
II. ОБЗОРЫ

Г.В. ХЛЕБНИКОВ

СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ АНТИЧНОСТИ

Проблема гуманитарного знания

Специфика гуманитарного (собственно, «человеческого», от слова *homo* – человек) знания в философской теологии Античности, как кажется, до сих пор специально не тематизировалась в научном дискурсе, хотя сам вопрос гуманитарного знания ставился неоднократно и в разных аспектах (2). Под гуманитарными, как правило, понимаются такие знания, которые относятся к человеку, человеческому фактору; репрезентируют аспекты человеческой активности, ориентированные на понимание, развитие и саморазвитие субъекта, самого человека, его нравственности, эстетических вкусов, духовных, интеллектуальных и познавательных способностей с целью, обычно, формирования активной и внутренне богатой личности, человека-творца, созидающего материальные и духовные ценности, культуру. Поэтому гуманитарная культура, по современным представлениям, обращена, главным образом, на человека, вовнутрь его, на формирование человеческого в человеке, а также на совершенствование межличностных отношений и гуманизацию, адаптацию социальной и природной сферы к его потребностям.

Суммируя, можно сказать, что гуманитарное знание – это знание человека, о человеке, через человека, для человека, с точки зрения человека и с помощью не столько физических, сколько когнитивных, духовных и ментальных способностей человека; это,

собственно, знание человека, субъекта, размерности которого, таким образом, не просто накладываются на познавательный процесс и его результат – знание, но и сами тематизируются как существенные в этом подходе. При этом в данных границах следует, по-видимому, различать познание человека как экзистенциально существующего индивида и психического, а также социального существа, с одной стороны, и такого специфического вида гуманитарного знания, в котором когнитивные и духовные процессы являются существенными и необходимыми предпосылками и условиями обретения последнего, – с другой. В качестве примера первого можно привести психологию, второго – философию.

Однако гуманитарное знание в Античности имело ряд особенностей, некоторые из которых – с точки зрения автора, наиболее существенные – и будут рассмотрены в данной статье.

Связь с трансцендентным

Важной особенностью гуманитарного дискурса эллинов, в том числе философско-теистического, была принципиальная открытость всему новому, допущение как рациональных, так и иррациональных (сверхъестественных) явлений и их причин, объективное рассмотрение разных, в том числе взаимно противоречащих или параллельных, версий каких-либо явлений или событий (3).

Именно через интеллектуально-духовное развитие человека и эстетику осуществлялась, главным образом, связь философии с культурой как своим основанием. Цивилизация эллинов основывалась на культуре своего времени, органично вырастала из нее, сохраняя как свою гуманистическую направленность, так и базовые культурные ценности. Причиной этого, по-видимому, не в последнюю очередь были сбалансированные отношения между рациональным и сверхрациональным (божественным): понимание ограниченности возможностей первого и необходимости постоянно учитывать фактор существования последнего, также континуально присутствующего и действующего не только в человеческой жизни, но во всем Космосе. Сомнения в этом не было даже у скептиков.

Считая ум и его аналоги лучшим, высшим и божественным началом в человеке, собственно человеческим по преимуществу,

эллины в то же время видели в других психических качествах человека необходимые структурные элементы внутренней жизни людей, которые при правильном использовании умножают духовные силы последних. Само же разумное начало в человеке (нус – ум) понималось шире, чем сейчас, оно включало в себя и другие проявления сознательной и психической жизни человека, являясь частью души (также рассматривалась как божественная), при этом собственно ум (рационально-логическое ядро) считался органом связи с божественным началом. Последнее мыслилось как всеобщий номотетический упорядочивающий и масштабирующий принцип, благодаря которому, собственно, и становились возможными всеобщая связь явлений и познание на принципе «подобное познается подобным», так что гносеология и онтология оказывались внутренне взаимосвязанными при приоритете последней.

Таким образом, гуманитарная специфика античной философской теологии оказывается имманентно-онтологически связанной как с богословием, так и с экстантной религией, так что собственно гуманитарное в эминентном значении этого термина проявляло себя в виде божественного не только в официальных и общественных культурах, а также культуре антиков, но и, прежде всего, самом человеке. Поэтому, в том числе, атеистическое и арелигиозное сознание кажутся немыслимыми в Античности, когда Бог понимался как создатель (в том или ином смысле), промыслитель и правитель как всей Вселенной, так и человека с частицей божественного в нем (как бы она ни называлась).

Гуманитарное и научное знание в Античности

Однако особенностью не только всего гуманитарного, но и научного знания в Античности является имманентная внутренняя связь с религией и теологией – философская теология не является здесь исключением. Поэтому, наверное, можно с определенным основанием говорить и о существенной гуманитарно-теологической компоненте в эпистеме.

Креативным примером рефлектированной внутренней связи философии, теологии и науки в Античности является деятельность пифагорейской школы, детально рассмотренная в этом аспекте в книге Г. Небелсика (15), которому и целесообразно здесь последо-

вать. Ученый пишет, что уже первоначальный интерес пифагорейцев к небу и движениям звезд, как и вавилонян, был направлен на обнаружение божественного принципа, открывающегося в наблюдаемых феноменах. Реальным и важным было не то, что видимо; реальность неба и земли составляла невидимая сущность, проявлявшая себя в манифестациях природы. Для пифагорейцев такой божественной сущностью, которая одновременно была реальным и составляла содержание тайного знания пифагорейского культа, было число. В сочинении Тиано «*О благочестии*» говорится, что, по Пифагору, все возникает («рождается») согласно числу, так как в нем – «первый порядок, по причастности которому и в счислимых вещах устанавливается нечто первое, втрое и т.д.». А Гераклид Понтийский сообщает, что, по Пифагору, даже «счастье заключается в знании совершенства чисел», т.е. число оказывается онтологическим условием и основанием существования как физического, так и морального, гуманитарного порядка мира.

Аристотель, рассматривая учение пифагорейцев, также признавал, что среди начал всего существующего «число от природы суть первое». Тут можно добавить, что только XX век, в котором были созданы компьютеры, отображающие все объекты, события и процессы реальности в числах (двоичном коде), практически подтвердил пифагорейское положение: все есть число. Таким образом, следует добавить, мир уже тогда мог интерпретироваться как числовая последовательность, математический алгоритм или код, но уменьшально описывающий то, что феноменально люди воспринимают органами чувств.

Поскольку для пифагорейцев оно было реальностью реальности, более реальным, чем она сама, число объединяло все существующее в мистическое единство, соединяло небесные тела одно с другим и связывало их с землей и ее элементами. Число было сущью медицины и музыки, первая лечит тело, а последняя – душу, оно было сущностью единства и различия, объединяло все измерения и аспекты бытия, как природные, так и человеческие. Культовый поиск тайн внутреннего различия и гармонии всей реальности посредством числа необходимым образом объединял Бога, душу и природу в единое целое. Начала науки начали возникать, пишет Небелсик, когда природа стала рассматриваться как постоянный коррелят цифровой программы (15, с. 11). Она возникла как слу-

чайность, второстепенный эффект поиска единства и различий, раскрываемых в скрытых числах и соотношениях, которыми связаны Бог, природа и самость человека. Знать природу и числа, стоящие за ее манифестациями, значит знать Бога; «наука» была ради религии. Прокл, излагая это учение, пишет: «Математические науки были изобретены пифагорейцами для вспоминания (анамнесис) о божественном; с их помощью как образов они стремились перейти к божественным началам; как говорят те, кто занимается исследованием пифагорейских учений, они возводили (*ανεισαν*, возможно, и «посвящали») к богам и числа, и фигуры» (Plat. Theol., I, 4). Конечно, сама возможность науки существовала объективно и раньше. Но только в Греции она впервые была реализована и, что символично, именно в связи с божественным: сочетание последнего с рационально-логическим мышлением оказалось поразительно эвристичным и продуктивным.

Пифагорейцы практиковали свой кульп посредством наблюдения небес. Они пытались вникнуть в смысл движения небесных тел и отношений между ними, поскольку последние были явными проявлениями божества, которое проникало и в человека. Раскрыть секреты звезд – значило познать тайны собственного существования; проследить движения небесных тел – значило познать вселенский, в котором пойманы все души и с которым они могут идентифицироваться настолько, насколько они его знают. Таким образом, исследовать небеса значило партиципировать культовой космологии. Созерцать значило быть абсорбированным в высшую реальность божественного, которая проявляется в небесных гармониях и раскрывается в соответствующих числовых соотношениях и величинах. Ведь только стремление к истине «приближает людей к Богу». Научное наблюдение, таким образом, становилось религиозно-мистическим созерцанием, путь познания природы – линией богоизвестия. Поэтому изучать звезды (считавшиеся божествами) для пифагорейцев значило погружаться в душу вселенского и стремиться к сердцу Бога. Видеть мистические паттерны и слышать там отраженную музыку, напеваемую божественными небесными телами: Луной, Солнцем и планетами, которые настроены соответственно интервалам между ними, – значило ощущать единство бытия и быть в гармонии со всей реальностью.

А составить уравнения движения небесных тел посредством чисел значило декодировать само Божество. Числами небесные таинства редуцировались в термины человеческого понимания и таким образом низводились на землю. Этим способом формулы, отражавшие отношения небесных тел, но, в первую очередь, охватывавшие содержание культовых тайнств, оказывались одновременно отношениями универсальной реальности и могли пониматься вне культовых практик. Таким образом, доктрины веры, относившиеся к секретам универсума, благодаря науке постепенно становились достоянием всех, но не с равной глубиной и полнотой постижения. Земля интерпретировалась как сферическое тело, плывущее в пространстве, а вокруг нее на пропорциональных расстояниях двигались Луна, Солнце и пять планет; «космос», который позднейшие пифагорейцы описывали как «царство регулярного движения», окружался сферой звезд. Как сообщает Платон, эти интервалы между орбитами небесных тел обозначались числами, взятыми из двух геометрических прогрессий: 2, 3, 4, 8 и 1, 3, 9, 27 соответственно. Луне приписывалось число 1, Солнцу – 2, Венере – 3, Меркурию – 4, Марсу – 8, Юпитеру – 9, Сатурну – 27. Эти серии чисел 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 казались достаточно разумным отражением расстояний различных тел от Земли и, одновременно, они соответствовали требованию, согласно которому числовые расстояния между небесными телами должны рефлектировать вид математической гармонии, которую репрезентируют эти пропорции. Тем самым числа предписывали структуру реальности.

Поскольку небесные движения отражали гармонию чисел, постольку интервалы между небесными телами продуцировали соответствующие звуки. Согласно сообщению Плинния Старшего (ок. 23–79 гг. н.э.), знавшему пифагорейскую космологию, звук, соответствующий расстоянию между Землей и Луной, был целым, между Землей, Луной и Меркурием – полутоном, Меркурием – Венерой – полутоном, Венерой – Солнцем – равен полутора тонам, Солнцем – Марсом – тону, Марсом – Юпитером – полутону, Юпитером – Сатурном – полутону и, наконец, Сатурном – Зодиаком (сферой неподвижных звезд) – полутора тонам. И как числа, приписанные небесным телам, соответствовали известным прогрессиям, так и эти тона соответствовали пифагорейской шкале: С, D, Eb, E, G, A, Bb, B, D. Числа и музыка, сами по себе божественные,

транслировали божественность небес на землю, где души, возносящиеся в культовом созерцании, убеждались, что они тоже погружаются в божественное (15, с. 13). Таким образом, Бог, конструируя и упорядочивая мир на основе числовых закономерностей, последовательностей и алгоритмов, одновременно творил и удивительную по мощи и красоте музыку, так что весь разумный и божественный Космос является собой еще и постоянно звучащий музыкальный мегаконцерт связанных гармоническими отношениями небесных тел. Теологическое, природное и человеческое, таким образом, здесь гармонично взаимосвязаны и едины.

Тем не менее иерархически и субстанциальном специфической философско-теологической разновидностью гуманистического знания в этом подходе является как понимание центрального и системообразующего положения концепции Бога и божественного в философском дискурсе антиков, так и осознание ее (концепции Бога и божественного) специфической онтологической функции в последнем, а именно – формирование рациональности (в вышеэксплицированном значении) Космоса в целом и каждой его части, включая человека и его мышление в частности, а также понимание, в первую очередь, Космоса, звезд, планет как живых и божественных существ – со всеми вытекающими отсюда последствиями. В силу этого познание природы мира оказывается познанием не инертной и мертвой, а по-своему живой, рациональной и мыслящей реальности либо сотворенной Богом, либо самого Бога в бесконечно многих и разных аспектах их существования. Отношение к природе в Античности поэтому было принципиально иным: все предстояло перед человеком или «машиной Бога», сделанным Им, или самим Богом, разновидностью Божественной реальности. С этим же связана, вероятно, ориентированность на чистое мышление как на наиболее близкое к божественному. Отсюда также уверенность в его истинности, когда результаты логических и часто длительных рассуждений признаются совпадающими с реальным положением вещей, что, например, с очевидностью подтверждалось геометрическими доказательствами, метод которых переносился или экстраполировался затем на философию, теологию и другие науки.

Креативность сизигии философии, теологии и науки в истории

И это обладающее огромным эвристическим потенциалом понимание мироустройства существовало тысячелетия, направляя и стимулируя, по-видимому, развитие Запада. Еще гениальные создатели науки Нового времени Кеплер, Галилей, Декарт, Лейбниц, Ньютона неоднократно отмечали – и в экзальтированных выражениях – идею о рациональной конструкции Космоса и божественной природе математического характера мира.

Возникновение современной науки также было связано с обращением ученых XIX в. к пифагорейско-платоновской традиции, когда идея существования в мироздании разумных сил появляется в работах физиков и математиков, особенно в процессе разработки математически сложных релятивистских и квантовых теорий. Об этом пишут П. Планк, А. Зоммерфельд, В. Гейзенберг, А. Эйнштейн, М. Борн, П. Дирак, Ю. Вигнер (подчеркнувший парадоксальность выдающейся роли математики в естественных науках), Г. Минковский, Ф. Клейн, Д. Гильберт, Н. Бурбаки, у которых часто фигурирует выражение Платона о том, что Бог является геометром, а природа оказывается лучшим математиком, чем человек. В. Гейзенберг прямо указал, что «еще в пифагорейской школе была установлена взаимосвязь между религией и математикой, которая с того далекого времени оказывала сильнейшее влияние на человеческое мышление, и что пифагорейцы впервые осознали творческую силу математики» (цит. по: 1, с. 343).

Эта парадигматическая черта сохранялась в европейской науке (не только гуманитарной!), по меньшей мере, до конца эпохи модернизма: А. Эйнштейн и П. Дирак (1902–1984) еще верят, хотя по-своему, в Бога (Эйнштейн в 1929 г. на вопрос о его верованиях ответил: «Я верю в Бога Спинозы, который проявляет себя в гармонии всего сущего, но не в Бога, который заботится о судьбе и действиях людей»), а один из крупнейших ученых современности, парализованный инвалид С. Хокинг (р. 1942 г.), спрошенный о том же, – уже нет («Лично я полагаю, что природа обошлась своим силами»). Хотя, необходимо заметить, его мнение разделяется далеко не всеми современными учеными, правомерно указывающими, в частности, на антропный принцип как феноменальный аргу-

мент в пользу существования разумного плана создания и развития Вселенной.

Эйнштейн в статье «Религия и наука», опубликованной в ноябре 1930 г., пишет знаменитые слова: «Я утверждаю, что космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования. Только те, кто может по достоинству оценить чудовищные усилия и, кроме того, самоотверженность, без которых не могла бы появиться ни одна научная работа, открывающая новые пути, сумеют понять, каким сильным должно быть чувство, способное само по себе вызвать к жизни работу, столь далекую от обычной практической жизни. Какой глубокой уверенностью в рациональном устройстве мира и какой жаждой познания даже мельчайших отблесков rationalности, проявляющейся в этом мире, должны были обладать Кеплер и Ньютона... Люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве. Один из наших современников сказал, и не без основания, что в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди». Таким образом, религиозное чувство, по мнению великого физика, является креативным побудительным мотивом в ментальности и психике даже самых гениальных ученых, относится к высшей и важнейшей части внутреннего мира человека. В конце жизни, в письме к М. Соловину 1 января 1951 г., он писал то же самое, следуя великой традиции: «Я не могу найти выражения лучше, чем "религия", для обозначения веры в рациональную природу реальности... Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирерию...». Эллины, тем не менее, были последовательнее и не считали только верой то, что может быть увидено и рассчитано как в плане строения Космоса, так и пережито в личном опыте индивидов, а именно факт существования Божественной реальности.

В статье «Эволюция физической картины природы» П. Дирак, много занимавшийся вопросами религии и теологии в конце жизни, что побудило его адаптировать более теистическую позицию, пишет, что природе присуща та фундаментальная особенность, что самые основные физические законы описываются математической теорией, аппарат которой обладает удивительной силой и красотой, но: «Почему природа устроена именно так? На это можно ответить только одно: согласно нашим современным

знаниям, природа устроена именно так, а не иначе. Мы должны просто принять это как данное. Ситуацию, вероятно, можно было бы описать, сказав, что Бог является математиком очень высокого ранга и что он при построении Вселенной использовал математику высшего уровня» (цит. по: 1, с. 345). Таким образом, как философско-теистическая картина мира с описывающим ее математическим аппаратом, так и человек как органическая часть первой существенно продолжают пониматься в парадигме древнегреческого интегрального подхода, когда все эти структурные элементы рассматриваются как взаимосвязанные.

Триалог как способ философствования в Античности

Генерирование гуманитарного знания в философской теологии осуществлялось не только посредством логических рассуждений одного индивида, но и диалогического общения философствующих между собой, а также – с духовными трансцендентными сущностями, в том числе с Абсолютом-Богом как высшей и предельной Реальностью. Поэтому следующей особенностью этого вида гуманитарного знания является встречная или даже опережающая активность этих Последних, без которой становится невозможным Их сколько-нибудь адекватное познание. Важную роль в этом процессе познания-общения (которое может быть и скрытым: как несознаваемым, так и спрятанным от человека) играют также воображение и креативность познающего, который должен конструировать новые языковые, понятийные и символические формы для выражения получаемого в познании-коммуникации с Божественным ключевого опыта. В отличие от негуманитарного, сcientистского познания, этот тип философского постижения может осуществляться как при обычном научном аттитюде бесстрастности исследователя, так и вдохновляться, в терминах Платона, энергиями земного или небесного Эрота. Тем самым обеспечивается получение знания, которое недоступно при иных, например позитивистских, подходах. В то же время следует, наверное, подчеркнуть, что этот вид философско-теологической эпистемы не является результатом интерпретации исследователя, а уже содержитя в опыте познания в виде общезначимых для людей образов, символов и смыслов, которые могут быть оттуда извлечены и пе-

реданы другим лицам для самостоятельного понимания и разъяснения. И в этом, по-видимому, следует видеть один из моментов единства гуманистического содержания философской теологии в Античности для всех участников данного дискурса.

Спецификой богоопознания как божественно-бесконечного является также возможность принципиального многообразия разворачиваемых смыслов и атрибутов, которых относительно Абсолюта в принципе, согласно Спинозе, может быть бесконечное количество. Таким образом, античный философский диалог, когда касался метафизических сущностей, был не столько диалогом, сколько, по меньшей мере, триалогом – он всегда, вероятно, протекал при участии своего «объекта», который по своей сущности неизмеримо больше не только любого предмета, но и человеческих субъектов, участников беседы, и активно, хотя и далеко не всегда осознанно для последних (тем не менее Сократ часто отмечает присутствие Божества), постоянно принимал в нем участие, по-видимому, индуцируя в их сознании мысли, относящиеся к знанию о своей природе и трансцендентном.

Философия и гуманистическое знание в Античности как пайдейя

Спецификой гуманистического знания в философской теологии Античности является также то, что она была частью (и высшей) системы образования – пайдеи, имея своей задачей изменение и развитие человека (тела и души) к лучшему и высшему, большей адаптации человеческого существа к вызовам динамически изменяющегося и постоянно усложняющегося мира, а также возвышение человеческой природы к сверхчеловеческому, которое понималось как полу- и божественное состояние. Поэтому, можно сказать, гуманистическое знание этого времени не только теоцентрично (естествознание было таким же), не только включает в себя научную компоненту с расширенной рациональностью, но и аскетично – в античном значении этого термина. Оно инкорпорирует определенные психологические, ментальные и духовные практики, ускоряющие и интенсифицирующие как когнитивное, так и духовное развитие человека, поскольку существовало убеждение о тесной и плодотворной связи этих двух последних качеств человечес-

ской природы между собой. А это предполагает и объясняет тесную связь философии с религией. Не только «Руководство» Эпиктета и все его беседы, но, например, и 12 книг записок «Самому себе» императора на троне, Марка Аврелия, были интенсивными письменными упражнениями для ума и души.

У Эпикура, как и у стоиков, также существовала специальная техника абсорбции учения школы, важным элементом которой является запоминание и постоянное обдумывание ее основных доктрин: «Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя...». Цель занятий философией заключается вобретении безмятежности, благодаря которой достигается уподобление Богу, и в приобретении «бессмертных благ» – ведь обладание ими делает человека ни в чем не похожим на «смертных», т.е. похожим на бессмертных (богов), хотя и в смертном существовании. Основным фокусом гуманитарной жизни античного человека была религия, и философы не были здесь исключением. Так, по мнению Эпикура, мудрец должен преклонять колени перед богами и быть благочестивым (D.L., X, 133). Дирк Оббинк в своей статье «Все боги истинны у Эпикура» (16) на основании тщательного анализа текста работы Филодема *«О набожности»* показывает, что для основателя Сада реально существовали не только все боги, призванные в Греции, но еще и другие. Более того, Оббинк доказывает, что в программу философа входил также проект соединения его теологических взглядов с этическими и гносеологическими (16, с. 218–221).

Сам Эпикур не только исполнял все предписания, относящиеся к религии, но и друзей увещал делать то же самое: ходил в храмы, молился, участвовал во всех сакральных церемониях и празднествах, совершая жертвоприношения. Это может показаться странным, учитывая трансцендентность и автаркию богов в его системе. Тем не менее требование их почитания – не только необходимая дань традиции и социальным условиям – с целью избежать возможных конфликтов, которые сделали бы достижение блаженства невозможным, но и, возможно, форма выражения благодарности богам, которые своим образом жизни дают людям наилучший пример того, как надо жить, и непрерывные атомные эманации которых имманентно структурируют субстанцию мира. Кроме того, как говорит Филодем, и это основное, принося жертвы

богам и «николько не смущая самих себя мнениями относительно тех богов, которые являются прекраснейшими и возвышеннейшими... смертная природа может жить, клянусь Зевсом, с уподоблением Зевсу, как это ясно» (фр. 387, Узенер).

Но опять-таки наиболее известны (а может быть, и эффективны) эти психотехники, позже ставшие обязательными для внутренних кругов философских школ и высших представителей элит – и не только – у пифагорейцев.

Прием членов своего Союза Пифагор проводил тщательно, лично изучая склонности и дарования кандидатов. Пользуясь секретами физиognомики, он всматривался им в лица, надеясь узнать способности духа и глубинные основания характера; заставлял прохаживаться перед собой, стараясь угадать по походке и невольно принимаемым позам привычки и «наклонности души» (эти методы отчасти абсорбированы и развиты современной психологией). Если человеческий материал казался подходящим, кандидатов допускали к дальнейшим тестам, которые продолжались уже не менее двух, а иногда и пять лет. Все это время неофит подвергался суровым испытаниям, которые включали в себя различные воздержания, «практику в добродетелях», особенно «добродетели дружбы», и даже пытку «огнем и железом» – чтобы узнать способность кандидатов переносить боль для участия в инициирующих мистериях Союза. Им также предписывалось сохранять все эти годы абсолютное молчание – разрешалось слушать беседы и лекции, но нельзя было ни задавать вопросы о непонятном, ни комментировать услышанное, – доктрины братства неофитам следовало запоминать наизусть. Целью этого запрета было «научиться размышлять, разучиться болтать», ведь «что самое сильное? Мысль», таким образом, через совокупность внешних правил и предписаний (молчание и запоминание) интенсифицировалась работа мышления и тем самым осуществлялось внутреннее уподобление человека Божеству, которое, как считали в Античности, именно мыслью контролирует материальные процессы и управляет Космосом. Ученые не могли, кроме того, лицезреть самого Пифагора или входить в его жилище. Этот низший класс послушников назывался «акустиками» («слушающими») и «экзотериками» («внешними»), в отличие от полноправных членов братства, которые назывались «эзотериками» («внутренними») и «математиками» («знающими»).

щими»). Как для первых, так и для последних авторитет Пифагора считался непререкаемым.

Психотехника пифагорейцев, составлявшая важнейшую гуманитарную часть их философской теологии, включала в себя приемы развития умственных способностей: памяти, интуиции, наблюдательности, способности к рефлексии, анализу и предвидению. Ее основу составляет ежевечерний, после возвращения домой, и ежеутренний экзамен сознания, при котором человек, обычно лежа в постели, – в уме как бы «просматривает» прошедший (вечером) день, пытаясь вспомнить все детали произошедшего, задавая самому себе вопросы: «Что я сегодня сделал? Чего не сделал из должного? Какие поступки заслуживают осуждения и требуют раскаяния? Каким следует радоваться?» (4, с. 330). Естественно, данную процедуру можно распространить и на предшествующие дни, недели и годы. Аналогично по этой же схеме они старались предвидеть все основные события предстоящего дня (дней, недель и т.д.) утром.

Ямвлих еще подробнее описывает эту психотехнику, подчеркивая, что пифагорейцы практиковали запоминание стихов Гомера и Гесиода «для исправления души» и обращали особое внимание на упражнение памяти, стремясь сохранять в ней все, чему они не только обучались, но и о чем говорили. Для этого пифагореец ежедневно не вставал с постели до тех пор, пока не перебирал в памяти и не вспоминал все случившееся накануне. С этой целью он мысленно пытался восстановить то, что он сказал или услышал, начиная с самого начала, например, припоминая, какое приказание, встав после сна, отдал домашним, затем что было сразу за этим, потом что еще позже, и так восстанавливал в памяти и оценивал свои последующие слова и поступки. Вспоминал также, кого первым он встретил, выйдя из дома, кого второго и что было сказано с ними сначала, что потом, и что еще позже. Точно таким же образом принадлежавшие к союзу философы вспоминали и о других событиях, стремясь последовательно восстановить в памяти все случившееся за день в том порядке, в каком происходили эти события. Если свободного времени после сна было больше, пифагореец пытался припомнить таким же образом, что произошло позавчера. Эффективность этих упражнений Ямвлих считает настолько высокой, что именно на их счет относит не только появление в Италии

огромного количества философов, поэтов и законодателей, но сам расцвет страны, которая благодаря Пифагору и его методу «стала называться Великой Грецией» (9, 103). Принимая во внимание ультимативную важность «человеческого капитала», вновь открытую современной наукой, это замечание не следует считать риторическим преувеличением. Кроме того, развитие памяти имело, видимо, также сакральное значение, состоящее в воспоминании (анамнезисе) протобытия и знаний души еще до ее изгнания с небес и падения в тело.

Можно предположить, что благодаря многолетним упражнениям в таком «припомнении» человек мог развить в себе абсолютную память, мгновенно восстанавливая в уме события любого предшествующего отрезка своей жизни, а обращая эту же технику вперед и развивая прогностическую интуицию, – в деталях предвидеть (и, возможно, тем самым отчасти продуцировать) события как ближайшего, так и отдаленного будущего.

В Пифагорейском союзе существовали также точные и краткие правила, организующие и направляющие не только сознание, но и всю жизнь человека к сверхцели – блаженному существованию «в теле» и достижению сверхчеловеческого состояния после смерти, «восстановлению богоподобия». Все предписания делились на две части: служащие подготовке («очищению») тела и предназначенные для совершенствования ума, расположения его к восприятию высших истин и прямой связи с божественным миром, ведь «прежде следует стать человеком, а затем уже Богом». Перед началом применения собственно «очищающих» правил пифагорейцы рекомендовали почтить «бессмертных богов» молитвой, распространяя это положение на все случаи жизни, т.е. перед началом любого дела следовало словами или хотя бы мысленно обратиться за помощью и благословением Божества. От них это правило перешло в пословицы и поговорки практически всех европейских народов (ср. «без Бога – ни до порога»).

Кроме почитания богов следовало оказывать подобающее уважение «родителям и родственникам, тем, кто поближе», так как, по мнению пифагорейцев, родители являются для нас как бы аналогами высших божеств, а демоны, или низшие божества, подобны «почтенным родственникам». Интересно, что эти два прави-

ла почти буквально повторяют заповеди Библии: почитание Бога и родителей.

В качестве отличительной особенности всей системы античной пайдеией философских школ следует подчеркнуть ультимативное значение активности самого обучающегося, от которого требовалось не только абсорбция и ассилияция знаний, но и интенсивная работа над развитием своих духовных, интеллектуальных, психических и физических качеств, без чего был немыслим прогресс в занятиях философской теологией, alias, философией.

Элементы физического и этического катарсиса и аскезы в теозисе человека

Основные принципы очищения тела традиционно сконденсированы в правила, предписывающие воздерживаться от чревоугодия, распутства, гнева и чрезмерного сна. Пифагореец Клиний, впадая в гнев, играл на лире: «Я укрошаю себя», – говорил он в таких случаях. Провозглашается необходимость умеренности во всем: пище, напитках, занятиях гимнастикой, расточительности и даже бережливости. Так, запрещалось употреблять в пищу мясо, бобы, матку; сам Пифагор довольствовался медом с хлебом, овощами и рыбой. О сексе этот мудрец говорил так: «Похоти уступай зимой, не уступай летом; менее опасна она весной и осенью, опасна же во всякое время и для здоровья нехороша». Тем не менее сам философ был женат (на критянке Теано) и имел детей: сына Телавга и дочь Мию (согласно Суде, еще Мнесарха и Аригноту; называют и других детей).

Ни в коем случае нельзя было давать склонить себя к «злу», а «в слове и деле» нужно руководствоваться, по Пифагору, принципом справедливости. Сохранились и другие максимы, регулирующие поведение пифагорейца. Кроме прямого, эти положения имели еще особый, тайный смысл, а также служили для опознания пифагорейцами друг друга. Например, «сердца не есть» значило «не подтачивать душу заботами и страстями», запрет есть бобы, внешней формой напоминающие мужские testикулы, мог иметь, среди других значений, указание на воспрещение орального секса (позже строго осуждаемого также христианством) и т.д.

Человеку необходимо развивать в себе чувство дистанцирования от всех земных благ: разумно пользоваться богатством, а в случае его потери – стойко переносить бедность. Как очищение души способствует созданию «светоносного тела», так постепенное отречение от всего земного, в свою очередь, приучает человека к невещественному и бестелесному, логично ведет к «окрылению души», наступлению экстатических состояний прямой связи с высшими, «божественными» мирами, из которых к людям приходят озарения и глубокие интуиции.

«Золотые стихи» на ионийско-аттическом диалекте Пифагора (5, с. 154) в поэтических выражениях описывают конечный результат психотехнических практик не только как знание божественного и человеческого. Достигший совершенства в этой жизни член Пифагорейского союза после своей телесной смерти обретает бессмертие и становится «солнечной пылью» или даже демоном, сверхчеловеческим существом, вышедшим из круга воплощений и переходящим, таким образом, на следующий, онтологически более высокий уровень существования: ...*Тело же свое как покинешь, – в эфир воспаришь ты свободный и будешь бессмертен как бог, уж смерти и тлению чужды.*

Тем самым еще раз обосновывается убеждение о важности внетелесного существования как энтехиального для человека. И.Ю. Петер в своем комментарии к «Золотым стихам» отмечает, что представление о том, что душа добродетельного человека после смерти может перейти в эфир, было широко распространенным в Античности (Верг. Энеида, 6.640–641; Пропер. Элегии, 3,18.31–34; Цицер. О государстве, 6.14.14–16.16). Исследовательница также возражает на сомнения в пифагорейском происхождении этих заключительных строк ввиду того, что после завершения земной жизни ничего не говорится о реинкарнации – центральной концепции пифагореизма, указывая, что душа, очистившись и став совершенной, уходит из круга перевоплощений, тонко заключая, что «Золотые стихи» написаны именно с целью начертать «путь избавления» от последних (5, с. 155).

Таким образом, сущностно кристаллизированное в пифагореизме философское мышление, органично объединяющее в себе как гуманитарные аспекты с аскезой, так и мистические тайны орфизма с точной математикой и онтологией числовых отношений,

стало в некотором отношении началом и будет – в положениях Гиерокла – завершением античной философии и теологии.

Философская пайдея Стои

В дальнейшем эти психотехники, обладающие феноменальным гуманитарным потенциалом, развивались и дополнялись в других философских школах, достигнув особой утонченности в духовных упражнениях стоиков, которые неоднократно анализировались учеными. Одной из последних работ в этой области является статья Элен Бузаре (10), которая, основываясь, главным образом, на идеях П. Адо, подвергла анализу и систематизировала ментальные и духовные практики Стои. Как представляется, в них особенно явно представлены гуманитарные аспекты последних. Исследовательница рассматривает схему изменения и развития личности, реализовываемую стоиками посредством особых духовных упражнений (*askesis*), которыми они располагали – наряду с теоретической философской доктриной (дискурсом), – подобно всем другим эллинским школам философии. Сохранилась работа, написанная Мусонием Руфом (*Musonius Rufus*), в которой различаются две основные категории стоических упражнений: во-первых, специальные экзерсисы для души, которые, в свою очередь, подразделялись на два вида: а) состоящие в постоянном сохранении в уме фундаментальных доктрин школы, направленных на развитие иного, чем общепринятое, отношения к вещам. Для этого стоики требовали от своих последователей заучивать доктрины школы в виде коротких положений, логически связанных друг с другом; б) состоящие в проверке чистоты намерений, т.е., можно заметить, философские положения используются для развития ума как высшей части души. Далее этот аспект разъясняется еще подробнее. Во-вторых, имелись также особые упражнения для души и тела, целью которых было привыкание к холodu, жаре, голоду, простой еде и некомфортабельному ложу. Благодаря этому тело ученика становится нечувствительным к боли, вследствие чего душа также укрепляется и становится смелой, дисциплинированной и готовой к действиям.

Бузаре ограничивается исследованием первой категории упражнений, отмечая в то же время, что нельзя недооценивать цен-

ность и второй, так как очевидно, что трудно противостоять определенным видам желаний, если человек никогда не покидал удобный и надежный дом или же привык к дорогой пище и роскошной одежде. Пьер Адо, несмотря на отсутствие прямых источников, сделал приблизительную реконструкцию способа, которым пользовались стоики в углубленных размышлениях, отделив «письменное размышление» от ментального. Он показал, что первое было уже само по себе спиритуальным упражнением, особенно у стоиков периода империи. Эти последние советовали своим ученикам, пишет Бузаре, денно и нощно припомнить свои доктрины с помощью суммирующих обзоров, составленных из запоминающихся афористических максим. Учеников, по-видимому, просили вести собственные ежедневные записи, используя имеющиеся обзоры в качестве моделей и стартовых точек. Примером этого, по мнению исследовательницы, являются «Размышления» Марка Аврелия (121–180), в которых римский император формулирует для самого себя стоические положения. При этом, считает Бузаре, недостаточно просто перечитывать слова – важно постоянно переформулировать доктрины и высказывания, которые провоцируют действия определенного характера. По-настоящему важен, по ее мнению, способ написания, обращение к самому себе. «Письменная медитация» (углубленное размышление) не является кратким обзором, чем-то похожим на математическую формулу, которую можно читать и механически применять всегда, когда захочется. Ее целью является не решение абстрактных и теоретических вопросов, а создание ситуации, в которой человек ощутил бы необходимость весить жизнь стоика. Именно поэтому, считает Бузаре, Марк Аврелий так часто повторяет одно и то же разными способами. Исследовательница считает эту форму упражнения типично стоической, замечая, что ее практиковали в течение столетий, так что, например, Шефтсбери своими «Упражнениями» (*«Askemata»*) все еще препрезентирует в XVIII в. эту же традицию.

Медитация (углубленное внимание и размышление) является одной из форм развития ума. Медитировать – значит обучаться обостренному вниманию к каждому отдельному действию, мысли или ощущению, которые могут иметь место в самый момент их появления. Чтобы развить эту способность, необходима тренировка. Тем не менее ментальная форма медитации была крайне рас-

пространена в Античности – стоик Клеанф, например, имел обыкновение обличать себя вслух; но она могла быть и молчаливой: так, Сократ практиковал ее, застыв стоя, тогда как Эпиктет в такой момент предпочитал прогуливаться (*Discourses III*, 14, 1–6). Медитация в стоической традиции часто включала в себя, пишет исследовательница, «внутренние диалоги» и могла практиковаться в любой момент, когда требовалось подвергнуть экзамену какое-либо «впечатление». Она также не исключает, ссылаясь на Адо, возможности существования даже особых техник контроля за дыханием, целью которых было развитие концентрации и помочь уму в фокусировании на внутренних диалогах. Стоики открыли и разработали различные виды медитации, но никогда не создали таких ее техник, которые могли бы сравниться с буддистскими практиками. Тем не менее гуманитарная направленность всех рассмотренных стоических практик, составлявших обязательную часть философских практик школы, не вызывает сомнения.

Понятие метемпсихоза, крайне похожее на буддистскую концепцию реинкарнации, было хорошо известно в Древней Греции, возможно, предполагает Бузаре, после того как оно было перенесено из Индии через Фракию около VI в. до н.э. Бузаре приводит ряд психотехник (например, «возврат», «жезл Гермеса»), с помощью которых стоики «очищали», развивали, гармонизировали и подчищали ум, «малый божественный логос» человека, космическому Логосу с целью как оптимизации экзистенциальной траектории первого, так и повышения онтологического уровня его наиболее божественной части, т.е. опять-таки фокусировались на человеке.

Так как, далее, все страсти возникают из прошлого и будущего, то представляется необходимым концентрироваться исключительно на крошечном моменте настоящего, чтобы, в конце концов, исходя из него, достичь разновидности космического сознания, т.е. элиминирующим индивидуальность образом вчувствоваться в оживляемый «всемирным разумом» Космос и соразмерно всеохватывающему закону Космоса называть каждый миг своего бытия благим. Подобное теономное терапевтическое воспитание, очевидно ориентированное на всеобщий божественный закон, не только создает еще один философский стиль жизни, но и, по-видимому, выращивает новый тип личности, адаптированный к жизни как на Земле, так и выше.

Специфика философского аристократизма в Античности

Специфический гуманитарный заряд имел также аристократический характер античной философии, который, по-видимому, понимался и определялся не столько генетической детерминированностью (которая не отрицалась, а всегда подчеркивалась там, где имела место) к высшему ценностному мышлению или влиянием общества и среды, сколько исключительными усилиями самой личности, которая не благодаря, а вопреки всем обстоятельствам должна была преодолевать как внешние условия, так и теневые стороны своего характера, сознательно превращаясь с помощью философской теологии из рядового жителя человеческого города в полубожественного сверхчеловека и космополита – гражданина великого и божественного Космоса. Примерами этого могут служить не только аристократ Гераклит, отказавшийся ради философии от царского звания, или плебей Сократ, по собственному признанию физиономисту Зопиру, обуздавший все наличествующие в нем низменные страсти и пороки (и учившийся как у жрицы мантинки Диотимы, так и у гетеры Аспазии), но в той или иной степени каждый из выдающихся философов, не исключая Пифагора, Платона, Аристотеля и т.д.

Гуманитарный и эвристический потенциал этой идеи феноменален: она, по существу, утверждала, что каждый человек, будь он свободный или раб (как, например, Эпиктет), царь или плебей, мужчина или женщина, эллин или варвар, мог с равным правом и возможностями надеяться, обратившись к философской теологии и соответствующим психотехникам, развить личными усилиями (большими или меньшими, в зависимости от дарований) свои потенции до сверхчеловеческого уровня, став после смерти полубожественным существом или даже божеством.

Ее глубокое и плодотворное влияние чувствуется, наверное, и в практиках «терапевтов», о которых пишет Филон Александрийский, и, возможно, некоторых аспектах христианской концепции жизни анахоретов и монахов, и в правилах Университетов, и в духе многочисленных демократических учений. Мало также сомнений в том, что именно эта концепция философского духовного аристократизма повлияла на антропологию Ф. Ницше (Странник и его

тень. – М., 1994. – С. 10) и, возможно, стала отправной точкой для разработки им идеи сверхчеловека, рождающегося из преодолевающего себя человека.

Майевтика как философско-теологическая синусия

В философии как гуманитарном знании эта специфика проявляется также в принципиально коллективном и диалогическом характере философствования, что не исключало, а предполагало независимость мышления каждого свободного индивидуума. Мысление, ориентированное на истину, становилось основанием личностных поступков и деятельности. Таким образом, в философском мышлении свобода (божественная по своей природе), истина (тоже аспект Божества), а также божественность субъекта и объекта (хотя и онтологически разные) совпадали.

Некоторые из этих характерных особенностей в гуманитарных аспектах античной теологии можно рассмотреть на примере их реализации в жизни и деятельности Сократа. Порфирий пишет, что в отрочестве Сократ вел неблагопристойную жизнь, но в 17 лет познакомился с Архелаем (учеником Анаксагора), возле которого оставался много лет; Суда утверждает, что Сократ был сначала учеником, а затем стал и любовником последнего. Вняв, по собственному признанию, призыву Бога, Сократ обратился к философии (или созданию которой он остается до сих пор) и стал духовным наставником афинян. Многие современники отмечали парализующее или, как они это называли, медузирующее воздействие Сократа на своих собеседников, но секрет и механизм этого феномена до сих пор детально не исследовался. Как кажется, греческий мудрец стремился привести своего собеседника в противоречие со своими хотя и базисными, но глубоко ложными убеждениями, формирующими границы его «туннеля существования», чтобы не просто расширить горизонт восприятия данного индивида, а и указать ему вектор роста к подлинному бытию, выход из «пещеры мнений» к свету истины, хотя бы приоткрыть перед человеком дверь ноумenalного мира. При этом Сократ действовал не один, а с помощью некоего Божества, Которое воздействовало через философа, что и генерировало, возможно, парализующий эффект воздействия. То есть рационально-логический, личностный и

сверхъестественный элементы действовали совместно, образуя специфическую, но типичную для Античности матрицу.

В связи с этим эвристической представляется статья Г. Террента (H. Tarrant) (17), в которой на основании анализа новейшего критического издания Марком Джойелом (M. Joyal) диалога Платона «*Феаг*» (14) показана решающая роль именно личного пребывания обучающегося вблизи харизматической личности Сократа (т.е. любого аналогичного Учителя) для инициации успеха пайдеи. Более того, Террент однозначно показывает, что причиной такого влияния античного философа на свое окружение является не столько он сам, сколько действующая через него сила Божества, Которое, вероятно, и является непосредственной причиной указанного выше паранормального воздействия.

Таким образом, получаемое через Сократа знание содержит в себе мистическую компоненту, понимаемую, прежде всего, как проявление божественного, т.е. до конца принципиально не эксплицируемого человеческим разумом элемента.

Несмотря на то, как показал Джойел, что есть основания отнести «*Феаг*» к платоническим диалогам, созданным в Академии Полемона уже после смерти Платона (предположительно в период 300–275 гг. до н.э.), содержащиеся в нем сведения углубляют знания о механизмах обучения, практиковавшихся в Древней Академии. Главный интерес представляет часто используемый здесь термин *συνουσία*, семантика которого, в том числе, характеризует качество педагогического воздействия Сократа как на тех, кто участвует в беседах с ним, так и на тех, кто просто находится рядом. Отношения наставник – ученик первоначально являются частью значений понятия *συνουσία*, или «бытия вместе с». Однако не исключено, замечает Террент, что это же существительное было эвфемизмом сексуального отношения, хотя оно регулярно использовалось и для обозначения интеллектуальных занятий с учителем. От Гомера и до V в. до н.э. *συνουσία* могла также означать совместное нахождение для винопития и секса, но в «*Феаге*» это слово используется для обозначения совместного нахождения в смысле: 1) образовательных целей; 2) повторяющихся встреч; 3) отношения между учеником и его ментором (17, с. 133). Террент также предлагает рассмотреть этот термин в связи с ролью повитухи, которую Сократ приписывает себе, когда объясняет, какие услуги он пред-

лагает. Как и настоящая повитуха, он ассирирует беременным (правда, концептуально) индивидуумам, что также может обозначаться в виде *συνουσία*, так как включает в себя как тесный физический контакт, так и беседу (17, с. 137). В диалоге «Феаг» наибольший интерес, считает Террент, привлекает концепция божественного или почти божественного контроля над тем, начнет ли молодой человек свои занятия с Сократом, будет ли их продолжать и получит ли от этого какую-либо пользу. В связи с этим рассматривается детальное описание в «Теэтете» близости деятельности настоящей повитухи и повивального искусства Сократа; в 149b5–c4: повитуха сама уже не способна зачать – 150c3–8 (ср. 157c7–8): Сократу также запрещено самому «зачинать». 149c5–c8: повитуха искусна в различии тех, кто беременен (151b2–3, b7–8; ср. 148e6–7, 157d2–3): Сократ также может сказать, кто интеллектуально беременен, а кто – нет. 149c9–d4: повитуха имеет лекарства и свое колдовство для стимулирования и облегчения родов, увеличения fertильности или провоцирования выкидыша – 151a8–b3 (ср. 157c9–d2): Сократ умеет стимулировать «роды» и прекращать их. 149d5–50a6: повитухи знают, какие мужчины могут произвести лучших детей для их клиентов, – 151b3–6 Сократ умеет аранжировать полезные интеллектуальные «введения». При этом в (150d4–5) указывается, что значительный прогресс делают лишь те, кому Бог это разрешает. В 150d6–151a5 говорится, что, хотя сам ученик ответственен за «концепирование», однако Сократ разделяет с божеством ответственность за его роды и последующий прогресс. В 150e4–7 описывается «выкидыш» правильных идей, если ученики оставляют Сократа, и смерть «новорожденных» из-за плохого «кормления» – амплификация сравнения с повивальным искусством (и этот параллелизм гораздо больше чем просто метафора). Далее говорится, что среди тех, кто оставил занятия, а затем захотел вернуться к ним, божественный знак одних исключает, а другим позволяет дальнейшее усовершенствование (151a2–5). Между 151d2–151a6 также имеется терминология отношений *συνουσία* (17, с. 147–149).

«Теэтету» посвящено и специальное исследование Д. Седли (D. Sedley), в котором также показывается, что Сократ в этом диалоге функционирует как повитуха платонизма: он задает правильные вопросы, вынуждает собеседников признаться в своем неведении, но останавливается, не давая определения знанию. Дескло

(M.-L. Desclos) в связи с этим показывает, что анонимный и молчаний собеседник Сократа в таких диалогах, как «Хармид», «Лисий» и «Государство» выполняет важную философскую роль, так как он своим молчанием создает диалогически пустое пространство, которое должен заполнить сам читатель, который, таким образом, оказывается в интерактивной позиции и провоцируется к мышлению. При этом, как указывает Асерби (F.A. Acerbi), Платон имеет привычку приводить и все математические примеры в не-прозрачной форме (Тим. 35c–36b; Гос. 546b–d; 546b4; 587c–d; 204b–c; Закон. 737e–738a; 771b–d;), требующей дальнейших самостоятельных усилий для их разъяснения и понимания, что ясно свидетельствует о сознательном и систематическом применении этого эвристического принципа. Тем самым роль диалектики у Сократа – ассистировать другим в создании интеллектуального потомка, несмотря на собственную неспособность произвести своих концептуальных детей (17, с. 148) и способствовать тем самым – и едва ли не в первую очередь – интеллектуальному «пробуждению» и развитию своих собеседников, т.е. получению ими преобразующего опыта-переживания, улучшающего и повышающего онтологию данного человека. «Теэтет», таким образом, указывает на неразрывную связь между прежней, сократической fazой текстов корпуса диалогов и новой, платонической, с ее развитым концептуальным аппаратом, но общим для обеих остается фокальное значение гуманитарного дискурса – человека, его пайдей и теозиса.

Автор «Феага», по-видимому, считает, что все апелляции к Богу в связи с повивальным искусством Сократа (150c–d, 151d1, 210c6–d1) и божественному знаку (151a4) указывают на одну сверхчеловеческую Силу, которая может проявлять себя различным образом (14, с. 83–89). Здесь, как и во многих других диалогах Платона, Сократ эксплицитно понимается и репрезентируется как человек, руководимый Божеством, Которое действует посредством его и через него. И он сообщает, что эта Сила может совсем исключить кого-то из общества Сократа, может позволить просто находиться с ним, а может и активно помогать. Причем в 150d4 этого диалога содержится намек, что божественное соизволение относится не столько к самому факту «синусии», сколько к тому, принесет ли ее продолжение значительный прогресс, т.е. обладает диагностическим качеством. В любом случае, замечает Террент,

совместное пребывание должно быть достаточно длительным, чтобы определить, настолько ли «беременен» данный индивид, чтобы получить пользу от услуг Сократа. Если эмбриона нет, философ обычно советует обратиться с вопросами к другим интеллектуалам. Принимая во внимание все случаи божественного вмешательства в «Теэтете», полагает Террент, объяснением успеха обучающегося может быть божественная помощь вроде той, которая предполагается в *Евтифр.* 290d–91a. Она же, в первую очередь, значима и для подлинной интеллектуальной беременности (17, с. 139–140).

С другой стороны, описывается также печальная судьба Аристида, который за короткое время чрезвычайно много «прибавил» (επεδεδωκει) в самоулучшении, но, забыв роль Сократа в этом процессе, приписал все успехи самому себе (гюбрис) и слишком рано покинул синусию мудреца. Связавшись затем с плохим обществом, он растерял все, чему научился, убедился в собственном невежестве и стал вновь искать возможности вернуться к Сократу – успех в философии ставится в прямую зависимость от гуманитарной среды. В «Теэтете» 176e–77b показано, что люди не замечают, как выбор неправых путей приводит к ассилияции и пагубных парадигм. Оба диалога противопоставляют *συνουσία* с Сократом *συνουσία* с нечестными людьми. В случае восприимчивых индивидуумов их прогресс облегчается первым и задерживается последними. Ассилияция божественного влечет за собой справедливость, тогда как несправедливость увлекает в противоположном направлении, поэтому решающее значение для молодых людей имеют доступные им ролевые модели (17, с. 140–141). Таким образом, следует отметить, что этические ценности концептуируются как трансцендентные и транслируются человеку Божеством, но, опять-таки, именно они формируют в человеке именно человеческое, высшие и наиболее ценные качества.

При этом сам Сократ как всегда утверждает, что он «не мудр», хотя и является самым мудрым из людей, по речению оракула, а древние греки почитали богиню мудрости, считая мудрость высшей ценностью и доказательством того, что человек также разделяет ее божественную миссию. Они верили в универсальный и божественный Логос, в котором видели источник мировой мудрости, которая дает возможность целенаправленных конфликтов борющихся сторон и их разрешения. Именно это и дало начало кон-

цепции диалектики, или развития, происходящего от противостоящих друг другу сил, которые, однако, встречаются уже в ином дискурсе на более высоком онтологическом плане, на уровне ранее созданного и пронизывающего мир порядка, гарантированного Логосом. И именно этот Логос, Божество, вероятно, непосредственно транслирует людям мудрость и знания.

«Феаг» в этом отношении еще более эксплицитен, так как Аристид прямо сказал Сократу, что ничему у него не научился, но делал успехи (*επεδιδούν*), когда был с ним, даже если находился не в одной с ним комнате, но в том же доме; прогресс был еще больше, когда он смотрел (130d8, e1) на Сократа, и наибольшим, если Аристид сидел рядом с мудрецом и касался его: «Я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался» (6, с. 124). Однако в компании других людей благотворное влияние Сократа постепенно исчезало (130c8), чего не было бы, будь дело только в аргументах и убеждении. Тем самым оба диалога, «Тет-этет» и «Феаг» подчеркивают, что влияние Сократа на свое окружение было результатом не просто слушания, а особого опыта переживания его присутствия. Причем, как можно заключить по прямому указанию, содержащемуся в последнем диалоге, заметную роль в этом процессе изменения личности играет и демонический эротизм Сократа, его компетентность в науке любви, в которой он превосходит, по собственному признанию, всех людей. Поэтому синусия, заключает Террент, оказывается идеальным термином для описания его отношения с присутствующими, так как этот термин имплицирует скорее отношение с ментором, чем с лектором, учителем логики или любителем высматривать. Таким образом – и это наблюдение Террента чрезвычайно важно для понимания гуманистической специфики синусии, – успехи в диалектике не являются основанием улучшения личности, скорее, сам ее личностный прогресс обеспечивает успехи на путях диалектики (17, с. 141–145). А вся статья убедительно показывает как теономность майевтики и

пайдейи Сократа, так и экстремальную важность факта прямого воздействия Божества на людей для их интеллектуального и морального прогресса.

Гуманитарный аспект философского мистицизма

Античные философи не старались покорить мир, управляемый Божественным Логосом, своим малым человеческим умом, а стремились приобщить последний к сакральности мира, дать возможность Первому действовать через последний, а позже и идентифицироваться с Ним. Поэтому философская теология всегда включала в себя и элемент мистицизма, составлявший одновременно существенный момент ее гуманитарного аспекта. Это особенно заметно в философской теологии Гераклита (учившегося у Ксенофана и пифагорейца Гиппаса, заимствовав у последнего свою концепцию Огня-первоначала), которая оказала глубокое воздействие на философию раннего Платона, познакомившегося с ней через Кратила. Знаменитое высказывание Гераклита, который превзошел всех своей мудростью, «потому что знал, что ничего не знает», также стало, по-видимому, стартовой точкой майевтической диалектики Сократа.

Гераклит первый, говоря о первоначале, не только назвал его разумом-словом, но и указал (очевидно, следуя характеристике Зевса как кипящего огня) на огнь как на его субстанцию, подчеркивая при этом, что все, относящееся к божественным вещам, настолько невероятно, что ускользает от акта познания: в подобные вещи никто не может поверить (DK, 86). Экзистенциально-гуманитарное, теологическое и мистическое в этом дискурсе сливаются в единое целое, что далее становится еще очевиднее.

С людьми, полагает Гераклит, Бог (по меньшей мере Дельфийский, т.е. Аполлон) общается посредством знаков и символов. Ямвлих предположил, что тем самым Бог еще и упражняет сообразительность людей. Возможно, Гераклит, подражая божеству, также использовал подобные символы, как, например, в случае с ячменной болтанкой, о котором рассказывает Плутарх: в ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о гражданском мире, Гераклит взошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой, помешал веточкой полея, отпил и удалился. «Тем

самым, – разъясняет это символическое поведение Плутарх, – он показал им, что, для того чтобы сохранить государство в мире и согласии, надо отказаться от роскоши и довольствоваться тем, что оказалась под рукой» (Плут., О болтлив. 511 В).

И именно на Дельфийском храме была знаменитая надпись «Познай самого себя», которой, по собственному признанию, следовал Гераклит (показавший этот путь Сократу), «искавший самого себя» (очевидно, в себе самом) и «выпытывавший самого себя» (Д.Л., X, 5). Эти последние положения, как кажется, ясно указывают на способность Гераклита вести диалоги «с самим собой»: задавать вопросы («спрашивать самого себя») и получать от своего «истинного» («глубинного» и «высшего») Я – возможно, универсального Логоса – рациональные и, вероятно, нетривиальные ответы, няевные для обычного состояния сознания. Диалогическая автопознавательная способность Сократа такая же: в платоновском диалоге *«Теэтет»* он говорит: «Мыслю я называю речь (логос), которую душа ведет сама перед собой» (489 С) – термин и его коннотации здесь гераклитовские. Божественное скрывается и раскрывается в глубине человеческого.

По-видимому, именно так понимает данные фрагменты и Плотин, написавший: «Я искал самого себя, поскольку бытие едино...». Находя в себе, в своем уме, универсальный нематериальный Логос (превышающий индивидуальное Я), ищущий ум философа идентифицируется с ним, обретая высшее по сравнению со своим предшествующим состоянием бытие и знание. Об этом свидетельствует положение Эфесца, сохраненное Калкидием, о связи человеческого разума с божественным Логосом, которое хорошо соглашается с положением Гераклита об общности разума (Логоса) для всех людей: «Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (Логос) – общ, большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок (*phronesis*)», а также с реальной возможностью для каждого человека познавать самого себя. Благодаря этой «нераздельной связи» также становится возможным для людей узнавать будущее: человеку во сне «возвещаются» от Логоса изображения неизвестных мест и призраки как живых, так и мертвых людей. Видимо, этим же объясняется одобрение Гераклитом практики гадания, а также уверенность, что достойные лица предупреждаются о будущем божественными силами. В то же время че-

ловеческая природа сама по себе без осознанной и активированной знаниями связи с Логосом не обладает разумом. Гераклит указывает также на зависимость всех человеческих законов от «одного божественного», который «простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит» (у Стоб., III, I, 179).

Но философы стремились познать не только себя и мир, но и Бога, Который в нем правит. Одной из первых подобных попыток была также философская теология Гераклита, развившего доктрину Бога-Огня, не только продолжившая аналогичную концепцию в Библии (вне зависимости от того, знал о ней Гераклит или нет), но и антиципировавшая, возможно, представление о Боге – Св. Духе, нисшедшем на апостолов в Новом Завете в виде языков пламени, а также странный опыт Б. Паскаля, к которому Бог также явился в виде огня.

Одну из самых глубоких современных нон-пантеистических интерпретаций философии Гераклита как теологии, интегрирующей в единое целое всю систему мысли Эфесца, предлагает в своей статье «Теология Гераклита» А. Дроздек (11). Логос для Гераклита столь важен, что он открывает свою книгу его описаниями (В 1). Согласно В 2 Логос всеобщ, что свидетельствует о его идентификации с божественным законом, парадигмой человеческих законов во В 114. Но вечно живой огонь также одновременно как вечен, так и всеобщ. Являются ли они одним и тем же? Это возможно, но более вероятно, по мнению Дроздека, что Логос является одной стороной вечно живого огня: огонь разумен, а его разумность и есть логос огня. Тем самым логос оказывается рациональностью вечно живого, божественного и разумного огня-архэ. Эта рациональность включает в себя рассудок («фронезис»), теоретическое мышление и память. Бог и логос являются идентичными в этом аспекте, и познание Логоса оказывается познанием Бога. Ученый также показывает, что и Единое Гераклита, «Единственно-мудрое», также является Логосом, т.е. еще одним измерением Бога (11, с. 51–52). Дроздек не сомневается в том, что философия Эфесца теистична.

Для понимания связи философско-теистических и гуманитарных аспектов в учении Гераклита существенны также его взгляды и на душу, которую он называл огненной, полагая, что она состоит из разумного огня (*Ипполит*: «разумен... огонь» – φρονιμον...

то пир), считал ее «искоркой звездной субстанции», и, таким образом, также божественной. Именно с этим должно быть связано также отсутствие у нее, как у «бесконечного огня», божественной звездной субстанции, границ (Д.Л., IX, 7). Душа путешествует вверх и вниз по Универсуму, так как устает сопровождать Демиурга и, оставаясь наверху, вместе с Богом обходить по кругу Вселенную, а также находиться у Него в подчинении. Поэтому, желая обрести покой и в надежде на власть, т.е. движимая гюбрисом (гордыней), она ниспадает вниз. Однако здесь ее ждет тяжелое разочарование. По словам самого Гераклита, «когда я блуждал и ошибался, я спустился в этот мир отдохнуть, но в нем попал в еще большие усталость и утомление» (Арабс. аноним, I, 18), – в этом фрагменте не только содержится указание на метемпсихоз и прямо говорится о сохранении у философа памяти предшествующего существования, но и эксплицитно утверждается, что душа человека – божественная жилица Вселенной: именно там ее подлинная родина, там среди божественных сущностей она проводит основную часть своего существования, там реализует свое предназначение. Знаменательно также внутреннее переплетение онтологического и гуманистического во всех дескрипциях миграции душ у Эфесца. Согласно свидетельству Аристотеля, Гераклит полагал, что Душа (Космоса) является первоначалом, так как считал ее испарением, из которого образуются другие элементы (вода и земля). Он также думал, что она является наиболее бестелесным из всех элементов и вечно текущим.

Эфесец резко противопоставлял душу и тело, считая, что судьба первой после того, как она выйдет из тела, существенно зависит от того, как она провела время своей земной жизни. По мнению Гераклита, необразованная душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная и закаленная добродетелями живет чрезвычайно долго, так что даже выдерживает экпюрозу Вселенной, которая превосходит фазу погасшего огня в три раза. Трупы же, по словам философа, годятся только «на выброс пуще дерьяма». При этом состояние души, ее «качество», зависит также как от питания, так и образа жизни. Мусоний Руф связывает высказывание Гераклита «Сухой свет — душа мудрейшая и наилучшая» с тем, что для людей наиболее сходной с божественной пищей была бы пища легчайшая и чистейшая. Если бы люди питались такой пищей, то их

души были бы чистыми, сухими и наилучшими, а тем самым – и мудрейшими. Такая душа пролетает «сквозь тело, словно молния сквозь тучу». Поэтому алкоголь вреден душам, которые становятся от него влажными, а пьяные – теряют рассудок: «Когда взрослый муж напьется, его ведет безусый мальчик; он же сбивается с пути и не понимает, куда идет, ибо душа его влажна» (Стоб., III, 5, 7). Но, судя по сохранившемуся у Клиmenta Александрийского и Платона фрагменту, Гераклит считал причиной попадания душ в Аид не только пьянство, но и распутство: «Не твори они шествие в честь Диониса и не пой песнь во славу срамного уда, бессрамнейшими были бы их дела. Но тождество Аид (здесь – “Срамный”) с Дионисом, одержимые коим они беснются и предаются вакхованию» (Клим. Алекс., Протр, 34, 5). Мудрые же и добродетельные души находятся в эфире среди божественной огненной субстанции. Таким образом, Гераклит, как и пифагорейцы, придает огромное значение образованию и воспитанию души человека (т.е. гуманитарному дискурсу), связывая с ними ее посмертную судьбу.

На примерах Гераклита, Сократа, Платона, Плотина очевидно, что античные философы чувствовали в себе божественное начало и ощущали его связь с Божественностью Космоса. Учет этого существенного аспекта в организации как всего мира, так и среды существования людей увеличивал возможности понимания и адекватных ответов на внешние и внутренние вызовы, делал общую картину мира намного более динамичной, сложной, глубокой, яркой и приближенной к реальности, чем только одномерное физическое восприятие мира, которое, собственно, в Античности не существовало. Философ сознавал себя космополитом – гражданином Космоса – сначала, а затем уже Земли, Афин, Милета, Эфеса или какого-либо иного города, и в то же время как философ, так и обычный грек были не только в высшей мере националистами, но и расистами, а также сексистами – считали греков-мужчин высшей человеческой расой.

Таким образом, в сознании и мировоззрении философа синтезирующее мышление, наука, религия и направленность экзистенциального вектора на Бога не были разъединены, а образовывали органичное единство человеческого качества. А это, естественно, генерировало понимание, что единство мира – в его Божественности, в замысле, в едином дизайне, воплощающейся идеальной схе-

ме, стоящей за всеми материальными явлениями, которые в силу этого оказываются необходимыми элементами трансцендентного Плана.

Принцип онтологической иерархии

Он проявляется в понимании иерархичности не только материального, но и духовного миров, а также релевантных гуманитарных структур в них, что является характерной особенностью уже для самых первых систем античной философской теологии, но особенно наглядно представлено у Платона и последующих мыслителей, кульминируя в великих системах неоплатонизма, а также в органическом сочетании всех частей этой иерархии в структурно расчлененном и в то же время едином акте событий реальности, хотя и находящихся на разных уровнях бытия, но взаимосвязанных. И такой способ понимания, по-видимому, характеризовал уже высший тип мышления мудрецов, видевших «глазами души» метафизическую зависимость событий физического Космоса от явлений духовного и умопостигаемого мира; и наоборот: влияние поступков в этой жизни на посмертную судьбу души человека в мире ином. Здесь естественным образом происходит интеграция гуманитарного и естественно-научного знания, объединяющихся в перспективе высшего первоначала – Бога. Это особенно ясно представлено в современном анализе и оценке платонизма, которые, например, суммируя результаты различных исследователей, предлагает в своей статье Л. Джерсон (12), считая его господствующей формой философии в Древнем мире более чем 800 лет: от своего основателя до VI в. н.э.

Как считает М. Диллон, даже ранний стоицизм является развитием и формализацией современного ему платонизма. Эпикуреизм, наверное, был единственным исключением из того правила, что все философы Античности избирали последний в качестве отправной точки своей рефлексии, даже те, ктоставил перед собой задачу его опровержения. Аристотель, полагает Джерсон, также был платоником, детально обосновывая этот тезис как ссылками на мнения античных философов, так и анализом доктрин обоих философов (12, с. 269–276). Как пишет Симпликий, суждения Аристотеля были авторитетными в отношении чувственно познаваемого ми-

ра, тогда как Платона – интеллигibleльного. Различия между ними только внешние и возникают из-за того, что Платон подходит к анализу феноменального мира на основе принципов, полученных при изучении интеллигibleльного («сверху вниз»), а Аристотель идет в противоположном направлении. Можно также просто указать на то, что платоники обращались к Аристотелю как к философскому введению, чтобы лучше понять платонизм (там же, с. 259). Подход сверху вниз значит, что удовлетворительное понимание наблюдаемых феноменов никогда не может быть найдено в терминах, например, их физических частей, а должно быть открыто в их нередуцируемых, интеллигibleльных принципах. Джерсон резюмирует суть платонизма в следующих характеристиках.

1. Универсум является системным единством. Этот тезис – наиболее глубокое наследие платонизма, полученное от досократиков, которые понимали это единство мира в том смысле, что конституанты и законы последнего, сообразно которым он функционирует, реально и интеллигibleльно связаны друг с другом; благодаря этому единству и возможно систематическое познание мира. Поэтому отдельные доктрины метафизики, эпистемологии, этики и т.д. ультимативно соотносятся друг с другом внутри этой системы. Более того, они нераздельны, так как принципы, которые дают возможность формулировать концепции в одной области, идентичны с теми, которые разрешают это в другой.

2. Это систематическое единство является иерархией, которая может быть эксплицирована. Платонический образ мира (ключ ко всей системе) видит в универсуме иерархию, которая должна быть понята сверху вниз на основании, главным образом, двух критериев: а) простое предшествует сложному; б) интеллигibleльное предшествует чувственному. Предшествование в обоих случаях не темпоральное, а онтологическое и концептуальное. Тем самым понимание сложного и чувственно воспринимаемого зависит от интерпретации простого и интеллигibleльного, так как последнее является объяснением первым, а ультимативным объясняющим принципом в универсуме должно быть неквалифицируемое простое. В силу этого платонизм является в определенном смысле редукцизмом, но иначе, чем философия, идущая «снизу вверх»; он редуктивен концептуально, но не материально. Может ли и до какой степени неквалифицируемое простое быть интеллигibleльным

или же оно в каком-то смысле трансцендирует интеллигibleльность – является глубоким вопросом в самом платонизме.

3. Божественное образует нередуцируемую объясняющую (экспликативную) категорию. Существенной частью системной иерархии является Бог, приводимый, прежде всего, для объяснения чувственного мира или мира становления. Платонизм фокусируется на идее, что божественное имеет всеобъемлющую объясняющую силу – нет ничего, что оно бы не могло объяснить. Таким образом, онтология и теология становятся нераздельными. Платоновское понятие божества включает в себя также неустранный персональный элемент, который часто ослабляется из-за разнообразных усилий использовать как интеллигibleльное, так и простое наряду с божественным для объяснения всего остального. Остающийся личностный элемент божественного агента в этом транзитивном порядке удерживается ввиду базового платонического тезиса и уверещания к человеку «стать подобным Богу». Благоволение и провидение считаются существенными чертами божества, особенно когда оно рассматривается в «деперсонализированном» варианте.

4. Психологическое конституирует нередуцируемую объясняющую категорию. Для платонизма сам универсум является живым и полным живых существ, а душа является принципом жизни. При этом жизнь не считается эпифеноменом или чем-то располагающимся на неживом. Напротив, именно душа играет уникальную экспликативную роль в систематической иерархии; несмотря на то, что она является базовым объясняющим началом, души индивидов адаптированы и субординированы во всеобщей иерархии. Одной из центральных тем платонизма было отношение между интеллектом, мышлением и интеллигibleльным, с одной стороны, и душой – с другой. Как физическое считалось не сводимым к материи, так и интеллигibleльное не редуцировалось к психическому. При этом интеллектуальное не было ни аспектом, ни дериватом психического, а предшествующим ему.

5. Личности принадлежат систематической иерархии и личностное счастье заключается в достижении утраченной в ней позиции. Все платоники считали, что в некотором смысле личность и является душой, которая бессмертна. Поскольку, возможно, наиболее важной чертой божества было бессмертие, целью воплощенно-

го индивидуального существования было «стать подобным Богу». Эта задача состоит в установлении гармонического соотношения между тем, «что есть», и тем, «что должно быть». Таким образом, нормативное заткано в то, что объективно и реально, а люди призываются стать тем, чем они «реально», поистине, или идеально являются. Поэтому можно утверждать, что необходимость «стать подобным Богу» является первым принципом платоновской этики. И это – вполне достижимая цель. Как показывает Шлезак (Szlezak Th.), существует возможность двух противоположных интерпретаций концепции философии у Платона: философия как бесконечное стремление – против философии, способной достичь цели в обретении знания. В пользу последнего Шлезак приводит 532e3, где говорится об «отдыхе от пути и конце путешествия». Сократ, кроме того, говорит о «достаточном видении блага» (519d1–2) и атрибутирует душе силу находиться в ее созерцании (518c9–10), а также исследовать и видеть, каково оно (516b6–7).

6. Эпистемологический порядок включен в метафизический. Когнитивные модусы иерархически градуированы соответственно иерархическим уровням объективной реальности, так что высший модус когнитивности соответствует первым экспликативным принципам. Все когнитивные модусы, включающие чувственные восприятия и нуждающиеся в них как условии своего функционирования, являются низшими сравнительно с наивысшим модусом. То, что личности могут быть субъектами как наивысшего когнитивного модуса, так и самых низких, указывает на двусмысленность или конфликт в личности между страстями воплощенного человеческого существа и желаниями идеального разнопланового когнитивного агента. Этот конфликт рефлектируется, например, в различных аспектах созерцательного и практического (12, с. 260–262).

Это, по мнению Джерсона, основные черты платонизма. Остальные, включая теорию идей, являются деривативными (12, с.262–264). Таким образом, даже в высшей степени лаконичное изложение основных принципов платонизма показывает в нем не только онтологичность и ультимативность божественного первоначала, но и необходимость для человеческих существ уподобле-

ния Богу (следовательно, Его познания) и возвращения к первоначально занимаемой позиции в интеллектуальной иерархии, что также указывает на особый онтологический статус как человеческих душ, так и самого процесса их миграции.

Специфика языка и мышления

Философско-теологическому подходу свойственны системность и когерентность мышления, охватывающая все части и сферы мира и связывающая их в единую и цельную динамическую картину, имеющую иерархию бытия, целей своего существования, функционирования, направления развития и требующую соответствующей коэволюции людей и, прежде всего, их лидеров. В дискурсе античных философов практиковалось использование не так однозначных технических терминов с фиксированной семантикой (что особенно нехарактерно, например, для языка философии и философской теологии), как лексем с широким семантическим полем, значения которых определяются контекстом и нередко охватывают сразу ряд понятий, что создает синтетический эффект многоуровневого понимания рассматриваемого явления или его аспекта одновременно с нескольких точек зрения. В этом, вероятно, проявлялась и особенность греческого языка как синтетического в противоположность современным – аналитическим.

Широко применялись также символы, метафоры и уподобления для выражения глубоких и глобальных смыслов, потребовавших бы иначе многословного выражения. Для наблюдаемых феноменов всегда разыскиваются метафизические основания их существования и функционирования, которые возводятся к божественным элементам Космоса. При этом процессы получения знания, развития человека, познания природы и Богопостижения также составляют единое действие.

Некоторые другие гуманитарные компоненты философской теологии Античности

Философская теология как часть гуманитарного знания развивалась также, пока существовала особая институциональность, состоявшая в классическом виде (Академия и Ликей), из: а) тиасиса

(религиозного объединения вокруг жертвенника божеству); б) лидера школы, первый из которых получил свои знания и миссию непосредственно от Божества, а последующие рецептировали их вместе со специальным психологическим и ментальным тренингом у своего предшественника; в) учеников, которые слушали лекции и участвовали в обсуждении философских проблем; г) библиотеки общей и специальной литературы; д) архива школы; е) экономического и финансового источников, покрывающих материальные издержки ее существования.

Существовала непрерывная и длительная философская преемственность школ, внутри которых осуществлялась трансляция как экзотерических и эзотерических знаний, так и психотехник развития личности, а также особого философского образа жизни, в котором фиксировался ее дух, транслировавшийся затем через синусию ученикам. И именно это духовное начало, по-видимому, одушевляло и объединяло традицией всю последовательность мыслителей.

Особенностью гуманитарного аспекта античной философской теологии было также то, что эти знания вначале чаще и больше запоминались, чем записывались. При этом важной особенностью было то, что усваивались не только знания, но и рассуждения, приводящие к ним. Таким образом, познание, в том числе теологическое, становилось аподиктическим, доказательным, и не основывалось уже исключительно на авторитете традиции, учителей, вере или откровении Божества, переданного через поэта или богодохновенную личность.

Процесс философско-теологического познания в своем гуманитарном аспекте имплицировал также эстетический момент: он был интеллектуально-прекрасным, и эта красота не ограничивалась только строгостью логики и изяществом доказательства, она могла включать в себя и включала внутреннюю красоту литературно-художественной обработки текста, различных риторических фигур, тропов, метафор, ритуалов, даже элементов криптографии. Таким образом, процесс познания в качестве разновидности гуманитарной деятельности был единством истины, красоты и блага, понимаемого не только как реализация высших, когнитивных и духовных способностей человека, но и в качестве достижения конечной цели всей деятельности – богопостижения и автотеозиса познающего.

Тем самым достигались две высшие цели, осознанные и зафиксированные еще Пифагором: следование Богу и уподобление Ему.

Существовало понимание необходимости для человека свободы вообще и свободы выражения мысли (тем более свободы самого мышления), в особенности как обязательного условия объективности и эффективности всех видов человеческой деятельности, и, прежде всего, – философствования, специально – о Боге и божественных предметах, как свободный о Свободном.

Признавалась ультимативная важность позитивной этики и добродетелей как основы личности для успешной жизнедеятельности вообще и специально – философской рефлексии; важнейшими считались, как правило, справедливость, разумность, мужество, приверженность истине, внутреннее спокойствие, умеренность и т.п.

В философских школах акцентировалась и стимулировались принципиальная активность субъекта, его природная любознательность, изобретательность, поиск адекватных решений как теоретических, так и практических задач.

Философия была преимущественно философской теологией и как таковая главным образом знанием о высшем трансцендентном и поэтому, в сущности, бесполезном для тела и телесного бытия вообще, но не бессмертной души, это знание о Божественном было необходимо именно для посмертного существования той разумной части человека, которая, полагали эллины, не умирает вместе с телом.

Наличие скептического аттитюда также считалось в некоторых философских системах обязательной составляющей научного дискурса и, соответственно, человеческого мышления и основанного на нем поведения. Тем самым опять констатируется имманентная связь первого и второго, ставшая парадигмальной для последующих тысячелетий плодотворного развития западной науки.

Выводы

Проведенный анализ показывает, что гуманитарное знание как аспект философской теологии (и, обратно, философская теология как часть гуманитарного знания) является субъективным по форме своего продуцирования, но интерсубъективным по содержа-

нию, так как полученная информация обладает общезначимостью для всех возможных субъектов данного типа ключевого опыта. Она направлена на человека и является важнейшим элементом философской деятельности, имеющей своей целью очистить и развить все высшие способности души, чтобы вернуть ей как жительнице высших уровней бытия Космоса, ниспавшей на Землю, утраченное богоподобие. При этом проблемы богословия и связанные с ними вопросы отношения Бога и человека, Бога и природы занимают как в античной гуманитарной культуре вообще, так и в философских системах мыслителей этого периода особенно выдающееся, если не сказать центральное, место. Почтание богов и различные виды отношений с божественными существами не только были важнейшей частью государственной, политической и социальной организации древних городов-полисов, они составляли и существеннейший аспект бытовой, личной, интеллектуальной и духовной жизни эллинов и римлян (к числу которых принадлежали и философы), которые связывали с ними различные обстоятельства своей личной и общественной жизни не менее чем всевозможные явления природы и феномены Космоса. Отношение человеческого и божественного при этом рассматривалось не только как внешнее, касающееся различных ситуаций жизни людей, но и, как правило, имманентно-внутреннее, онтологическое, основанное на понимании божественности природы как души человека, так и его ума; эллины были уверены, что само человеческое мышление также является в своей сути божественным, т.е. идентично тому, которое пронизывает весь Космос – созданный Богом и сам являющийся божественным и мыслящим. В этом специфика гуманитарного дискурса Античности. Поэтому философская теология как часть гуманитарного знания в рамках конкретной культурной парадигмы дает возможность человеку осознать себя не только внешне, но и внутренне связанным с Универсумом и его Творцом как через его законы, так и непосредственно благодаря той частичке Божественного, которое Он вложил в человека в акте создания, а также возможностью коммуникации с Ним через молитву и иные сакрализованные формы общения. Религиозная деятельность составляла центральное содержание гуманитарных отношений в Античности, и философская теология эллинов, их рефлексия над атрибутами Бога не составляла здесь исключения. Вследствие этого можно, по-видимому, утверж-

ждать, что и жизнь, и мышление антиков были по преимуществу теоцентричны – и в этом суть античного гуманитарного дискурса.

Существенной была также совместность проживания (синусия) философов, часто объединяющихся на сакральном топосе вокруг священного жертвенника, и таким образом, гуманитарное, духовное и интеллектуальное интегрировались и динамично взаимодействовали как в совместной жизни этих личностей, так и в их интеллектуальной деятельности. При этом формируемые здесь синэнергетические модели становились затем на тысячелетия генеративными матрицами для дальнейшего плодотворного развития философии, науки и культуры.

Список литературы

1. Визгин В. П. Об эмоциональных предпосылках, без которых нельзя было успешно исследовать законы природы // Историко-математич. исследования. Сер. 2. – М., 1999. – Вып. 4 (39). – С. 343–352.
2. Гуманитарное знание: Тенденции развития в XXI веке. В честь 70-летия Игоря Михайловича Ильинского. – М., 2006. – 680 с.
3. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. – СПб., 2005. – 377 с.
4. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики. – М., 2001. – 448 с.
5. Пифагорейские «Золотые стихи» с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч., комментарии, статья Петера И.Ю. – М., 2000. – 160 с.
6. Платон. Собр. соч.: В 4 т. – М., 1990. – Т.1. – 862 с.
7. Прокл. Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Лукомского Л.Ю. – СПб., 2001. – 624 с.
8. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч.1: От эпических теоксомогоний до возникновения атомистики. – 576 с.
9. Ямвлих. О египетских мистериях. – М., 2004. – 208 с.
10. Buzaré E. Stoic spiritual exercises. – Mode of access: <http://www.geocities.com/stoicvoice/>
11. Drozdek A. Heraclitus' theology // Classica et mediaevalia. – Copenhague, 2001. – Vol.52. – P.37–56.
12. Gerson L.P. What is Platonism? // J. of the history of philosophy. – Baltimore, 2005. – Vol. 43, N 3. – P. 253–276.
13. Gill M.L. Aristotle's Metaphysics reconsidered // J. of the history of philosophy. – Baltimore, 2005. – Vol. 43, N 3. – P. 223–251.

14. Joyal M. The Platonic *Theages*: An introduction, commentary, and critical edition. – Stuttgart, 2000. – 337 p.
15. Nebelsick H.P. Circles of God: Theology a. science from the Greeks to Copernicus. – Edinburgh, 1985. – 284 p.
16. Obbink D. All Gods are true in Epicurus // Traditions of theology: Studies in Hellenistic theology, its background a. aftermath / Ed. by Frege D., Laks A. – Leiden etc., 2002. – P. 183–221.
17. Tarrant H. Socratic synousia: A post-platonic myph? // J. of the history of philosophy. – Baltimore, 2005. – Vol. 43, N 2. – P.131–155.