны у Боэция более кратко, а более краткие суждения Никомаха — более расширенно. Кроме того, имеются и собственные суждения Боэция, отсутствующие у Никомаха. В общем трактат Боэция оказался почти вдвое длиннее трактата Никомаха. Содержание его сводится к характеристике отдельных типов чисел и не содержит ничего философского.

б) Что касается трактата о музыке, то здесь интересно прежде всего определение того, кого нужно называть *musicus*, то есть знатоком музыки, или музыкантом. В главе I 34 этот музыкант определяется тройным способом. Во-первых, это инструменталист, то есть, мы бы теперь сказали, исполнитель. Во-вторых, это композитор или поэт: Этот музыкант уже не может находиться вне понимания того, что исполняется. Он не лишен разума и умозрения (*speculatio*). Но самое важное — это третий тип музыканта, когда музыкант пользуется исключительно разумом, то есть смысловым анализом, а, следовательно, также и соответствующим умозрением. Сюда относится прежде всего обычная теория музыки, состоящая из анализа ритмов, мелодий, ладов и аккордов. Но эта область науки о музыке содержит в себе и более широкие проблемы.

А какие это проблемы, видно из другого разделения музыки, которое мы находим в главе I 2. Здесь различаются музыка космическая, музыка человеческая (под которой надо понимать моральную сторону музыки) и музыка инструментальная. Следовательно, подлинный знаток музыки охватывает также и музыку небесных сфер и человечески-жизненную значимость музыки. О жизненной значимости музыки читаем в самом начале трактата, а именно в главе I 1. На войне музыка ободряет воинов и дает им силу. Но человек в состоянии гнева или каких-нибудь страстей, наоборот, успокаивается под влиянием музыки. Боэций прямо говорит, что без музыки в этом смысле невозможно было бы человеческое существование.

Что касается самого содержания трактата Боэция о музыке, то в этом трактате рассматриваются по преимуществу метрика и учение об аккордах. Обращает на себя внимание то, что здесь в значительно меньшей степени, чем того можно было ожидать от трактата по музыке, содержится учение о гармонии небесных сфер, которая как раз и сделала необходимым помещением музыки в состав физико-математического квадривиума.

Источники музыкальной теории Боэция изучены достаточно подробно. О них можно получить представление по указанному выше сборнику под редакцией М. Гибсон (с. 139—143). Установить эти источники с полной достоверностью невозможно. Имеются косвенные доводы о том, что главным таким источником был трактат Никомаха «Введение в музыку». Но все горе в том, что сам этот трактат Никомаха до нас не дошел. Зато с безусловной достоверностью устанавливается зависимость Боэция от Птолемея, которого Боэций часто просто переводит, часто перефразирует, а часто дополняет и своими собственными соображениями. Вообще говоря, о большой самостоятельности Боэция говорить здесь не приходится. Да, по-видимому, он и сам на эту самостоятельность несколько не претендовал. Трактат Боэция не был ни буквальным повторением того, что много раз излагалось до него, ни самостоятельным исследованием, в котором можно было бы находить какие-нибудь новые идеи. Это был научно-популярный очерк типично античного музыкознания. Но все теперешние исследователи Боэция с большой убежденностью восхваляют трактат Боэция о музыке как произведение очень умного и ясно мыслящего человека, который поставил своей целью дать общий очерк музыкальной теории, необходимый не столько для специалистов, сколько для широко образованной публики тогдашнего времени. Это доказывается, между прочим, еще и тем, что музыка играет большую роль в трактате Боэция «Об утешении Философии»².

в) Однако, хотя содержание трактата Боэция «О музыке» достаточно излагалось и достаточно известно, нам хотелось бы подчеркнуть одно весьма важное обстоятельство, а именно чрезвычайную ясность и простоту, а также

¹ Укажем на русские переводы Боэция. Первая книга «Утешения» переведена Ф. А. Петровским в сб.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970, с. 134—146. Избранные стихи из «Утешения» переведены С. С. Аверинцевым в сб.: Поздняя латинская поэзия. М., 1982, с. 603—606. «Утешение» (полностью) переведено В. И. Уколовой и М. И. Цетлиным, а «Введение к Порфирию» переведено Т. Ю. Бородай в сб.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984, с. 22—215 (ответств. ред. Е. В. Гутнова).

² Chamberlain D. S. Philosophy of music in the *Consolatio* of Boethius.— «*Speculum*», XLV. 1970, p. 80—97; Schrabbe L. Music in the philosophy of Boethius.— «*The Musical Quarterly*», XXXIII. 1947, p. 188—200. Ср. также и общий очерк: Potiron H. Boece théoricien de la musique grecque. Paris, 1961.

диалектическую убедительность всей физико-математической теории Боэция, ее, другими словами, специфический *философско-художественный* характер. По-видимому, Боэций был действительно прекрасным педагогом, который не только глубоко понимал свой предмет, но также умел понятно и точно преподнести его своим читателям и слушателям.

Таково, например, понятие числа у Боэция. Эта категория интересна тем, что в ней диалектически ощутительно отождествляются неподвижная единичность и вечно подвижное становление этой единичности. Вот, например, что мы читаем в трактате Боэция «Об арифметике» (II 32 Зубов): «Всякое число, следовательно, состоит из того, что совершенно разъединено и противоположно, а именно из чета и нечета. Ведь здесь — устойчивость, там — неустойчивая вариация; здесь — мощь неподвижной субстанции, там — подвижная переменчивость; здесь — определенная прочность, там — неопределенное скопление множества. И эти противоположности тем не менее смешиваются в некоей дружбе и родственности и благодаря форме и власти этого единства образуют единое тело числа». Нам представляется, что очень трудно сказать о природе числа нечто более простое и глубокое, а также более понятное и диалектичное, чем то сделал Боэций.

Такое простое и ясное впечатление возникает у нас также при вникании в анализ космической цельности, который мы находим у Боэция (De mus. I 2).

О том числовом соотношении внутри интервалов, которое было установлено еще в древности, Боэций рассказывает целую историю о том, как Пифагор, проходя однажды мимо кузницы, заметил, что удары кузнечных молотков производят разное музыкальное впечатление. Пифагор стал пользоваться различными физическими методами для обследования интервалов кварты, квинты, октавы. Он исследовал вес кузнечных молотков, длину струн при том или ином звучании, ту или иную степень наполнения сосуда жидкостью, когда в зависимости от этого ударяемый сосуд производит разные звуки. И этим способом Боэций наглядно показывал связь структурно расчлененного звучания с физическим состоянием звучащего тела (I 10—11).

Весьма понятным языком (если привести еще один пример философско-художественного стиля Боэция) Боэций рассказывает о различии простого, непосредственного ощущения звука и его акустически-смысловой структуры. Непосредственное ощущение звука слепо и нерасчлененно; и только разум может разобраться в структуре звучания, понимая его как единое целое. О древних пифагорейцах Боэций пишет так (I 9): «Сами созвучия они определяют посредством слуха. Но решать вопрос, какими расстояниями различаются эти созвучия, они предоставляют уже не ушам, суждения которых тупы, а правилам и разуму, так, чтобы ощущение было своего рода послушным слугой, а судьей и повелителем был разум».

Если мы имеем отрезок прямой и надо его увеличить или уменьшить, то, конечно, мы это можем делать при помощи слепого ощущения. Однако всякому ясно, что даже в случае, когда отрезок нужно разделить пополам, уже требуется применение разума для установления точности нашего деления. А если данный отрезок прямой надо увеличить или уменьшить в более сложном смысле, то это совершенно невозможно делать без точного сравнения отрезков, возникающих в результате подобного рода арифметических операций. Поэтому пользование только одними туманными и текучими ощущениями и отстранение участия разума невозможно ни в каких, даже простейших операциях мышления или жизни (V 2).

О нравственном значении музыки Боэций рассказывает много разных эпизодов из античности, в которых изображалась смягчающая и умиротворяющая роль музыки в условиях аффективного разгула человеческой психики. Из всего этого с полной очевидностью и вне всяких сомнений явствует: музыка связана с нами настолько естественно, что, «даже если бы мы захотели, мы не могли бы лишиться ее» (I 1).

Если теперь подвести итог сказанному у нас выше, то необходимо будет установить тот факт, что специфика физико-математических сочинений Боэция не в новизне идей, не в оригинальности их интерпретации и не в подведении тех или иных историко-философских итогов. Подлинная специфика Боэция ярко дает о себе знать в первую очередь в *философско-художественном* стиле его рассуждения. Подать свой материал максимально понятно, просто и убедительно, а также все время оставаться на высоте тогдашних научных достижений — вот в чем историческая специфика Боэция и вот почему его физико-математические сочинения еще и сейчас производят отрадное художественное впечатление. Вероятно, это в данном случае тоже является результатом переходного, и, может быть, даже и не переходного, а заключительного состояния античной науки в условиях уже возникшего во времена Боэция средневекового метода мышления. В этом мы можем убедиться и в результате анализа других трактатов Боэция, и особенно его трактата «Об утешении философии».

4. *Характер переводов и комментариев.* Этот характер обрисован в указанном у нас выше сборнике М. Гибсон (с. 75—89), чем мы и воспользуемся в дальнейшем.

а) *Переводы* Боэция представляют собою значительный исторический интерес. Важно уже то одно, что Боэций перевел весь «Органон» Аристотеля целиком и что это было первым переводом данного произведения Аристотеля на латинский язык. К своему переводу Боэций относится очень серьезно и очень требовательно. Он критикует слишком свободный, неточный, а местами просто ошибочный перевод Мария Викторина. Боэций сам говорит, что он считает необходимым переводить Аристотеля слово в слово, жертвуя для этого красотой и правильностью латинского языка. Перевод Боэция действительно весьма точный, но с точки зрения классической латыни страдает необычными и грубоватыми выражениями вплоть до нарушения традиционных синтаксических правил. Нужно сказать, что такая переводческая задача, которую себе поставил Боэций, даже и невыполнима, если ее понимать буквально. Так, например, он употребляет латинский термин *ratio*, который, строго говоря, неизвестно даже какому греческому термину соответствует. Это, вероятно, греческий *logos*. Но латинский *ratio* и греческий *logos* имеют множество разных значений, и в переводческом отношении оба эти термина могут соответствовать друг другу только условно. Вообще же переводы Боэция расцениваются сейчас в науке весьма высоко.

б) Что касается *комментариев* Боэция, то их приходится высоко ценить уже по одному тому, что язык самого-

то Аристотеля страдает большими неясностями, включая то слишком большую и потому малопонятную краткость, то слишком большую расплывчатость речи. Сам Боэций прекрасно сознавал как необходимость комментировать Аристотеля, так и все трудности этого комментирования. В нашей современной науке не раз высказывался взгляд относительно отсутствия всякой оригинальности в этих комментариях Боэция. Говорили, что он прямо списывает у многих греческих комментаторов без указания имен этих последних. Говорили также, что и по существу в этих комментариях нет ничего нового. Такая оценка комментариев Боэция едва ли заслуживает одобрения. Эти комментарии важны уже по одному тому, что они были, вообще говоря, первыми латинскими комментариями к «Органону» Аристотеля, в то время как греческих комментариев было очень много. Зависимость Боэция от греческих комментаторов является поэтому весьма естественной и отнюдь не заслуживает порицания. А то, что комментарий Боэция часто сводится только к подробному пересказу тех или других текстов Аристотеля, это тоже можно только одобрить, особенно если иметь в виду указанную у нас трудность и запутанность текстов самого Аристотеля. Между прочим, Боэций сам себя называет перипатетиком. Это едва ли нужно понимать буквально. Вероятно, этим Боэций хотел указать только на свою зависимость от греческих перипатетических комментаторов.

в) Можно пожалеть, что в сборнике М. Гибсон, которым мы пользуемся в нашем изложении, нет ни одного анализа какого-нибудь комментария Боэция. Когда автору настоящего тома пришлось в свое время проштудировать, например, второй комментарий Боэция на «Введение» Порфирия (первый комментарий — более общий и более краткий), то пришлось убедиться в следующих двух обстоятельствах.

Во-первых, комментарий Боэция представляет собою последовательное, логически выдержанное и строго систематизированное изложение трактата Порфирия, которое если и не может считаться популярным (оно все-таки требует от читателя большой вдумчивости), но значительно облегчает усвоение трактата Порфирия, несомненно его углубляет и безусловно полезно для анализа отдельных мест этого трактата. Во-вторых, эта строгая последовательность анализа, его систематичность были бы весьма полезны даже и для наших современных излагателей Порфирия; и можно только пожалеть, что этот комментарий Боэция в настоящее время так мало популярен. Вообще же, наши собственные наблюдения над развитием мысли в комментарии Боэция почти целиком подтверждают ту характеристику его комментариев, которую мы сейчас формулировали на основании сборника М. Гибсон, хотя он и лишен необходимого здесь историзма.

В комментарии Боэция на Порфирия пять разделов. После первого раздела, посвященного общим вопросам, второй раздел занимается понятием рода, третий раздел — понятием вида, четвертый — отличительным признаком и пятый — существенными и несущественными признаками. Таким образом, все эти знаменитые пять категорий Порфирия находят для себя у Боэция одинаково подробный и вразумительный анализ. Боэций терпеливейшим образом рассматривает разное понимание терминов «род» или «вид» и старается точнейшим образом объяснить читателю и все взаимные соотношения пяти порфириевских категорий.

Однако для нас в настоящем случае, пожалуй, имеет наибольшее значение первый раздел комментария, посвященный общефилософским вопросам и в более доступной форме выявляющий особенности мышления Боэция.

Основой всего является здесь для Боэция душа. Но что такое душа? Различаются три типа существования: растительный (рождение, питание и рост), воспринимающий при помощи ощущений (животный мир) и разумно мыслящий (человек). Боэций имеет в виду разумно мыслящую душу. Разумное мышление — четырех родов: здесь решается вопрос о том, существует ли данная вещь; и если она существует, то что она такое; и если известно, что она такое, то — какова она и каковы ее приводящие признаки; и, наконец, ставится вопрос о том, почему эта вещь именно такая.

Одни говорят, что логика есть часть философии; и другие — что она есть инструмент мышления. Боэций считает, что она есть и то и другое, подобно тому как и всякий орган живого тела, с одной стороны, есть его инструмент, а с другой стороны, есть его самостоятельная часть.

Логика, по Боэцию, имеет четыре части, поскольку она изучает категории, дает их определение, составляет из них суждение и пользуется суждениями для доказательства. Каждая из этих частей логики тоже дробится на свои части. Так, делений суждения — два, а каждое из этих двух тоже делится на три подразделения. Основных категорий, которым посвящен трактат Порфирия и комментарий самого Боэция, как сказано выше, точнейшим образом пять.

Во всех такого рода подразделениях уже чувствуется приближение той философии, которая расцвела в эпоху средневековья в виде схоластики и переходным звеном для которой после античности, очевидно, и является сам Боэций.

В этом первом разделе комментария Боэция, между прочим, чрезвычайно любопытно рассуждение о реальности общих понятий, вполне аналогичное средневековым теориям реализма и номинализма. Боэций занимает здесь очень тонкую позицию, которую нельзя назвать ни просто реализмом, ни просто номинализмом. В реальной действительности, говорит Боэций, выпуклое и вогнутое есть один и тот же предмет, то есть, например, одна и та же линия. Что же касается мышления, то выпуклое и вогнутое являются здесь двумя совершенно различными понятиями, так что и для мысли тут тоже два предмета. Однако любопытней всего то, что мыслительное разделение так же реально, как и объективно-вещественное разделение. Следовательно, у Боэция получается, что обе установки, мыслительно-субъективная и реально-объективная, сразу и одновременно как безусловно различны, так и безусловно тождественны.

Мы бы считали, что такого рода рассуждения Боэция осуществляются им как раз на границе античной и средневековой логики с весьма ощутимым и с весьма удачным избеганием крайностей того и другого способов мышления.

5. *Замечание о теориях логики.* Как указано выше, Боэцию принадлежит несколько трактатов, излагающих его собственную теорию логики. Эти трактаты Боэция мы не будем здесь излагать ввиду их далекости от истории

эстетики. Однако об этой теории следует сказать то, что она совсем не свидетельствует об оригинальности Боэция. По большей части Боэций здесь излагает самого Аристотеля, его учеников Феофраста и Евдема и других комментаторов Аристотеля. Более оригинальным произведением является его трактат о гипотетических силлогизмах, он сложен и труден и требует для себя тщательного комментария. Зато значение теории логики Боэция было весьма велико в средние века, поскольку греческий Аристотель стал известен на Западе весьма не скоро. Исследователи указывают, что первая реакция против логики Боэция возникла только у мыслителя XV века Лоренцо Валлы. Но и после этого мыслителя логические трактаты Боэция издавались множество раз, так что и для эпохи Возрождения боэциевские теории логики часто оказывались все еще живой традицией. Поэтому для нас важно то обстоятельство, что Боэций впервые открыл логику Аристотеля для латинского Запада и в этом смысле оказался авторитетом на целое тысячелетие.

Но если логические теории Боэция для настоящего времени не так интересны ввиду основанности их на формальной логике, то совсем другое нужно сказать о теологических трактатах Боэция, в которых торжествует не формальная логика и перипатетическая традиция, но диалектика, господствовавшая в античном платонизме тоже в течение почти тысячелетия.

6. *Теология.* Указанные у нас выше пять трактатов Боэция по вопросам теологии подвергались в прежнее время сомнению относительно их авторства. В настоящее время существует сомнение в авторстве Боэция только относительно трактата «О католической вере», хотя именно в нем и дается общая картина христианского догматического учения. Авторство Боэция относительно остальных четырех трактатов уже не подвергается никакому сомнению. Критический обзор этих трактатов мы начнем с более общего трактата — «О троичности».

а) После сердечного и ученического обращения к Симмаху, которому посвящается трактат «О троичности», Боэций ставит своей целью объяснение того, почему три лица в Боге не нарушают абсолютного единства божества.

Дело в том, что тождество, по Боэцию, может пониматься трояко: по роду (человек и лошадь есть вообще живое существо), по виду (Катон — человек, как и Цицерон) и по числу (Туллий и Цицерон есть один и тот же человек), хотя число можно понимать по-разному (1). Но чтобы применять определенное понимание тождества к Богу, для этого нужно сначала различать: вещи, преходящие во времени и пространстве, когда формы неотличимы от становящихся тел (естественные науки); формы, изучаемые самостоятельно, но по существу своему все еще связанные с физическими и меняющимися вещами (математика); и, наконец, чистая форма, которая не нуждается ни в каких изменчивых вещах и которая по своей сущности всегда является именно тем, чем она является по своему бытию. Последнее и есть Бог (2). Но тогда спрашивается: если Бог есть чистая форма и ничто другое, то как же мы говорим о трех лицах божества?

Так как первые два типа тождества, то есть по роду и по виду, для понятия божества отпадают, то остается о тождестве говорить только в числовом отношении. Тут Боэций утверждает, что пользоваться числами можно двояко. Когда мы считаем разные вещи, то наши числа действительно указывают на множественность вещей. Но это отнюдь не всегда так. Когда мы употребляем слова «кинжал», «клинок» и «нож», то, несмотря на эти три названия, они относятся к одному и тому же, и притом совершенно нераздельному, предмету. Однако такое чисто номинальное различие вовсе неприменимо к божеству. Здесь число и различие имеют совсем другое значение (3).

Именно, когда мы говорим «Бог справедлив» или «Бог велик», то употребляемые нами здесь сказуемые вовсе не указывают на множественную природу самого божества. Бог всегда и везде один и тот же, и все приписываемые ему признаки есть только он же сам. Таких признаков по числу очень много, но они ничего не говорят о множественной природе божества. Такие числовые различия Боэций называет субстанциальными. И даже больше того. Поскольку Богу можно приписывать очень много разных признаков, то сам он даже выше всех этих признаков, то есть он сверхсправедлив, сверхвелик и сверхбытиен. Поэтому различие в божестве трех лиц не делает из одного божества трех богов. Но тогда в каком же, собственно говоря, смысле мы все-таки учим о трех лицах божества (4)?

Дело в том, что наличие трех ипостасей в божестве создается определенного рода отношением между этими тремя лицами. Но категория отношения может пониматься двояко. Если мы говорим о господине и рабе, то с исчезновением раба исчезает и господин, оставаясь чем-то другим, что мы уже и не называем господином. Но совсем другое отношение существует между «белизной» и «белым», потому что с уничтожением белизны уже прекращается субстанциальное существование и самого белого. И обратно: без белого нет и белизны. Поэтому существование белого уже заложено в белизне. Такого рода отношение только и относимо к трем лицам божества. Второе лицо, Сын, уже заложено в первом лице, то есть в Отце. Поэтому отношение между Отцом и Сыном есть такого рода отношение, когда число «два» не разделяет. Два лица остаются двумя субстанциями, но эти субстанции есть в то же самое время и нечто одно, нераздельное (5). И вообще там, где нет пространственно-временных отношений, все различия не будут ни пространственными, ни временными, а будут только различиями по смыслу, причем для этого различия по смыслу необходимо, чтобы различающиеся моменты оставались бы самими же собой, в виде действительно существующих, то есть тоже субстанциями (6).

б) Весь этот ход мыслей имеет для нас большое значение. Так как мы здесь занимаемся не историей теологии, но историей философии и, в частности, историей эстетики, то возникает вопрос: в чем заключается *историко-философский* и *историко-эстетический* смысл приведенного рассуждения Боэция?

Прежде всего необходимо расшифровать то, что Боэций называет «чистой формой». Дело в том, что этот латинский термин «форма» в современных языках звучит чрезвычайно формально, то есть как полная противоположность содержанию. На самом же деле то, что Боэций называет «формой», есть греческий «эйдос», синонимом которого является также и термин «идея». То и другое означает по-гречески вовсе не «форму», но такой смысл вещи, который тождествен с ее бытием. Как мы видели, Боэций прямо так и говорит о своей «чистой форме», что она есть совмещение сущности (то есть смысла) и бытия. Но в таком случае эта «чистая форма» безусловно

является самой настоящей *диалектической* категорией. Это есть совпадение двух противоположностей — смысла вещи и бытия вещи.

Далее, пытаясь вскрыть существо изложенной у нас сейчас доктрины Боэция, мы наталкиваемся на то, что «чистая форма» хотя и содержит в себе свои подразделения, но в этих подразделениях общая категория чистой формы остается у Боэция везде одной и той же. Поясняет это Боэций на нашем пользовании числами.

Само собой разумеется, что когда мы говорим «два» то имеем в виду две вещи; когда мы говорим «три», то мы имеем в виду тоже три разные вещи. Это представляется вполне очевидным и не требующим доказательства. Но уже требуют некоторого размышления такие очень важные термины, как «десяток», «дюжина», «сотня», «тысяча» или «миллион». Дело в том, что хотя сотня и предполагает сто разных вещей, тем не менее сотня есть нечто одно, нечто целое и даже нечто неделимое. И это не только не противоречит нашим обычным вычислительным приемам, но, наоборот, само вычисление, самое обыкновенное и самое бытовое, уже пользуется этими неделимыми числами.

Если у меня на столе десять орехов, то исчисление этих десяти орехов происходит вовсе не так, что сначала я взял один орех, сказал «раз» и тут же забыл и о взятом орехе и об этом «раз», затем взял второй орех, сказал «два» и тут же опять отбросил и забыл как второй орех, так и число «два» и т. д. Такой разрыв исчисляемых единиц, когда никакое число не имеет никакого отношения ни к предыдущему, ни к последующему числу, приведет меня только к неисчислимой и нерасчлененной массе неизвестно чего, а вовсе не к десяти орехам, образующим одну и единую кучку, и вовсе не к числу «десять». Ясно, что каждое число, через которое я прохожу при исчислении десяти орехов, есть нечто цельное, в котором пройденные единицы не отсутствуют, но вполне присутствуют, и притом берутся как нечто целое. Итак, надо различать формальное количество как сумму ничем не связанных между собой единиц и целое число, в котором хотя и присутствуют все те единицы, из которых оно состоит, но все эти единицы совпадают в одном неделимом целом, которое мы и называем не просто «два» или «три», но «двойка», «тройка», «дюжина», «сотня» и т. д. И такое цельное и неделимое число очевиднейшим образом тоже является диалектическим единством противоположностей, то есть диалектическим и неделимым единством раздельно входящих сюда различных единиц. У Боэция здесь самая настоящая и вполне безукоризненная *диалектика*. В сущности, это есть давнишнее, и прежде всего платоновское (ИАЭ II 314—316), учение о числах как о неделимых цельностях с точнейшим применением диалектики в смысле учения о единстве противоположностей.

Наконец, если отдельные единицы, входящие в цельное и неделимое число, не остаются в полном взаимном отчуждении, в полном взаимном разрыве, но несут на себе печать того цельного числа, которое они составляют, то не нужно ли будет сказать, что и каждая такая единица в некотором смысле тоже есть та самая неделимая цельность, в которую она входит? Положительный ответ на этот вопрос возникает сам собою.

Если оставаться на позициях историка, желающего не просто регистрировать слепые факты, но интерпретировать их в целях достижения ясного анализа, то можно сказать, что доктрина Боэция еще яснее может быть продемонстрирована не на понятии числа, но на понятии организма. Ведь органы, из которых состоит организм (если не все, то уж, во всяком случае, некоторые), тоже являются целым организмом. И это неопровержимо доказывается тем, что удаление из организма такого, например, органа, как мозг, или как сердце, или как легкие, равносильно уничтожению всего организма. Если с удалением легких погиб весь организм, значит, в легких существует весь организм целиком, то есть со всей своей субстанцией. Организм как раз и есть такая цельность, в которой каждая составляющая ее часть, несмотря на свою специфику, субстанциально тождественна с самой же этой цельностью. И это тоже совершенно неопровержимая диалектика. Поэтому со своей точки зрения Боэций абсолютно прав, когда говорит, что в Боге три лица, или три разные ипостаси, но сам Бог есть абсолютная единичность, недоступная никакому дроблению, ни на три, ни на какие-нибудь вообще другие части.

Повторяем: дело здесь вовсе не в теологии, а в диалектике, а раз в диалектике, то это и значит, что также и в философии вообще и в эстетике вообще. Эстетика есть учение о выражении. Но если эстетика строится на основе диалектики, то выраженное при помощи тех или других выражающих приемов как раз и есть то самое, что подлежало выражению, то самое, что и было выражаемым. Троичность есть не больше как такое расчлененное выраженное, которое выражает собою нерасчлененную субстанцию выражаемого. Это — диалектическая эстетика, и потому мы должны занести ее в наш реестр философско-эстетических учений древности.

В дальнейшем возникает такой вопрос. Допустим, что числовые отношения в божестве таковы, какими их изобразил Боэций. Но отдельные органы всеобщего божественного организма, или, как говорилось всегда, три отдельные ипостаси (греческое слово «ипостась» по-латыни переводится как «субстанция»), имеют в христианской догматике еще и специальное наименование, а именно «Отец», «Сын» и «Дух Святой». Почему тут избраны не другие именованья, но именно такие, об этом говорится в специальном трактате Боэция, который требует особого исследования. В трактате «О троичности», а именно во введении к нему, Боэций ссылается на Августина как на огромный авторитет в области восхождения от человеческого субъекта к божеству. Однако специальные смысловые категории каждого из трех лиц, в противоположность Августину, в данном трактате совершенно никак не анализируются. Здесь имеется глубоко разработанная числовая диалектика троичности, но здесь нет никаких указаний на личностную диалектику. Числовая диалектика с точки зрения христианской ортодоксии, конечно, правильна. Но, взятая в своем чистом виде, она имеет только частичное значение и является не личностной, но пока еще структурно-числовой диалектикой.

в) В крохотном трактате «Приписываются ли имена Отца, Сына и Святого Духа божеству в субстанциальном смысле слова?» доказывается, что каждое лицо троичности обязательно является субстанцией, а не каким-нибудь внешним и случайным признаком божества и само божество тоже есть единая и нераздельная субстанция. Однако этот трактат вызывает у современного исследователя определенное разочарование. Ведь сам же Боэций, утверждая всеобщую субстанциальность божества, говорит о том, что первое лицо все-таки не есть второе и второе не есть третье.

Но тогда возникает вопрос, в чем же заключается специфика каждой из трех ипостасей и как они между собой соотносятся. На этот вопрос в трактате нет ни малейшего ответа, а только говорится в самой общей форме, что кроме тождества трех ипостасей каждая из них необходимо отличается от другой. Но чем именно они отличаются, этот вопрос остается нерешенным.

Такое положение дела прямым образом контрастирует не только с тем, что мы имеем в Византии у деятелей первых двух вселенских соборов (325 года и 381 года), но и с тем, что мы имеем на Западе и, между прочим, у Августина (354—430), который жил всего на какие-нибудь сто лет раньше Боэция и с которым у Боэция так много точек соприкосновения. Именно, первая ипостась Троицы у Августина — это наличие всех смысловых определений божества в глобальном и нерасчлененном виде, что Августин называет «памятью» (*memoria*). Второе лицо у Августина — это расчлененное, а не глобальное единство, и Августин называет его «интеллект» (*intellectus*). И третье лицо у Августина — «воля» (*voluntas*). Подобного рода характеристика троичности, конечно, является не чем иным, как предельным обобщением различных сторон человеческого субъекта. Но для нас сейчас дело не в этом, а также и не в том, соответствует ли августиновское деление взглядам христианских ортодоксов. А дело в том, что Боэций не хочет или не может говорить о специфике трех божественных ипостасей и характеризует их только глобально. Таким образом, не только в общем трактате «О троичности», но и в данном трактате о трех лицах троичности никакой специально содержательной характеристики каждого из трех лиц тоже не имеется. Другими словами, Боэций до сих пор выдвинул числовую и субстанциальную диалектику троичности, но не исследовал диалектики личностной (поскольку далеко не всякая субстанция есть обязательно еще и личность, если она может быть и безличностной и даже неодушевленной).

г) Коснемся еще одного трактата из той же группы, а именно трактата под названием «Каким образом субстанции являются благими в том, в чем они существуют, хотя субстанциальное [то есть причастное субстанциальности] само не является благим?» Можно сказать, что в данном трактате ставится вопрос не о Боге самом по себе, но об его отношении к миру. Однако на этот раз уже сам Боэций рассуждает не теологически, а чисто философски. И рассуждение это тоже чисто диалектическое.

Именно, вместо слова «бог» Боэций пользуется здесь словом «бытие». Боэций утверждает, что уже по самому своему смыслу бытие равно ни с чем не соотносится, потому что для этого необходимо было бы существование еще чего-то другого. Но это существование уже есть бытие, так что никакого соотношения и не получается. На этом основании также и все признаки бытия в основе своей, хотя они и остаются признаками, все-таки есть само же бытие.

Другое дело — не бытие, но существование. Все существующее уже не есть просто бытие, но только причастно бытию. Человек и весь мир не есть бытие само по себе, но, поскольку они все-таки существуют, бытие им причастно и в бытии они участвуют. Они не есть бытие в его самостоятельной субстанции, но их собственная субстанция заключается только в причастности к первичному бытию.

Далее, всему существующему присущи разные признаки. Все эти признаки, поскольку они существуют, тоже не есть чистое бытие, а только причастны чистому бытию. Но соотношения признаков существующего, хотя оно тоже существует только благодаря участию в чистом бытии, уже отличны от самого существующего и отличны между самими собою. Поскольку существование не есть бытие, но как причастное бытию, есть уже иное, чем само бытие, то и признаки существующего на том же основании имеют разное существование. И, в частности, они могут то принадлежать существующему, то не принадлежать ему, в то время как признаки чистого бытия существуют у него решительно всегда и неотъемлемо, являясь самим же этим бытием.

Таким образом, здесь у Боэция идет речь, собственно говоря, о соотношении неизменной идеи и меняющейся, становящейся материи. Материя не есть идея, но только участвует в идее; если бы в материи не было никакой идеи, то не было бы и идеи материи, а тогда не было бы и самой материи. Но участие материи в идее может быть разное. В одних случаях возникающие при этом материальные вещи уже обладают признаками, от них отличными, как стена отлична от своего белого цвета, поскольку она может быть окрашенной и в какой-нибудь другой цвет. Другие же признаки материальной вещи не только присутствуют в ней, но и неотделимы от нее. Однако все становящееся материальное, поскольку оно имеет смысл, так или иначе участвует в своей неизменной, нестановящейся идее, или, как говорит Боэций, все существующее и все отношения, в нем царящие, есть только отражение чистого бытия; и поскольку отражение это свободное, оно может приобретать любую форму, в том числе и уродливую.

Так мы могли бы проанализировать этот краткий, но мудреный трактат Боэция. Нам и здесь представляется, что все дело заключается в диалектике. Но, надо сказать правду, диалектика эта здесь в значительной мере затемнена специфически употребляемой терминологией. Такие термины, как «бытие», «существование» и «благость», чтобы их понять, надо брать только в том смысле, который в них вкладывал сам Боэций. Так, например, благость, не будучи отдельной субстанцией, все-таки толкуется как признак чистого бытия. Но сам же Боэций утверждает, что всякий признак чистого бытия вовсе не есть его признак, а есть само же это чистое бытие в его субстанции. Или, если взять другой пример, то справедливость у Боэция, в противоположность благости, может быть признаком существующего, а может и не быть его признаком. Но мы бы сказали, что тогда и благость не обязательно присуща всему существующему, а Боэций говорит, что она присуща всему существующему.

Итак, бытие, существование, признаки бытия и признаки существования рассмотрены у Боэция вполне диалектически, но его терминология чересчур условна.

Можно сказать еще иначе в целях достижения полной понятности трактата Боэция.

Материя есть именно материя, а не что-нибудь другое, она, следовательно, содержит в себе свою собственную идею, то есть идею материи. Но как это может быть? Это может быть только так, что и сама идея материи тоже не есть просто идея, но уже содержит в себе свое определенное отношение к материи, то есть является законом и правилом оформления материи как именно материи. А это значит, что если материя содержит в себе какую бы то ни

было идею, то так же и сама идея тоже есть в известном смысле материя. Другими словами, хотя материя и идея различны, но тут нет никакого дуализма; и чтобы материя была носителем какого-нибудь признака, то есть какой-нибудь идеи, для этого необходимо, чтобы уже с самого начала материя и идея были тождественны. Но только вместо нашего термина «идея» Боэций употребляет термин аристотелевски осложненного платонизма «чистая форма», или «чистое бытие»; а вместо термина «становление», или «становящаяся материя», он употребляет термин «существование», или «причастность бытию». Тогда все сложное содержание трактата получает очень простой смысл. И на тот вопрос, из которого состоит название трактата, Боэций отвечает так: для того чтобы существование, или континуально становящаяся вещь, было чем-то, необходимо, чтобы это «что-то» сначала было неизменной и нестановящейся идеей. Или еще проще: для континуального становления необходимо существование того, что именно становится; но это «что» уже не становится, а есть нечто неподвижное, и оно не континуально, оно уже раздельно и расчленено в себе. Это — типично платоническое учение, хотя и осложненное аристотелевской терминологией¹.

Наконец, в целях достижения последней ясности мы могли бы сказать еще и так. Каждое суждение возможно только потому, что в нем единичному субъекту приписывается в виде предиката нечто общее. Другими словами, суждение возможно только как частный случай тождества единичного и общего.

Иначе говоря, условием возможности всякого данного суждения является самотождественное различие общего и единичного. И только терминологически Боэций выражается здесь иначе, называя это полное и чистое самотождество различия не просто принципом возможности всякого суждения, но таким принципом, который возможен только в вечности.

Таким образом, Боэций попросту хочет сказать, что всякое приписывание субъекту какого-нибудь предиката требует признать, что этот объект и предикат уже с самого начала должны мыслиться не только различными, но и тождественными, но только вместо употребленного здесь нами термина «субъект» он употребляет термин «существующее», а вместо термина «предикат» он говорит о «причастности бытию». Выходит поэтому, что, если какая-нибудь существующая вещь обладает тем или другим свойством, это есть только частный случай вообще идеального тождества существующей вещи и ее признаков.

Между прочим, как мы сказали выше, терминология Боэция страдает в данном случае слишком большой условностью, граничащей с некоторого рода путаницей. Как мы видели выше, предикат «благой» свойствен всем вещам вообще, а вот термин «справедливый» принадлежит только некоторым явлениям, отнюдь не всем. Вероятно, употребляя термин «благо», Боэций смутно припоминает платоническое учение о сверхсущем первоедином, которое у платоников именуется также еще и благом. В этом смысле, если первоединое везде присутствует совершенно одинаково, то и «благость» тоже присутствует везде одинаково, в отличие от термина «справедливый», как и в отличие от всякого другого предиката. Однако Боэций весьма далек от платонического учения о первоединстве, и потому приравнение у него «благости» к «бытию» только вносит путаницу, поскольку как благость, так и справедливость совершенно в одинаковой мере могут приписываться или не приписываться любому субъекту.

Остается сделать замечание о *христианстве* данной концепции Боэция. Что касается христианской теологии, то можно сказать, что данный трактат от нее очень далек, поскольку решение основного вопроса, здесь поставленного, является таким же, как и в языческом платонизме. Маленький намек на христианство имеется только в самом конце трактата, где говорится, что в боге бытие и действие бытия есть одно и то же, а в том, что только еще причастно божеству, бытие есть одно, и оно есть акт божественной воли, а действие бытия есть совсем другое, и оно зависит уже не от бога, но от того, что создано богом. По поводу этого замечания можно сказать, что оно обладает чересчур общим характером и существенное отличие бога от того, что ему причастно, выражено здесь слабо.

В заключение этого обзора трактата Боэция о субстанциях и об их признаках мы бы хотели указать на любопытную работу Г. Шримпфа², в которой доказывается, что разобранный у нас сейчас трактат был учебной книгой для всего средневековья под названием «О гебдомадах», то есть «О седмицах». Дело в том, что в начале разобранного у нас трактата Боэций сам указывает на этот свой трактат «О гебдомадах», который не только не дошел до нас, но не дошел даже и до средневековья; и когда в средние века говорили о нашем трактате, его самого просто называли «О гебдомадах». О том, где и когда в средние века этот трактат излагался и комментировался, об этом подробно говорит указанный нами сейчас немецкий исследователь; и это сейчас для нас неинтересно, поскольку материалы эти средневековые, а не античные.

Но вот что интересно. Немецкий исследователь (указ. соч., с. 5—6) находит в данном трактате такие девять идей, которые действительно могут считаться аксиомами общей онтологии. Если первая аксиома гласит о познавательных основах онтологии, то аксиомы со второй по пятую гласят о различии бытия как принципа и единичных существующих вещей: вторая — о взаимной обусловленности бытия и единичной вещи в пространственно-временном бытии; третья — о возможности единичной вещи участвовать в бытии, четвертая — о единичной вещи как о носителе инобытия, и это в отличие от самого бытия, и пятая — об единичной вещи как о

¹ Здесь можно было бы вспомнить рассуждение Аристотеля в «Метафизике» (III 4, 999 а — 1000 а 4), где философ излагает восьмую и девятую апории. Он ставит вопрос: существуют ли только единичные предметы или что-нибудь помимо их. Возможно ли не принимать ничего помимо единичных предметов, спрашивает Аристотель, а если нет, то в каких случаях дается нечто отличное от них, какой они имеют характер, общий или индивидуальный? Собственно говоря, Аристотель размышляет в этой главе о категориях общего и единичного.

² Schrimpf G. Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966.

субстанции и об ее предикатах как об ее акциденциях.

Далее следуют аксиомы с шестой по девятую о дальнейшем субстанциальном соотношении абсолютного и единичного: шестая — о происхождении единичных вещей из абсолютного бытия, седьмая — о простоте абсолютного бытия, восьмая — о сложности всего единичного и девятая — о стремлении всего конечного к единству.

Если представить себе содержание данного трактата именно в таком виде, то делается понятным как его аксиоматическое содержание, так и его система в изображении основных онтологических аксиом. Поэтому неудивительно, что такой трактат имел хождение в средние века в качестве краткого учебника онтологии. Для нас же сейчас важен анализ данного трактата в смысле аксиом и системы онтологии Боэция. С этим анализом надо согласиться.

Между прочим, если Боэций хотел в данном трактате проанализировать христианское учение об отношении бога к миру, то, собственно говоря, даже и здесь он все же не дошел до личностной диалектики. Христианская ортодоксия учила о творении мира, об его отпадении от бога, об его искуплении и спасении и о наступлении нового космического периода. Ничего этого у Боэция не имеется, а все заменено только учением о субстанциях и акциденциях. Следовательно, и здесь мы не находим у Боэция личностной диалектики, а находим только диалектику общесубстанциальную.

д) Среди теологических трактатов Боэция, как сказано выше, имеется трактат против Евтихия и Нестория. В этом трактате мы имеем рассуждение уже не о самом боге и не о созданном им мире, но о личности Христа, в которой, согласно христианскому учению, совместились божество и человек, так что и сам Христос именуется как богочеловек. Христианская ортодоксия в этом вопросе создалась отнюдь не сразу. Ортодоксальное учение проповедовало, что в Христе две природы, или две субстанции, божеская и человеческая, образующие собою одну и неделимую богочеловеческую субстанцию и личность. Об этих двух природах в Христе и о соотношении этих двух природ как раз и происходили споры в течение нескольких столетий.

Согласно Несторию, две природы в Христе совмещались так, что Христос по природе был только человеком, но не Богом, Бог же присутствовал в нем как бы только в храме, сам не будучи этим храмом. Ересь Нестория была осуждена на Эфесском соборе 431 года. Другое учение, тоже не ортодоксальное, проповедовало Христа просто как божество, так что в Христе признавалась, собственно говоря, только одна божественная природа, другая же, человеческая, была для него несущественная. Эта монофизитская ересь Евтихия была осуждена на Халкидонском соборе 451 года. Против этих двух ересей, Евтихия и Нестория, и направлен указанный трактат Боэция.

Прежде чем решить вопрос об Евтихии и Нестории, Боэций, со свойственной ему четкостью мысли, рассуждает сначала о самих этих терминах, которые употреблялись в отношении Христа, а именно о терминах «природа» и «лицо» (то есть «личность»).

Природу Боэций понимает в четырех смыслах. Прежде всего, это — тем или иным способом мыслимые вещи. Затем, природа есть то, что может действовать и претерпевать. Далее, природа есть самодвижность, существующая сама от себя, а не от чего-нибудь другого. Ложе падает на землю не потому, что оно ложе, но потому, что оно деревянный предмет. Следовательно, падение деревянного предмета есть самодвижность сама по себе, а падение ложа происходит в зависимости от того, что ложе — деревянное, то есть ложе падает вниз уже не по своей природе, а в зависимости от другой природы, от своей деревянности. И, наконец, природа есть видовое различие внутри какого-нибудь рода, как, например, золото и серебро имеют каждое свою природу в отличие от металла вообще (1).

Что касается *личности*, то, согласно Боэцию, это понятие неприменимо к неразумному миру, то есть и растительному и животному, а применимо только к разумному миру. Но разумный мир может выступать как родовое понятие (например, мы бы сказали, мир идей), и в этом смысле он тоже не есть личность. Следовательно, личностью может быть только индивидуальное существо, то есть не человек вообще, но Цицерон или Платон.

Поэтому личностью может быть только индивидуальное разумное существо, или, как говорит сам Боэций, лицо есть индивидуальная субстанция разумной природы (2). Поэтому греки и назвали личность ипостасью (*hypostasis*).

Эту ипостась греки отличают от экзистенции, понимая под последней то, что не нуждается в акциденциях для того, чтобы существовать, под субстанцией же (это — перевод греческой «ипостаси») — то, что является подлежащим для всякого рода акциденций. Индивидуальная вещь — не только экзистенция, составляющая ее независимое бытие, но обязательно еще и субстанция, то есть ее бытие обладает разного рода свойствами и признаками (3).

Исходя из этого учения о природе и о субстанциальной личности, Боэций пользуется против Нестория очень простым аргументом: если Христос есть личность, то есть неделимая единичность, то наличные в нем две природы, божественная и человеческая, нисколько не противоречат одна другой. Несторий не понимает того, что Христос есть личность. У него выходит так, что и божественная природа Христа есть личность, и его человеческая природа тоже есть личность. Но тогда получается, что был не один Христос, а два; и если человека Христа считать отдельной личностью, то таких человек-Христов может быть сколько угодно. В обоих случаях рушится вся священная история, связанная с богочеловечеством Христа (4).

И это рассуждение Боэция для историка философии очень важно. После внеличностной античной философии тут одно из первых и весьма решительных выдвиганий самого понятия личности. Личность понимается здесь как абсолютная единичность, нерушимая никакими свойственными ей противоречиями и обоснованная окончательным и наивысшим бытием как предельной обобщенностью всего существующего.

Аналогичным образом Боэций опровергает и учение Евтихия. Если Несторий не учитывал подлинного значения личности и различие двух природ в этой личности трактовал как две личности, то Евтихий, наоборот, больше оберегал личность, но преувеличенно трактовал проблему двух природ. Получалось так, что если личность

одна, то и природа этой личности тоже одна, почему Евтихию и приходилось изворачиваться по вопросу об относительности времени и смысла воплощения (5). Не входя в подробности этой аргументации Евтихия, тут тоже надо сказать, что ему, как и Несторию, не хватало диалектики самотождественного различия личности и природы. Подробности в данном случае не входят в план нашей работы. Но что в этой чисто религиозной области Боэций пользуется очень четкой и весьма ясной диалектикой, это несомненно.

И вообще необходимо сказать, что рассмотренные нами трактаты Боэция на религиозно-философские темы, если отвлечься от их содержания и сосредоточиться на их методе, блещут твердо осознанной диалектикой; и если где-нибудь здесь не хватает, то это только ввиду намеренного сокращения предлагаемого там или здесь анализа.

С другой стороны, однако, изучение всех указанных нами трактатов Боэция подозрительным образом базируется не на христианской ортодоксии, но именно на ее диалектической стороне. И, собственно говоря, только в трактате против Евтихия и Нестория Боэций впервые заговорил на христианскую ортодоксальную тему, а именно на тему о богочеловечности Христа. Здесь Боэций действительно имел в виду христианскую священную историю, или, как мы бы теперь сказали, христианскую мифологию, а не только ее диалектически числовой каркас. Правда, и в трактате против Евтихия и Нестория Боэций затрагивает только сам принцип христианской священной истории, то есть ее необходимый, но все еще только первичный принцип. В дальнейшем мы увидим, какая сила заставляла Боэция ограничиваться в христианстве освещением только ее субстанциально числовой, а не личностной диалектики.

7. «Об утешении Философии». *Содержание*¹. Этот трактат Боэция по его огромной как теоретической, так и исторической значимости нельзя и сравнивать с другими трактатами, которые мы сейчас анализировали. Без всякого преувеличения необходимо сказать, что значение это — мировое, всемирно-историческое. Написан он был Боэцием в тюрьме незадолго до казни его автора. Содержание этого трактата следующее.

а) В начале трактата автор рисует себя в состоянии отчаяния и безутешного горя. Он стар, болен, лишен всех утешений жизни и находится в разлуке со своим прежним блестящим положением и трудами философской мысли. Его окружают античные музы, желающие ему помочь, но никакой помощи они оказать не могут. Вместо них является женщина в роскошном и величественном одеянии, именно Философия, и она одним прикосновением к его глазам возвращает ему бодрость духа и его всегдашнюю способность находить утешение в философских занятиях (I 1—2). Она говорит о своей всегдашней помощи, которую она оказывала страдающим философам, и прежде всего Сократу и Платону. Она всегда была на стороне истинной правды, и ее враги одерживали только внешнюю, презренную победу, будучи целиком побежденными силой ее мысли (3).

Боэций очень подробно изображает и перечисляет те невзгоды, которые он претерпел при дворе короля. Корыстолюбивые и жадные люди, которых он разоблачил, для своего спасения оклеветали его, обвинив в государственной измене. Интересно, что Боэций всех этих злодеев перечисляет здесь по именам. Даже и римский сенат, который он всегда любил самым сердечным образом, тоже обвинил его в измене. Но Боэций всегда оставался верен Платону, требовавшему, чтобы цари философствовали, а философы были царями. Как философ, он всегда стоял на страже справедливости и всегда разоблачал злодеев (4). Правда, Боэций тут же упрекает судьбу за то, что она, наблюдая за прекрасным порядком на небе, так безжалостно допускает среди людей зло. Но Философия отвечает на это упреком его в том, что он сам потерял присутствие духа и потому сам довел себя до таких легкомысленных суждений (5), забыв, что мир управляется не слепой судьбой, но разумной волей Творца (6), и отдавшись воле своих страстей (7).

б) Философия рисует здесь весьма содержательный образ Фортуны в назидание Боэцию. По словам Философии, напрасно Боэций верил Фортуне и не понимал ее изменчивой и коварной природы (II 1). В уста этой Фортуны Философия вкладывает даже целую речь: Фортуна есть вечная изменчивость жизни и вечная игра счастья и несчастья; и если Фортуна послала счастье, то это она дает только взаймы, почему и является вполне справедливым возратить это счастье Фортуне, так что несчастья и страдания человека вполне законны и естественны (2). И Философия против этого ничего не возражает, если Боэций сам же был предан своей Фортуне (3). Нельзя верить Фортуне, говорит Философия, и нужно быть выше счастья и несчастья (4); а то, что выше нас, не принадлежит нам, как и красота природы не принадлежит нам, а существует сама по себе; и только избежание чрезмерных богатств и власти, то есть всякого излишества, может сделать нас подлинно счастливыми (5—6). Даже вполне добродетельное стремление к славе, когда она действительно соответствует добродетели человека, является делом излишним и вполне ничтожным в сравнении с величием и вечностью космоса и даже в сравнении с обширными размерами самой земли (7). И вообще, как думает Философия, Фортуну можно только похвалить за то, что она поступает весьма откровенно, сама свидетельствуя о своем непостоянстве и о внутреннем ничтожестве ее даров (8).

в) Речи Философии действуют на Боэция благотворно, и он готов услышать наставления о подлинном блаженстве (*vera beatitudinis*) (III 1). И Философия повествует о том, что подлинное блаженство есть такое, выше которого и кроме которого уже не существует никакого другого блаженства. Поэтому бесконечно разнообразные стремления людей к блаженству не преследуют подлинного счастья, поскольку обладают только частичной природой, каковы могущество и власть, известность и знатность, богатство, здоровье и все телесные утешения (2).

¹ Поскольку в данном произведении философия выступает в олицетворенном виде, то эту философию нужно считать именем некоторого живого существа и, следовательно, писать с большой буквы. Кроме того, перевод «утешение в философии» является в данной ситуации совершенно неправильным, поскольку речь идет здесь об утешении, даваемом самой персонифицированной философией. Поэтому переводить название данного трактата нужно так, как мы сейчас переводим.

Богатство, например, требует охраны, а значит, еще и новой заботы. Богатый хочет еще лучше есть и пить, и это — опять новые заботы. Богатый не терпит холода и хочет тепла, что ведет к новым заботам. Но таково и всякое частичное стремление человека к счастью, поскольку оно не ограничивается достигнутым, а всегда вызывает еще новые и новые заботы (3). Таково и общественное достоинство или занятие высоких должностей, в чем совершенно нет никакого подлинного достоинства и красоты, потому что они могут принадлежать и всякому низкому и даже преступному человеку (4). Таковы же и царская власть или близость к трону (5), земная слава и знатность происхождения (6) и телесные наслаждения (7). Подводится и общий итог: все частичные блага быстротечны и иллюзорны, и под их внешней красотой кроется внутреннее безобразие (8), в то время как подлинное блаженство едино и неделимо, просто, цельно, неизменно и является восхвалением «Отца всего сущего» (9). Несовершенства жизни существуют. Но эти несовершенства возможны только потому, что существуют совершенства, нарушением которых они являются. Но совершенно то, вне чего не имеется никаких причин для его нарушения. А это значит, что, кроме подлинного совершенства, вообще нет ничего другого. А это значит, что совершенство есть Бог, вне которого и выше которого вообще ничего не существует, что могло бы нарушить его совершенную природу. А это, в свою очередь, означает и то, что Бог есть высшее благо (*summum bonum*) и высшее блаженство, приобщением к которому и является подлинное человеческое благо и блаженство (10). Единство, благодать и цельность в божестве есть одно и то же. Поэтому и все живое и даже неживое всегда стремится к какой-нибудь цели, не хочет распадаться и потому погибать. Поэтому любовь к жизни есть только результат подражания божественному совершенству, даже и камень сопротивляется, когда его хотят расколоть. Такова и вся природа со своими законами, всегда стремящаяся к божественному совершенству (11). Если же существует в природе и в человеческой жизни несовершенство, то это обычно называют злом. Однако зло есть ничто (12).

г) Но если абсолютное благо управляет всем, то откуда же берется зло и в каком смысле нужно говорить, что оно есть ничто (IV 1)? Чтобы ответить на этот вопрос, по мнению Философии, необходимо различать волю и могущество. Поскольку все стремится к благу, это и значит, что все обладает волей к благу. Злые тоже стремятся к благу. Но дело в том, что добрые не только имеют волю к благу, но и могущество, дающее им возможность совершать благие дела. Злые же, хотя они тоже стремятся к благу, не в силах его осуществить. Значит, сущность зла заключается в его бессилии (2). Кроме того, добрые должны быть вознаграждены, а злые должны быть наказаны. Но добрые вознаграждаются уже одним только фактом совершения доброго поступка, а злые наказаны уже сознанием своего ничтожества, проявленного ими при совершении злого поступка (3). Добрые всегда счастливы, даже если претерпевают несправедливость; злые же всегда несчастны, причем их несчастье тем больше, чем медленнее следует их наказание. Злых надо не наказывать (они сами себя наказывают), а нужно их жалеть и лечить как больных (4).

д) Но почему же все-таки добрые так часто страдают, а злые так часто благоденствуют (5)? На этот вопрос даже и Философия не сразу отвечает Боэцию, а говорит, что об этом нужно очень много думать. И, подумавши, Философия повелевает признать, с одной стороны, вечную и неподвижную форму бытия, или провидения, а с другой стороны, пространственно-временное становление, или судьбу. То и другое сплетаются бесконечно разнообразными способами. Но та случайность, которая для неразумных людей представляется чем-то непреодолимым и противоречащим всеобщему порядку провидения, вовсе не является последней картиной мира. Если мы не видим и не понимаем, как в последней своей глубине совмещаются провидение и судьба и почему по внешнему виду они так часто противоречат одно другому, то все это зависит у нас только от слабости нашего мышления и от отсутствия у нас подлинной мудрости (6). Поэтому все существующее, если мыслить его во всей глубине, благо и справедливо. А то, что мы называем злом, либо получает наказание уже теперь же, или будет наказано в дальнейшем. Таково и вообще мнение народа (7).

е) Но если все благо, справедливо и законно, то что же такое случай? Если под случаем понимать бессмысленное сплетение событий, и к тому же еще неожиданное, то никакого такого случая вообще не существует, поскольку все существующее всегда имеет для себя свою причину, пусть хотя бы для нас и неизвестную (V 1). Однако это не значит, что мы подчинены железной необходимости и лишены свободы. Лишает себя свободы тот, кто не умеет правильно различать цели для своих поступков. Худший вид рабства — погружение в пороки и утеря собственного разума (*rationis*). Поэтому кто разумен, тот и свободен; и абсолютное бытие, или божественный разум (*mens divina*), свободнее всего (2). Но тогда получается, что Бог, который свободнее всего и который в связи со своей свободой учредил непреложный порядок мировой и человеческой жизни, отнял эту свободу у человека. Для человека бессмысленно жить или куда-нибудь стремиться, если все уже заранее нерушимо предопределено, и такой мировой порядок человек не в силах нарушить (3). На самом деле все обстоит совершенно иначе.

Нельзя применять ко всей действительности в целом только формы человеческого познания, то есть чувственные ощущения, воображение и рассудок, существует еще высший разум, который так же отличается от человеческого рассудка, как и рассудок от воображения и чувственных восприятий (4—5). Что же касается высшего разума, то он не просто мыслит все возможные сущности в их максимально обобщенном виде, но он еще есть и вечность, в которой настолько все обобщено, что уже нет ни прошедшего, ни настоящего, ни будущего или, лучше сказать, только и существует одно настоящее, в котором все дано сразу. Однако поскольку Бог обнимает все и поскольку нет ничего другого, что его ограничивало бы, то он является и абсолютной свободой и абсолютной необходимостью. И когда говорится, что Бог нечто предвидит, это значит только то, что это «будущее» уже существует в нем в виде одного вечного момента. Но отсюда ясно и то, что человек в меру своего приближения к Богу или в меру своего отдаления от него тоже и полностью свободен и полностью подчинен необходимости. Он свободно стремится к будущему; но, поскольку он пребывает здесь в процессе временного становления, он может и достигать будущего, к которому стремится, и не достигать его. Поэтому отпадает всякое возражение о том, что божественное предвидение сковывает человеческую волю. Наоборот, оно впервые только и делает возможной эту

свободную волю, хотя она, как это происходит и в самом Боге, в то же самое время и подчинена необходимости (б).

ж) В условиях такого сложного содержания трактата «Об утешении Философии» вопрос о *структуре* этого содержания удивительным образом решается весьма просто. У Боэция здесь такая продуманная последовательность мыслей, что формулировать эту последовательность является делом совсем нетрудным.

Если весь трактат посвящен изображению душевного состояния узника, от всего сердца преданного философским занятиям, то является вполне естественным и очевидным, что I книга трактата как раз и посвящена картине этой общей позиции Боэция. Именно эта I книга и посвящена изображению глубочайших противоречий страдающего и запутавшегося в своих суждениях Боэция, с одной стороны, и, с другой стороны, философии как вечного и не подверженного страстям разума. И для данной ситуации это вполне естественно.

Таким же естественным и тоже вполне закономерным является, далее, во II книге появление Фортуны, не самой по себе, но в составе рассуждений олицетворенной Философии. Фортуна — это бессмысленная смена счастья и несчастья, что и выявляет сама же Фортуна устами Философии. Само собой разумеется, что сначала нужно было подвергнуть уничтожающей критике деяние Фортуны для того, чтобы дальше был открыт прямой путь к положительным утверждениям.

Положительная часть начинается в III книге. Здесь — критика обычных стремлений человека к благу как недостаточных и бессмысленных, если не признавать совершенного блага, выше которого нет ничего.

В IV книге необходимость высшего блага трактуется еще более подробно. Доказывается, что зло является только бессилием. А это предполагает, что существует торжество вечной правды на основе тайного, хотя и не для всех понятного, тождества провидения и судьбы.

В V книге говорится, что это тождество провидения и судьбы есть результат вечности высшего разума, поскольку вечность, обнимая собою все, ни от чего не зависит и потому свободна, но в то же время всегда связана с самою собою и потому есть обязательная необходимость. Если же говорится о промысле или провидении, то в вечном разуме это «будущее» уже существует в самом же «настоящем». В человеке же, погруженном в поток времени, свобода и необходимость с виду различаются, но по существу представляют собою одно и то же, как и в Боге.

Таким образом, вся *структура* изучаемого нами сейчас трактата заключается в последовательном раскрытии противоположности вечного, всегда благого, всегда блаженного разума и неразумной действительности, всегда временной и непостоянной, всегда стремящейся неизвестно к чему, всегда ненадежной и в счастье и в несчастье. Сначала эта мысль дается в самой общей форме, и в дальнейшем она приходит к своему обоснованию с разъяснением причины этой противоположности разума и неразумия, или вечного и временного.

8. *То же. Мировоззрение.* Переходя от внешнего изложения к анализу внутренней идеи данного трактата, мы прежде всего сталкиваемся, конечно, с *мировоззрением* Боэция. Оно выражено в трактате чрезвычайно ярко. Сводится оно к общей картине страдающей, безвыходно запутавшейся человеческой души в условиях ее отпадения от вечного и нерушимо идеального блаженства. О выразительных приемах трактата в этом отношении мы будем говорить ниже. Но сейчас важно охарактеризовать само это мировоззрение в его теоретической форме.

а) Боэций — христианин и формально и жизненно. Однако сказать, что здесь мы сталкиваемся с христианством в чистом виде, никак нельзя. Дело в том, что все эти сетования и рыдания по поводу несовершенств человеческой жизни мы сколько угодно находим и в языческой философии, и прежде всего в платонизме. Как мы хорошо знаем, уже Платон рисовал свой пещерный символ с изображением человеческой жизни как жалкого и темного подобия светлого и блаженного идеального мира. Недаром в трактате Боэция имеется много прямых ссылок на Платона.

Мы бы только добавили, что в историческом смысле это у Боэция не просто платонизм, но аристотелевски осложненный платонизм. У него нет неоплатонической ипостасийной триады. И, прежде всего, нет никакого и намека на платоническое учение о сверхбытийном первоединстве. Вероятно, некритически употребляя такой термин, как Бог, Боэций бессознательно уже мыслил это сверхбытийное первоединство. Однако такого термина, как «первоединство», Боэций не употребляет. А поскольку высшим бытием является для него чистая форма и чистый разум (с этим мы встречались у Боэция еще и раньше), то явно здесь мы имеем определенную реминисценцию аристотелевского ума-перводвигателя как наивысшего начала.

Таким образом, основное мировоззрение Боэция также и в данном трактате — это *аристотелевски осложненный платонизм*.

б) В формальном отношении система такого аристотелевского платонизма не противоречит христианству. Однако он ни в коем случае его не исчерпывает. В самом деле, как мы видели, Боэций доказывает здесь (IV б) тождество провидения и судьбы. Это правильно и для язычества и для христианства. И то, что, несмотря на это тождество, возникают бесконечные несовершенства в человеческой жизни, это тоже признается одинаково и в язычестве и в христианстве. Но дело в том, что все эти несовершенства жизни язычество толкует как нечто вполне естественное, вполне законное и всегда чередующееся также и с подлинными совершенствами жизни, так что созерцание этого вечного круговорота совершенств и несовершенств для язычников вполне утешительно и самодостаточно. Совсем другая здесь позиция христианства, которое трактует все эти вечно мятущиеся несовершенства жизни как нечто противоестественное и незаконное, как результат первородного греха, как результат отпадения человека от вечной истины, требующий своего искупления и своего окончательного уничтожения. Но у Боэция о мировом грехопадении нет ни одного слова.

В частности, в данном отношении весьма важно суждение Боэция о случае (VI). Боэций совершенно правильно говорит о том, что ни о какой случайности в строгом смысле слова не может быть и речи, поскольку всякая случайность имеет свое строгое причинное, то есть вполне обоснованное, происхождение, пусть хотя бы нам и совсем неизвестное. Однако тот, кого смущает и даже повергает в прах господство случайностей в человеческой жизни, вовсе и не думает отрицать причинно объяснимое происхождение случайных событий. Его смущает совсем

другое. Он никак не может примириться с тем, как же это нелепые и часто безобразные случайности совмещаются с вечной правдой и справедливостью. Вот тут-то Боэцию и нечего ответить на вопрос о происхождении зла. Для языческих философов тут никакого вопроса нет, поскольку для них все то, что совершается, и благое и дурное, вполне естественно и так оно и должно быть. Но для ортодоксального христианина так вовсе не должно быть, и так это совершается только в порядке мирового грехопадения. Поэтому теория Боэция о том, что провидение и судьба есть одно и то же, в сущности говоря, оказывается у него вовсе не христианским, но чисто языческим учением. Здесь Боэций, — и, думается, против своей воли, — уклоняется глубоко в сторону от христианской ортодоксии, которую он в данном случае еще не в силах философски обосновать.

Да, наконец, уже то одно, что его последним утешением является Философия, а не Христос, достаточно свидетельствует о том, что свое последнее утешение он находит только в самом же разуме, только в своих разумных построениях, только в философской теории. И часто это вовсе не противоречит христианству. Однако для нашего современного исторического сознания это не христианство, а только еще переходный этап от язычества к христианству. Недаром во всем этом трактате имеются ссылки на каких угодно языческих писателей, но нет ни одной ссылки на Библию. Как сказано выше, последним утешением для Боэция не является Христос, Богородица или церковь и даже молитва. Когда однажды (III 9) Боэций заговаривает о молитве, то он ссылается не на Библию и не на патристику, но все на того же язычника Платона, приводя из его «Тимея» текст, который никто никогда не приводит, поскольку к «Тимею» обращаются ради изучения платоновской космологии, но не за платоновскими взглядами на молитву. У Платона (Tim. 27 c) говорится, что перед начинанием всяких важных и не важных дел нужно обращаться к божеству. У Боэция здесь полная противоположность с Августином. Августин все время непосредственно обращался к Богу, изливая перед ним свою тоску, свои волнения и все свои сомнения, причем обращение это часто прямо переходит в самую настоящую молитву. Боэций тоже иной раз обращается к Создателю, но не с изливанием своих чувств и не с просьбой о помощи, а с изображением величия сотворенного мира в его стихийной красоте, так что все эти обращения являются, скорее, можно сказать, поэтическим приемом (таковы стихи в I 5, III 9). Заговорив о молитве (кроме указанных мест можно еще указать V 6), Боэций вовсе и не думает прямо и непосредственно обращаться с молитвой к Богу. У него имеется даже целое рассуждение о том, что молитва даже и бесполезна, если все в человеческой жизни уже заранее предопределено (V 3). Правда, Боэций в то же самое время отклоняет такое мнение и в уста Философии вкладывает целый гимн с прославлением чудес божественного творения (ст. в III 9).

в) Чтобы закончить нашу характеристику мировоззрения Боэция в его трактате «Об утешении Философии», мы бы хотели обратить внимание читателя на одну проблему, которую можно решать и вне специальных культурных областей язычества и христианства и которую Боэций решает весьма тонко и убедительно. Это — проблема *свободы и необходимости*. Здесь Боэций, можно сказать, блещет своей диалектикой. Для большей понятности в целях историко-критического разъяснения мы формулируем ответ Боэция не прямо в том виде, как это дано у самого Боэция, но с известного рода интерпретацией.

Свобода и необходимость, по Боэцию, только внешне противоречат одно другому. Если мы говорим, что какая-нибудь вещь свободна от другой вещи, это значит, что она необходимым образом связана сама с собой, поскольку она есть именно она, а не что-нибудь другое. Точно так же, если мы говорим, что данная вещь необходимым образом зависит от другой вещи, то такое наше суждение тоже возможно только в том случае, когда данную вещь мы все-таки признаем ею же самою, то есть признаем, что она также обязательно свободна ото всего другого. Свобода и необходимость, таким образом, есть две стороны одного и того же предмета.

Но тут важно то, что этот выстроенный нами тезис Боэций на своем языке называет не чем иным, как именно вечностью. Это именно в вечности, в которой совпадает вообще все существующее, свобода и необходимость тоже совпадают. Вечность ни от чего не зависит, потому что без нее и вне ее вообще ничего не существует, от чего она могла бы зависеть. Следовательно, она свободна. Но, с другой стороны, вечность есть именно она сама, а не что-нибудь другое; и это тоже потому, что ничего другого, кроме нее, вообще не существует. Но если она есть именно она, это значит, что она навеки связана сама с собою, что она не может никуда уйти от себя, поскольку и нет ничего такого, куда она могла бы уйти, раз она уже по своему существу охватывает все. А тогда получается, что связь вечности с самой собой есть ее внутренне закономерная необходимость.

Эта диалектика свободы и необходимости вполне безупречна, хотя мы теперь употребляем в данном случае не термин «вечность», но термин «теория». Ведь мы же и говорим, что свобода и необходимость *теоретически* есть одно и то же, *принципиально* есть одно и то же. Однако мы вовсе не думаем, что свобода и необходимость никогда не противоречат друг другу фактически. Сколько угодно я могу поступать свободно, то есть как хочу; и сколько угодно я должен поступать по принуждению, то есть по необходимости. Однако такая противоречивая ситуация возможна только *практически*, то есть в процессе становления, когда вообще все противоречит всему и все борется само с собою и со всем другим. И так, свобода и необходимость теоретически есть одно и то же; а практически они часто несовместимы. И с точки зрения диалектики так оно и должно быть. Боэций говорит о тождестве провидения и судьбы, а мы говорим о тождестве теории и практики. Но принципиальное тождество теории и практики в процессе практического становления может обладать разной степенью; и практика, будучи осуществлением теории, может осуществлять ее в разной степени — целостно, частично и весьма плохо. Такова необходимая диалектика жизни.

Но здесь важно еще вот что. Боэций признает существование вечного разума, всемогущего и всемогущего. Как же, в таком случае, спрашивает он, существует зло на земле? Если вечный разум действительно всемогущ, тогда ему подчинено все и никакого зла не может быть. Если зло существует, то это значит, что вечный разум вовсе не всемогущ; и если он в данном случае все-таки всемогущ, то это значит, что он уже сам по себе есть злой разум, чем тогда и объяснялось бы существование зла в мире. И если стоять на позиции самого Боэция, то никакого ответа на

это рассуждение у него не существует. Сторонник вечно справедливого разума всегда может ему сказать: в существовании зла нужно обвинять не вечно справедливый разум, но самого же человека, который отпал от вечного разума и тем самым обрек себя на злое существование. Другими словами, если мир лежит во зле, то в этом виноват не тот вечный и справедливый разум, который его создал, но виноват сам же человек, то есть он же сам отпал от вечного разума и тем самым обрек себя на злое существование, то есть на такую мировую ситуацию, когда весь мир лежит во зле. Но ни о каком первородном грехе у Боэция нет ни слова. Поэтому ответить ему на обвинения в неразумном поведении, направленные к вечному разуму, совершенно нечего. Из христианства Боэций усвоил учение о торжестве вечного разума, то есть то, что было в совершеннейшем виде представлено уже и в язычестве. Но из христианства он не усвоил учение о мировом грехопадении, и потому ему нечего ответить на упреки человека по адресу вечного разума, почему-то вдруг допустившего пребывание мира во зле. И раз нет ни слова о мировом грехопадении, то уже тем более нет ни слова о христианском методе избавления от этого мирового грехопадения.

Вот почему мировоззрение Боэция исторически явилось и не полным язычеством, и не полным христианством, а только переходом от одного к другому.

9. *То же. Общая характеристика стиля.* Является большой оплошностью ограничивать себя характеристикой только мировоззрения Боэция. Это мировоззрение настолько тесно связано со своим стилем, что его совершенно невозможно анализировать без проблемы стиля. И этот стиль Боэция — настолько яркий и специфический, что на него всегда обращали внимание и ученые исследователи, и вообще литературные знатоки и любители. Тем не менее, насколько нам известно, всестороннего исследования этого стиля даже и до настоящего времени пока еще не существует. Мы тоже не беремся вскрыть этот стиль достаточно разносторонне. И то, что мы сейчас скажем, скорее, будет характеристикой только некоторых более или менее специфических тенденций этого стиля.

а) Важно для трактата Боэция уже то одно, что это не просто обыкновенный прозаический трактат по вопросам философии, но это — определенного типа литературно-поэтический *жанр*. Это — жанр увещания, наставления, убеждения, поучения и особенно утешения. Используя греческий термин, этот жанр мы можем назвать *протрептическим*. С этим жанром мы не раз встречались и раньше. Такой «Протрептик» мы находили у Ямвлиха (ИАЭ VII, кн. 1, 163—168) с весьма сильно выраженным философско-теоретическим содержанием. К этому же протрептическому жанру необходимо относить и послание Порфирия к Марцелле (ИАЭ VII, кн. 1, 111 – 119) с весьма сильно выраженным интимно-эмоциональным содержанием. Христианский писатель Климент Александрийский (он не входит в план наших исследований, поскольку его мировоззрение совсем не античное, но чисто христианское) тоже написал дошедший до нас трактат «Увещание». Но вот что нас касается уже непосредственно, это протрептическое сочинение, принадлежащее Августину и носящее название «Исповедь». Мировоззрение Боэция и мировоззрение Августина, а также и внутренняя настроенность обоих мыслителей во многом совпадают и во многом прямо противоположны одно другому, о чем мы сейчас будем говорить. Но что касается литературного жанра, то он у Боэция и Августина один и тот же. Это — жанр протрептический.

б) И сходство и различие трактатов Боэция и Августина в стилистическом отношении огромны. Что касается схождения, то оно ярко выражено в том, что оба эти трактата являются искреннейшим и откровеннейшим излиянием человеческой души, убедившейся раз навсегда в красоте и могуществе идеального мира, но погруженной в мучительную тьму земных неудач, страстей и часто полной безвыходности. Этот внутренний трепет замученной бесконечными жизненными неудачами и провалами человеческой души является такой духовной картиной, которая прежде всего бросается в глаза при сравнении обоих указанных трактатов. Но тут же не может не бросаться в глаза и фундаментальная противоположность духовной настроенности обоих трактатов.

Прежде всего, все первые десять книг «Исповеди» Августина посвящены повествованию о непрестанных исканиях истины, так что на изображение положительного идеала Августин отводит только последние три книги своего трактата. Боэций тоже много говорит о своей жизни, вплоть до разного рода автобиографических деталей. Но не видно, чтобы это было изображением его духовных исканий. У него получается так, что высшая истина была известна ему уже с самого начала; и все дело заключается в том, что ему трудно формулировать эту истину и что для этой формулировки необходимы огромные умственные усилия. Чтобы привести какую-нибудь одну яркую иллюстрацию из исповеди Августина, приведем изображение самим Августином своего состояния в саду.

Августин повествует (VIII 8 – 9), как он однажды с небывалой мучительной тоской по поводу своего внутреннего раздвоенного существования вышел в сад около своего дома. В нем кипела борьба страстей, новых, уже духовных, и старых, нечистых и греховных, порочных, которые все еще не оставляли его. Эта борьба страстей потрясала его душу и его тело, меняла его внешний облик и искажала даже его телесный вид и телесное самочувствие. Кто хочет сравнить духовное состояние Боэция и Августина, пусть прочитает хотя бы указанное нами сейчас место из его «Исповеди». При этом интересно то, что вместо прежних муз, утешавших его телесно и греховно, перед ним предстало в этом саду другое явление, а именно Воздержание (Continentia). Эта величественная женщина своими наставлениями тоже помогает ему выйти из его мучительного и омраченно-страстного состояния (VIII 11).

У исследователей всегда был соблазн находить в образе Философии у Боэция сходство и даже тождество с образом Континенции у Августина. Мы решительно возражаем против существенной зависимости Боэция от Августина в данном случае. Зависимость эта (была ли она фактически, сказать невозможно) носит, во всяком случае, чисто формальный характер. Боэцию вполне чуждо это августиновское потрясение в период борьбы с прежним господством буйных страстей плоти. Августин ищет спасения души. Но Боэций ищет только философской формулировки противоречия между идеальным добром и фактическим злом. Конечно, явление Континенции не может не напоминать собою Философию Боэция. Но глубочайшая противоположность философских стилей Боэция и Августина безусловно запрещает находить здесь какое-либо существенное заимствование Боэция из «Исповеди» Августина.

Точно так же можно находить большое сходство между учением Боэция о вечности (V 6) с аналогичными

учениями Августина. Однако у Боэция это есть философия разума, который, включая в себя все существующее в прошедшем, настоящем и будущем, безусловно не может обойтись без понятия вечности. Что же касается Августина, то эта вечность возникает у него на путях разного рода духовных потрясений, разного рода достижений и провалов из глубин страстно напряженной души, так что и утешение, даваемое теорией вечности, не есть утешение только разума, но утешение в надежде на вечное спасение. Особенно интересны в этом отношении беседы Августина с его матерью, которые он так красочно рисует (IX 10). Что же касается чистого разума, то Августин, можно сказать, с огромным эмоциональным подъемом прямо-таки обрушивается на него и осуждает этот разум на примере гордого и самодовольного использования его у греческих философов (VII 20—21). Что в начале всего был Логос, это греческие философы знают. Но что этот Логос стал человеческой плотью, то есть что он по самой своей природе человек и личностен, этого они не знают и не могут знать, поскольку лишены божественного откровения (VII 9).

Итак, философский стиль Боэция во многом совпадает с Августином в структурном отношении, но он ничего общего с ним не имеет по своей глубинной сущности. Сущность стиля Боэция — это интеллектуализм, а не вероучение.

в) Теперь, установив общую сущность стиля Боэция, обратимся к некоторым основным деталям этого интеллектуализма.

Интеллектуализм Боэция — это очень богатая и, мы бы сказали, весьма нарядная теория. Интеллектуализм Боэция не имеет ничего общего ни с какими рассудочными и скучными, чисто головными построениями. Интеллектуализм Боэция является, прежде всего, весьма глубоко проводимой *диалектикой*, которая сказывается и в построении теории разума, и в объяснении связи вневременного разума со сферой временных становлений, и в учении о свободе и необходимости, и в учении о связи разума с жизнью, и, наконец, в чисто художественной обработке всех главнейших проблем данного трактата. Не будучи вероучением августиновского типа, этот интеллектуализм Боэция все же является в основном глубоко *синтетической* теорией, поскольку он тоже возникает у Боэция как выражение интимной исповеди его сердца, которая охватывает все его логические построения и потому рисует их при помощи методов широчайшего синтетизма. Особенно важны в этом отношении весьма интенсивно проводимые художественные или, лучше сказать, *философско-художественные* методы. Тут важно уже одно то, что весь трактат Боэция пересыпан стихотворными эпизодами, но о них мы скажем в дальнейшем. Теперь же обратим внимание на эти философско-художественные методы трактата.

Тут прежде всего обращает на себя внимание отношение Боэция к *музам*. Весь трактат начинается с того, что этих поэтических муз, окружающих погруженного в тоску Боэция и утешающих его «сладкой отравой», отгоняет от него Философия, и они не в силах утешить его своими ложными «ласками». Но окончательное отношение Боэция к поэзии этим далеко не определяется. Ведь даже и Августин, проклиная в своих ранних произведениях поэзию как дьявольское наваждение, не может устоять перед силою красоты и в конце концов восхваляет эту красоту наряду с мудростью. В своем трактате «Против академиков» он посвящает целую главу (II 3) сопоставлению философии и филокалии. Если философия есть «любовь к мудрости», то филокалия есть «любовь к красоте». И Августин называет их родными сестрами. Правда, с точки зрения Августина, красота часто забывает свое высокое происхождение, часто действует во мраке и во лжи; но всегда наступают и такие моменты, когда она возвращается туда, откуда ушла и где она действительно находит в мудрости свою сестру, а философия помогает ей после этого возвращения к истине. Нечто вроде этого мы находим и у Боэция. Здесь Философия хотя и изгоняет поэтических муз, но сама не только допускает поэтические метафоры у Боэция, которыми он усиленно пользуется для изображения своих философских исканий и ответов на эти искания. В трактате даже имеются случаи, когда поэтической формой пользуется сама же Философия.

г) Но прежде чем сказать о формах выражения этого синтетического интеллектуализма, необходимо в целях уточнения этой пока еще общей сущности интеллектуализма Боэция отметить то, что при чтении его трактата, пожалуй, сразу бросается в глаза и что для стиля вовсе не безразлично, а, наоборот, является подлинным основанием и подлинной сферой для всех отдельных художественных приемов у Боэция.

Именно, Боэций пользуется методом широкого, разнообразного и стремящегося быть максимально убедительным красноречия. При чтении трактата Боэция невозможно не вспомнить эту широчайшую и разнообразнейшую реку *цицероновского* красноречия. Это не значит, что Боэций многословен. Наоборот, все допускаемые им повторения, все наличные у него мелкие детали излагаемого предмета, весь этот, мы бы сказали, цицероновский фонтан красноречия, цицероновский водопад красноречия, всю эту широчайшую и бурную реку словесных доказательств и логической убедительности,— все это исторически может понять лишь тот, кто вникал в бурную, но совершенно закономерно протекающую реку цицероновского красноречия. Боэций говорит очень много, но говорит красиво и убедительно. Боэций пользуется законченными формами древнеклассической риторики. Но эта его риторика настолько проста и убедительна, что в ней даже и не чувствуется ничего чисто риторического. Широкие и неустанные волны его красноречия увлекают, но нигде не отвлекают от обсуждаемого предмета. Они убедительны так, как убедительна речь хорошего школьного наставника для его учеников и слушателей. Но у Боэция нет никакого школярства, нет никакого утомительного дидактизма и нет никакого намеренного ораторства, нет никакой чересчур большой настойчивости; и вместо скуки принудительного дидактизма читатель Боэция испытывает только радость при получении ответа на исконные и задушевно-интимные вопросы. Августин своими эмоциями потрясает читателя и волнует его без конца. Боэций своими рассуждениями, наоборот, успокаивает слишком страстного читателя и создает в нем ясную тишину и блаженное безмолвие неопровержимого аргумента.

Таков общий характер художественного стиля интеллектуализма Боэция. Теперь рассмотрим в некоторые его детали.

10. *То же. Отдельные художественные приемы стиля.* Прежде всего, Боэций уделяет большое внимание

обрисовке того, что можно было бы назвать художественной ситуацией в отличие от отдельных личностей, входящих в эту ситуацию. При этом надо всегда помнить, что разделение многих художественных приемов у Боэция не нужно понимать слишком изолированно и рационально. Эти приемы постоянно заходят у него один в область другого, так что необходимо говорить скорее о преобладании одного приема над другими в отдельных текстах, чем об их рассудочной противоположности.

а) Художественная *ситуация* рисуется Боэцием, во-первых, в виде весьма внушительных картин *природы*. Свой переход от тяжелого состояния духа к более просветленному Боэций рисует в виде того успокоения природы, которое возникает после бури и ненастья (стихи в I 3). Постоянная смена порядка и стихийного хаоса под властью вечного разума тоже рисуется при помощи соответствующего чередования состояний природы (ст. в I 5, I 6, II 8, III 2).

Во-первых, жалобы на тяготы и бессмыслицу своего существования, то есть свою *психологию*, Боэций рисует при помощи разного рода физиологических картин, с обрисовкой таких, например, явлений, как тяжесть головы, заплаканное лицо, дрожание тела, ранняя седина (ст. в I 1). Ярко рисуя всю пагубность переходов от радости к печали и обратно и необходимость избавиться от подобных жизненных стихий, Боэций не забывает также рисовать соответствующую обстановку в природе (ст. в I 7, II 2, III 5, IV 5).

В-третьих, художественная обстановка получает у Боэция иной раз и чисто *общественное* или *общественно-историческое* содержание. Так, в сочувственно-восхвалительных тонах рисуются древние времена в их наивном и безболезненном состоянии (ст. в II 5) в отличие от современной погони за славой, богатством, властью и прочими мнимыми благами (ст. в II 7, III 3—4, 6-8).

В-четвертых, обращение от мрачной действительности к светлому *разуму* тоже рисуется у Боэция как очень сложный, мучительный и радостный переход от тьмы к свету (ст. в I 2, III 8, IV 1, 6, V 5).

б) Кроме всех этих художественных ситуаций трактат Боэция богат художественным изображением также и отдельных *личностей* на фоне той или иной, более или менее обширной обстановки.

Во-первых, художественная личность является у Боэция в качестве *олицетворения философского понятия*. Такова, прежде всего, фигура *Философии*. Об ее многочисленных наставлениях и беседах с Боэцием мы не будем здесь говорить, так как это относится не к искусству, но к мировоззрению Боэция, и об этом мы уже говорили выше. Но вот оказывается, что она «женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой». Философия была во цвете лет и роста как будто бы обыкновенного человеческого, а как будто бы доходящего до самых небес и даже выше них. Ее одежда была из «нетленной ткани», которую она соткала собственными руками. Какие-то «неистовые существа» пытались разорвать ее одеяние на куски, но это им не удавалось. Философия держит в правой руке книги и в левой — скипетр. Она возмущается музами, дающими мнимое утешение Боэцию, и удаляет их, произнося гневную речь. (Все эти материалы о внешнем виде Философии в I 1.) Она поет стихи «с полным достоинства лицом, медленно и приятно» (IV 1). А что свой диалог с Боэцием она ведет в систематическом порядке от простого к сложному, это мы уже знаем из обрисовки мировоззрения Боэция.

У Боэция дается еще олицетворенный образ *Фортуны*. Здесь нет обрисовки наружности и поведения Фортуны, но зато в ее уста вкладывается речь о вечной игре счастья и несчастья, которая уже сама по себе производит глубокое художественное впечатление (II 2).

О *музах*, которых Философия изгоняет, Боэций тоже говорит, что «толпа муз, опустив опечаленные лица к земле и покраснев от стыда, грустя покинула мое жилище» (II).

Наконец, почти полного олицетворения достигает и столь глубоко философски обрисованный у Боэция образ *Разума*. Во всяком случае, этот Разум лично от себя обращается с речью к людям, пребывающим во тьме неразумия (ст. в III 10).

Во-вторых, трактат Боэция изобилует художественными изображениями также и *мифологических* личностей. Тут говорится о богах и героях, и говорится иной раз настолько красочно и подробно, что такого рода изображения являются какими-то маленькими поэмами. Таковы образы Зевса (ст. в IV 6), Феба Аполлона (о нем говорится почти в каждом стихотворении трактата), Аида, Цереры и Люцифера (ст. в III 1, IV 6). Таковы особенно образы героев — Орфея и Евридики (ст. в III 12), Геракла (ст. в IV 7), Улисса (ст. в IV 3, 7). Наиболее подробно изображается Орфей со своим пением и игрой на лире, когда он покоряет всю природу, весь подземный мир с его ужасами и даже свирепого Цербера. В повествовании о Геракле перечисляется множество подвигов героя, свидетельствующих о его могучей силе и непобедимости.

В-третьих, у Боэция встречается художественное изображение также и *исторических* личностей. Боэций часто для подкрепления своих мыслей ссылается на исторические прецеденты и связанных с ними исторических деятелей вроде Брута, Фабриция, Катона (ст. в II 7 и др.). Особенно яркой характеристикой отличается у Боэция образ Нерона (ст. в II 6, III 4).

в) Наконец, если художественный прием понимать очень широко, то есть не обязательно как настоящий художественный образ, а просто как яркость аргументации, то можно сказать, что эта яркость в течение трактата только прогрессирует. Сначала идут стихотворения действительно с настоящими художественными образами. По мере же развития и углубления философской аргументации стихи постепенно теряют свою образность, но зато увеличивают и расширяют яркость содержащейся в них аргументации. Особенно интересны в этом отношении стихотворения, начиная с III книги (III 11, 12, IV 4, V 3). В стихотворениях попадают и размышления чисто дидактического характера (IV 2—4).

11. *То же. Источники*, а) Главным источником изучаемого нами трактата Боэция, как мы сказали выше, является довольно значительная в античности литература с жанром утешения. Об этом жанре утешения имеются

специальные работы как в западной¹, так и в отечественной науке². И. М. Нахов очень удачно сопоставляет античный жанр утешения тоже с античной теорией трагического катарсиса. Своим исследованием этот автор доказал, что почти все античные «Утешения» построены именно на изображении таких страданий, несчастий и катастроф, из которых только один выход — это философия разума, построенная на высокой оценке срединного успокоения страстей, на том, что Аристотель называл метриопатией. Только надо иметь в виду, что аристотелевская метриопатия предполагает основную роль сверхчеловеческого ума, почему такого рода катарсис и такого рода утешение лучше трактовать как проблемы ноологические. Все это целиком относится и к Боэцию, у которого, как мы видели, единственный выход из жизненной катастрофы — это философия.

Античные авторы, писавшие в этом жанре, были нами перечислены выше. Из них, конечно, на первом плане выступает Августин. Но выше мы уже пробовали доказать, что, хотя у этих авторов в основе и дается интимно-сердечная исповедь при переживании катастроф и в области преодоления этих последних, тем не менее Боэций приходит действительно к философии разума, в то время как у Августина философия разума заключается по преимуществу в смирении перед вероучением.

б) Но если говорить не о жанре утешения, но о других особенностях трактата Боэция, то здесь можно находить и уже находили массу разного рода источников. Однако разыскания таких источников большей частью все-таки отличаются большим формализмом. Что Платон и Аристотель являются главными источниками для Боэция, об этом спорить не приходится, и об этом мы уже говорили выше. Картина творения космоса у Боэция (III 9) безусловно и притом существенно напоминает соответствующую картину в «Тимее» (28 с — 29 с) Платона. Воспоминания души о своем не только текущем земном состоянии у Боэция (III 11—12, IV 1) тоже не могут не напоминать общеизвестных взглядов Платона, да Боэций и сам в этом случае ссылается на него. Привлечение платоно-аристотелевских материалов для объяснения Боэция, конечно, вовсе не есть формализм, а касается существа дела.

Но вот что касается латинских писателей, то всякое безоговорочное сопоставление с ними Боэция всегда грешило формализмом. Несомненно, если не целые эпизоды, то, во всяком случае, отдельные словесные выражения Боэция напоминают многое из Лукреция, Вергилия, Горация, Овидия, Пропорция, Ювенала. Что касается Овидия, то тут соблазнительно даже и биографическое сопоставление, поскольку Овидий тоже не угодил своим поведением, тоже был выслан в отдаленную местность и погиб в изгнании. Но если обратиться к сущности дела, то что же общего между платоническо-аристотелевским христианством Боэция и личными страданиями Овидия, в изображении которых совсем незаметно какой-нибудь философии? В указанном у нас выше сборнике М. Гибсон приводятся весьма убедительные литературные параллели Боэция и Овидия; но тут же (244—247) делается правильное утверждение, что философия самого Боэция не имеет ничего общего со «Скорбями» и «Письмами с Понта» Овидия. Сопоставление с такими знаменитыми героями античности, как Сократ, Овидий, Цицерон или Сенека, в историческом смысле, конечно, дает очень много. Все эти античные герои тоже погибли от злой несправедливости исторической судьбы. Но, как мы видели выше, в литературно-философском отношении говорить о серьезной зависимости Боэция от этих личностей можно только в отношении Цицерона. Остальные аналогии весьма важны исторически, но они слабо выражены в литературно-философском отношении.

в) Итак, главный и самый глубокий источник «Утешения» Боэция — это *аристотелевски разработанный платонизм*. И источники это чисто античные. Однако в обрисовке этого античного наследия Боэция в современной научной литературе имеется глубокий разнобой, что и заставляет нас высказать об этом несколько специальных замечаний.

Прежде всего, этот аристотелевский платонизм прямо называют неоплатонизмом. Античный неоплатонизм действительно, — и об этом мы хорошо знаем (ИАЭ VI 150—151, 248—315), — возник в качестве принципиального объединения Платона и Аристотеля. Но сказать, что Боэций просто является неоплатоником, мы не решились бы, поскольку у него решительно отсутствует учение о сверхсущем первоедином, систематически характерное для Плотина и впервые только и отличившее его от предыдущих платоников. Правда, кое-какие рассуждения о сверхсущем первоедином у Боэция попадаются (например, в III 11), но они явно носят случайный характер. В таком принципе, как сверхсущее первоединое, Боэций, конечно, нуждался, но для него, как для христианина, этот принцип уже был представлен в виде монотеистически понимаемого божества, которое он настолько принимал на веру, что даже и не нуждался в его специальном философском обосновании. Но тут возникает одна тяжелая проблема, которая доставила много труда исследователям Боэция. Одни говорили, что это выдвигание на первый план единично понимаемого вечного разума и было для Боэция не чем иным, как глубочайше проводимым христианством. Другие говорили, наоборот, что такая философия разума, лишенная всяких элементов христианского монотеизма и связанной с ним специфической священной истории, является на самом деле чистейшим язычеством; а философия Боэция, как мы замечали, действительно лишена здесь всяких ссылок на христианские источники. В решении этой трудной проблемы надо соблюдать большую осторожность и не увлекаться крайностями.

Аристотелевский платонизм (или пусть будет неоплатонизм) действительно есть не что иное, как развитая и вполне языческая философская система. И Боэций к ней не только прибегал, но, если судить по «Утешению», она-то и явилась для него последним выходом из его жизненной катастрофы. Однако отнюдь нельзя сказать, что это было у Боэция чистейшим язычеством. У Боэция философия разума, этот интеллектуализм, возникла в результате такой интимно-сердечной исповеди, которая уже никак не могла возникнуть на чисто языческой почве и которую до Боэция можно находить разве только у Августина, сумевшего понять эту философию разума как выход из глубинно-

¹ Kassel R. Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München, 1958.

² Нахов И. М. Трагический катарсис и жанр утешения. - «Вопросы классической филологии. Разыскания. Dzetemata». М., 1984. с. 74—88.

сердечной и бурно-страстной жизни души, распинавшейся между пороками и мучительными стремлениями к бесстрастной чистоте духа. Это — область несомненно христианских борений духа. Она целиком представлена у Боэция, хотя его мучит не столько проблема спасения души, сколько проблема духовного спокойствия и достоинства среди нелепых и сплошных катастроф окружающей жизни.

Итак, христианство Боэция выражало себя не догматом и практикой вероучения, но такой философией разума, эмоциональные источники которой он мог заимствовать только в христианстве. Боэций был светский философ. Но не только это. Это был светский христианский философ. Отсюда для современных исследователей и возникает мнимая путаница, когда они устанавливают то чисто языческие источники Боэция, то его чисто христианские источники.

г) Чтобы решить этот вопрос, необходимо сказать еще и то, что в чистом виде христианство и язычество, конечно, несовместимы и что поэтому дело никак не могло обойтись у Боэция без противоречий.

Провидение у Боэция всемогуще и в этом смысле безусловно творит только добро. Значит, надо было объяснить происхождение зла. Для этого он пустил в ход тоже одно старое языческое понятие, а именно понятие судьбы, которое у него отличается от провидения только тем, что якобы устраняет не вечную значимость провидения, но его осуществление во времени. И такого отождествления провидения и судьбы было бы вполне достаточно для объяснения реальных жизненных явлений у человека, если бы судьба всегда и везде творила волю именно провидения. Но практически оказывается, что судьба действует часто вовсе не по воле божией, а даже и против нее, искажая, коверкая, приводя в беспорядок и обезображивая ровное, постоянное и всегда прекрасное становление времени, возникшее как результат божественного провидения. Но тогда как же быть?

Боэций до конца стоит на точке зрения тождества судьбы и провидения. Но ведь это же противоречит действительности. И потому при таком высочайшем представлении о божественной воле, которое имеется у Боэция как у принципиального монотеиста, никак нельзя отождествлять провидение с судьбой. Другое дело — античные мыслители. У них трагические судьбы реальной человеческой жизни были явлением вполне естественным, поскольку и сами-то античные божества, оформляющие земную человеческую жизнь, тоже были далеки от совершенства. Но христианство Боэция не могло исповедовать таких жалких языческих богов, проповедовался единый и истинный Бог, совершенно лишенный всяких недостатков. Но тогда становление во времени, управляемое судьбой, нужно было трактовать как испорченное и злое в самой своей основе в результате мирового грехопадения. Но вот тут-то и возникла у Боэция зияющая пропасть между христианством и язычеством. Не прибегая к христианскому учению о первородном грехе, он должен был бы либо самого Бога считать источником зла, либо прибегнуть к исконному дуализму доброго Бога и злой судьбы. Ни на то, ни на другое Боэций не мог решиться. А тогда получается, что его система философии разума в самом своем корне порочна или, по крайней мере, недостаточна.

И преодолеть это противоречие добра и зла он не может еще и потому, что, как мы увидели выше, у Боэция имелось весьма настойчивое и глубоко продуманное понимание личности, которое в таком глубоком виде только с большими натяжками можно находить у античных философов. Такое понимание личности требовало абсолютного монотеизма. А тогда противоречие высочайшей божественной личности и ничтожнейшей судьбы личности во временной жизни становилось еще более трудным и неразрешимым. И этого противоречия Боэций так и не разрешил. Слабо звучат его слова, что никакого зла нет, или что зло бессильно, или что Бог милостив, подавая помощь в случаях торжества зла на земле. Все это имело бы значение, если бы Боэций признал первородный грех, потому что в этом случае действительно божественная благодать оставалась бы всемогущей, а бессильным оказывался бы только человек в условиях мирового грехопадения.

д) При оценке источников Боэция необходимо отдавать себе точный отчет в *основном характере* его стихотворений. Мы не будем здесь давать филологический анализ этих стихотворений. Филологически они свидетельствуют о большой художественной культуре Боэция. Эти стихи вполне безукоризненны в метрическом отношении и свидетельствуют о том, что их автор уже давно и много писал латинскими стихами и, как это говорится, вполне набил себе руку в этой области. Латинская поэзия — это для него родное дело. И если кто-то говаривал об «античном возрождении» при Теодорихе, то подобного рода точка зрения совершенно не выдерживает никакой критики. Боэцию нечего было возрождать, поскольку латинская поэзия еще и не думала умирать в его времена. Он оставался римским поэтом, не хуже цитируемых им поэтов римской классики. Латинский язык все еще оставался для него родным языком. Возрождают то, что умерло. Но латинская поэзия при Теодорихе и не думала умирать, так что Боэций был просто латинским поэтом поздней классики и он ровно ничего не возрождал. Этим объясняется легкость его стиха, звучность и напевность его метрики, а также естественность, понятность и убедительность его античных образов. Но, повторяем, филологического анализа этих стихотворений Боэция мы не будем делать, оставляя это как задачу для специальных диссертаций. Сейчас мы хотим сказать о другом.

Именно, в стихотворениях Боэция очень много глубоких и красивых метафор, большею частью с использованием античной мифологии, которая, очевидно, тоже была одним из источников трактата Боэция. Как понимать эти метафоры? Мы утверждаем, что это вовсе не были метафоры в целях прямого и непосредственного изображения жизни. Метафора непосредственного типа нравится сама по себе, без всякого указания на какую-нибудь действительность вне этой метафоры. Когда мы читаем, что «море улыбалось» или что «румяной зарею покрылся восток», то подобного рода метафоры нравятся нам сами по себе, без всякого указания на какую-либо другую действительность. Но лермонтовский парус одинокий, который белеет в голубом тумане моря, это уже вовсе не первичная метафора, которая нравилась бы нам сама по себе. Она нравится потому, что указывает на совсем другую действительность, а именно на человеческого субъекта, который «ищет бури, как будто в бурях есть покой». Это — не первичная метафора, но метафора уже символическая.

Поэтические и, в частности, метафорические образы у Боэция вовсе не имеют значения сами по себе. Они —

символичны, и притом напряженно символичны. И символом чего же именно они являются? Они призваны для того, чтобы иллюстрировать философию чистого разума, дающего последнее утешение во всех скорбях жизни. Если мы это учтем, то никакие Вергилии и Овидии и никакие Лукреции и Пропорции не заслуживают быть упомянутыми в качестве источников для Боэция. Все эти поэты римской классики не имеют никакого представления о трагической борьбе, происходившей в душе Боэция. Поэтому их использование у Боэция вовсе не делает их подлинными источниками его трактата. Вся латинская классика только в том единственном случае и может считаться источником для Боэция, если мы учтем весь *глубочайший символизм* Боэция при использовании образов и выражений из классической римской литературы. Конечно, вопрос этот тоже требует специального исследования, так как в план нашей работы не может входить детальный символический анализ всей этой богатейшей художественной образности у Боэция. Но общий символизм этой образности, основанный на исповедании вечного разума при перенесении жизненных катастроф, представляется нам очевидным, так что на этом нам и придется остановиться в проблеме художественной символики у Боэция.

Теперь наступило время подвести итоги всем нашим предыдущим наблюдениям над творчеством Боэция.

12. *Сводка предыдущего*, а) То, что Боэций является переходной фигурой между античностью и средневековьем, это знают все и об этом пишут все. Из отечественной науки в виде образца этой переходной характеристики можно привести работы В. И. Уколовой¹, Г. Г. Майорова². Точно так же характеристика этой переходности как совмещения языческих и христианских начал тоже приводится очень часто³. Однако в этом последнем вопросе в науке существует большая разногласия.

Одни начисто исключают все христианское у Боэция и сводят его работу только на античные и чисто языческие заимствования. Другие, наоборот, все античное считают у Боэция несущественным и характеризуют его как чистейшего и правдовернейшего христианина. Действительно, и языческие и христианские элементы у Боэция настолько сильны, что для исследователей всегда может возникнуть соблазн целиком отрицать одно из этих мировоззрений и целиком признавать только другое. Правда, ввиду такого понимания дела осторожнее было бы признавать наличие у Боэция как языческого, так и христианского мировоззрения. И, насколько показывает современное тщательное исследование, так, вероятно, оно и было в творчестве Боэция, весьма свободном, разнообразном и, так сказать, многоэтажном. Однако на подобном решении вопроса мы никак не можем остановиться.

б) Ведь здесь надо учитывать специфику всякой переходной эпохи. Всегда и везде было много старого и было много нового. Указать старые и новые элементы в ту эпоху, которая квалифицируется как переходная, это еще очень мало для характеристики переходности. Нам представляется, что наряду с наличием старого и нового в той или иной переходной эпохе должны быть указаны еще и такие элементы, которые сразу и одновременно являются и новыми и старыми. Переходность не есть безличие, но всегда имеет свою оригинальную специфику. А иначе вся история распадается только на перечисление старого и нового и не будет видно, в чем же специфика данного переходного периода. Ведь в истории все периоды переходные, и никакая эпоха не стоит на месте. И если переходный период мы не сумеем охарактеризовать специфически, как некое тоже индивидуальное и тоже неповторимое явление, то вся история так и рассыплется на элементы, ничем между собой не связанные. Поэтому, характеризуя творчество Боэция как переходную эпоху и, в частности, как переходную между язычеством и христианством, мы обязаны указать и такой элемент в его творчестве, чтобы он уже не дробился на старое и новое, а был определенным специфическим своеобразием.

Этот специфически своеобразный элемент в мировоззрении и творчестве Боэция мы понимаем как *диалектику чистого и вечного разума в его соотношении с внеразумным, чисто временным, то есть всегда становящимся и меняющимся, инобытием этого вечного разума*. Говоря короче, это есть учение о *диалектическом тождестве провидения и судьбы*.

Это мы утверждаем потому, что такую философию Боэций рисует и не как языческую и не как христианскую. В его представлении такая философия действительно одинакова и у древних философов и у христианской догматической теологии. Само собой разумеется, эта диалектика разума не только тождественна в язычестве и христианстве, но она еще и абсолютно различна, если иметь в виду все подробности, которые выступают в язычестве и христианстве в связи с их систематическим построением и особенно в связи с различием пантеизма и монотеизма. Но как раз в этих систематических подробностях и исчезает принципиальное тождество вечного разума в той и другой религиозной системе. Однако все эти подробности уже не будут той единой и неделимой спецификой вечного разума, и не в них нужно находить специфику того переходного времени, которое мы находим у Боэция.

в) Вспомним, что мы говорили о первых трех теологических трактатах Боэция.

В первом трактате речь шла о числовой диалектике троичности. И эта диалектика, говорили мы, весьма важна для данного христианского догмата. Но она отнюдь не единственная и не исчерпывающая для троичности. Мы говорили, что это диалектика числовая, а не личностная, в то время как высшее начало в христианстве есть обязательно личность. Но почему Боэций остановился здесь на числовой диалектике? А он остановился на ней именно потому, что она же характерна и для языческого платонизма. Обе эти числовые диалектики троичности одинаково и платоничны и специфичны для христианского догмата. Но число еще не есть личность, а только один

¹ Уколова В. И. Боэций и его время (к истории западноевропейской образованности в эпоху раннего средневековья). Автореф. канд. дисс. М., 1970.

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 356—383.

³ Обзор главнейших мнений по вопросу о переходном характере творчества Боэция можно найти у В. И. Уколовой (Указ. соч., с. 3—9).

из ее существенных моментов.

Возьмем второй теологический трактат Боэция. Удивительным образом он рассматривает не конкретные имена трех лиц христианского божества, а только рассматривает эти лица как особого рода субстанции. Но субстанция — это понятие очень широкое; и оно относится вообще ко всему, что реально существует. И может ли христианский догмат троичности обойтись без субстанциального понимания каждого лица? Не может. Христианская догматическая теория троичности поэтому не есть числовая диалектика, но диалектика субстанциальная. Однако ни числовая, ни субстанциальная диалектика не есть диалектика личностная. Субстанция, как и число, еще не есть вся личность, а только один из ее необходимых и существенных моментов. И почему здесь идет речь именно об Отце и рассуждение ограничивается представлением о первом лице как о нерасчлененном и исходном начале, неизвестно; точно так же неизвестно, зачем понадобилось христианскому догмату говорить о Сыне и Святом Духе. Ведь подобного рода наименование характеризует собою не просто субстанцию лиц, но уже их определенного рода качественное наполнение.

Но, пожалуй, еще более интересен в этом отношении третий теологический трактат Боэция. Казалось бы, тут бы и заговорить об отношении Бога к миру, о творении мира, о протекании его истории, о боговоплощении ради спасения человечества и о последних временах христианской истории мира. Но ничего подобного у Боэция в данном случае не имеется. Как мы показали, речь идет здесь, собственно говоря, о трансцендентальном условии возможности всякого суждения вообще, то есть, собственно говоря, о Боге и мире в специфическом смысле тут не поднимается никакого разговора.

Наконец, и трактат Боэция об утешении тоже обходится без всяких подробностей христианского вероучения и христианского назначения церкви. Последним утешением здесь является опять все тот же философский разум, которым утешали себя и главнейшие языческие философы.

В анализе философии Халкидия мы указывали, что христианское учение о творении из ничего есть необходимейшая христианская доктрина, предохраняются от всяких опасностей пантеизма. Защитники христианства Боэция указывали на то место из трактата об утешении (VI), где как будто бы это «из ничего» содержится. Такое понимание данной главы из «Утешения» совершенно неверно.

Во-первых, здесь прямо заявлено: «Ведь справедливо мнение, что нечто не может произойти из ничего». Во-вторых, однако, если где это «из ничего» как будто бы и содержится, то выражение это употреблено здесь в слишком общей и случайной форме. Здесь говорится, что древние если и употребляли такое выражение, то «относили его, скорее, не к творящему началу, а к материальному миру». Другими словами, если древние и говорили о «ничто» наряду с Богом, то понимали это как бесформенную материю, которую Бог в дальнейшем оформил. Если же они, допустим, и относили его к «творящему началу», то имелось бы в виду действительно творение из ничего. Однако всякий скажет, что христианское творение из ничего тут почти совсем не затронуто. Это уже наше толкование, а не слова самого Боэция и уж тем более не какой-нибудь его положительный тезис.

Все эти соображения безусловно доказывают ту истину, что спецификой переходности для Боэция было не язычество и не христианство, а то, в чем они действительно совпадают и в чем нужно находить их безусловное тождество, это — диалектика вечного разума, или провидения, и подчиненной ему вечной судьбы. Здесь уже нет никакого механического объединения тех или иных языческих или тех или иных христианских черт. Это — то, в чем действительно совпадало язычество и христианство. И это как раз именно и есть то, в чем нет никакой механики объединения, а есть только единая и неделимая специфика, одновременно и чисто языческая и чисто христианская. Это и есть подлинный образ и подлинный лик характерной для Боэция переходности времен.

г) Но тут мы должны еще и еще раз сказать то, что в подобного рода характеристике переходного творчества Боэция обязательно нужно оставаться верным фактической действительности и не быть глухим и слепым педантом. Историческая справедливость заставляет признать, что кроме этого органического единства язычества и христианства у Боэция были также и черты *чисто христианские*, хотя и несравненно более редкие и нисколько не нарушающие формулированной нами сейчас единой и неделимой специфики. Именно, было два обстоятельства, которые никак не могут ускользнуть от честного исследователя.

Во-первых, как мы знаем, у Боэция был трактат против Евтихия и Нестория. Здесь удивительным образом дается максимально четкое представление о личности, можно сказать, целиком отсутствующее у античных философов. Эта личность в изображении Боэция настолько единична и настолько единственна, что она готова совмещать в себе любые противоречия. Так, личность Христа есть субстанциальное объединение двух противоположных субстанций, божеской и человеческой. Это уже ни в каком случае не античное понимание, которому, вообще говоря, было чуждо всякое учение об абсолютной субстанции личности. Правда, и здесь дело ограничивается у Боэция только принципом, а именно принципом богочеловечества; и тут у него не делается ровно никаких выводов, характерных для всей священной истории, связанной с фактом явления Христа.

Другая, тоже чисто христианская, черта у Боэция — это его духовные мучения и стенания, которые он так красочно изображает в трактате об утешении. Конечно, это не Августин, который изображает бурные страсти своей души в связи с борьбой порока и духовного просветления и в связи со своими мучительными исканиями истинного Бога. Мы говорили выше, что если душевные мучения Августина есть результат его постоянных духовных исканий на путях спасения души, то у Боэция они ограничиваются только страданиями по поводу той чудовищной несправедливости, которая привела его в тюрьму, несмотря на его благородное и человеколюбивое поведение. Психология здесь — христианская, августиновская. Но выход из этой психологии у Боэция — опять-таки диалектика, вечный разум, благодаря которому провидение и судьба отождествляются, а не Христос и не церковь.

Эти два обстоятельства, учение об абсолютной единичности и единственности богочеловека, с одной стороны, и интимно-сердечная психология исповеди и надежды, с другой, несомненно отличаются вполне христианским характером и не входят в ту неделимую специфику переходного характера творчества Боэция, в которой нет ни

специально язычества, ни специально христианства.

д) Но если уж придерживаться абсолютной исторической справедливости, то наряду с чисто христианскими установками необходимо отмерить у Боэция также и чисто языческие установки, которые тоже никак нельзя совместить с христианством и из которых особенно бросается в глаза одна. Особенность эта сводится к тому, что у Боэция совершенно отсутствует то, что в христианстве называется *священной истинной*, или, мы бы сказали, то, что обыкновенно называется мифологией. Правда, языческая мифология у него тоже, собственно говоря, отсутствует, если не иметь в виду его многочисленные стихотворные метафоры.

Именно, совершенно правильно изображая принципиальное отношение провидения и судьбы и совершенно правильно рисуя фактическое отпадение судьбы от воли божьей, Боэций удивительным образом спокойно относится к трагической истории такой человеческой судьбы. Об этом мы тоже сказали выше в нашем рассуждении о Халкидии. Но в данном случае отсутствие христианской мифологии особенно бросается в глаза ввиду небывалой мучительности психологии Боэция. То, что Боэций ни разу не обращается в своих сочинениях к Христу или к церкви, это было замечено уже давно, еще раньше нас, и вообще выдвигалось не раз. Но тут важен не просто стиль и не просто фразеология. Тут важно то, что Боэцию почему-то было трудно или неудобно говорить о первородном грехе, о боговоплощении, необходимом для спасения падшего человечества, об искуплении греха, о преодолении смерти смертью, о втором пришествии, о Страшном суде, о рае и аде. Вся эта христианская мифология, или, как говорится в христианстве, вся эта священная история христианства, поразительным образом, и притом совершенно целиком, отсутствует у Боэция. Те исследователи, которые на этом основании зачислили Боэция к чистейшим язычникам, уж не так были не правы. Безусловно, Боэция утешает не Христос и не Богородица, а диалектика чистого разума, которая, с одной стороны, вполне христианская, а с другой стороны, и притом тоже в последней глубине, также и языческая. И кто хочет характеризовать фигуру Боэция как переходную, тот не должен ограничиваться наличием у него чисто христианских и чисто языческих тенденций, а должен указать то, в чем и то и другое действительно тождественны. Вот эта диалектика чистого разума и судьбы как раз и есть то, в чем христианство и язычество, по крайней мере времен Боэция, тождественны.

Такой итог обзора всех сочинений Боэция мы бы подвели, считая, что здесь возможны и необходимы также и разного рода дополнения и уточнения.

13. *Из отечественной литературы о Боэции.* Вопреки другим деятелям переходной языческо-христианской литературы Боэцию особенно повезло как предмету огромного количества всякого рода изложений и исследований. О том, что у нас в 1970 году была защищена В. И. Уколовой диссертация специально о Боэции, мы уже сказали выше. Другая диссертация о Боэции была защищена М. И. Мачавариани в 1984 году¹. В обеих этих диссертациях проводится широкая точка зрения на предмет, лишенная всяких односторонностей, которые в большой литературе о Боэции всегда так часто возникали ввиду сложности и противоречивости самой фигуры Боэция.

а) Представление об огромной литературе по Боэцию можно получить по I главе диссертации В. И. Уколовой². В. И. Уколова пишет (Автореф. канд. дисс., с. 11): «Философские рассуждения Боэция не являются эклектическим соединением разнородных точек зрения, которым лишь совершенная художественная форма трактата «Об утешении философией» придает видимость целостного единства. Взгляды Боэция объединены в философскую систему, отличающуюся определенной самостоятельностью, прежде всего посредством той особой интерпретации, которую он придает философскому знанию». При существующем в науке колоссальном разнообразии оценок Боэция такой целостный подход нужно всячески приветствовать, поскольку времена всяких узких оценок Боэция теперь уже ушли в далекое прошлое. Правильно также и то, что в таком важном вопросе, как свобода воли, никак нельзя сводить взгляды Боэция только на христианские источники (с. 15). Совершенно правильно рассуждает В. И. Уколова также и в таких словах (с. 14): «Воспеваемый Боэцием уход от жизни в область рационального созерцания не имеет явных точек соприкосновения с христианскими теориями, проповедовавшими отречение от земных благ. Боэций в своих рассуждениях на эту тему остается приверженцем учения Платона и его последователей».

С другой стороны, однако, трудно согласиться с этим автором в понимании «иерархической системы процесса познания», которую Боэций связал с «теорией эманации божественной сущности, трактуемой им в духе учения Плотина» (с. 12). Ведь теория эманации из божественной сущности есть не что иное, как языческий пантеизм, но пантеистом Боэций никогда не был. Также и рассуждение об «историческом пессимизме» Боэция, по-видимому, противоречит словам самой же В. И. Уколовой (с. 14 и 9) о социально-политической и экономической стабилизации в эпоху Теодориха. Вообще же диссертация В. И. Уколовой представляет собою значительное достижение среди огромной противоречивой литературы по Боэцию.

б) Кто интересуется Боэцием, должен прочитать еще и вторую диссертацию о Боэции, которую мы упомянули выше, именно диссертацию М. И. Мачавариани. Эта диссертация тоже прельщает тем, что лишена всяких узких подходов к Боэцию; и ее автор старается понять все его противоречия как нечто единое и нераздельное, как нечто естественное. М. И. Мачавариани прямо пишет (Автореф. канд. дисс., с. 4): «Основной целью диссертации является доказать, что мировоззрение римского философа не может быть втиснуто в строго очерченные рамки как языческой, так и христианской позиции и что односторонняя характеристика, то есть отсечение одной из сторон, является принципиально ошибочной».

С точки зрения М. И. Мачавариани, Боэций «опирается на космогонию «Тимея», но «читает его с позиции неоплатонического учения, в то же время учитывая и христианскую позицию» (с. 6). «Все основные идеи

¹ Мачавариани М. И. Философское мировоззрение Боэция. Автореф. канд. дисс. Тбилиси, 1984.

² А также и в работе того же автора «Человек, время, судьба в трактате Боэция «Об утешении философией» («Средние века». Вып. 37. М., 1973, с. 10—14).

космогонии Боэция имеют источником языческую философию, однако они подобраны таким образом, что вполне гармонируют с христианским мировоззрением» (с. 7). «Римский философ пытается сохранить и свободу человека и неизбежность провидения, найти возможные пути для их согласия и гармонии» (с. 9). Это последнее суждение особенно свидетельствует о том, что автор широко продумал труднейшие проблемы Боэция и тем оберег себя от узости и односторонности. То же надо сказать и о воззрении автора на учение Боэция о времени и вечности (с. 11—12). Автор настоящего тома, много работавший над понятием и терминологией личности в античные времена, может только с глубоким удовлетворением приветствовать изучение этого вопроса на материалах Боэция: «Античное мышление не знало дефиниции личности. Проблема персоны как философской категории начинается с Боэция. Ему принадлежит ставшее классическим определение персоны, к которому часто обращается Фома Аквинский и современные персоналисты» (с. 14). Тонко замечено, что, с точки зрения Боэция, человек может достигнуть небесных идеалов даже еще в земной жизни, сам пока еще не становясь полным совершенством (с. 15). Правильно и то, что Боэций резко отличается от Августина признанием отдельных наук в качестве необходимых для духовного совершенства (с. 17). Правильно также уточнение теории разума у Боэция при помощи теории любви (с. 19).

Однако в некоторых пунктах мы все-таки считали бы необходимым также и возразить автору этой диссертации. М. И. Мачавариани очень красноречиво доказывает признание Боэцием Бога как абсолютной личности (с. 22). И, вероятно, она права, если иметь в виду интимную настроенность Боэция. Что же касается философского и систематического проведения принципа личности по всей догматике Боэция, то мы бы в этом усомнились. И то, что М. И. Мачавариани говорит об отношении Боэция к молитве, звучит убедительно и красноречиво (с. 20—22). Однако и здесь, вероятно, вопрос касается скорее духовной настроенности Боэция, чем его философской теории. Также нам трудно было бы согласиться и с утверждением М. И. Мачавариани о наличии в теологии Боэция принципа «творения из ничего» (с. 23). Нам представляется, что М. И. Мачавариани противоречит здесь сама себе, поскольку она ранее отказывалась от признания у Боэция чисто христианских черт, как и, правда, чисто языческих. Та теоретическая философия и та диалектика чистого разума, которые в философских рассуждениях Боэция играли окончательную роль, всех такого рода черт в себе не содержат. Но, конечно, совсем другое дело — это анализ духовных интимностей Боэция, о которых мы здесь не говорим.

Вообще же, подводя итог, необходимо сказать, что также и диссертация М. И. Мачавариани не только интересна по самому своему существу, но и формально находится на высоте современных научных требований и избегает многочисленных односторонностей.

в) Оба наши главные исследователи Боэция, В. И. Уколова и М. И. Мачавариани, кроме своих диссертаций опубликовали еще много отдельных печатных работ, которые перечислены у нас в библиографии. Касаться их здесь мы не будем. Мы укажем только на последнюю работу В. И. Уколовой в сборнике «Средневековье в свидетельствах современников» (М., 1984, с. 4—22). Характеристика Боэция, даваемая здесь В. И. Уколовой, особенно отличается верным, а иной раз даже художественным отражением подлинного и в ее изображении лишено всяких односторонностей творчества Боэция.

Но в заключение необходимо коснуться двух работ других авторов, которые свидетельствуют о проникновении имени Боэция даже и в более широкую, учебную литературу.

Первая работа — В. В. Соколова под названием «Средневековая философия» (М., 1979, с. 92—97). В. В. Соколов дает здесь краткий, но очень хороший обзор философии Боэция как «последнего римлянина и первого схоласта».

Вторая работа — Г. Г. Майорова под названием «Формирование средневековой философии» (М., 1979, с. 356—383). Анализ Боэция дан у Г. Г. Майорова мастерски, но мы подчеркнули бы то, что Г. Г. Майоров говорит не в главе о Боэции, но в самом конце своей книги (с. 387—394), где он подводит итог всему тому, что получило средневековье от первых веков христианства и от переходной эпохи Боэция и Кассиодора. Г. Г. Майоров совершенно верно указывает те пять пунктов, которые вошли в средневековую философию и явились ее содержанием на целое тысячелетие. Правда, к этим пяти пунктам мы присоединили бы еще два пункта от себя. Пять пунктов Г. Г. Майорова следующие: геоцентризм, креационизм, провиденциализм, персонализм и ревелационизм (учение об откровении). К ним необходимо прибавить еще два пункта, а именно мистериализм (учение о церковных таинствах и обрядах) и сотериологизм (от греческого *soteria* — «спасение»; учение об идеологии, технике и истории спасения человеческой души). Эти семь проблем средневековья были подготовлены античностью, но в них уже нет ровно ничего античного. Это — чистейшее средневековье.

IV

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕОПЛАТОНИЗМА ЛАТИНСКОГО ЗАПАДА

§ 1. Неоплатонические три ипостаси

1. *Смысловая направленность.* То, что мы сейчас хотим поговорить о трех ипостасях в латинском неоплатонизме, является делом, конечно, вполне естественным, поскольку весь вообще античный неоплатонизм был в основном учением о трех ипостасях и о дальнейшем воплощении этих ипостасей в чувственно-материальном космосе. Судьба этой трехипостасной теории была на Западе вполне оригинальной. И оригинальность эта определялась тем, что на Западе первостепенное место стала занимать проблема *личности* и, кроме того, еще проблема *судьбы*. Эта новая проблематика существенным образом затемняла и отводила на второй план неоплатоническую диалектику трех ипостасей. Диалектика трех ипостасей в западном платонизме отнюдь не отсутствовала, но мы не находим здесь десятков и сотен страниц, которые были бы посвящены абстрактной и чисто категориальной диалектике трех ипостасей. Эти ипостаси то упоминаются, то не упоминаются, то упоминаются вскользь, а то некоторые из них и совсем исключаются. Можно сказать, что с точки зрения строгого неоплатонизма мы имеем на Западе какое-то, скорее, дилетантское отношение к проблеме трех ипостасей. Кроме того, уже с первых веков новой эры появилась сильнейшая интуиция трех лиц божества, в конце концов тоже связанная с античным неоплатонизмом, но в то же самое время чрезвычайно специфическая, мешавшая сосредоточиваться на тонкостях абстрактной диалектики. Такого рода смысловая направленность западного неоплатонизма дает о себе знать на теории каждой из трех ипостасей, получающих и свое специфическое освещение.

2. *Сверхразумное первоединство.* а) Это первоединство решительно везде промелькивает у изложенных у нас выше философов западного неоплатонизма. Но здесь нет и помину о какой-нибудь абстрактной и систематической диалектике. Но намеки на эту теорию рассыпаны решительно везде, и, как мы видели, даже у такого беллетристически настроенного автора, как Марциан Капелла. А в некоторых случаях, если верить этим авторам, сверхбытийственное первоединство и вообще отсутствует. Так, например, у Боэция, если с точностью придерживаться его собственного учения, то самое высокое, самое важное и первостепенное в бытии — это универсальный божественный разум, или, как говорит Боэций, даже просто форма, всеобщая чистая форма. Такого рода упорный аристотелизм, конечно, исключает всякую теорию сверхразумного первоединства. Но видно, что с этим последним даже и Боэцию расстаться трудно, как это особенно можно заметить на употреблении им платонического термина «благо», которое у всех неоплатоников как раз и является только другим выражением для того же сверхразумного первоединства.

б) Как это и понятно для периода возрастающего христианства, у этого неоплатонического первоединства появился весьма сильный конкурент, а именно учение о *личности*. С точки зрения христианства, бог обязательно один, обязательно есть предел всех совершенств и обязательно есть живая личность, вступающая тоже в определенного рода личные отношения с создаваемой ею действительностью, имея при этом определенное имя и определяя собою специфическую священную историю (творение мира, отпадение мира от бога и первородный грех, богочеловечество Христа, церковь, второе пришествие и Страшный суд). При таком понимании божества отпадала всякая охота трактовать его только в виде абстрактного первоединства. Все это первоединство, конечно, входило в новое учение о божестве. Но ясно, что в сравнении с личностью это оказывалось только абстрактным моментом, о котором можно было говорить, но о котором можно было и не говорить. Вот почему западный неоплатонизм оказался таким скупым на развитие абстрактных теорий первоединства.

в) Итак, на место неоплатонического первоединства, вообще говоря, становился христианский монотеизм. Однако даже такое непререкаемое свойство христианства, как монотеизм, представляет собою для историка очень разнообразное, если не прямо бесконечное, множество теоретических уклонов и оттенков. Как мы видели выше, даже и восточная теология характеризуется огромным переплетением разных оттенков при решении тринитарной проблемы. И, конечно, деятели Никейского и Константинопольского соборов прекрасно понимали, что в тринитарной проблеме речь идет в основном об абсолютной личности божества. Но интересно, что даже и в Византии в те времена еще не находили нужным выдвигать учение именно о личности. И это не потому, что интуиции личности не было, а потому, что эта интуиция была слишком сильна и вовсе не нуждалась в какой-нибудь специальной теории.

Другое дело — Запад.

Минуя необозримые оттенки теории личности у разных западных писателей, мы нашли необходимым сказать, во-первых, о Марии Викторине и, во-вторых, об Августине. У этих авторов понятие личности уже несомненно превращается в целую теорию; и видно, как эта теория поглощает в себя неоплатоническую теорию первоединства. Правда, языческие попытки формулировать назревший монотеизм чисто языческими методами, то есть методами чувственно-материального космологизма, отнюдь не отсутствовали в те времена. Такой солнечный монотеизм мы и раньше находили у Юлиана (ИАЭ VII, кн. 1, 372—379), и что касается западного неоплатонизма, то этот солнечный монотеизм в яснейшей форме представлен, например, у Претекстата и Макробия. Но дни чувственно-материального космологизма были сочтены.

г) Завершением этого личностного монотеизма для данного периода вполне можно считать Боэция. Единственность и неповторимость абсолютной личности ясны для него с самого начала. А то, как эта абсолютная личность воплощается в человеке и создает собой тоже единственную, неповторимую и неделимую на отдельные

моменты богочеловеческую личность, это, с достаточной ясностью и диалектической последовательностью, тоже проводится у Боэция.

Однако беспощадный аналитический взор историка и здесь, у Боэция, все еще находит остатки упорно не сдававшегося античного неоплатонизма. Именно, выше мы пытались доказать, что учение о личности у Боэция все же пользуется по преимуществу числовыми и понятийными аргументами, но не чисто личностными. Исторически это отнюдь не снижает значения философии Боэция. Но это все же свидетельствует о непреодолимости античного неоплатонизма даже у такого искреннейшего последователя христианства, каким был Боэций.

3. *Учение об уме.* Колоссальный интерес античного неоплатонизма к проблемам ума освещался нами настолько подробно и часто, что в настоящий момент не стоит его заново излагать. Что же касается западных неоплатоников, то и здесь мы являемся свидетелями весьма сниженного интереса к уму, и не столько сниженного, сколько сильно модифицированного. Мы показали, как у Августина ум глубочайшим образом переплетается с волей. Если у античных неоплатоников ум пронизывает собою все, то у Августина именно *воля* пронизывает собою все. Это и понятно ввиду склонности западных неоплатоников к большому возвышению практических и часто просто даже субъективных сторон действительности. Получается какой-то своеобразный, не чисто мыслящий или мыслимый ум, но ум волевой. Это, конечно, связано и с тем, что у Запада на первом плане личность, причем личность действующая, практическая. Правда, это не мешает тому, что ум кое-где трактовался в те времена и как «чистый». Если, например, у Викторина ум проявляет себя в Логосе, то это, конечно, чисто античная черта. У Халкидия ум тоже трактуется платонически. У Марциана Капеллы ум — это Юпитер, причем выше Юпитера уже нет ничего, смысловым образом оформленного. По-видимому, такой чистый ум, который в своих порождениях не только не теряет своей чистоты, а, наоборот, в них-то и утверждает свою чистоту, представлен ярче всего у Боэция. Таким образом, античный неоплатонический ум либо представлен в своей волевой заряженности, либо в своих общежизненных функциях. Склонность строить самостоятельную систему чистого ума у западных неоплатоников весьма слаба. Больше, пожалуй, можно наблюдать здесь склонность к энергично-аристотелевскому пониманию космического ума с приближением, кроме того, еще и к проблемам земной жизни человеческой личности.

4. *Учение о душе.* Нужно считать вполне естественным также и то, что больше всего и ярче всего разработана у латинских неоплатоников проблема души. Это определялось общезападной склонностью к субъективизму. Интерес к проблемам души естественно переплетался с интересом к проблемам личности, и эта связь настолько сильно выражена у латинских авторов, что в истории науки даже возникла довольно устойчивая тенденция считать, что за Богом западных неоплатоников стоит не первоединое Плотина, а его же Мировая Душа. И если у Августина толкование Бога как прежде всего Мировой Души является только выводом современного исследователя, то Макробий прямо говорит, что Бог — это душа.

У христианина Халкидия Мировая Душа есть вечность; и у философа ничего не говорится просто о тварности Мировой Души, но эту тварность он хочет, не без натяжек, совместить с ее вечностью в Боге.

Но, пожалуй, ярче всего учение о душе представлено у Марциана Капеллы, у которого хотя душа и есть порождение Гелиоса и Энтелехии, то есть обладает прежде всего космической функцией, тем не менее она обладает всеми свойствами как ученой женщины, так и женщины, роскошно разукрашенной, полной всяких соблазнов и наслаждений. Субъективно-человеческое изображение души у Марциана Капеллы прямо доведено до степени беллетристической фантазии.

Таким образом, учение о душе в римском неоплатонизме хотя и основывается на чисто космическом принципе, тем не менее доводится до степени чрезвычайно светской и даже фантастической беллетристики, свидетельствующей о восходивших в те времена на Западе субъективизме и персонализме.

§ 2. Провидение и судьба

В прямой связи с латинским неоплатонизмом субъективистского направления стоит также и учение о судьбе. Только тут необходимо точно соблюдать историческую перспективу.

1. *Античная судьба.* Вообще говоря, судьба является, в первую очередь, конечно, категорией чисто античного мировоззрения. И при всем разнообразии изображения судьбы в античности два разных ее понимания особенно бросаются в глаза. С одной стороны, судьба есть не что иное, как максимальное воплощение все тех же богов, все того же божественного провидения. И в этом смысле ничего ужасного в такой судьбе никто в античности не чувствовал. С другой стороны, однако, под судьбой понималось материальное, но уже недостаточно совершенное и совсем несовершенное воплощение божественного начала. При таком понимании судьбы возникали всякого рода неожиданности, противоречия, несчастья, страдания и с виду даже совсем ничем не мотивированная смерть. Но и в этом случае судьба мыслилась, в конце концов, как нечто несколько не противоречащее божественной воле и часто даже приводила трагическую жизнь к благополучному окончанию. В «Орестее» Эсхила изображается много разного рода ужасающих событий по воле судьбы. Но кончается вся «Орестея» вполне благополучно, то есть кончается торжеством добра и порядка. Преступление Эдипа у Софокла, конечно, трагично, но это только в «Эдипе-царе», в то время как «Эдип в Колоне» того же Софокла кончается не только благополучно, но и чувством блаженного успокоения у самого Эдипа. А философы тем более, несмотря на их самое острое чувство судьбы, в конце концов вполне примирились с этой судьбой и считали вызываемое ею трагическое происшествие чем-то вполне естественным. Эмпедокл создал даже целую теорию вечного круговращения судьбы с периодическим переходом у него от космоса к хаосу и от хаоса к космосу. И это его вполне утешало. А неоплатоники, как это легко заметить, даже вообще говорят о судьбе довольно неохотно. И ведь они же признавали сверхразумное первоединое, которое совмещало в себе все разумное и все неразумное, то есть тем самым и судьбу. Такого рода отношение к судьбе и ко всем ее губительным последствиям было в античности, конечно, результатом слабого развития чувства личности.

Личность не была там чем-то единственным и неповторимым. Она переживала разные периоды своего существования, хорошие и плохие, и все это переживалось как нечто естественное, поскольку и сама душа тоже мало чем отличалась от вещи вообще. Душепереселение и душевоплощение мало чем отличались вообще от круговорота вещества в природе. Совсем другое мы находим в христианстве.

2. *Христианское учение о судьбе.* Христианство тоже учило о судьбе и даже во многом совпадало с античной теорией. Если провидение совершенным образом воплощалось в материи, то такое материальное воплощение провидения, конечно, считалось вполне естественным и ничего трагического в себе не заключало. Но христианство резко разошлось с язычеством в вопросе о несовершенном воплощении провидения.

Находясь под впечатлением единственности и неповторимости личности, христианство никак не могло считать зло чем-то естественным. Здесь получила колоссальное значение концепция первородного греха, то есть концепция отпадения человека от Бога. В представлении христианства возникала ничем не поправимая трагедия исторического развития человека, когда человек стал метаться из стороны в сторону и нигде не находить ни утешения, ни тем более спасения. Потребовалось человеческое воплощение самого божества, чтобы указать подлинный путь спасения. Да и то, христианское богочеловечество указывало только еще путь к спасению; а становиться или не становиться на этот путь, это опять все еще зависело от самого же человека. Поэтому проповедовалось второе пришествие богочеловека и Страшный суд над всеми людьми, определявший либо их вечное спасение, либо их вечную гибель. В такой мифологии, или, как это обычно говорится, в такой священной истории, уже не было ничего общего с язычеством. Судьба здесь не преодолевалась периодическим возвращением космоса и хаоса, но раз и навсегда данным, то есть данным на всю вечность, спасением или гибелью человеческой личности. Вот теперь и интересно посмотреть, какое же место заняла судьба у латинских неоплатоников, которые были и язычниками, и христианами, и, главное, такими мыслителями, которые пытались совместить и то и другое.

3. *Крайние принципы.* В латинском неоплатонизме Запада не было недостатка ни в чисто языческом, ни в чисто христианском учении о судьбе. Более последовательное языческое учение о судьбе вполне можно находить, например, у Макробия, в то время как у Августина можно найти достаточно текстов с чисто христианским пониманием дела.

4. *Средний принцип.* а) Гораздо труднее и запутаннее обстоит дело с тем средним принципом, когда смешивались языческая и христианская концепции. Нам представляется наиболее ясным и последовательным то решение вопроса о судьбе, которое дается Августином, если не иметь в виду его чисто христианские высказывания. Августин пытался прямо отождествить трагическую судьбу человечества с божественным провидением. Это было средним принципом, если крайними принципами считать язычество и христианство. Но этот средний принцип получал у Августина в конце концов характер (или, по крайней мере, оттенок) языческого *фатализма*. Если его продумать до конца, то, конечно, он предполагал полное бесчувствие к оригинальности и самостоятельности человеческой личности. Раз все и навсегда предопределено, то все человеческие усилия становятся бесполезными и вся история превращается в механическое воспроизведение божественной воли. Но, очевидно, и сама божественная воля тоже должна трактоваться в этом случае как воля ко злу, то есть как злая воля.

Ни то, ни другое воззрение, само собой разумеется, не имеет ничего общего с христианством. Да и у самого Августина вопрос о фатализме отнюдь не решается так просто и без всяких исключений. Августин много бился над решением этих вопросов. Но если всерьез вникать в каждую его фразу, то, пожалуй, его фатализм окажется, скорее, теоретической попыткой, которая часто не удовлетворяла и его самого.

б) Гораздо популярнее в рассматриваемую эпоху оказался средний принцип другого, не августиновского, направления. Расстаться с учением о судьбе теперь было уже нельзя, поскольку у всех был или по крайней мере назревал монотеистический опыт единой и совершенной личности. В сравнении с этой личностью мир в еще гораздо большей степени, чем в античности, трактовался как лежащий во зле. Но христианское радикальное учение о борьбе со злом даже в течение первых четырех веков христианства все еще оставалось для многих теоретически недоступным или трактовалось скорее интуитивно, чем философски-диалектически. Полное и законченное учение о преодолении зла, которое мы находим в христианской ортодоксии, в настоящий момент не подлежит нашему изучению, поскольку это относится уже не к античности, но к чистейшему средневековью. Нас же сейчас интересует тот конец античности, который уже был затронут христианством, но пока еще далеко не сводился на него, а содержал весьма отчетливые рудименты античного мировоззрения. Только в этой мере и может нас интересовать в данном случае учение латинских неоплатоников о судьбе.

Поскольку здесь перед нами смесь язычества и христианства, является вполне естественным именно средний взгляд, а не те два крайних принципа, то есть чисто языческий и чисто христианский, о которых мы сказали выше. Этот средний тип у данных мыслителей выражался по преимуществу при помощи *иерархического* понимания вопроса. Признавалось не провидение в окончательном виде, не судьба в окончательном виде, а нечто среднее между ними. Провидение в чистом виде признавалось, иначе это не было бы переходным периодом. Но провидение трактовалось не только в своем чистом и абсолютном виде, но и в виде разных относительных степеней своего материального функционирования. Признавалось чистейшее провидение, не подлежащее никакой судьбе; и признавалась известная область бытия, а именно высшая, в которой провидение было материально осуществлено раз и навсегда. Таковы были звезды, которые уже не подчинялись никакой судьбе, кроме той единой судьбы, при помощи которой они раз и навсегда осуществили волю Божию и провидение. Но ниже этого звездного неба были другие светила, уже не столь прочно связанные с провидением и судьба которых уже содержала в себе черты непостоянства.

Еще ниже того стоял человек, который, во-первых, осуществлял вечную власть провидения, а во-вторых, будучи только материальным воплощением этого провидения, мог употреблять свою исконную свободу и против провидения, поскольку материя уже в самом своем принципе была только инобытием в отношении Бога. Однако, нарушая свое материальное подчинение провидению, человек тем самым нарушал и свою абсолютную свободу,

тождественную необходимости (а это тождество свободы и необходимости как раз и характерно было для чисто божественного бытия). Но это отнюдь не означало, что человек вообще переставал быть свободным. Он свободно отступал от Бога и свободно мог к нему возвращаться. Но в своем отступлении от Бога, то есть от абсолютной свободы, он одновременно оказывался и во власти необходимости, которую он опять-таки мог духовно преодолевать, но мог и не преодолевать и мог даже не хотеть преодолевать.

Это срединное учение о судьбе было одновременно и античным и средневековым. То, что учение о судьбе могло быть иерархическим и в античности, это мы показали выше на примере таких философов, как Цицерон, Псевдо-Плутарх и Александр Афродизийский. И в этом смысле таких авторов мы признавали в виде источников для тех мыслителей латинского неоплатонизма, которых мы сейчас рассматриваем.

Но этого иерархизма судьбы было мало для христианства, поскольку для преодоления такого чистого и абстрактного иерархизма признавалась пространно и глубоко развитая священная история, начиная от творения человека и кончая Страшным судом. Но на такого рода мифологию латинские неоплатоники никак не могли пойти; а если кто из них и шел, то об этом старался не говорить. Вот почему этот сложный путь решения вопроса о судьбе был весьма характерным для римского неоплатонизма. С исторической точки зрения тут особенно чувствуется переходный антично-средневековый период латинского неоплатонизма.

5. *Новое чувство личности.* Наконец, для общей характеристики латинского неоплатонизма на Западе необходимо отметить то, о чем мы не раз говорили в частной форме, но о чем в настоящий момент необходимо сказать принципиально. Дело в том, что при всех колебаниях между античным и христианским мировоззрением латинские неоплатоники отличались одной, и притом совершенно необычной для античности, чертой. Как мы легко могли заметить в предыдущем, всем им было свойственно небывалое и уже совсем не античное чувство личности, которому они, правда, не всегда поддавались.

В яркой форме это выражено у Августина и у Боэция. У Августина этой трепетной и трагически настроенной личностью веет буквально почти с каждой страницы. Но если Августин все-таки находит последнее утешение в Боге, то у Боэция нет даже и этого. Боэций острейшим образом страдает, мучится и рвет на себе волосы, вспоминая свою неудавшуюся жизнь. Вопреки Августину он не находит утешения в личном Боге, а находит это утешение в универсальном разуме, подражание которому и является для него последним спасением. Не богочеловек Христос и не вечное спасение во Христе, но человеческая мудрость, преодолевшая все невзгоды жизни и достигшая внутреннего успокоения,— вот что является для Боэция выходом из земной трагедии. Это решение вопроса с виду напоминает античное, но даже и у Боэция трепетно-трагическое самоощущение человеческой личности принимает далеко уже не античные формы. Такие мыслители, как Халкидий, Макробий или Марциан Капелла, предпочитают не вступать в разговоры на эти темы. Но и у них чувствуется большая внутренняя взволнованность, превосходящая то, что мы привыкли находить в античности. Поскольку, однако, перед нами здесь все же переходный период, то мы и не должны требовать обязательного и адекватного выражения интимных христианских настроений. А если бы здесь были выражены и эти последние, то это был бы уже не переходный период, а самое настоящее средневековье, которое в своем чистом виде уже и по теме не относится к нашему изложению.