



## Содержание



### **ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ.**

#### **ДОГМАТИЧЕСКИЙ ЭКЛЕКТИЗМ . . . . . 7**

- § 1. Изменение перспективы . . . . . 7
- § 2. Литература Введений . . . . . 12
- § 3. Использование доксографий . . . . . 18
  - I. Текущие мнения . . . . . 23
  - II. Частные мнения философов . . . . . 23
- § 4. Скептицизм и доксографии . . . . . 31

### **ГЛАВА XIII. СВИДЕТЕЛЬСТВО ЦИЦЕРОНА**

#### **О КОСМИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ . . . . . 48**

- § 1. Философические сочинения Цицерона (1) . . . . . 48
- § 2. Космическая религия в трактате de natura deorum, II . . . . . 54
  - I. Предмет и дух диалога . . . . . 54
  - II. Анализ 1. II трактата de natura deorum (33) . . . . . 63
  - A) СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГОВ, 2, 4 – 16, 44 . . . . . 66
    - I. Доказательства очевидности, 2, 4 – 4, 12 . . . . . 66
    - II. Аргументы философов, 5, 13 – 8, 22 . . . . . 66
    - III. Аргументы, взятые из знаний о естестве, 9, 23 – 16, 44 . . . . . 68
  - B) ПРИРОДА БОГОВ, 17, 45 – 28, 72 . . . . . 74
    - I. Бог-Мироздание и светила. 17, 45 – 23, 60 . . . . . 74
    - II. Народные боги 23, 60 (286.22) – 28, 72 . . . . . 76
  - C) ПРОВИДЕНИЕ БОГОВ В ОТНОШЕНИИ МИРОЗДАНИЯ 29, 73 – 61, 153 . . . . . 76
  - D) ОСОБОЕ ПРОВИДЕНИЕ БОГОВ О ЛЮДЯХ (72), 62, 154 – 66, 167 . . . . . 89

I. Провидение богов о человечестве в целом 62, 154 – 65, 163 . . . . .	89
II. Провидение богов об отдельных государствах и индивидах 65, 164 – 66, 167 . . . . .	90
III. Источники и идеи (74) . . . . .	91
§ 3. Космическая религия в трактатах de re publica и de legibus (120) . . . . .	115
I. Общий взгляд на два трактата . . . . .	115
II. Пришествие латинского стоицизма . . . . .	125
§ 4. Сон Сципиона (167) . . . . .	135

ГЛАВА XIV.

ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЕВ ТРАКТАТ «О МИРЕ» . . . . .	188
A. МЕТЕОРОЛОГИЯ (394 а 7-395 в 17) . . . . .	194
I. ФЕНОМЕНЫ, ОБРАЗУЮЩИЕСЯ ИЗ ВЛАЖНЫХ ИСПАРЕНИЙ (394 а 7-9) . . . . .	194
II. ФЕНОМЕНЫ, ОБРАЗУЮЩИЕСЯ ИЗ СУХОГО ИСПАРЕНИЯ . . . . .	195
B. СЕЙСМОЛОГИЯ (395 в 18-396 а 27) . . . . .	197
II. МОРСКИЕ ФЕНОМЕНЫ (396 а 17-27) . . . . .	197
§ 2. Датировка и литературный жанр . . . . .	209
§ 3. План трактата . . . . .	238
§ 4. Доктрины трактата περί κόσμου . . . . .	251

**ПЯТАЯ ЧАСТЬ. ФИЛОН . . . . . 277**

ГЛАВА XV.

ШКОЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ И ЛИЧНОСТЬ У ФИЛОНА . . . . .	281
§ 1. Литературные (протрептические) темы . . . . .	281
§ 2. Научные сведения . . . . .	289
§ 3. Общие философические места . . . . .	294
§ 4. Общие мистические места . . . . .	308
§ 5. Личные элементы у Филона . . . . .	319

## Содержание

---

ГЛАВА XVI. СОЗЕРЦАНИЕ МИРА . . . . .	339
ГЛАВА XVII. ПОЗНАНИЕ НЕВЕДОМОГО БОГА . . . . .	369
ДОПОЛНЕНИЕ I. ОБ АРИСТОТЕЛИЧЕСКОМ ФРАГМЕНТЕ ФИЛОПОНА . . . . .	391
ДОПОЛНЕНИЕ II . . . . .	398
ДОПОЛНЕНИЕ III. ОБ ИСТОРИИ СЛОВА <i>θεολογία</i> . . . . .	406
ADDENDA . . . . .	418
КОСМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ НА ПУТИ МОНОТЕИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ПОСИДОНИЙ РОДОССКИЙ И ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ <i>Послесловие переводчика</i> . . . . .	429
ЛИТЕРАТУРА . . . . .	456



Аллегория герметического Великого Делания  
в контексте знаков Зодиака и четырех стихий

# ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

## ДОГМАТИЧЕСКИЙ ЭКЛЕКТИЗМ



### ГЛАВА XII

#### ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЭКЛЕКТИЗМА

##### § 1. Изменение перспективы

**Т**акой, какой мы видели ее до сих пор, религия космического Бога нам представлялась связанной с системой идей. У Платона в *Тимее*, автора *Эпиномиса*, и у Аристотеля в *п. филосоφίας* космический Бог являлся, по сути, движущей Душой неба, предстающей в то же самое время Интеллектом или совершенным Интеллектом, как об этом свидетельствуют равномерность и совершенная упорядоченность движений небесных тел. Для этих философов религиозное чувство пребывало в тесной совокупности со знанием, астрономией, в IV столетии достигшей значительного развития. Значит, это была, если можно так выразиться, научная религия, по крайней мере, религия ученых. То же самое получалось и со стоицизмом. Бог Зенона, Клеанфа, Хрисиппа в целом являлся движущим началом и упорядочивающей причиной всех существ мироздания. Согласно степени этих существ в универсальной иерархии, божественное проникновение каждого из них приводит к более или менее откровенным последствиям, – либо к одному факту существования в качестве индивидуального существа, либо к жизни, либо к подвижности, либо к причине, – но это тот же самый Бог, который в них всех циркулирует. С тех пор это определенная физика (в древнем смысле слова), поддерживающая идею Бога; здесь

присутствует научное основание религиозного чувства. Здесь знание и религия еще образуют пару.

Далее, если у Платона и Аристотеля, как и у стоиков, знание – которое есть астрономия, с одной стороны, и физика, с другой, – приходила к теологии, то оно повелевало также этикой. Платон в *Тимее* говорит о согласованности движения человеческой души с небесными движениями, напоминая нам, что наша душа и небесные тела располагают тем же самым происхождением – это идея, приобретающая большое значение в *Эпиномисе* и в *п. φιλοσοφίας*. Союз между знанием и моралью представляется еще более тесным у стоиков. Ибо человеческий разум для них не что иное, как частица божественного Огненного Логоса.

Действовать в соответствии с этим Логосом значит действовать не только в соответствии с его человеческим естеством, но и согласно универсальному Естеству, коим является сам Бог. Наоборот, удаляться от Причины – это неизбежно утрачивать себя. И утрачивать без всякой выгоды. И поскольку мироздание не прекратит быть послушным божественному Закону, постольку события продолжатся своим путем, и человеку, в конечном счете, необходимо подчиняться плану Божьему. Отсюда видно, что в Академии (которой был привержен молодой Аристотель) и в стоицизме физика (или астронома) теология и этика образуют одну систему.

Но это не все. К данному троичному блоку необходимо еще прибавить логику, или лучше сказать – критику познания, являющейся точкой отсчета всякого философического исследования, которая была очень определенно, по крайней мере в случае с Платоном, точкой отсчета изыскания.

После полезной, но внешне разрушительной критики софистов, речь шла для Платона о раскрытии объекта познания, который бы не являлся субъектом ни для вечного потока чувственных феноменов, ни для софистической антилогии. Это мир Идей, составляющих данный объект. Но какая устанавливается связь между этим неизменным миром Умопостигаемых

вещей и всегда изменяющейся чувственной вселенной? Где найти в чувственной вселенной категорию феноменов, представляющих достаточно постоянства и равномерности, чтобы для человека знания проявился устойчивый порядок и возникла прямая связь с умопостигаемым миром?

Успехи астрономии в IV столетии позволили ответить на этот вопрос. С того дня, как было признано, что светила, до сих пор считавшиеся отклоняющимися, в действительности следовали постоянным законам повторения; что каждое из них обладало своим собственным циклом и что эти семь различных циклов обоюдно поддерживали и с неподвижными светилами регулярные взаимоотношения, поддающиеся измерению и счислению, – с этого дня стало позволительным одинаково видеть в небесных движениях как бы отражение умопостигаемого порядка. Эти движения предполагали движущую разумную Душу; эта Душа созерцала Идеи; и в зависимости от этого созерцания она управляла небесным порядком. Итак, знание, от которого должны были зависеть теология с моралью, оказалось связанным с первопринципами платонического размышления; и все вместе – критика познания, астрономия, теология и этика (политика) – складывалось в одну систему.

Не менее тесной предстает связь между знанием (физикой) и критикой познания в доктрине стоиков. На самом деле, если реально только телесное, то необходимо допускать, что всякое впечатление, производимое в душе телесным объектом, будучи реальным, несет отметину и как бы сигнатуру самой этой реальности; отсюда получается, что наш разум спонтанно придерживается этого, когда постигает предмет, подобным образом представленный, благодаря чему сообщает ему очевидность. Здесь неважно значение тезиса: из чего следует, по крайней мере, что теория познания является для стоика непосредственно связанной с первопринципами физики, от которых зависят в свою очередь теология и мораль. Одним словом, стоическая теология составляет неотъемлемую часть совокупности стоической системы. Именно в качестве учени-

ка Зенона, основателя Стои, Клеанф почитает и прославляет космического Бога.

Итак, когда после исчезновения в течение полутора столетий (1), мы вновь наблюдаем появление религии Мироздания во времена Цицерона (*Сон Сципиона*: 54 а. С.), Филона (с. 20 а. С. – 40 р. С.) и, очень вероятно, трактата *de Mundo*; эта религия, несомненно, хорошо сохраняет научный аспект; и в этом смысле она связана с определенной идеей мироздания и человеческой души, использовалась только образованными людьми и никогда не распространяясь в народной массе, хотя она больше не находится в зависимости от установленной философической системы. Она не практикуется только учениками Платона или Стои. Она преодолевает доктрины школы, становится общим достоянием всякого индивида, участвовавшего в *παιδεία* греков (греческом образовании), «создавшим свои классы», как мы бы сказали. Отныне таким будет ее характер вплоть до герметизма Плотина (2) и последних философов Афин и Александрии. Здесь содержится, по правде говоря, догма язычества. Придерживаться того, что мироздание прекрасно, что оно – великое чудо, достойное поклонения и любви, поскольку сам Бог проявляет разум и провидение Божие, им управляющие; такова непоколебимая позиция последних языческих философов в их полемике против тех из христиан, которые были склонны презирать чувственный мир (3). У язычников вопрос стоит уже не о тезисе школы, но об универсальной истине, по их мнению, настолько очевидной для мыслящих существ, что им будет достаточно видеть ее не признаваемой «атеистами» (христианами), чтобы отвергнуть целиком всякую христианскую доктрину.

Откуда происходит данное изменение? Чтобы это объяснить, нам необходимо хорошо изучить вышеуказанные полтора столетия (200–50 гг. до Рождества Христова), которые, с духовной точки зрения, остаются для нас, к сожалению, одним из наиболее темных периодов античности.

Вообще говоря, новый факт, показывающийся перед нами во времена Цицерона и трактата *de Mundo*, есть возникновение религиозного догматизма, соединенного с философическим эклектизмом. Но хотелось бы постичь причины этого эклектизма. Вот по крайней мере одна из причин, которой можно придерживаться с определенной уверенностью. Это распространение и есть вульгаризация культуры. Данный феномен проявляется в нескольких чертах: с одной стороны, все большее использование *εἰσαγωγή*, то есть учебников, вводимых для изучения философических дисциплин и которыми во все времена удовлетворяются даже просвещенные умы; с другой стороны, рядом с этими «Введениями» мы видим почти исключительное употребление доксографий, где прямое и личное прочтение древних мудрецов заменяется, в частности, на пресократические *φύσιαι*.

Сами по себе эти два факта уже учили эклектизму. Когда умы удовлетворяются «общими местами» и мнениями учебников, как это бывает почти повсеместно, исходя из Цицерона, то ясно, что доктрины тускнеют, утрачивают свою собственную оригинальность и стремятся к смешению. Сюда приводила и третья причина: это способ, который применяли Новая Академия, а затем скептики I столетия, чтобы противопоставить философов друг другу и столкнуть их лбами. Итак, скептический подход более сложный для поддержания. И это непреложная истина, что скептицизм ловких лиц приводит в среде широкой и менее изысканной публики к возникновению эклектизма и подобного рода смутного догматизма, который мы определенно видим расцветшим в греко-римскую эпоху.

Мне хотелось бы показать на отдельных примерах, насколько сами успехи культуры в эллинистическую эпоху, соединенные с особенным влиянием приверженцев вероятностей и скептицизма, благоприятствовали подъему этого духовного *Κοινὲ*, знаки которого мы обнаруживаем в таком количестве, начиная от Цицерона и до Трисмегиста.

## § 2. Литература Введений

В очень проникновенном исследовании труда Горация (4) *О поэтическом искусстве* Норден, признавая в нем своего рода учебник, «искусство», взятое в смысле слова τέχνη, начиная с IV столетия, писал, что эта работа вобрала в себя определенное количество аналогичных произведений, восходящих к другим дисциплинам: риторике, музыке, философии, медицине и физиогномии, юриспруденции, грамматике и агрономии, военному искусству и архитектуре. Большая часть этих сочинений, известных как «Введения» (εἰσαγωγαί), по правде сказать, относятся к первым столетиям нашей эры. Но Норден заметил, что техническое употребление слова (εἰσαγωγή) в смысле «элементарного трактата» используется Хрисиппом (5) и что некоторые из этих учебников располагают чертами, позаимствованными у стоицизма, и мы вправе думать, что их образчики своими корнями далеко уходят в эллинистический период (6).

Но что, спрашивается, во «Введении» может оказать услугу начинающему? Необходимо, чтобы этот учебник представлял общую картину рассматриваемого предмета. На самом деле данный обзор вещей не требовал единого жанра εἰσαγόγη. Полибий (I 4, 1) делает из этого уже одно из правил истории и, возможно, отражает характер своего века, когда пишет следующие строки: «Особенность нашей истории и достойная удивления черта нашего времени состоят в следующем: почти все события мира судьба направила насильственно в одну сторону и подчинила их одной и той же цели; согласно с этим и нам подобает представить читателям в едином обозрении те пути, какими судьба осуществила великое дело». И еще: «Неужели кто-нибудь, посетив один за другим знаменитейшие города или увидев разрозненные изображения их, может рассчитывать, что тут же получит представление и о виде всей обитаемой земли, об общем ее положении и устройении? Это совершенно невероятно. Вообще люди, надеющиеся приобрести из отдельных историй понятие о целом, похожи, по моему мнению, на тех, кто при виде разрозненных членов некогда живого

и прекрасного тела вообразили бы себе, что созерцают с надлежащею ясностью жизненную силу и красоту живого существа»<sup>1</sup>. В любом случае обзор представляется необходимой вещью в учебнике для учащегося, и в этом отношении интересно отметить, что наша последняя фраза из Полибия обнаруживается почти буквально в трактате *de Mundo* («О мире» Псевдо-Аристотеля) и хорошо, что на этот раз в определенном аспекте по крайней мере (7) элементарного трактата (8). Именно в начальной главе оказывается, что мироздание в своей совокупности станет предметом произведения (391 a 18-b 3): «Итак, божественным взором узрев божественное, душа возвещает о нем людям. Вот что произошло с душой; после этого пожелала она щедро передать всем, сколько возможно, самое для нее ценное. И можно только сожалеть об ограниченности людей, усердно описывающих нам или природу какой-нибудь одной местности, или вид одного города, или реку, или гору, как те, кто повествует об Оссе, Нисе, Корикийской пещере или о другом, что им повстречалось и их поразило. Причем о своих малоинтересных наблюдениях они, как правило, очень высокого мнения. Люди поступают так потому, что не видят лучшего в мире, – я имею в виду космос во всем его величии, – ведь познав его, ничем другим они бы не восхищались, потому что все это показалось бы им ничтожным по сравнению с космосом. Итак, поговорим или даже побогословствуем об этих предметах – какова их природа, какое положение они занимают, как движутся. Полагаю, что тебе, доблестнейшему из правителей, подобает приобщиться к исследованию высших предметов, философии же следует заниматься не чем-то маловажным, а достойными дарами приветствовать лучших мужей»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Текст цитирован по изданию: Полибий. Всеобщая история. Т. I (кн. I–V). М., 1890. Пер. с греч. и комментарии Ф.Г. Мищенко.

<sup>2</sup> Текст цитирован по электронному изданию: Псевдо-Аристотель, О Мире, перевод И.И. Маханькова. Перевод с древнегреческого выполнен по изданию: *Aristotelis opera*. Berolini, 1831. V. 1.; будучи сверен с новым немецким переводом Г. Штрома, снабженным подробнейшим комментарием – *Aristoteles. Werke in deutscher Uebersetzung*. Berlin, 1984. Bd. 12, I. Meteorologie. II. Ueber die Welt. Uebersetzt von Hans Strom. 3. Aufl. Сверка с греческим оригиналом произведена Э.Г.Юнцем.

Значит необходимо, чтобы учебник располагал полным синтезом в своей краткости. Но он не менее требует того, чтобы его изложение было точным и четким. На этот счет еще Полибий делает выразительное замечание (IV 39-40): «Таковы подлинные причины излияния воды из Понта. Справедливость этого объяснения подтверждается не рассказами торговых людей, но самым по возможности точным наблюдением природы. Так как мы остановились на этой местности, то нельзя допускать в изложении никаких неясностей или голословных уверений, как поступает обыкновенно большинство историков. Напротив, необходимо подкреплять рассказ наш доказательствами (δι' αὐτῆς τῆς ἱστορίας), дабы у любознательных читателей не возникало никаких недоразумений относительно описываемых предметов (9). Такого рода изыскания составляют преимущество нашего времени, когда все моря и земли сделались доступными, и потому не подобает более ссылаться на поэтов и баснописцев как на свидетелей неведомого. Так обыкновенно поступали наши предшественники, которые, говоря словами Гераклита, приводили ненадежных свидетелей в подтверждение сомнительных известий» (10). Значит развитие путешествий, новые возможности, позволяющие впредь иметь доступ во все страны, сделали умы более требовательными. Если широкая общественность сама не в состоянии предаваться подробным исследованиям и поскольку ей нравятся сжатые изложения, краткие курсы, – постольку ей хочется достоверно научиться этому. Именно учитывая эти надобности, которым отвечают, например, главы 2, 3 и 4 трактата *de Mundo*, относящиеся к астрономии (11), географии и метеорологии, автор, согласно эллинистическим источникам, ясно подытоживает (12) познания, приобретенные в его время в различных дисциплинах.

Это забота о достоверности даже в посвятительных произведениях, несомненно, проявляет одну из главных тенденций эпохи. Эллинистическая эпоха характеризовалась, как известно, подъемом позитивных и технических знаний. Примечательно то, что это великолепное развитие совершалось вдали

от философических школ. Знание в современном смысле слова впредь отделено от мудрости. Не только эпикурейство и стоицизм являются враждебными ἐχθρὸς παιδεία (13); не только платонизм, который до сих пор был связан самыми тесными отношениями с математикой, отделается от нее в Новой Академии, но со своей стороны знания рождаются и развиваются в полной независимости от философии. Начиная с Евклида (около 300 года до нашей эры), математические науки образуют порядок знания, целиком отличный от платонических теорий (14). Это еще вернее в отношении других знаний, более обращенных к практике, являющихся собственным творением эллинистической эры. Этот период предстает временем машин. Архимед в III столетии до нашей эры основывает механику, и его ученики из Александрии Ктесибий и Филон Византийский (III–II вв. до н.э.) (15) создают орудия всякого рода, свидетельствующие о новом вкусе к положительным осуществлениям (16).

Из трудов ученых этот вкус к позитивному и точному перешел во *Введения* и школьные учебники, где он внес большой вклад в удаление чистой спекуляции. Причина здесь ясна. Если верно, что эллинистический период охарактеризовался распространением культуры – это время, когда в эллинизированных странах Египта и Востока повсюду учреждаются гимназии на греческом языке, где полисы заботятся об обеспечении приемлемого образования для своих детей (17); то не менее верно, что, распространяясь, культура упрощается и стремится к целесообразному. Все юные греки, вышедшие из рук грамматика, продолжали свое обучение в Афинах, Александрии или Пергаме, не заботясь о том, как стать философами по профессии. Большинство из них желали обрести, как можно быстрее, познание, которое бы им открывало доступ к многочисленным постам, востребованным в управлении новыми царствами. Несомненно, малая толика философии способствовала освобождению ума, и в этом отношении объясняется успех диалектических состязаний Архесилая или Карнеада. Но вряд ли хватало

времени задерживаться в этих играх. Необходимо было жить и достигать.

Некоторые из учеников могли желать большего и просить у мудрости того, на что она притязала, что ей одной было по силам предложить, поскольку религия не содержала ни догмы, ни морали: общее видение Бога, мироздания, человека и следующее из этих начал правило ведения жизни. Значит те же самые потребности, которые в других областях вызвали появление *Введений*, должны были здесь благоприятствовать распространению обзорных учебников, видов катехизисов, где обобщались фундаментальные истины. Трактат *de Mundo* восходил к этому жанру (18), начинаясь похвалой мудрости (I); затем лаконично трактуя о структуре мироздания, его элементах, областях, соотносящихся с данными элементами, и феноменах, свойственных каждой из областей (II-IV), он переходил к единству Космоса (V), завершаясь наконец рассуждением о Боге, божественном управлении и множестве его последствий (VI-VII). Само собой разумеется, что в подобных произведениях нельзя было останавливаться на школьных прениях и на том, что каждое из них содержало в себе наиболее своеобразного.

Стало необходимо выделить из них всех (эпикурейство обыкновенно исключалось) определенную общую основу, определенное философическое *Коинè*, где оказалось бы собрано то, что смогли бы уже называть «догмами» мудрости: величие и польза философии; Бог одновременно единый и многоименный; творение и провидение; единство мироздания и взаимозависимость всех его частей. С одной стороны, Платон и Аристотель (Аристотель, которого тогда знали (19) и который в точности являлся платоником); с другой стороны, Стоя – должны были заложить свой камень в это здание. Каждая из этих систем утрачивала свои неровности и своеобразие; удерживались лишь определенные черты, которые при достаточно поверхностном рассмотрении казались обнаруживаемыми повсюду. И фактически они там и находились.



**Карта мира по идеям Посидония, составленная картографами Петрусом Бертиусом и Мельхиором Тавернье в 1628 году**

Между Богом *Тимея* или трактата π. φιλοσοφίας и Божеством стоиков поистине имелись сходства; подобное можно сказать о Космосе, с одной и другой стороны, и роли, доставшейся человеку в Космосе. Тем самым возникал своего рода догматизм. Его создание приписывают Антиоху из Аскалона и Посидонию на пороге II и I вв. до нашей эры. Но имена здесь не имеют значения. Этот догматизм оказался неизбежным, поскольку подразумевался потребностями времени. В день, когда объединение полисов в царства, а царств в одну Империю повлекло за собой образование огромной администрации, требовавшей большого количества служб; в день, когда все более и более сложная цивилизация требовала бесконечное количество отраслей и технологий, – эти самые потребности должны были породить новые призвания и ремесла. Философия не могла оставаться достаточной для всех этих задач; она не могла больше составлять сущности человеческого образования. То, что от нее требовалось, – это искусство корректного рассуждения и обозрение первоначальных истин. После чего переходили к