

СПЕЦИФИКА АНТРОПОЛОГИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА НА ФОНЕ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Как известно, этика как отдельная философская дисциплина зародилась в античной философии достаточно поздно – позднее, во всяком случае, чем онтология и теория познания. Впервые о должном поведении человека, о том, что человек должен достичь некоего идеала, с философских позиций заговорил Демокрит. Однако для «полномасштабного» подхода к проблеме понадобилось поставить еще две проблемы: проблему сущности человека и проблему сущности блага.

Проблема природы человека обычно возводится к Сократу. Но наибольшее влияние на способ ее постановки и решения оказал все-таки Платон. Именно ему принадлежит отчетливая формулировка положения о том, что человек обладает своей природой, а также классификация этих природ:

« – Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе каждого отдельного человека можно различить три начала. <...> Одно начало – это то, посредством которого человек познает, другое – посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему обозначения, и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделем – из-за необычайной силы вождений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. <...> Но у одних людей правит в душе одно начало, а у других – другое; это уж как придется.

– Да, это так.

– Поэтому давай прежде всего скажем, что есть три рода людей: одни – философы, другие – честолюбцы, третьи – сребролюбцы»¹.

¹ Платон. Государство, 580d–581c. Пер. А. Н. Егунова.

При этом принадлежность к тому или иному антропологическому типу у Платона, в сущности, означает и определенную жизненную программу. Человек не может, не хочет и не должен перепрыгивать через свою природу:

« – А знаешь, если у тебя явится желание спросить поочередно этих людей, какая жизнь всего приятнее, каждый из них будет особенно хвалить свою. Делец скажет, что в сравнении с наживой удовольствие от почета или знаний ничего не стоит, разве что и из этого можно извлечь доход.

– Верно.

– А честолюбец? Разве он не считает, что удовольствия, доставляемые деньгами, – это нечто пошлое, а с другой стороны, удовольствие от знаний, поскольку наука не приносит почета, – это просто дым?

– Да, он так считает.

– Чем же, думаем мы, считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины – в чем она состоит – и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? Да и в других удовольствиях он ничуть не нуждается, разве что их уж нельзя избежать: поэтому-то он и называет их необходимыми»².

Задача индивида – установить, кем же он является и (как следствие) в чем заключается его идеальная жизненная стратегия, та справедливость, которую он должен оказывать себе и другим:

«...Каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

² Государство, 581c–e.

– Да, мы говорили так.

– Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили. <...>

– Видно, в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством»³.

Совершенство для Платона, таким образом, означает всего лишь деятельность в соответствии с разумом.

Такой подход к человеку, его природе и свободе унаследовал Аристотель, о чем свидетельствует первостепенное значение в его антропологии понятия «энтелехия», происходящее из аристотелевского учения о причинах. Поскольку каждая вещь имеет целевую причину, ее, вещи, будущее развитие заложено в ней изначально. Энтелехия как раз и представляет собой такую программу, которая неуклонно воплощается в жизни человека при условии, что он следует требованиям разума. Достойно упоминания также аристотелевское определение блага из первой книги «Большой этики»:

«Благом называется либо то, что является лучшим для каждого сущего, т. е. нечто по самой своей природе достойное избрания, либо то, что делает благими другие причастные ему вещи, т. е. идея блага»⁴. Первая часть этого определения, как видим, также закрепляет каждое сущее на своей ступени в космической иерархии.

Онтологические построения Платона и Аристотеля аналогичны их антропологии. Здесь также наблюдается определенная иерархия сущностей, благодаря которой мир, собственно, и приобретает свойство упорядоченности. Эту иерархическую картину космоса на закате античности развивали в первую очередь неоплатоники. Строгое ранжирование онтологических сущностей в аспекте первичности-вторичности мы находим, в частности, у Плотина, у которого благо является первоначалом, в первую очередь – началом ума, который, в свою очередь, порождает мировую душу, а она – все отдельные души. Показательно, что, хотя ум является вторичным относительно блага, эта вторичность узаконивается

реальным состоянием дел. Положение Ума относительно Единого неизменно, как и положение Души по отношению к Уму. С другой стороны, Плотин говорит, что «неодушевленные вещи стремятся к Душе, Душа же, посредством Ума, к Благу»⁵. Однако под стремлением Ума и Души к Единому здесь понимается скорее постоянное созерцание ими Блага, необходимое для того, чтобы они продолжали существовать, причем существовать именно как Ум и Душа. Собственно, та или иная степень стремления к Единому есть неперемное условие бытия любого сущего.

Но при этом Плотин пишет: «Можно ли сказать, что для каждой из вещей благо есть что-то иное, нежели согласная с природой деятельность жизни? Если вещь составлена из многих [частей], то не является ли для нее благом энергия лучшей ее части – ей свойственная, согласная природе и никогда не прекращающаяся? Тогда деятельность души будет ее естественным благом»⁶.

Таким образом, стремление к Благу необходимо лишь для того, чтобы сущее оставалось (или становилось) самим собой, входило в свои собственные границы. Платоническое закрепление за каждым сущим собственной сущности и требование следования ей сохраняется и у Плотина. Такое закрепление имеет место и в антропологии. Этому не противоречит тот факт, что одна из основных тем философии Плотина – тема духовного восхождения человека. В полном соответствии с платонической идеей о падшей душе Плотин рассматривает совершенствование человека как его возвращение к лучшей части своей души, которая остается незатронутой материальным миром и пребывает неприкосновенной в Уме: «Но и наша, человеческая душа, если осмелится, наперекор “общественному мнению”, перейти в более определенное состояние личного убеждения, не опускается целиком; своей лучшей, разумной частью она остается в царстве Ума, но властвует в ней, однако, та ее часть, которая находится в области чувственного; и эта низшая часть души, заправляя здесь, в материальном мире, вечно озабоченная земными

³ Платон. Государство, 433a–d.

⁴ Аристотель. Большая этика, 1182 b7–10. Пер. Т. А. Миллер.

⁵ Плотин, I.7.2. Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, Плотин цитируется в переводе Т. Г. Сидаша.

⁶ I.7.1.

⁷ IV.8.8. Пер. С. И. Еремеева.

проблемами, ослепляет нас, делая подчас невозможным созерцание высших сфер»⁷.

Такое возвышение человека возможно у Плотина по двум причинам. Структура космоса у него довольно проста и состоит, в сущности, из Единого, Ума, Души и отдельных душ. Поэтому человек оказывается уже на четвертом месте, в самом непосредственном родстве с Умом и Душой.

Подобным образом и Ямвлих рассматривал процесс совершенствования человека как «возвращение к самому себе». Комментируя «Алкивиад I» Платона, он одновременно формулирует свое понимание смысла жизни и – имплицитно – природы человека: «Не иначе как потому, что цель диалога состоит в обнаружении сущности человека и возвращении каждого из нас к самому себе, в убережении от воздействия того, что вне нас, и от чуждых нам дел; и так как это с необходимостью случается, когда мы очищаем наш ум от вещей, препятствующих тому и мешающих возвращению к себе, и когда мы обуздываем наше неразумное начало, и призываем его к совершенству, достигнутому им, когда оно действует в согласии с разумом (выделено нами. – П. М.), – тогда первой появляется та часть (диалога. – П. М.), которая устраняет пренебрежение разумением и избавляет посредством различных силлогизмов от всех препятствий к знанию, что является результатом нашего рождения; вторая же [часть] имеет отношение к тому разделу диалога, где доказывается, что нам не следует пребывать в покое, довольствуясь природными благами, дарованными нам, и пренебрегать теми занятиями, что ведут нашу добродетель к совершенству; третья же [часть диалога], следующая далее, – это та, которая предоставляет нам напоминание о нашей истинной природе и дарует правильный способ заботы о ее достижении, а также сообщает, каков результат всех приведенных рассуждений [– разве не таким способом возможно истинное подразделение диалога?]»⁸.

Как видим, и здесь сохраняется традиционная платоническая схема: существует природа человека (совпадающая с нравственным

идеалом, или предназначением человека), от которой все люди более или менее оторвались. Теперь их задача в том, чтобы вернуться к себе, достичь пресловутого идеального состояния.

В сравнении с Плотиним у Ямвлиха еще большее развитие получает представление о существовании многих чинов сущего, одним из которых является и чин людей. Постепенно для неоплатоников теряет значение плотиновская идея непосредственного познания Блага. Все больше человек рассматривается как один из чинов сущего. При этом иерархия сущностей все больше разрастается и усложняется, так что путь человека к Единому «удлиняется». Кроме того, иерархия опосредует «родство» человека с первоначалом. Этому способствует и то, например, что Прокл подчеркивает трансцендентность блага, что также способствует скорее противопоставлению единого и человека, за которым, повторим, еще в большей степени, нежели у ранних неоплатоников, закрепляется особое место в мире. Так, Прокл пишет об абсолютном первоначале: «... Не считай у меня неизреченное доступным именованию и не думай, что имеются две причины любого единства. Ведь в данном случае (когда речь идет об именах) мы, имея в виду то, что следует за ним, приписываем ему выходы за свои пределы или круговые возвращения к нему, с одной стороны, применяя к нему имя «единое», поскольку благодаря ему возникло множество, а с другой – называя его «благо», поскольку все, вплоть до наиболее неотчетливого, возвращается к нему. Следовательно, мы стремимся познавать непознаваемое в первом, рассматривая то, что возникает от него и возвращается к нему; на том же самом основании мы пытаемся приписывать имена неизреченному. Между тем оно не является ни познаваемым для сущего, ни изреченным для чего бы то ни было из всего – наоборот, оно обособлено от всякого знания и от любого слова, наличествует как невоспринимаемое и в качестве единой причины производит из самого себя все знания, все познаваемое, все слова и все то, что постигается в них»⁹.

Человек принципиально не отличается от других сущих, хотя и находится на более вы-

⁸ Ямвлих Халкидский. Комментарий «Алкивиад I». Фрагмент 2. Фрагмент содержится у Прокла в: Прокл. Комментарий «Алкивиад I». 13.17 // Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / Сост. Р. В. Светлов. СПб., 2000.

⁹ Прокл. Платоновская теология, II, 41, 1–16 (Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001).

сокой ступени иерархии, чем неразумные и неодушевленные существа. Но, будучи выше этих последних, он, как и они не может приблизиться к единому ближе, чем это позволяет его место в иерархии, разумеется, при условии следования идеалу. Сущие содержатся единым именно постольку, поскольку оно является принципом единства космоса – и не более того: «...Единство придает всему последующему устойчивость и превосходство, не покидающее пределов его причины; слабость определяет выход сущего за свои пределы и его отделение от наипервейшей генады, не допускающей участия в себе, а стремление завершает возвращение гипостазировавшегося и его круговращение, направленное на неизреченное. Следовательно, все извечно объединено с первым: одно, будучи более далеким, а другое – скорее близким, и вследствие этого единства все обладает наличным бытием и участием в благе; однако мы при посредстве имен предпринимаем попытку объяснить выход всего за свои пределы и его возвращение. Что же касается его устойчивого пребывания в первом, если позволено так выразиться, и единства с неизреченным, то, поскольку такое неизреченное обладает своим наличным бытием как невоспринимаемое, мудрые в божественных делах не в состоянии ни постигнуть его посредством знания, ни объявить о нем в речи. Напротив, подобно тому, как само <неизреченное> изначально скрыто в недоступных для входа святыхнях и обособлено от всех сущих, точно так же и единство с ним вещей таинственно, невыразимо и непознаваемо для всех. *В самом деле, каждое сущее соединяется с ним отнюдь не в его постижении и не при помощи сущностной энергии, поскольку с первым объединено даже то, что непричастно знанию; и то, что лишено всякой энергии, участвует в соприкосновении с ним в собственном чине*» (выделено нами – П. М.)¹⁰.

Пожалуй, одно из главных и наиболее известных отличий неоплатонизма от предшествующей традиции, имеющее большое значение для антропологии, заключается в разведении первоначала и ума как одного из начал. При этом выводы, которые делают из такого разделения Плотин и Прокл, различны. У Плотина душа человека причастна уму и через него – единому. У Прокла отличие божественного ума от блага, а человеческо-

го ума от божественного, скорее увеличивает онтологическую пропасть. В любом случае – и это объединяет неоплатоников с христианами – первоначало и, как следствие, идеал человеческой жизни уже не рассматриваются как только разумные: «...В “Филебе” Сократ также вполне ясно показывает... ум не занимает того же самого положения, что и наипервейшее. Во всяком случае, исследуя благо человеческой души, а также цель, достигнув которой, эта самая душа во всем пребывала бы в должном состоянии и питалась бы плодами подобающего ей счастья, он сперва отрицает то, что подобной целью будет удовольствие, а затем – что она есть ум; основанием для такого вывода является то, что в состав ума не входят все те же самые стихии, что и в состав блага. Итак, коль скоро тот ум, который имеется у нас, есть образ первого ума и благо для всей нашей жизни не следует определять только как такой ум, разве нет необходимости в том, чтобы и среди высшего причина блага стояла выше умного совершенства? *В самом деле, если бы первое благо выступало в качестве всеобщего ума, то и нам, как и всему остальному, благодаря участию в уме были бы свойственны самодостаточность и подобающее нам благо*» (выделено нами. – П. М.)¹¹.

Таков тот фон, на котором традиционно рассматривается система Дионисия Ареопагита, в том числе его антропология. Ее отличия от античной традиции, которую мы вкратце рассмотрели, значительны, хотя зачастую игнорируются.

Впрочем, преемственность по отношению к античной философии у Ареопагита тоже прослеживается – в первую очередь в том, что небесный мир является у него умным миром. «Ум» – наиболее частотный термин, прилагающийся у Дионисия к человеку. Душа рассматривается как «земная» сущность (пока что воздержимся от того, чтобы называть ее «человеческой»), ум – как «небесная». Здесь мы встречаем уже известное нам противопоставление непосредственного и опосредованного знания Бога: «От Нее [Премудрости] уразумеваемые и уразумеваящие силы ангельских умов получают простые и блаженные разумения. Не в частностях, или от частностей, или от чувств, или из слов вывода, собирают они божественное знание, и ничем, что име-

¹⁰ Платоновская теология, II, 41, 24–II, 42, 16.

¹¹ Там же. II, 35, 10–25.

ет с этим общее, не пользуются, но чистые от всего материального и множественного, они умственно, нематериально, единовидно уразумевают умопостижимое в божественном. И пребывает их умственная сила и энергия облаченной в беспримесную и незапятнанную чистоту, способной видеть божественные мысли, своей нерасчлененностью, нематериальностью и боговидным единством отражая, насколько это возможно, благодаря божественной Премудрости, божественные сверхпремудрые Ум и Слово.

И души наделены осмысленностью и им свойственно двигаться поступательно и вокруг истины сущих, но, по причине частичности и разнообразной изменчивости, они остаются ниже объединенных умов...»¹². Об ангелах Дионисий говорит, что «они и ближе к Добру, как более Ему причастные и большее количество больших благ от Него получившие, – подобно тому, как осмысленные (т. е. одушевленные. – П. М.) существа превосходят чувствующие даром разума, те прочих – чувствами, а другие остальных – наличием жизни»¹³.

Таким образом, человек в некоем «усредненном» варианте ниже ангелов; он не ум. Однако иногда Дионисий все-таки называет человека именно так, поскольку стать умом в силах каждого. Это становление Ареопагит образно описывает, говоря о круговом движении души: «...Однако же, благодаря способности собирать многое воедино – в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, – они [души] удостаиваются равноангельских разумений»¹⁴. Под круговращением понимается обретение душой единства, ее сосредоточение на подлинном бытии. Единство (но не единое) есть вообще одна из высших ценностей во вселенной Ареопагита. Речь идет не об обретении сущим своей сущности, а именно об обретении цельности, «единовидности». Эта единовидность, как нам представляется, есть не сущностная черта ума, а условие его естественного состояния.

Становление души умом не означает, разумеется, кардинального изменения себя или приобретения ума как новой способности, но перенаправление этой способности. Большинство людей используют ум, направляя его

на деятельность, свойственную разумным, но не умным существам. Человек, стремящийся к Абсолюту, как бы освобождает свой ум и направляет его силу на деятельность, свойственную сущим, в большей мере видящим божественный свет. Только после этого качественно (хотя пока еще и не количественно) ум человека становится подобен ангельскому. Небесная иерархия все еще ближе к Богу, чем церковная; но качественный перелом уже произошел.

При этом речь не идет о возвращении к себе, к высшему «остатку» собственной души (как у Плотина). По природе человек должен быть умом, а не разумным только существом. Но каждый человек в отдельности еще не обязательно является таким существом. Поэтому, очищая свою душу, становясь умом, человек не отсекает лишнюю, искаженную часть самого себя (как, опять-таки, призывал делать Плотин), а улучшает *все* то, чем владеет. По Дионисию, существует естественное состояние души, которое, однако, может так и остаться возможностью, если человек не приложит усилий, чтобы этого состояния достичь. Нигде в человеческой личности нет такого уголка, где его лучшее «я» спокойно дожидалось бы его просветления.

Однако, придя к указанному решению, Дионисий оказывался перед проблемой: что служит стимулом для того, чтобы направить умную деятельность на то, что находится выше ума? Что дает душе первоначальный толчок в становлении умом?

Решение Ареопагита отчасти напоминает платоническое и, безусловно, его учитывает. Как и Платон, Дионисий делит ум (уже ум, а не душу) на три части: высшую, низшую и промежуточную. Однако речь идет именно о структуре ума, а не души. У Платона же ум есть высшая и далее неделимая часть души, господствующая над страстной и вожделеющей частями. Несколько раз Ареопагит вскользь говорит об этих низших частях, впрочем не придавая этой (уже более чем традиционной в его время) философии большого значения.

Второе отличие его психологической триады от платонической заключается в том, что о *частях* ума здесь, в сущности, говорить нельзя. Речь идет не о частях, а о *силах* ума: «...Сам по себе каждый небесный и челове-

¹² О божественных именах, 868b–c.

¹³ Там же. 817b.

¹⁴ Там же. 868c.

¹⁵ О небесной иерархии, 273c.

ческий ум имеет собственные первые, средние и последние чины и силы для толкования явленных каждому, соответственно его возведению, осияний, благодаря которым всякий, по мере доступности и возможности, оказывается причастным сверхнепорочной чистоты, сверхизобильному свету и пресовершенному совершенству»¹⁵.

Таким образом, в каждом уме есть нечто, обладающее относительным совершенством (как ни парадоксально это звучит), нечто, стремящееся к совершенству, и нечто, требующее подготовки даже не к совершенству, а к самому духовному восхождению. Высшая сила ума сама уже достаточно подготовлена, чтобы принять божественный свет. В ее случае вопрос о первотолчке не стоит именно в силу ее совершенства – и именно в силу относительности этого совершенства. Совершенство высшей силы ума состоит в желании и готовности принять свет; относительность совершенства – в том, что пока что ум все-таки еще не просвещен, несмотря на готовность. Но сама эта чистота восприятия света (опять же относительная), характеризующая не весь ум, а одну из его сил, есть условие дальнейшего просвещения ума, как бы окно, которое способно передать свет всему уму – его второму и третьему чинам.

Ум оказывается принципиально неустойчивым, ориентированным на динамику. По-

этому, строго говоря, самому уму (как это, по видимому, следует из предыдущего) толчок не нужен. Если ум обрел себя, выйдя за пределы своей повседневной деятельности, то это само по себе уже освобождает его силы для того, чтобы начать восхождение. Начиная с этого момента ум движется к Абсолюту самым ощущением своей несамодостаточности, которое (как можно предположить) следует из его вновь обретенной собранности, или единовидности: «Ибо ничего нет само-по-себе-совершенного или вообще не нуждающегося в совершенстве, кроме поистине Самого-по-себе-совершенного и Пресовершенного»¹⁶.

Надо думать, что, лишь находясь в рассеянности, на стадии разума, а не ума, человек способен оценивать себя как самодостаточное существо.

Подведем итоги. Дионисий в отличие от большинства своих античных предшественников отказывается говорить о какой-либо устойчивой сущности человека. Он трактует ум как принципиально динамичный, ориентированный на вечное приближение к Абсолюту. С этой целью Ареопагит вместо выделения трех частей души говорит о трех силах ума, которые наличествуют в уме независимо от степени его совершенства.

Материал поступил в редколлегию 29.05.2006

¹⁶ Там же. (О небесной иерархии, 273с)