

С. 250.* Вероятные годы жизни Ямвлиха 240—325.

** Определенно, что Ямвлих побывал в Риме у Порфирия, но главный его наставник — александрийский перипатетик Анатолий.

*** «О пифагорейской жизни», «Увещание», «О науке общей математики», «О Никомаховом введении в арифметику». Пятый трактат «Теологумены арифметики» не всеми исследователями признается подлинным.

С. 251.* Относительно постигаемое единство — возможно, сверхчужденная идея числа.

** А также т. н. «чистые души».

С. 252.* «О египетских мистериях».

** Ныне непосредственными учениками Ямвлиха определенно считаются только Сопатр Апамейский и Дексипп. Эдесий слушал Ямвлиха, но не был его постоянным учеником.

*** Наиболее трагическая фигура в истории неоплатонизма. Годы жизни 323—363.

**** Годы жизни 314—393.

С. 253.* Более точные годы жизни 370—415. Родился в Кирене. В 410 г., будучи не крещеным, избран епископом Птолемаиды.

** Именно начиная с Плутарха можно определенно говорить о проникновении неоплатонического истолкования платонизма в Афинскую Академию.

С. 254.* Халдейские оракулы — написанная гекзаметром книга, обосновывающая возможность теургии. Создана в конце II в. неким жрецом Юлианом.

** Речь идет о «световом теле», всегда остающемся при душе. Поскольку о схожей речи вел и Гиерокл, можно сказать, что последователи Плутарха развивали концепции интеллектуального субстрата индивидуации, что весьма отличает их от Аристотеля.

С. 255.* «Пребывание», «выступление», «обращение».

** «В самих себе завершенные генады».

С. 256.* Букв. — «освобожденных».

С. 257.* Марин из Неаполя Палестинского (между 440—495 гг.). Написал биографическую работу: «Прокл, или О счастье».

** Родился в 458 г.

*** Полное название: «Трудности и их разрешения относительно первых принципов в связи с комментарием на „Парменида“ Платона».

С. 258.* Дамаский и его ученики отправились в Персию, надеясь склонить к платонизму шаха Хосроя I. Последний привечал эмигрантов-язычников из Византии, которые в VI в. составляли значительный слой населения на западе Персии. Однако шах не стал рвать с зороастризмом и поэтому в 533 г. неоплатоники вернулись в родину.

КОММЕНТАРИИ

1. 26. Труд Клитомаха «περί αἵρεσεων» (О философских школах). — Греческий термин αἵρεσις (от глагола αἵρεω — «брать») мог обозначать избранный образ жизни или мысль, а потому переносился на философские школы, каждая из которых помимо особой системы воззрений на мир создавала и собственные нормы поведения. В христианской культуре термин «ересь» стал обозначать особенный, «собственный», уклоняющийся от догмата образ мыслей.

2. 26. Об источниках Диогена — К настоящему времени проведена скрупулезная работа по установлению источников, которыми пользовался Диоген Лаэртский. См., например, работу Норе R. The book of Diogenes Laertius. L. 1930. На русском языке существует специальная монография: А. Ф. Лосев. Диоген Лаэртский — историк античной философии. М. 1981. Так же совершенно выделение относящихся к византийскому средневековью возможных исправлений и добавлений в текстах дошедших до нас рукописей. Так что целый ряд мест Диогена воспринимается сейчас иначе, чем во времена Целлера. Интересующихся переадресуем к последнему известному нам научному изданию оригинального текста: Long H. S. Diogenes Laertii. Vitae philosophorum. V. 1—II. Oxford, 1964.

К § 3. — Обзор источников совершенен и практически исчерпывающ для эпохи Целлера. В наше время происходит расширение их списка — однако чаще всего не в результате библиотечных и архивных поисков, а благодаря археологическим находкам. Отметим открытие трех больших собраний текстов. В первую очередь это — папирусы, преимущественно на греческом языке, обнаруженные во время археологических экспедиций 1896 и последующих годов в египетской деревне Эль-Бахнаса. На месте этой деревни в эллинистическую эпоху находился город Оксиринх, по имени которого находки именуют «Оксиринхскими папирусами». Помимо свидетельств об экономической и политической ситуации в Египте, раннехристианских текстов, эти папирусы содержат отрывки из известных доселе лишь по названиям или вовсе неизвестных исторических, поэтических, философских произведений. К настоящему времени издано более 30 томов. См.: The Oxyrhynchus Papyri. L. 1898 и след.

Далее, отметим находку в 1944—46 годах близ египетского местечка Наг-Хаммади библиотеки из 13 кодексов рукописей на папирусе, содержащих гностические, герметические, собственно христианские и античные философские тексты (отрывок из «Государства» Платона) на коптском языке. Их публикации и исследование продолжаются до сих пор. «Библиотека из Наг-Хаммади» позволила нам расширить знания о том сложнейшем религиозно-мифологическо-философском синкретизме, который господствовал в культуре первых веков н. э. и который служил питательной почвой для неоплатонического синтеза и для христианского богословия.

Наконец, упомянем т. н. «рукописи Мертвого моря», найденные в пещерах Вадикумрана на сев.-западном берегу Мертвого моря в 1947—56 гг. Принадлежавшие одной из ессеиских общин и созданные на рубеже Рождества Христова, они де-

монстрируют эсхатологические и дуалистические настроения иудаизма I—II веков: те настроения, что будут характерны и для античного христианства.

Помимо наличия новых текстов для современной историко-философской науки характерно более внимательное отношение к поэтическим, драматическим и историческим сочинениям, современным философской традиции. Например, элегический поэт Феогнид позволяет нам увидеть вовсе не оптимистическую, «прогрессивную», а, скорее, консервативную и даже в известной мере пессимистическую картину мировосприятия, в рамках которой формировалась древнегреческая философия. Большого почтения, чем со стороны Целлера, требуют к себе такие афинские драматурги, как Еврипид и Аристофан. Их сочинения несут на себе печать влияния афинской философской школы (Анаксагор, Архелай, Сократ) и движения софистов. Поскольку учения Анаксагора, Архелая, Протагора известны нам отрывочно, мы не можем пройти мимо свидетельств авторов, находившихся под их влиянием, либо же стремившихся разоблачить философию как таковую (См. Аристофан, «Облака»).

К § 4 — Во вступительной статье мы говорили о состоянии учебной литературы на отечественном языке. Перечислим наиболее известные учебные пособия по истории античной мысли, вышедшие в последние десятилетия.

Асмус В. Ф. История античной философии. М. 1965.

Комарова В. Я. К текстологическому анализу античной философии. Вып. 1—2. Ленинград, 1969—1974.

Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М. 1972.

Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М. 1977.

Богомолов А. С. Античная философия. М. 1985.

Чаньшев А. П. Курс лекций по древней философии. М. 1981.

Отметим также наиболее подробное, основательное и имеющее подлинно научную ценность издание: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М. 1963—1993. Из выходящих в последнее время учебных пособий выделим перевод многолетнего труда Дарио Реале и Джованни Антисери: «Западная философия от истоков до наших дней» (опубликовано два первых тома), а также коллективный труд московских авторов: «История философии: Запад—Восток—Россия» (М. 1995).

Из зарубежных изданий, выходящих в XX столетии, отметим наиболее известные: Joël K. Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen. 1921.

Fuller V. A. A history of philosophy. N.Y. 1946.

Robin L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. P. 1948.

Kranz W. Die griechische Philosophie. 2 Aufl. Wiesbaden. 1950.

См. также подробный труд: Gutrie W. K. Ch. A history of Greek philosophy. Vol. 1—6. Cambridge. 1971—83.

Особенно выделим небольшую, но емкую, доступно написанную и точную с научной точки зрения работу Армстронга: Armstrong. An Introduction to Ancient philosophy. London, 1949, а также изданный при его участии и под его редакцией труд: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Cambridge. 1967.

С. 32. «Из древнепеласгийской народности возник позднейший эллинский народ...» — Ныне принята идея о последовательных волнах переселения протогреческих племен на территорию Элады (от возможной «пеласгийской» волны до «дорийской» в XII столетии до Р. Хр.). Большинство исследователей считают, что греки пришли на свою современную родину с севера, из Придунавья. Впрочем, существует точка зрения,

которую отстаивают В. В. Иванов и Т. В. Гамкрелидзе, согласно которым исторической родиной греков была Малая Азия и именно оттуда они пришли на Балканы.

С. 33. «Нет ни следа несамостоятельности, заимствования или подражания...» — Конечно, мы не можем говорить о заимствовании эллинами с Востока именно философских идей. Однако нет сомнений, что, особенно в ранний период античной истории, мы обнаруживаем в воззрениях греческих философов отражения религиозных представлений почитаемых эллинами восточных традиций. Так, в современной науке достаточно устойчива трактовка Анаксимандра как мыслителя, находящегося под влиянием зороастризма (см. работы А. В. Лебедева, а также: West M. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford. 1971).

С. 36. «Мнимый Эпименид и другие...» — К Акусилаю и Эпимениду следует обязательно добавить Теагена из Регий, Гермотима из Клазомен, живших в VI в. до н. э., а также Алкмана, известного нам по находкам в Оксирихе и жившего, вероятно, еще ранее.

«Так называемая рапсодическая теогония...» — самые ранние авторы, от которых до нас дошли свидетельства о подобных учениях — Плутарх Херонейский и Климент Александрийский. Основная масса ссылок на «рапсодов» содержится у совсем поздних авторов — Прокла и Дамаския.

Ферекид из Сироса... — написал поэму, именованную, согласно Суде, «Богосмещение» («Теогония», или даже «Семь раз глубинное»), где отстаивал оригинальную версию происхождения мира: Первоначало выступало у него то в виде трех божеств — Евса, Хроноса, Геи-Хтонии, то как космогонические пра-воды, то как Зевс, превратившийся в Эроса. Отмеченная у Целлера борьба Крона с Офинеем указывает на высокую степень космогенезиса. Существенно, что Ферекид считается учителем лифагора.

С. 37. О семи мудрецах — Наиболее полную информацию о Семи мудрецах можно найти в первой книге сочинения Диогена Лаэртского (22—44), а их изречения («гномы») — в сборнике Стобея (III. 1). Если историю с треножником и их встречей действительно можно считать мифом, превратившимся в распространенный литературный сюжет, то нет оснований сомневаться в особой значимости лиц, именуемых «мудрецами», как и в самом присвоении им имени «мудрецов». По крайней мере Деметрий Фалерский в «Списке афинских архонтов» сообщает, что они были названы «мудрецами» в архонтство Дамасия (582—81 гг. до н. э.). Гномы мудрецов стали своего рода максимами для античной философии (вспомним хотя бы «Выймай себя!» Хилона), а законодательная деятельность, которую им приписывали древние историки (Анаксимен из Лампсака, Дикеарх), согласно античным представлениям не могла бы быть успешной, не зная они Целостности Космоса — ибо деятельность по устройению полиса родственна деятельности бога-устроителя Космоса (демиурга) и должна опираться на последнюю как на образец. Очевидно, «гномы» мудрецов воспринимались и как нормы права, и как указания на основания мирового строя (которые были прирождены и человеку).

С. 38. «Есть философия природы...» — философию природы или натурфилософию в античном смысле этого слова (чему в греческом языке соответствовали термины «физика», или, порой, «физиология») необходимо отличать от натурфилософии новоевропейской. Вселенная в античности еще не воспринималась как нечто существенно разделенное на сферы духовно-человеческого и материально-природного. Особенно

этот «единящий» взгляд на мир характерен для досократиков. Космос воспринимался ими как единая природа, объемлющая в себе все, в том числе и то, что ныне понимается как «чисто человеческое». Человек соприроден Целому, слит с ним, поэтому не он — центр философского интереса. Само бытие выступает для досократиков как природа (или «естество», «порода» — ибо все эти понятия входят в семантический круг понятия φύσις, производного от глагола φύω — «рождать», «производить»). Лучшее, пожалуй, определение бытию как естеству-природе дает Аристотель в «Метафизике» (См. 101^а b). Проявлением того, что духовно-человеческое не эмансипировалось от природного является и тот факт, что античность не рассуждает о культуре в современном смысле этого слова (как особой реальности человеческой деятельности, принципиально отличающейся от природной). Место «культуры» в античности занимает понятие «пайдеи» (παίδεια), «воспитания», «взращивания» человека и целого полиса согласно неким имманентным Космосу и человеческому обществу как элементу Космоса образцам.

С. 38. О «материализме» и «идеализме» в античной философии см. ниже, комм. к с. 42.

С. 39. «Платону и Аристотелю одинаково недостает более отчетливого понятия личности...» — Понятие «личность» в современном интравертированном смысле этого слова отсутствовало в античном сознании. И дело не только в том, что соответствующий греческий термин πρόσωπον (от ὄψις — «взгляд», «лицо») переводится как «лицо», даже «особа», но и «личина», даже «маска» (πρόσωπεῖον). Античное сознание отсылает нас к иному восприятию человека, исходящему не от «бездн» его внутренней природы, а из его выраженности, из возможности оценить его поступок, слово, которые не просто выявляют внутреннее, но которые тождественны внутреннему (напомним определение Платоном мышления как «внутренней речи»). Античный человек вообще раскрыт вовне и там, в Космосе, видит свои основания. Хрестоматийный пример Аристотеля, обсуждающего в «Этиках» вопрос о том, нужны ли самодостаточному созерцателю-мудрецу друзья, и неожиданно говорящего «да», вслед за чем аргументирующего свое решение еще более неожиданным суждением: «ведь познать себя легче всего наблюдая за другими». Однако исходя из всего этого мы не имеем права умозаключать к «безличности» человека античной эпохи: просто проблема личности проговаривалась тогда исходя из иной системы ценностей. Личность-«личина»-«маска» — достояние трагедии, сталкивающей человеческие волю и знание с божественными, а также с неопределенным предопределением судьбы. Там, где мы видим в античной философии проблемы судьбы, ответственности человеческого выбора, зла как феномена субъекта — мы оказываемся в ареале того, что сами считаем личностью.

С. 41. «Метафизическое отражение народного политеизма...» — Суждение быть может слишком сильное, если вспомнить, что конструкции подобные неоплатоническим выстраивали и иудейские толкователи Ветхого Завета еще до Платона, и, после него, в своих ангелологиях христианские богословы.

С. 42. «Древнеионийские философы спрашивают, какова материя...» — Материя (ὑλη) как технический философский термин впервые вводится только Аристотелем (либо же его современником Спевсиппом), у которого она обозначает субстрат вещи, не существующий сам-по-себе. Согласно Аристотелю, если рассматривать историю философии с точки зрения представлений о 4-х причинах, впервые отчетливо сформулированных самим Аристотелем, ионийцы рассуждали именно от «материальной

причины» — отсюда и возникает почти обычный для новоевропейской культур стереотип трактовки ионийцев как материалистов. Однако говоря о древних философах, что они «считали началом одни лишь материальные начала» (Метафизика, 983 b) Аристотель не утверждает, что материю-субстрат именно в его узком смысле они считали исключительной причиной всего. В таком узком, субстратном, понимании она вообще не может быть началом. Скорее ионийцы смешивали разделенные Аристотелем причины и помещали все их в сферу феноменов, относимых автором «Метафизики» к материи-субстрату. Это значит, что о своем начале они рассуждали и как о материальном, и как о движущем, и как о формальном, и как о целесолагающем, не зная, что все это принадлежит к разным причинным сферам сущего. Но тогда мы не имеем права определять ионийцев как материалистов.

Вообще популярные в XIX столетии представления о материализме и идеализме переносятся Целлером на античность без должного основания (на последующих страницах мы увидим определения Платона как идеалиста, стоиков как материалистов и т. д.). Условие появления идеализма и материализма: разделение идеальной и материальной субстанций (или мыслящей и протяженной) как вневещных друг другу, происходит только в XVII в. (Декарт). В античном идеальное (умопостижимое) и материальное (чаще всего понимаемое как материал, субстрат, возможность для появления телесной формы) не противопоставались, а со-полагались друг другу. Античность монистична и предпочитает сводить сущее к единому началу. В случае же, если утверждалось, что мир складывается из нескольких сил (Эмпедокл), одна из последних оказывается подинно действующей и начальной («Любовь» у Эмпедокла и ее «парадигматический мир»). Во всяком случае такие противоположности, как теплое-холодное или предел-беспредельное у досократиков, разумное-необходимое у Платона, форма-материя у Аристотеля вовсе не противостоят монизму античной мысли, ибо они касаются «феноменальной» стороны сущего. Далее, эти пары не сводимы к характерному для новоевропейской мысли противопоставлению материи — духу, бытия — сознанию. Таким образом, трактовка Целлером античной культуры через абстракции идеализма-материализма — скорее дань условностям его эпохи, чем сколь-либо существенные наблюдения.

С. 44. «Предположение Аристотеля состоит в том...» — Наблюдения, «естественно-научные» параллели в античности были аналогиями и иллюстрациями концепций, но не источниками их. «Вода» Фалеса — принцип, заимствованный из древних космогонических представлений (Океан Гомера как «древнейшее» — срв. Аристотель, Метафизика, 983 b — 984 a). Недаром это учение Фалеса выводилось из египетских истоков (Плутарх, Об Исиде, 34, 364), ведь согласно египетским космогониям миру предшествовало состояние пра-вод.

С. 45. «Началом он признал беспредельное...» — ἵλερον, как это предполагает современная наука, Анаксимандром использовалось как эпитет, причем в текстах Аристотеля можно увидеть еще один эпитет Первоначала: «охватывающее». Следовательно, нужно говорить о некотором субъекте этих эпитетов, о «нечто», которое понимается как беспредельное и охватывающее (См., например, Аристотель, Физика, 203 b; О возникновении и уничтожении, 332 a). Субстантивация определения «беспредельное» происходит, вероятно, лишь спустя два столетия после Анаксимандра, и именно этим мы обязаны заблуждению, разделяемому и Целлером, что «апейрон» — существительное, обозначающее Первоначало. Понимание «беспредельного» и «охватывающего» как эпитетов позволяет гипотетически говорить о зороастрийских («зур-

ванистских) влияниях на Анаксимандра (См. работы А. В. Лебедева, упомянутую книгу М. Уэста, а также статью: Burkert W. *Iranisches bei Anaximander*. // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1963. О понятии «беспредельного» см. обзор: Sweeney L. *Infinity in Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study*. Hayne. 1972.

«Под этим вестеством, однако, он не мыслит ни один из...» — Вопреки Целлеру, утверждающему, что мы не можем понимать «нечто беспредельное» Анаксимандра ни как один из элементов, ни как среднее между ними, ни как смесь — см. определенные указания Аристотеля из «Метафизики» о «смеси» Анаксимандра — 1969 г. 22 и о «среднем» в «Физике» 205 а. 26. Впрочем, до последнего времени эти отрывки отсутствовали в собрании фрагментов досократиков Дильса-Кранца.

С. 47. «То и другое присуще воздуху» — К этому надо добавить качественную неопределенность воздуха в сравнении с другими стихиями. См. «Плутарх «О первичном холоде» 7.947, а также Ипполит «Опровержение ерссей»: «Вид воздуха таков: когда он ровен, то невидим (неощутим — Р. С.), а обнаруживает себя холодным, теплым, сырым и движущимся». Таким образом, Анаксимен продолжает поиск «беспредельного», понимаемого как «неопределенное по качествам».

С. 48. О Диогене Аполлонийском. — Можно предположить, что Диоген не столько полемизировал с Анаксагором, сколько развивал внутреннюю интенцию его учения, заключающуюся в понимании Ума как «самой чистой» из стихий, т. е. воздуха. Именно по такому пути шел и непосредственный ученик Анаксагора Архелай.

С. 50. «Которые жили на коммунистических началах...» — Ныне принято считать «коммунизм» пифагорейской общины литературным мифом, основанным на пифагорейской максиме «у друзей все общее» и на реальных взносах (вовсе не охватывавших все имущество), которые делал каждый, входивший в их общину.

С. 52. К примечанию «1». — Добавим самое свежее и полное имеющееся на русском языке исследование: Л. Я. Жмудь. *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. СПб., 1994.

К § 15 — Пифагорейское учение на раннем этапе его истории не сводилось к представлению о числе как первоначале. Так, Гиппас из Метапонта (см. § 18), живший ранее Филолая, считал первоначалом всего огонь, Гиппон — воду. Да и само число, видимо, было не столько буквально первоначалом, сколько удобным символом («Числу все вещи подобны») для выражения неких храмовых, эзотерических учений о мироздании в целом. Уподобление всего числу позволяет нам постигнуть определяющие закономерности природы, но в отношении собственно «метафизических истин» число может выступать лишь отображением их. Отсюда и происходило введение помимо числа абстракций нечетя-четя, предела-беспредельного (последнее напоминает «воздух» Анаксимена), десяти противоположностей, наконец, не упомянутых Целлером монады и диады, где первая являлась (у Филолая) действующим началом, вторая — множественно-«материальным». Объяснение мира исходя из противоположностей не должно нас смущать, ибо все перечисленное не взаимоотрицает друг друга, а взаимопологает. Диада соположна монаде, монада же первична и потому «начальна». То же — в отношении предела-беспредельного, нечетя-четя и проч. Многообразие способов объяснения метафизической «сердцевинь» учения Пифагора вызвано, повторяемся, его эзотеричностью (по крайней мере для пифагорейцев конца V—IV вв. и эллинистической эпохи оно было эзотерично).

С. 54. К астрономической системе Филолая. — Любопытно, что и центральное, и охватывающее положение в этом учении занимает огонь (внутренний огонь — Гестия, внешний — неподвижные звезды). Поскольку в мифологическом сознании центр и периферия считались священными гостранственными топосами, можно предположить, что учение Гиппаса об огне как первоначале стояло, по крайней мере, за астрономией и космологией Филолая.

С. 55. К религиозному учению пифагорейцев. — Когда речь идет о Пифагоре и ближайших к нему поколениях учеников, то для них именно религиозно-этические представления и были сердцевиной учения. «Философия числа» возникла как символическое отображение эзотерических концепций (см. выше).

С. 57. «Весь он око, весь ухо...» — Имеется в виду след. фрагмент из «О Мелиссе...»: «Повсюду видящий, слышащий и обладающий прочими свойствами...» (гл 3).

С. 59. «Под сущим он разумеет... „полное“, массу, заполняющую пространство». — Целлер совершенно прав, характеризуя чувственно-наглядный язык, которым пользуется Парменид. Однако за этим языком стоит великое открытие умопостигаемого бытия. Или — иными словами — именно Парменид показывает, что бытие выступает и как чувственное становление, и как умопостигаемая, неизменная полнота и целокупность смысла. Совершенно справедливо указывая ниже, что речь в поэме идет не о двух мирах (согласно истине и мнению), а о двух формах, в которых являет себя наша познавательной активности само бытие, Целлер, однако, излишне приближает строй мысли Парменида к Ксенофану.

С. 60. «И присоединял к ним мифический образ богини...» — Эта богиня, очевидно, Афродита, которая рождает Эроса и, благодаря ему, принуждает противоположности светлого и темного «смешиваться» и взаимодействовать друг с другом. Эта богиня — провозвестник будущих космических сил (Любви и Вражды) Эмпидокла.

К § 21 (О Зеноне-элеате): 1. Целлер реконструирует первые две апории Зенона по дискуссиям об апориях «Дихотомия» и «Стрела» в «Физике» Аристотеля. Видимо, эти две апории действительно сводимы к аргументам против движения. Между тем он упускает аргумент «от неподобия подобного» из «Парменида» Платона. 2. Зенон не отрицает чувственную реальность множества и движения. Он выступает против возможности помыслить движение и множество, не допуская в свои суждения противоречия, этот признак небытия. Если же множество не мыслимо, оно и не сущее, а мнимое.

С. 63. «Эта сущность всех вещей есть, по Гераклиту, огонь...» — У Гераклита можно обнаружить более двух десятков «имен» Первоначала («Одно», «Логос», «Зевс», «Борьба», «Правда» и т. д.). «Огонь» является лишь одним из них. Популярность его среди исследователей вызвана тем, что он позволяет вписать Гераклита в традицию ионийской натурфилософии и с другой стороны, провести линию преемственности от него к стоикам. Можно предположить, что «Огонь» действительно указывает на природную сторону Первоначала Гераклита, однако очевидно, что он не исчерпывает полноту его смыслов. Это выводит Гераклита за рамки «чистой» натурфилософии и не позволяет (как это делает Целлер) отрицать какое-либо влияние на него религиозных представлений. Уже афористичность, оракульность стиля, которым написано его сочинение, напоминает «священные логосы» храмовой мудрости. См. о восточном (иранском) влиянии на Гераклита указанную книгу Уэста, с. 166—202.

«Путь вверх-вниз — единый путь» — этот фрагмент можно толковать натурфилософски (как Целлер), астрономически (как указание на ежегодный путь Солнца), «агонально», но и религиозно — ибо античная философская религия в дальнейшем будет многократно говорить о мистериальном пути души «вверх-вниз».

С. 68. «Эмпедокл не привел... в какую-либо научную связь...» — Внешне связь между циклическим динамизмом «О природе» и космической статикой «Очищений» усмотреть нелегко. Однако она присутствует уже в том, что, согласно «Очищениям», действуют те же две силы — Любви (частями мира Любви являются души-демоны) и Раздора (субъективной вины самих душ, этим же Раздором и наказываемой). Кругооборот в «Очищениях» также присутствует — но это кругооборот души, а не Космоса. Следовательно, внутренняя связь есть, вопрос только в том, какая из поэм «фундаментальнее». Если вспомнить, что Эмпедокл претендовал на роль пророка, чудотворца, религиозного наставника, то можно предположить «фундаментальность» «Очищений» и «экзотеричность» «О природе».

С. 73. «В этом пространстве находятся существа человекоподобной формы...» — Цицерон в трактате «О природе богов» сообщает, что Демокрит колебался в вопросе о сущности сверхъестественных существ. Трудно сказать, считал ли Демокрит богами беспорядочно, стихийно возникающие в воздухе образы, или некую «природу», изливающую и посылающую те видения, с которыми некогда общались Гомер, Гесиод и проч.

С. 75. «Подобочастными» — то есть эти «семена» при делении показывают все во всем. В каждой из полученных в результате деления частей потенциально содержатся вообще все качества, то есть часть подобна другой части и даже Целому. Принцип подобочастности — это принцип «все во всем»: за многообразием нашего повсюду делимого мира скрывается потенциальное единство всего.

К примеч. «1» на с. 75: «Неизменность» и «Простота» Ума действительно разительно напоминают «воздух» Анаксимена. Видимо, мы не можем в отношении Анаксагора говорить об Уме как об «идеальном» начале. Скорее всего это — максимально «чистое», «не-телесное» начало, назвать которое просто «бестелесным» мы не можем хотя бы потому, что ближайший ученик Анаксагора, Архелай, отождествляет Ум и воздух.

С. 77. Об Архелае: «этот физик...» — См. у Диогена Лаэртского II. 16: «Архелай... первым перенес философию природы из Ионии в Афины и был прозван „физиком“, почему и закончилась на нем философия природы, так как Сократ ввел философию этическую».

С. 80. К «тезису Протагора»: — Чтобы показать, насколько современное восприятие т. н. «субъективизма» софистов сложнее того, что господствовало во времена Целлера, сошлемся на небольшие работы М. Хайдеггера: «Время картины мира» и «Европейский нигилизм», где из «тезиса Протагора» делаются совершенно иные выводы. С Хайдеггером можно солидаризироваться хотя бы в том, что софисты подчеркивали именно «мяющийся» характер всего, мнение же в античной культуре вызывалось не собственной фантазией человека (в новоевропейском смысле: субъекта, представляющего себе объект и в себе находящего источник этого объекта), а данностью, которой человек соприроден, которая является для него своего рода судьбой. Мнения — это не только и не столько фантазии, сколько «очевидность» чувственной и умопостигаемой реальности, «очевидность» традиций права и верований. Сам же человек не являлся здесь

субъектом-деятелем: он деятелен настолько же, насколько деятельна сфера мнения. Античное «мнение» — это нечто более устойчивое, чем «мнение» в современном смысле слова и потому оно не обращается в видимость и ложь, а бывает либо истинным, либо ложным (так у Протагора и Платона).

«К изложению сочинения Горгия» — Диалектика Горгия здесь направлена против Парменидова тезиса о сущем бытии (где бытие и факт его существования сливаются в одно), наделяемым предикатом Единого. В случае, если бытие едино, мы оказываемся вынуждены признать его не совпадающим с самим собой, не-бытийным и отказаться от всякого высказывания о нем. Очень близка к Горгиевой (и проясняет ее) критика учения Парменида, развернутая Платоном в «Софисте».

С. 82. «Эристик и софист... суть для Платона почти равнозначные понятия...» — Однако см. «Софист» Платона (231 b), где автор говорит о т. н. «благородной софистике», очищающей души от «пустого суетумудрия». Вероятно, здесь имеется в виду «софистика» Сократа.

С. 83. О «Герacle» Продика. — Любопытно, что и киники будут почитать Геракла как образец истинной жизни.

С. 84. «Различение между законом и природой...» — Именно различение между законом и природой вводит проблематику культуры как специфически человеческого (не природного). Однако софистическое объяснение человеческого, исходящее из «установленного», а не из «естества», так и не будет принято античностью.

С. 89. «Сократ... хочет ограничить науку вопросами, затрагивающими благо человека». — Основной пафос Сократа состоял именно в выяснении подлинного «этоса» (нрава) человека, за что он и был поименован «этиком». «Диалектика понятий» Сократа в таком случае — выяснение основных структурных компонентов этоса (мужество, справедливость, прекрасное и проч.) при помощи индукции.

С. 90. К примеч. «1» — Срв. в переводе А. В. Кубицкого: «две вещи можно по справедливости приписать Сократу — доказательства через наведение и общие определения» и далее: «и то, и другое касается начала знания».

С. 92—93. К изложению «положительного» учения Сократа. — На наш взгляд, взгляда Сократа на Бога, мир, человека и целесообразность сущего лежат в русле школы Анаксагора-Архелая и, возможно, являются «общим местом» афинской философии конца V в. до н. э.

С. 98. «Она вновь обнаруживается лишь в эпоху Августа...» — В наше время известно, что киническая школа не растворялась в стоицизме. Действительно в III в. до н. э. киническая школа переживала расцвет. Мы можем добавить к перечисленным Целлером имена таких поэтов, сатириков (и государственных деятелей), как Леонид из Тарента, Сотад из Маронеи, Феникс из Колофона, Керкид из Мегалополя (сочинения последних известны благодаря находкам в Оксиринхе). От II—I вв. до н. э. до нас не дошло такого обилия кинического материала. Однако — в основном благодаря археологическим открытиям (т. н. «Берлинские», «Женевские» папирусы) — мы имеем фрагменты кинических сочинений этих столетий. Интересно, что излюбленные персонажи киников того времени — не столько Диоген Синопский или Геракл, сколько индийские «гимнософисты», с которыми античная культура столкнулась во время походов Александра.

С. 101. Об Эвгемере Мессенском. — Эвгемер был не столь «плосок», как пишет Целлер (иначе столь же «плоской» мы будем считать, например, всю китайскую культуру). Учение Эвгемера вполне вписывается в широкий круг культов умерших (в том числе культов героев-первопредков). Нелишне указать, что Эвгемер не предлагал отказаться от культов «умерших» — богов. Более того, в его образцовом государстве правят именно жреческие коллегии.

К § 40. — И после смерти Целлера датировка сочинений Платона (как и воззрения на их подлинность) менялись каждое десятилетие. Принятое для последнего издания Платона на русском языке деление диалогов на подлинные-неподлинные и их хронологию см. в томе 1 этого издания, стр. 43—46 (М. 1990). Впрочем, наиболее влиятельной в современной науке является работа Тшеслефа: Thesleff H. Studies in Plato's chronology. Helsinki. 1982.

С. 115. «... (как показал Гераклит) непрерывному изменению...» — См. Аристотель. Метафизика. 987а: «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое непрерывно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов».

С. 116. «В этом своем самостоятельном бытии они образуют...» — Целлер принимает «школьные» представления (идущие от Аристотеля) о наличии у Платона концепции особого «мира идей», внеположного чувственной реальности. Однако сам Платон в диалогах «Софист» и «Парменид» критикует такую позицию. У него отсутствует дуализм идеи-вещи. Проблема идей — это проблема предикции, сказывания. В диалоге «Софист» субъектом такого сказывания является бытие, в «Пармениде» — Единое. Идеи — своего рода предикаты Единого Сущего (в отличие от Непредикцируемого Единого). А Единое Сущее — и есть все сущее (в том числе чувственное). Такая трактовка позволяет увидеть сущностное родство воззрений Платона и Аристотеля.

С. 117. «Должны касаться идеи всего, что может быть... обозначено одинаковым именем». — Не совсем так. В диалоге «Софист» Платон рассуждает, например, о небытии однако не выводит его идею, а показывает, что небытие постоянно проявляется, сказывается через «иное». То же можно сказать о «трудноуловимом моменте „вдруг,“» («Парменид») и о «хоре» («Тимей»). Да и о грязи, или «всяческой дряни» Платон высказывается в «Пармениде» осторожнее и не так однозначно, как Целлер несколькими строками ниже.

С. 118. «Благо... в „Филебе“ отождествляется с божественным разумом». — Не так. Полного отождествления нет. Ум, букв., лишь «сродни» благу и «подобен» ему.

«Основе чувственного бытия, которую принято называть... материей» — Отождествление платоновской «восприимчивости» (а так же «хоры») с аристотелевской «материей» кажется очевидным лишь на первый взгляд. В настоящее время чаще всего оно вызывает возражения.

С. 118. «Как мало он поднимал вопрос о божестве как личности»... — Идея не является «родовым» как абстрактно-общим, поэтому «благо» нельзя понимать как самое отвлеченно-общее. Впервые назовет Бога «самым общим» Филон Александрийский, и именно с ним необходимо связывать идею «метафизического» (абстрактного) Абсолюта. Что касается Платона, то «Письма» и «Тимей» показывают нам, что «вопрос о божестве как личности» просто воспринимается им в религиозном, а не в метафизическом плане.

. 120. «Рассматриваемая с одной точки зрения...» — Обе «точки зрения» можно интерпретировать и следующим образом: в «метафизических» текстах доказывается имманентность вещей идеям («Софист» «Парменид»), в «мифологических» («Федр», «Гимей») подчеркивается дистанция между ними. Однако мы не должны воспринимать эту двойственность как дуализм (в любом смысле данного слова). Для Платона и то, другое — сказывания о едином сущем, которое выступает для него и «метафизически», и «мифологически» (Срв. учение о 4-х познавательных способностях в «Государстве»). Лишь для абстрагирующего новоевропейского мышления в учении Платона есть две различные стороны.

. 120. «Душа стоит посередине между идеями и телесным миром...» — Если внимательно прочесть «Тимей», мы увидим, что душа действительно «среднее», но среднее субстрат, принцип соединения (!) неделимого и «претерпеваемого деление», тождественного и иного. Действительно, именно душа оформляет тело (а не посредствует), что возможно лишь в случае, если тело причастно душе, но не наоборот, то есть если тело вторично (создано). Среднее положение души в «космологическом» плане не означает, что душа всего лишь среднее в онтологическом аспекте. Именно в таком направлении разовьется учение о душе неоплатонизм.

С. 129—130. — Как теперь становится очевидно, Аристотель сообщает нам не только об учении позднего Платона, но и об учениях его ближайших учеников (в первую очередь — Спевсиппа). Не известная нам по диалогам Платона «аритмологизация» концепции идей до настоящего времени является предметом дискуссий (чаще всего именно к ней примыкает вопрос о т. н. «тайном учении» Платона) См. Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. Berkley. 1945. А также Ross W. Aristotle's Metaphysics. V. I. 1924. P. XLV—LXXI.

К § 51. — К изложению учения Спевсиппа. — Целлер в данной работе не учитывает сочинения неоплатоника Ямвлиха «О науке общей математики», в четвертой главе которого речь идет именно о Спевсиппе. Согласно Ямвлиху у Спевсиппа первоначалами являются сверхбытийное Одно и соположенный ему принцип множественности, которые порождают первый род бытия — числа. На втором этапе, путем «прибавления» протяжения возникает сфера геометрических объектов (здесь точка «от Одного», место же или протяжение — от «Многого»). Далее, возникают некие сущности и лишь после них — чувственно данный мир. Зло присутствует именно на этом уровне, являясь результатом некоего «недостатка» и «неудачи» оформления множественного. Отношения между четырьмя перечисленными уровнями (родами) бытия не генетические, а, скорее, иерархические и взаимосвязаны они принципом гармонии, основанной на их строгой взаимной аналогии.

К § 52 — См. исследование биографии Аристотеля в книге А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи: Платон. Аристотель. М. 1993.

К § 53. — Состав сочинений Аристотеля, проблемы их подлинности или неподлинности — тема, требующая обширной и самостоятельной работы. Круг проблем, связанных с ней, читатель обнаружит, обратившись к упомянутой выше книге А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. Адресуем читателя также к фундаментальной работе Йегера: W. Jaeger. Aristoteles. 1955. Отметим также, что утверждение Целлера: «все или почти все учебные сочинения Аристотеля были, по-видимому, составлены в последние 12 лет до его смерти» в наше время требует значительной коррекции.

С. 142. «Первичную реальность он... находит в формах». — Когда речь идет о форме (μορφή) в учении Аристотеля, мы должны помнить, что 1) Сам Стагирит часто обозначает ее как «εἶδος» и, следовательно: 2) подобно Платону понимает ее как «истинный облик» вещи. Терминологическое разделение формы и идеи следует относить только ко времени западноевропейской схоластики.

С. 147. К переводу термина «οὐσία». — Мы вновь имеем дело со своего рода штампом идущем от представлений средневековой схоластики. На самом деле термин «οὐσία» не сводим ни к одному из многочисленных возможных смыслов слова «субстанция» — от букв. «под-става» до субстанции в Спинозовском смысле. «Οὐσία» — «сущность» но не как нечто, противопоставленное явлению, а как сущность самой себя, или, другими словами, «существо». Сущность — это и существо дела, и само существо, которое действует. Только при такой трактовке становится понятно, отчего Аристотель рассматривает ее и как единичную вещь, и как нечто общее.

С. 148. О противоречии единичного и общего. — Отказ Аристотеля считать общее существующим наряду с единичным не следует (вопреки Целлеру или Гомперцу) понимать как противоречие его же убеждению в высшей действительности форм (общего). «Сущность» есть единичная вещь (и, как таковая, предопределяется к единичности наличием материи самой по себе, этого «индивидуирующего начала»), но быть она может лишь постольку, поскольку она же — общее, сказывающееся в определении собственной сути бытия. Наше чувственное познание имеет дело с преходяще-единичным, но закон его существования непреходящ, несмотря на то, что рассуждать о нем мы можем лишь отталкиваясь от единичного. По большому счету материя и форма, единичное и общее — лишь абстрактные моменты сущности, которая единично-обща, едино-раздельна. Таким образом, говорить о «дуализме» Аристотеля (что делает Целлер на с. 161—162), как и о дуализме Платона по меньшей мере некорректно.

С. 149. «Аристотель насчитывает иногда 4 рода причин...» — Но он может говорить и о трех: «материи», «форме» и «лишенности».

С. 150. «Субстанция отождествляется то с единичным существом, то с формой...» — Но и с материей (что свидетельствует об абстрактном характере «удвоения» вещи на материальное-формальное). См. Метафизика, 1050 b: «Ибо причиной такой трудности (невозможности вечного движения — Р. С.) бывает сущность, поскольку она — материя и возможность, а не действительность».

С. 152. «Время как счет движения в отношении до и после». — Необходимо уточнить, что такое «внешнее» понимание времени характерно для «физических» трактатов Аристотеля. В его «психологических» сочинениях речь идет о времени как данности души, сама же душа и выступает как «считающее» начало: более того, факт этого счета оказывается признаком ее существования.

С. 160—161. — О двойственности человека как существа «составленного» — Отношение между единичностью человека (его тело, его «страдательное» мышление) и его общностью (его разумность, его вневременное «деятельное» мышление) может быть рассмотрено аналогично с отношением единичного и общего в «первой сущности» (см. комм. к с. 147, 148, 150).

К §§ 48 и 62. — Мы не комментируем изложение Целлером взглядов Платона и Аристотеля на государство, так как читатель может обратиться к монографии В. А. Гуророва «Античная социальная утопия» (Ленинград, 1989), где представлены и про-

нализированы наиболее значимые точки зрения на политические концепции античных мыслителей.

С. 169—170. — К определению трагедии. — Представления о «катарсисе» как необходимом условии существования человеческой природы характерно для греческой медицины (и культовой практики!). Первая философская школа, говорившая о катарсисе — пифагорейская. Пифагорейцы приписывали очищающее воздействие «очищающей», «должной» музыке. Что касается Аристотеля, то развернутой концепции «катарсиса» у него нет — несмотря на то, что его определение трагедии до сих пор пользуется авторитетом.

С. 174. «Дуалистически-спиритуалистическое мировоззрение Аристотеля...» — О мнимости дуализма Аристотеля мы уже говорили. «Спиритуалистичность» его — определение, которым Целлер пытается выразить внеположность пространственно-временным и материальным условиям его Начала—Ума. Поскольку Целлер (и его переводчик) — повторяем еще раз — почти везде говорит не об «уме», а о «духе» — он достаточно легко переходит к «спиритуалистичности» Стагирита (не в вульгарном смысле этого слова, конечно).

С. 179. «Материалистический номинализм». — Номинализм, реализм, концептуализм — названия средневековых идейных течений, различавшихся по разрешению вопроса о том, существуют ли самостоятельно «родовые вещи», т. н. «универсалии» (термин Боэция). Необходимо различать проблему универсалий от проблемы онтологического статуса «общего». Последняя является существеннейшей для традиций Платона и Аристотеля, в то время как вопрос об универсалиях (т. е. о том абстрактно общем, что является моментами понятия — род, вид, собственный признак и т. д.) возникает, когда речь идет о постижении множественного, становящегося бытия. В сущности, это вопрос теории познания, который в средние века приобрел онтологический и, даже, теологический характер. Впервые этого вопроса касается (и, что характерно, уклоняется от его решения!) неоплатоник Порфирий во «Введении» к «Категориям» Аристотеля. И лишь спустя два столетия после него, Боэций начинает трактовать проблему универсалий в средневековом духе. По этой причине применение терминов «номинализм», «реализм», «концептуализм» по отношению к античной философии некорректно.

К § 68. Оставляем без комментариев трактовку Целлером теории познания стоиков, поскольку в настоящий момент имеется обстоятельная и доступная работа, посвященная этому вопросу: Степанова А. С. Философия древней Стои. СПб. 1995.

С. 191. Стоицизм — «могущественный пособник в возникновении и распространении христианства». — Не только космополитическое умонастроение стоиков и их прикладная мораль сыграли важную роль в возникновении условий для распространения христианства. К этому необходимо добавить учение о Боге-Логосе, идею аллегорического истолкования богодухновенных текстов и стоическую логику, которая оказала воздействие на раскрытие христианскими богословами природы триединства своего Божества. Можно напомнить о таком апологете и богослове как Тертуллиан, который заимствовал из стоического учения представления о Внутреннем Логосе и Логосе Произнесенном (и даже концепцию телесности Бога!).

С. 195. «Мир представлялся ему механизмом...» — Это суждение чрезмерно огрубляет эпикурейское учение. Механическое мирозерцание свойственно атомистам Нового

времени, когда «с легкой руки Декарта» происходит эмансипация субстанции мышления от протяжения, и когда последнее (физическое), лишенное внутренней (духовной, интеллектуальной) связи, «монополизированной» мышлением, начинает объясняться исходя из внешней связи, как механизм, машина, имеющая причину своего движения вне себя, отдельные части которой «прилажены» друг к другу внешним образом. В отличие от новоевропейского атомизма, атомизм Эпикура не знает такой «эмансипации» и учение о «самопроизвольном отклонении атомов» свидетельствует, что мы имеем дело не с «механицизмом». См. Диоген Лаэртский, кн. X, 134.

«Εὐρύστα» (от «ἀρῦξ» — «светлый», «блестящий») — понятие, означающее непосредственную явность, зримость, живость, самоочевидность того, на что ссылается философ. Понятие это до сих пор не исследовано должным образом, а ведь оно является не только центральным для Эпикура или скептиков, но и для Платона (согласно Сексту Эмпирику — что подтверждается «Софистом», где триада «бытие-жизнь-ум» выводится именно из самоочевидности ее). Точно так же самоочевидны по Аристотелю те несоставные сущности, по отношению к которым невозможно ложных суждений.

К изложению эпикурейской «каноники». — Поскольку Эпикур признает в качестве критерия истины чувственную очевидность и понятия, постольку, поскольку они подтверждены этой очевидностью (см. Секста Эмпирика), т. е. сводит критерий к простой индукции и крайне недоверчиво относится к дедуктивному выводу, основные положения его учения вводятся догматически, т. е. основываются не на теоретическом мышлении, а на субъективном мнении (ибо полная индукция всегда проблематична, — если мы не говорим о логических конструкциях — а с индукцией проблематична и чувственная очевидность). Именно поэтому как таковых самостоятельных концепций у последователей Эпикура мы не обнаружим. За исключением отдельных деталей они лишь иллюстрировали сказанное основателем школы.

С. 199. К учению Эпикура о богах. — Необходимо уточнить, что боги все-таки воздействуют на мир — как образцы, парадигмы сущего, как объекты уподобления для философствующего разума.

С. 202. «Это кажется таковым...» — У последователей Пиррона было целое учение о «скептических выражениях» (см. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. 187—209).

К § 78. Учения Аркесилая и Карнеада не следует мыслить совершенным искажением точки зрения Платона, непониманием его и т. д. «Письма» Платона, которые в III—II вв. до н. э. определенно считались не подложными, весьма скептически отзывались о возможности прямого изложения подлинного учения. Да и сами диалоги Платона — с их известной текучестью мнений, нередкими суждениями о чрезмерной сложности рассматриваемого предмета, с принципиальной неоднозначностью выводов (даже «Парменид» можно трактовать скептически) или с полным отказом от определенного вывода (ранние диалоги) — провоцировали на отказ от догматического построения философской системы. Изустное слово в таком случае становилось важнее «догматизирующего» письменного — вот отчего Карнеад подражал ничего не писавшему Сократу. С другой стороны, при невозможности однозначного суждения и, следовательно, научным языком выраженного знания, возникла необходимость выработать вероятностный язык, адекватный постигаемой реальности.

С. 209. К изложению учения Посидония. — В настоящее время интерес к фигуре Посидония куда больше, чем во времена Целлера. Нет сомнений, что он был не только

лучайшим мыслителем I в. до н. э., но и заложил фундамент всевозможных философских и философско-религиозных синтезов поздней античности. Поздние платонические толкования диалогов Платона возводимы не к Крантору, а именно к Посидонию. Его демонология в дальнейшем повторялась Плутархом, Платином, Ямвлихом. Понимание Посидонием Огня-Логоса как Мирового Ума показывает, сколь тонка грань между стоицизмом и платонизмом (и перипатетизмом). Его «История», заканчивавшаяся диктатурой Суллы и описанием известного пожара Рима в 83 г. до н. э., как бы предвосхищает эсхатологические переживания, характерные для 2-й половины первого века до н. э.

С. 210. К изложению учения Антиоха. — Как показывают Цицерон и Секст Эмпирик, Антиох доказывал, что наличие неистинных представлений уже требует истинных, как как без последних мы не можем установить критерий, благодаря которому считаем суждения неистинными. То же касается и вероятности: она должна опираться на то, что превышает ее, ибо вероятность опять же зависима от безусловного критерия, благодаря которому мы можем устанавливать ее степени.

С. 212. «Книга о мире». — Пожалуй, это первое сочинение, в котором представлен «энергетизм», характерный в дальнейшем для неоплатонического понимания Божества. Совершенно трансцендентное по своей сущности миру, Начало присутствует в нем как деятельность — именно такую формулировку мы увидим у Платина и его последователей, а также у многих православных богословов. Отметим, что, вопреки Целлеру, эта концепция не имеет непосредственного родства ни со «стоическим пантеизмом», где все по сущности («пневме») тождественно Божеству, ни с аристотелизмом, где деятельность Перводвижителя есть сама его сущность, ни, соответственно, с сочетанием того и другого.

С. 213. «Он вместе с тем не свободен и от влияния стоического материализма...». — В своей трактовке Цицерона как поверхностного мыслителя Целлер несколько увлекается. Этот римский философ вполне последовательно проводил точку зрения того периода в истории Академии, когда она находилась еще между скептицизмом и эклектикой. Поэтому внешне он — скорее доксограф, но такой, который отдает последнее слово академиком скептического толка. Показателен его трактат «О природе богов», завершающийся подробными рассуждениями Аврелия Котты, скептически разрушающими все известные теологические концепции и базирующимися на Пирроновом тезисе: «Доказательство ослабляет очевидность».

К с. 220—221. — Целлер — в духе новоевропейской традиции — превращает Александра Афродисийского в номиналиста.

С. 215. «В развитии нового скептицизма играла роль и школа врачей эмпириков». — Действительно, к ним принадлежал и Птолемей Александрийский, и Менодот Никомедийский, и ученик Секста Эмпирика Сатурний Кифен. Как следует из Диогена Лаэртского, эмпириком был и его (Сатурнина) учитель (кн. IX, 116). Однако сам Секст Эмпирик в первой книге Пирроновых положений различает скепсис и медицинскую эмпирию (230—241).

К §§ 77 и 89. — Целлер не излагает скептическое учение о «тропах» («способах»), при помощи которых последователи Пиррона разрушали саму возможность догматического суждения, упоминая лишь о «тропах» Энесидема и Агриппы. Подробное их изложение см. в первой книге «Пирроновых положений» Секста. Основная идея

большинства тропов состоит не в формальном («школьном») принципе запрета против речи (если А, то не В и вообще ни что другое), а в предвосхищении идеи знакового характера реальности. Апорийные ситуации, возникающие при анализе знака, и становятся истоком для логики «тропов».

К §§ 91 и 92. — Основная тенденция неопифагорейцев и платоников, предшествовавших философскому синтезу школы Плотина, состоит не в синтезе «дуализма и монизма», а в превращении платоновской и аристотелевской иерархии бытия в иерархию космологическую. Именно по отношению к данной эпохе можно говорить о концепции особого «мира идей». Таким образом выстраиваются космоонтологические иерархии, включающие чаще всего четыре уровня (Божество, Бытие-Интеллект, Стремление-Душа, Материя-Космос). Эти уровни подлежат этической оценке (чувственный Космос оказывается низшим и в онтологическом, и в этическом смысле), к тому же с ними свободно увязываются различные демонологии. Соответственно такие тексты Платона как «Федр» и «Тимей» начинают трактоваться не как мифологические («правдоподобные»), а как метафизические в собственном смысле этого слова.

С. 212. «Лишь с помощью такого толкования можно было совместить...» — Превращение идей в мысли Божества характерно лишь для предшественников средневекового интеллектуализма в понимании Первоначала. А именно: Филон Александрийский и Нумений различали мыслящее Божество и сферу мыслимого («идей»). Другие позднеантичные авторы, а особенно Плотин, полемизировали с этой точкой зрения и не понимали идеи как «всего лишь» мысли и прообразы, а не сущности (тем более, что против этого возражал в «Пармениде» сам Платон).

С. 232—233. — К изложению учения Нумения. — Пожалуй, именно Нумений, как никто из предшественников Плотина, создал предпосылки для будущей популярности неоплатонизма. В начале III века он был почитаем и в философских школах на Востоке Империи (в Александрии, Тире, Афинах), и на Западе (в Риме). Даже Плотин долгое время считали всего лишь толкователем учения Нумения. Однако концепция последнего кардинально отличается от неоплатонической. Божеством у него является сущий и мыслящий Ум (срв. Филон Александрийский!). Одновременно он — Первая Монада, которой противостоит Диада. Их взаимоограничение и создает феноменальный мир. Диада — суть бесформенная, хаотическая текучая материя. Благодаря самому факту наличия и покоя Монады создается Второй Ум, или «Демург в сфере становления». Одновременно он — мир мыслимого («сущностей», «идей», которые лежат ниже «мыслящего» Первого Ума). Этот, второй, Ум оказывается двойственен и распадается на собственно Второй и на Третий умы. Последний оказывается уже Мировой Душой и, вовлеченный в материю, теряет часть своей сущности, что уже ведет к появлению зла.

С. 233. К изложению учения Гермеса Трисмегиста. — Широко распространенное в XIX веке представление о том, что в эпоху позднего эллинизма основной заботой было заполнение «промежутка» между Богом и миром, мало дает нам для понимания сути духовных процессов того времени. Гораздо важнее для характеристики герметизма то, что он являлся религией откровения, базируясь на идее трансцендентности Божества. Откровение, дарованное вестником — Гермесом (и вестнику Гермесу!) представляет собой космогонию (точнее — космогонию — ибо в различных герметических учениях они имеют различный вид). Космогонию говорят о появлении в мире зла, которое объясняется, исходя из широкого спектра причин — от неведения и забвения

до греховной дерзости (что сближает герметизм с гностицизмом). Человек в космогонических построениях играет центральную роль: откровение оказывается истолкованием его собственной судьбы; оно устанавливает его богоподобие и грядущий теозис. Таким образом герметические (и гностические) концепции заняты не заполнением устоты между низшим и высшим, а экзегезой творения и разъяснением предназначения человека.

∴ 234—235. К изложению учения ессеев. — Благодаря Кумранским находкам мы можем говорить о том, что ессеи выступали и как резкая оппозиция «ортодоксальному иудейству». Именно в начале I в. н. э. в их воззрениях утвердился дуализм и эсхатологические настроения, оказавшие непосредственное воздействие на возникновение гностицизма и на раннее христианство.

К § 94. К изложению учения Филона о Божестве. — Определение Бога как Сущего (см. стр. 237), как наиболее родового и общего (Leg. alleg. II. 86), а также как того, чьими мыслями являются идеи — образчики сущего (фактически мир идей, ставящийся у Филона Александрийского Умопостижимым Космосом) — делают Филона прямой предтечей «интеллектуализма» в понимании Первоначала.

С. 237. «Он называет этих посредников...» — Филон говорит о силах, которые являются волеями и действиями Божества. Силы укоренены в Нем; не познаваемые по своему существу, они выступают основаниями идей, объединенных в Умопостижимый Космос (или «пронзенный Логос» в отличие от «внутреннего Логоса», скрытого в недрах Божества). Идеи и силы парны (высокое—низкое, мужское—женское), между ними существует определенная иерархия (Логос — и высшая сила-идея, и «бод» всех сил). Помимо этого они — самосознательные существа (служители, ангелы).

С. 238. «Чтобы объяснить зло... мы должны принять старое начало... в материи». — При крайней разноречивости суждений Филона о материи невозможно прямое отождествление ее со злом. Она лишь потенциально способна воспринять зло, исток которого — в деятельности человека, в его выборе (уступке ума удовольствию), обогачивающемся грехом. Основная пропасть, согласно Филону, лежит все-таки не между Богом и миром (или материей). Бог и мир — «разные природы», но они не противостоят друг другу, а, скорее, мир как созданный Богом уступает ему по бытию. Куда кардинальней оппозиция, рожденная грехом: оппозиция Бога и падшего человека. Именно она и подчеркивается многочисленными божественными чинами (в том числе Миром — «служкой» при Логосе!).

С. 243. «Первое создание первосущества есть Нус...» — Точнее так: сам Ум «отклоняется» (IV 9) от Единого. Первоначало «пускает» его отклонение — отпадение, вызванное досознательным вождением бытия. Первоначально Ум еще пуст и бессодержателен. Поскольку мышление есть «род стремления», то оно обращается к Единому как единственно подлинному объекту постижения. Однако оно видит трансцендентное всему Благо—Единое «смутно». Тогда объектом мышления становится «Единое сущее», то есть Ум (настолько, насколько он является «образом Единого»). Апофатически обращаясь к Единому (отклоняя любой из его предикатов), Ум постигает самого себя.

«Идеи находятся не вне, а внутри одна другой, не смешиваясь...» — диалектическая «архитектоника» «Царства идей» — это архитектоника самосознания. Каждая

большинства тропов состоит не в формальном («школьном») принципе запрета противоречия (если А, то не В и вообще ни что другое), а в предвосхищении идеи знакового характера реальности. Апорийные ситуации, возникающие при анализе знака, и становятся истоком для логики «тропов».

К §§ 91 и 92. — Основная тенденция неопифагорейцев и платоников, предшествовавших философскому синтезу школы Плотина, состоит не в синтезе «дуализма и монизма», а в превращении платоновской и аристотелевской иерархии бытия в иерархию космологическую. Именно по отношению к данной эпохе можно говорить о концепции особого «мира идей». Таким образом выстраиваются космоонтологические иерархии, включающие чаще всего четыре уровня (Божество, Бытие-Интеллект, Стремление-Душа, Материя-Космос). Эти уровни подлежат этической оценке (чувственный Космос оказывается низшим и в онтологическом, и в этическом смысле), к тому же с ними свободно увязываются различные демонологии. Соответственно такие тексты Платона как «Федр» и «Тимей» начинают трактоваться не как мифологические («правдоподобные»), а как метафизические в собственном смысле этого слова.

С. 212. «Лишь с помощью такого толкования можно было совместить...» — Превращение идей в мысли Божества характерно лишь для предшественников средневекового интеллектуализма в понимании Первоначала. А именно: Филон Александрийский и Нумений различали мыслящее Божество и сферу мыслимого («идей»). Другие позднеантичные авторы, а особенно Плотин, полемизировали с этой точкой зрения и не понимали идеи как «всего лишь» мысли и прообразы, а не сущности (тем более, что против этого возражал в «Пармениде» сам Платон).

С. 232—233. — К изложению учения Нумения. — Пожалуй, именно Нумений, как никто из предшественников Плотина, создал предпосылки для будущей популярности неоплатонизма. В начале III века он был почитаем и в философских школах на Востоке Империи (в Александрии, Тире, Афинах), и на Западе (в Риме). Даже Плотин долгое время считали всего лишь толкователем учения Нумения. Однако концепция последнего кардинально отличается от неоплатонической. Божеством у него является сущий и мыслящий Ум (срв. Филон Александрийский!). Одновременно он — Первая Монада, которой противостоит Диада. Их взаимоограничение и создает феноменальный мир. Диада — суть бесформенная, хаотическая текучая материя. Благодаря самому факту наличия и покоя Монады создается Второй Ум, или «Демииург в сфере становления». Одновременно он — мир мыслимого («сущностей», «идей», которые лежат ниже «мыслящего» Первого Ума). Этот, второй, Ум оказывается двойственен и распадается на собственно Второй и на Третий умы. Последний оказывается уже Мировой Душой и, вовлеченный в материю, теряет часть своей сущности, что уже ведет к появлению зла.

С. 233. К изложению учения Гермеса Трисмегиста. — Широко распространенное в XIX веке представление о том, что в эпоху позднего эллинизма основной заботой было заполнение «промежутка» между Богом и миром, мало дает нам для понимания сути духовных процессов того времени. Гораздо важнее для характеристики герметизма то, что он являлся религией откровения, базируясь на идее трансцендентности Божества. Откровение, дарованное вестником — Гермесом (и вестнику Гермесу!) представляет собой космогонию (точнее — космогонии — ибо в различных герметических учениях они имеют различный вид). Космогонии говорят о появлении в мире зла, которое объясняется, исходя из широкого спектра причин — от неведения и забвения

до греховной дерзости (что сближает герметизм с гностицизмом). Человек в космогонических построениях играет центральную роль: откровение оказывается истолкованием его собственной судьбы; оно устанавливает его богоподобие и грядущий теозис. Таким образом герметические (и гностические) концепции заняты не заполнением пустоты между низшим и высшим, а экзегезой творения и разъяснением предназначения человека.

С. 234—235. К изложению учения ессеев. — Благодаря Кумранским находкам мы можем говорить о том, что ессеи выступали и как резкая оппозиция «ортодоксальному иудейству». Именно в начале I в. н. э. в их воззрениях утвердился дуализм и эсхатологические настроения, оказавшие непосредственное воздействие на возникновение гностицизма и на раннее христианство.

К § 94. К изложению учения Филона о Божестве. — Определение Бога как Сущего (см. стр. 237), как наиболее родового и общего (Leg. alleg. II. 86), а также как того, чьими мыслями являются идеи — образчики сущего (фактически мир идей, ставящийся у Филона Александрийского Умопостижимым Космосом) — делают Филона прямой предтечей «интеллектуализма» в понимании Первоначала.

С. 237. «Он называет этих посредников...» — Филон говорит о силах, которые являются волевыми и действиями Божества. Силы укоренены в Нем; не познаваемые по своему существу, они выступают основаниями идей, объединенных в Умопостижимый Космос (или «произнесенный Логос» в отличие от «внутреннего Логоса», скрытого в недрах Божества). Идеи и силы парны (высокое—низкое, мужское—женское), между ними существует определенная иерархия (Логос — и высшая сила-идея, и «обод» всех сил). Помимо этого они — самосознательные существа (служители, ангелы).

С. 238. «Чтобы объяснить зло... мы должны принять старое начало... в материи». — При крайней разноречивости суждений Филона о материи невозможно прямое отождествление ее со злом. Она лишь потенциально способна воспринять зло, исток которого — в деятельности человека, в его выборе (уступке ума удовольствию), оборачивающемся грехом. Основная пропасть, согласно Филону, лежит все-таки не между Богом и миром (или материей). Бог и мир — «разные природы», но они не противоречат друг другу, а, скорее, мир как созданный Богом уступает ему по бытию. Куда кардинальней оппозиция, рожденная грехом: оппозиция Бога и падшего человека. Именно она и подчеркивается многочисленными божественными чинами (в том числе Миром — «служкой» при Логосе!).

С. 243. «Первое создание первосущества есть Нус...» — Точнее так: сам Ум «отклоняется (IV 9) от Единого. Первоначало «попускает» его отклонение—отпадение, вызванное досознательным вождением бытия. Первоначально Ум еще пуст и бессодержателен. Поскольку мышление есть «род стремления», то оно обращается к Единому как единственно подлинному объекту постижения. Однако оно видит трансцендентное всему Благо—Единое «смутно». Тогда объектом мышления становится «Единое сущее», то есть Ум (настолько, насколько он является «образом Единого»). Апофатически обращаясь к Единому (отклоняя любой из его предикатов), Ум постигает самого себя.

«Идеи находятся не вне, а внутри одна другой, не смешиваясь...» — диалектическая «архитектоника» «Царства идей» — это архитектоника самосознания. Каждая

идея является самосознательным существом и, одновременно, моментом Всеобщего Самосознания — Ума.

К § 97. К изложению учения Плотина о материи и зле. — Материя как «первая инаковость» возникает в самом начале свободно «бездеятельного» созидания Единым сущего. Иными словами она, конечно, «после» Блага, но «прежде» Ума и именно поэтому Ум оформляет ее, имея собственную «умопостигаемую материю» (см. выше). Точно так же имеет материю Душа и телесный Космос. В последнем случае мы имеем дело с инаковостью как таковой, ничтожной и стремящейся к бытию, но так окончательно его и не достигающей. Отметим, что материя и у Плотина — не зло, а, скорее, возможный носитель зла и абстрактная потенция его. Зло «субъективно», оно касается деятельности душ, которые могут, воспользовавшись своей свободой, обратиться к низшему, попасть под власть тела, — а это нарушение космического строя и есть зло в собственном смысле этого слова. Материя же является злом не в плане противостояния Благу, а постольку, поскольку присутствие Блага в ней минимально, т. е. в относительном смысле.

С. 253. «Убеждение в полном совпадении учений Аристотеля и Платона». — Уточним, что это убеждение касалось восприятия внутреннего содержания концепций того и другого, в то время как в частных вопросах (проблема категорий, учение об имени, о месте и проч.) Аристотель подвергался в неоплатонизме скрупулезной критике.

С. 256. «У Плотина материя производилась душой...» — Это неверно, ибо, как мы уже отмечали, в комментарии к § 97, у Плотина материя возникает вместе с Умом (и даже прежде него). Душа создает тело, пронизывая собой (освещая) безвидный и безжизненный материальный Хаос (к слову — уже не только материальный, но и вещественный — это «земля да вода» трактата V. 1).

С. 248. «А можно говорить об одном внутренне едином безразличном бытии». — Дамаский не столь отвлеченно абстрактен, как может показаться при чтении Целлера. Просто он показывает абсолютную целокупность сущего в каждом из моментов его сущностной иерархии. В таком случае определения эманации и возвращения оказываются лишь внешними характеристиками всеединого универсума.

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор издательства:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Емельянов Ф.В.

Корректор:

Абышко Л. А.

Эдуард Целлер

«Очерк истории греческой философии»

(из серии «Античная библиотека»,
раздел «Исследования»)

Издатель — К.В. Креков

Сдано в набор 20.10.95. Подписано в печать 30.01.96.

Гарнитура «Академическая». Печать офсетная.

Бумага офсетная № 1. Формат 60×88 ¹/₁₆.

Объем 19 п. л. Уч. изд. л. 22.

Тираж 3000 экз. Зак № 3076

Издательство «Алетейя» (СПб)

Санкт-Петербург, Конногвардейский бульвар, д. 6, кв. 30.

Телефон издательства: (812) 219-46-70

Отпечатано с готовых диапозитивов

в СПб типографии № 1 РАН

199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12