

ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ
ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА

Деконструкция

ПЛАТОНИЗМ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ СЕМИНАРОВ
«РУССКОЙ ШКОЛЫ НЕОПЛАТОНИЗМА»

ВЫПУСК 3

Евразийское Движение
Москва
2012

УДК 101.1

ББК 87

Д28

*Печатается по решению кафедры
Социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Главный редактор

Профессор социологического факультета МГУ, д. пол. н. А. Г. Дугин

Редактор-составитель

Д. А. Дугина

Научно-редакционная коллегия

Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, Альберто Буэла (Аргентина),
Флавио Гонсалес (Португалия), Клаудио Мутти (Италия),
д. филос. н. И. П. Добаев, С. А. Жигалкин, к. ю. н. В. И. Карпец,
д. соц. н. А. К. Мамедов, к. филос. н. Н. В. Мелентьева,
Матеуш Пискорски (Польша), д. филос. н. Э. А. Попов,
Пшемислав Серадзан (Польша), к. филос. н. В. В. Черноус

Д 28 **Деконструкция:** Материалы семинаров и конференций по проблемам современной философии и социологии (вып. 3) / [Под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Д. А. Дугина]. – М.: Евразийское Движение, 2012. – 314 с.

В сборник вошли тексты, посвященные платонизму и неоплатонизму. В основе выпуска – материалы семинаров и конференций, организованных «Русской Школой Неоплатонизма» в 2012 г. совместно с Центром Консервативных Исследований.

ISSN 2227-104X

© «Евразийское Движение», оформление, 2012

© Авторы, тексты докладов и статей, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Дугин</i> Актуальность Платона для России и платонический минимум	7
--	---

Раздел I. Культурный проект «Платонополис»

СЕМИНАР №1. Топика Платона

Обзор	15
<i>А. Дугин.</i> Вертикальная топика платонизма	17
<i>С. Бородай.</i> Феноменология греческих слов: <i>ιδέα, είδος</i> ,	21
<i>И. Дмитриев.</i> Космогония как гносеология: правдоподобные речи о субъектности	33
<i>М. Медоваров.</i> Платон: не человек Традиции, но традиционалист	39

СЕМИНАР № 2. Политика Платона

Обзор	51
<i>А. Дугин.</i> Политический платонизм и его онтологические основания	52
<i>И. Дмитриев</i> Политический порядок и проблема соответствия	60
<i>А. Бовдунов.</i> Политика и эротизм: от «Государства» Платона к «Великому Манипулятору» Джордано Бруно	65

<i>Н. Сперанская.</i> Политический платонизм в современной России	77
<i>Л. Савин.</i> Диффамация идей Платона о государстве на Западе	103

СЕМИНАР № 3. «Парменид»

Обзор	117
<i>А. Дугин.</i> Умный космос неоплатонизма	119
<i>М. Медоваров</i> «Парменид» Платона в интерпретациях неоплатоников и А.Ф. Лосева: сравнительный анализ.....	141

СЕМИНАР № 4. Гностицизм: дуальная версия неоплатонизма

<i>А. Дугин.</i> Вызов Василида: дуальный платонизм, пневматика и сотериология гностика Василида	155
<i>В. Видеман.</i> Платонизм и гностицизм	166
<i>Г. Джемаль.</i> Метод гностического мышления.....	175
<i>Н. Сперанская.</i> Заметки о гнозисе Василида	183

Раздел II. Деконструкция платонизма: историко-философский экскурс

<i>А.-Ж. Фестюжьер.</i> Теоретические основы восхождения к Богу	191
<i>А. Дугин.</i> Радикальный Субъект и метафизика боли	204

<i>Е. Головин.</i> Артюр Рембо и неоплатоническая традиция	229
<i>Р. Светлов.</i> Онтология политического: античная альтернатива.	247
<i>Л. Лукомский.</i> Апофасис и язычество	253
<i>Д. Дугина.</i> Первая гипотеза платоновского «Парменида» в трактате Дионисия Ареопагита «О Мистическом Богословии»	260
<i>Н. Мелентьева.</i> Призрак «Радикального Субъекта» в поэзии Эзры Паунда и правила активного платонизма	291
<i>Д. Дугина.</i> «Выстрадать Бога»	307
<i>М. Медоваров.</i> Манифест консервативно-революционного платонизма	309

АКТУАЛЬНОСТЬ ПЛАТОНА ДЛЯ РОССИИ И ПЛАТОНИЧЕСКИЙ МИНИМУМ

Учение Платона – это описание Вселенной Логоса, доскональное и исчерпывающее. Любая философия строится в привязке к Платону, что очевидно уже с Аристотеля как первого постплатоника, который продолжает Платона и оспаривает Платона. Вся философия есть продолжение Платона и оспаривание Платона. *Платон – краеугольный камень всего гуманитарного знания.* Не уделив ему должного внимания, мы никогда не станем полноценными участниками научной Вселенной. Тот, кто не знает и не понимает Платона, не может знать и понимать ничего вообще. *Платон – создатель базовой топики философии.* Философия, в свою очередь, есть топка богословия, науки и политики. В основе богословия, науки и политики лежит Платон. «Лежит в основе» не значит, что «Платоном все исчерпывается»: это значит, что «с него все начинается». Всякий, впервые вступающий в контакт с наукой, религией, политикой, философией, социологией, начинает именно с Платона. Эта очевидность слишком затерлась. У нас Платон забыт и непонят. Это означает, что нас просто не существует.

Актуальность Платона в современной ситуации безусловна.

Наука без пронзительного понимания Платона недействительна. Это справедливо даже в отношении т.н. «естественных наук», и в России, в которой всегда существовала проблема с Логосом, необходимо вводить *платоновский минимум*, без которого профессиональное занятие наукой и полноценное участие в Высшей школе должно стать нелегитимным (можно

отрицать, критиковать, опровергать, развивать, ниспровергать Платона, но прежде всего его надо понимать);

Политика без корректного изучения Платона неприемлема, и политикам следует вменить в обязанность сдавать *платоновский минимум*. Так как Государство есть Идея, а политики суть части Государства, они должны быть хорошо знакомы с опытом Идеи; в противном случае место им на рынке мобильных телефонов.

Религия без знания основ платонизма интеллектуально бессильна: ведь православное богословие основано на платонической топике, без знания которой христианство остается приблизительным. И если для обычных христиан знание элементов платонизма необязательно и может быть впитано через святоотеческое предание, то есть опосредованно и фрагментарно, то для священников это знание является неизменным.

Философия хаоса сопряжена с топикой Платона обратным образом: она строится внутри хоры как объемного начала, опрокидывая платоновскую топикку и рассматривая ее *de profundis*; Хайдеггер предлагает созидать «философию другого Начала» на основе антиплатонической революции, но, чтобы совершить такую революцию, надо знать и понимать Платона.

В своем учении Платон представил полноценную парадигму интеллектуальной Вселенной, во всех ее измерениях и горизонтах. Платон не поставил четких рамок своей философии и, в каком-то смысле, создал фундаментальную топикку философии как таковой. Философия Платона не философия индивидуума, отдельного человека. Это не мнение, не позиция, не корпус определенных взглядов или идей. Это философия как таковая, философия в целом, причем философия в том фундаментальном значении, которое предшествует науке и всему систематизированному знанию. На самом деле, наука (и традиционная, и современная, и рациональная, и позитивистская) в своих методологических основаниях и с точки зрения своего семантического содержания становится понятной, только если

поместить ее высказывания в структуры платонического космоса. То же самое можно сказать относительно политики, вытекающей из Государства» Платона, и религии.

Без Платона российское общество существовать далее не сможет. Все в нем окажется смазанным и размытым: и консерватизм, и модернизация, и техника, и наука, и экономика, и политика, и наука, и инновации, и социальные проблемы, и попытки создать что-либо ценное «свое» или аккуратно скопировать что-то ценное «чужое».

Проект Новой России должен начинаться с *платонического оглашения*.

Директор «Центра консервативных исследований»,
д.пол. н., д. соц. н. *А. Г. Дугин*

Раздел 1

Русская Школа

Неоплатонизма:

проект «Платонополис»

СЕМИНАР №1

ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГРЕЧЕСКИХ СЛОВ: «ιδέα», «είδος»

**КОСМОГОНΙΑ КАК ГНОСЕОЛОГИЯ: ПРАВДОПОДОБНЫЕ РЕЧИ
О СУБЪЕКТНОСТИ**

ПЛАТОН: НЕ ЧЕЛОВЕК ТРАДИЦИИ, НО ТРАДИЦИОНАЛИСТ

|ДЕКОНСТРУКЦИЯ|



|ПЛАТОНИЗМ|

СЕМИНАР №1. ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

Обзор

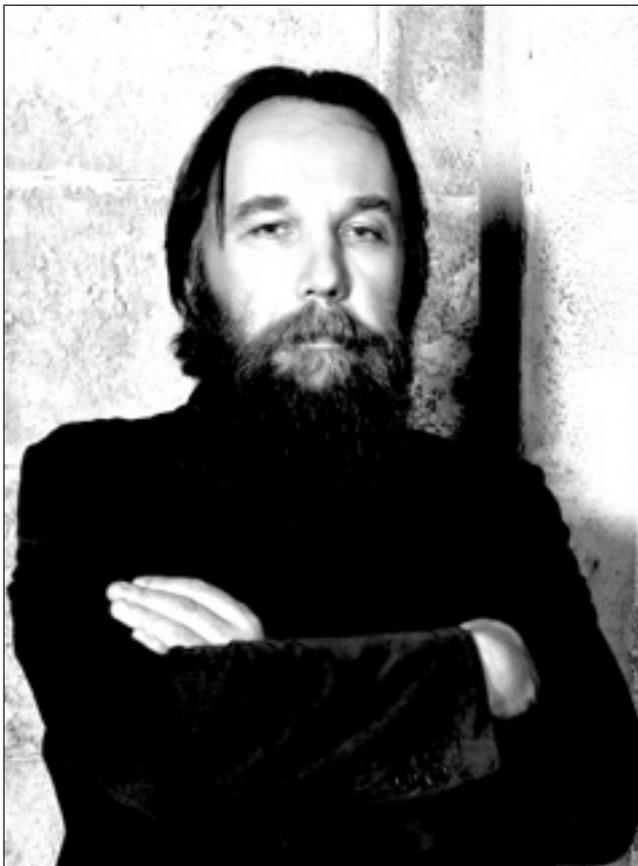
29 сентября 2011 г. в «Русской Школе Неоплатонизма» под руководством профессора А.Г.Дугина состоялся первый вводный семинар на тему:

«Введение в платоническую топику. Азбука платоновского учения. Онтология Платона».

Основные тезисы семинара:

Сегодня Платон предан забвению, осознаем ли мы это или нет. Платонизм и неоплатонизм удалены из современного мира, стерты кодами постмодернистского мышления. Поэтому сегодня невозможно столкнуться с платонизмом или неоплатонизмом в их истинном виде. Платон, предстающий перед нами в произведениях Ж. Делеза, М. Фуко, К. Поппера – это концепт модерна, оторванный от того, что представляет мышление этого философа в его подлинности, в его истине. Как отмечают Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия?», каждый философ видит в другом лишь то, что пересекается с его концептом, и эти пересечения философ всегда пытается подстроить под себя, ввести в тело своего дискурса, включить в качестве подмножества в собственное философское множество. Существует ли возможность восстановить знание неоплатоников в их подлинном звучании или нет – сложный вопрос. В рамках «Русской Школы Неоплатонизма» мы попытаемся восстановить платонизм максимально объективно, совершая перманентную рефлекссию над тем, в чьей интерпретации нам видится Платон и почему наш взор обращается к тем или иным проблемам и понятиям.

В рамках первого семинара предлагается рассмотрение онтологии Платона.



Александр Дугин

ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

тезисы

1. Платон создатель *вертикальной топики*. Эта вертикальная топка вводит самые основные понятия: об Оригине (парадигма) и Копии (икона, эйдолон). Это основа платоновского учения. Подробно оно изложено в «Тимее». Это – Два Начала (архэ).

2. В основе этой вертикальной топики лежит опыт недостаточности данного. Или опыт Иного, нежели данное. Данное рассматривается как Копия. Значит, должен быть оригинал, если есть Копия.

3. К этому можно подойти двояко: 1) увидев (мельком) Оригинал или 2) ощутив предельную недостаточность (привативность) данного (что может привести к распознаванию его как Копии). Оба пути есть опыт – конкретный опыт. Отсюда значение эмпиризма при прикосновении к платонизму. Без этого опыта платонизм недействителен.

4. Платонизм строится вокруг вертикали. Опыт вертикали необходим для вхождения в платонизм. На этой вертикали мы всегда внизу. Головин в свое время сказал: «*Мы в центре ада, там, где мы, там центр ада*». Наше имманентное присутствие мы кладем в основании вертикали: мы – копия. Оригинал – иное, нежели мы. Мы зеркало. Его можно разбить.

Однако того, что в нем отражается, разбить нельзя. Платонизм низводит мир до зеркала, до машины, до механизма. Он

выкапывает бездну в любой наличности и приглашает туда прыгнуть.

5. Чтобы войти в платонизм, надо научиться постоянной, неизменной фиксации двойственности. Мы видим, чувствуем, воспринимаем, и все «это» – «не то». А «то» где-то еще. «Не то» – это мир становления, где правит закон «возникновения» и «уничтожения», это все пребывающее во времени, в становлении. Мир Копии – мир становления. Мир Оригинала – мир неизменности. Неизменность сопрягается со становлением. Философ-платоник – тот, кто всегда способен возвести становление к неизменности, перешагнуть линию рождения-смерти перпендикулярно. Непрерывное движение по вертикали от Копии к Оригинулу, от Оригинала (мыслимого) к Копии (чувственно воспринимаемой) есть основной механизм философствования.

6. В «Государстве» в мифе о пещере эта же топика описывается через систему наглядных фигур в театре. Выход из пещеры приводит к Оригинулу. Это пик восхождения или верхний предел взлета. Каков Оригинал? Платон описывает его через метафору зрения. Идея – это то, что мы видим, пассивное причастие от «θεωρεῖν» – видеть. Идея есть видимость. Почему видимость, а не звук? Аристотель объясняет: среди чувств есть иерархия по мере приближения к телу: вкус (чтобы его почувствовать, надо вобрать вещь в себя), тактильность (надо прикоснуться), обоняние (источник запаха должен быть близко), слух (мы можем слышать относительно далекий окрик) и зрение (оно самое далекое – молния вначале, гром потом). Итак: идея, эйдос, вид – потому, что самое далекое от тела. Философия оптики: одна из гипотез, что глаз сам испускает свет, который делает вещи видимыми. Идея, таким образом, это свет, даль, полет. Оригинал состоит из идей.

7. Еще раз, каков Оригинал? Важно: он множественен и един. Единство принять проще, чем множественность. Что сложнее, то истиннее (банальность – это всегда ошибка). Мож-

но сказать, поле Оригинала открыто. Это не сухое заключение, это опыт. Философия Платона эмпирична даже в своих трансцендентальных измерениях – идеи мы постигаем с помощью опыта. Но какого? Особого опыта. Постигание идеи есть цель философии. Цель философии охватывает все. Поэтому идей много. Оригинал богат и благ. Почему «благ»? У Платона высшая идея называется «благом». Потому что она щедра, множественна, полна... Блага хватит на всех (философов). В мире идей нет экономии.

8. Копия имеет два значения. Копия как Не-Оригинал и Копия как Копия Оригинала. Как Не-Оригинал Копия отличается от Оригинала. Как Копия Оригинала она его воспроизводит. Так создается два движения: От Оригинала и К Оригиналу. Эти два движения есть космогенез и философия. Космос становится действительным, когда некто (демиург) творит Копию, отталкиваясь *от* Оригинала. Копия распознается как Копия Оригинала, когда философ возводит Копию к Оригиналу, догадавшись о том, как оно на самом деле. Философ есть «сотер», он спасает мир.

9. Структура мира и структура человека у Платона тождественны. В центре и того и другого – душа-бабочка. Душа-бабочка вмещает в себе оба движения: и «от» и «к». В Космосе Мировая Душа-Бабочка творит, вращает и отталкивает от себя, а также оживляет и возвращает к Оригиналу. Мир по Платону – полноценное живое существо. Мир живет как организм. Человек – это другое имя для души-бабочки. Человек не что иное, как бабочка. Все остальное в нем – лишнее, его может и не быть. В человеке осуществляется космогенез, его телесность, ритмы, движения (самое правильное движение – кружиться на одном месте или водить хороводы), падение и восстановление (это его душа взлетает к миру истока, к Оригиналу). Человеком человек становится только тогда, когда начинает заниматься философией. До этого он недочеловек, фрагмент человека, заусенец на теле вселенной. Человек есть

тот, кто возводит Копию к Оригину, будучи использованным для того, чтобы предварительно учредить копию как таковую.

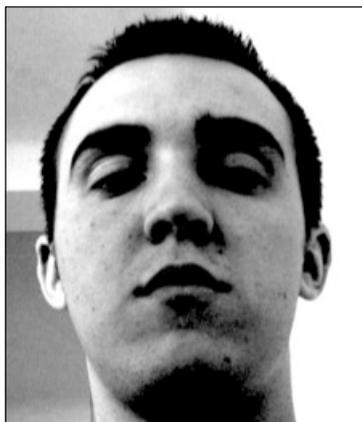
10. Платоновская топика может быть интерпретирована двойко – дуально и недуально. Дуальный платонизм (позднее он выразится в гностицизме) противопоставляет Копию Оригину, то есть интерпретирует *Копию как Не-Оригинал* и это абсолютизирует. Демиург (создатель космоса) становится злым. Начинается битва против Копии за оригинал, против *данного* ради *иного*. Дуальный платонизм вполне философски легитимен.

Недуальный платонизм интерпретирует Копию как *Копию Оригинала*. То есть демиург здесь признается добрым и космос становится благим, так как в каждой его области светит идея, Оригинал. Дуальность «Копия – Оригинал» снимается через осознание их тождества, исходящее из абсолютности Оригинала, который настолько благ, что учреждает наряду с Собой и еще Не-Себя, чтобы всему было место, даже становлению.

Сергей Бородай

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГРЕЧЕСКИХ СЛОВ:
«ιδέα», «είδος»**

hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam ukham
Золотым диском покрыт лик истины



Язык – это бушующая стихия, требующая героического вы-стаивания и удержания в ее несметных просторах. Язык, однако, это и подручный материал, поддающийся исчислению и формализации в руках расчетливого лингвиста, руководимого маниакальной волей к освоению сущего. Язык многолик и подобен женщине, очаровывающей своей таинственностью и, в то же время, способной предстать

в самых вульгарных формах. Язык держит нам ответ на наше отношение к нему и на нашу способность к вслушиванию. Язык – это простор ответственности и любо-звательности; вы-стоим ли мы в этом просторе, сможем ли у-держаться под его опустошительно-всевластным напором или поддадимся иллюзии привлекательности и логической стройности его отвлеченных форм (а фактически – смысловой аморфности), зависит от нас и от той ситуации, в которую мы исторически

в-брошены. Новоевропейское мышление склонно к формализации языкового пространства, к его очеловечиванию – в том смысле, в каком значит быть человеком, в каком осуществляется человеческое в новоевропейскую эпоху. Формализация играет на руку, прислуживает воле-к-воли новоевропейского субъекта; это путь к чистому количеству, путь к накоплению и использованию, путь к аннигиляции языкового-самого-по-себе. В соответствии с этим способом хода (ср. μέθοδος) развиваются почти все базовые теории языка: общая типология, компаративистика, структурализм, когнитивная лингвистика, гумбольдтианство и др.; крайние виды он обретает в таких течениях, как глоссематика и генеративизм. В речах мыслителей, претендующих на преодоление формального отношения к языку, все еще слышатся скрытые оттенки отчуждения – даже Хайдеггер, по-видимому, идет на поводу у европейской склонности к очеловечиванию, когда называет язык «Домом Бытия»; дом – это нечто родное, близкое, интимное, это квинтэссенция подручного в фундаментально-онтологическом смысле. Между тем, язык в своем глубинном осуществлении не является чем-то уютным и близким. Путь к языку – это всегда путь в темноту, путь в сумрак, путь в неизвестное, в этом заключается μέθοδος языка; к языку приходят, а точнее – язык должен прийти к нам – как вор в ночи, как вспышка света, как мгновение. Язык – это всегда риск; это, прежде всего, риск «потерять язык», лишиться уютного слова в попытках отдаться глубинным стихиям праязыкового. Первые мыслители еще были готовы пойти на этот риск; в первоначальной до-философской и до-онтологической бесструктурности этот риск еще был чем-то необходимым и оправданным; плоды этого риска мы пожинаем до сих пор. Готовы ли мы к тому, чтобы рискнуть сейчас? Не будет ли этот риск чем-то вроде «глотка воздуха» для современности?

Безусловно, к таким «рисковым» словам относятся два важных слова мышления Платона – *ιδέα*, *εἶδος*. Проникнув на заре

Нового Времени через посредство латинского во все основные европейские языки и приобретает значение представления, разворачивающегося преимущественно в сознании субъекта, греч. *idéa* как будто намеренно затуманило свой откровенный лик. С аналогичной ситуацией мы сталкиваемся и в связи с греч. *éidos*, если вдруг намереваемся понимать его исходя из того, как «эйдетическое» трактуется в европейской философии – в частности, в феноменологии Гуссерля и шире – в споре об универсалиях и онтологическом статусе всеобщностей. Не претендуя сейчас на исчерпывающий охват смыслового поля греч. *idéa*, *éidos*, мы отметим, что в изначальном сказе греческого языка эти слова обозначают «вид» в самом широком смысле: «то, что видно», «то, что виднеется», «видимость», «конкретный вид вещи», «внешность», «образ», «облик», «лик», «наружность», «стан», «характер», «красоту», «фигуру», «привлекательность» и т.д. Данному вопросу посвящена обширная литература, и сейчас нет необходимости вдаваться в отдельные вариации внутригреческого семантического развития этих слов. На общем типологическом уровне хорошо известно, что слова, относящиеся к зрению, легко переносятся на область абстрактного, и пути развития слов с такой семантикой крайне многообразны. Но важно схватить тот момент, когда слово такого типа еще не стало абстрактной фикцией, когда оно органично функционирует в языке, соединяя в себе философские и повседневные обертоны, или, точнее, соединяя в собственной высказанности философское и непосредственное. Этот момент сполна представлен в доплатоновской литературе, но наиболее ярко он явлен в языке самого Платона, что доказывается многократно засвидетельствованным бытовым употреблением греч. *idéa*, *éidos* в работах мыслителя (напр., для обозначения «фигуры» мальчика, Charm. 154d, или при подчеркивании сходства «внешности» Сократа и Сатира, Conv. 215b), а также намеренным употреблением (особенно, в ранних диалогах) этих слов при глаголах зрительного восприятия:

αποβλέπω, βλέπω, οράω, σκοπέω, θαυμάζω, θεάομαι. Такая специфика платоновского языка резонирует с общим контекстом развертывания платоновской философии. Все это позволяет заново поставить закономерный вопрос, который уже ставился многими исследователями: в какой степени каркас платоновской мысли зависим от «зрительного» характера греческих слов *ιδέα*, *είδος*? При ответе на этот вопрос мы должны исходить из следующих фактов. В диалоге «Тимей» утверждается: «Зрение – это источник величайшей для нас пользы; (...) мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать естество Вселенной (*τῆς τοῦ παντός φύσεως*), а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей. Стоит ли воспевать иные, маловажные блага?»; и далее: «Нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе (*τάς ἐν οὐρανῷ τοῦ τοῦ κατιδόντες περιόδους*), извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас» (Tim. 47a-c); в шестой книге «Государства» (507e-508a) присутствует отдельное рассуждение, посвященное доказательству того, что зрение является высшим из чувств. Интуицией света пронизаны все платоновские диалоги; особенно сильным зарядом явственной суггестивности обладает знаменитый миф о пещере, где возможность зрения, познания и бытия связывается с «идеей пригодности», *ιδέα του ἀγαθου*, отождест-

вляемой с Солнцем. Поэтому когда Платон в том же диалоге говорит, что «способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение (επίρρυτον)» (R.P. 508b), а глаз является «солнцеобразнейшим из чувственных орудий» (R.P. 509a), то за всем этим стоит нечто большее, чем просто красивая метафора. В зрении для Платона синтезируется как возможность внятия сущему в его присутствии, так и прорыв в область смыслового и интеллигибельного. Философом также часто используется общегреческий оборот ὄμμα ψυχῆς «око души»; это око тесно связано с ὄμμα αἰθέρος «небесных оком», то есть Солнцем, что, на самом деле, является распространенной индоевропейской идиомой. Глаголы зрительного восприятия используются не только в связи с ἰδέα и εἶδος, но и по отношению к таким важным словам платоновского сказа, как οὐσία и ἀλήθεια. Наконец, в той языковой игре, которую мы находим в «Кратиле», обозначение человека, ἄνθρωπος, определяется исходя из способности зрительного восприятия, Платон говорит: «Имя «человек» (ἄνθρωπος) означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (οὐδέ αναθρεῖ), человек, как только увидит (εἴρακεν) что-то, а можно также сказать «уловит очами» (ὀπλε), тотчас начинает приглядываться (αναθρεῖ) и размышлять (λογίζεται) над тем, что уловил (ὀπλεν). Поэтому-то он один из всех животных правильно называется «человеком» (ἄνθρωπος), ведь он как бы «очеловец» того, что видит (αναθρών ἃ ὀπλε)» (Crat. 399c). Учитывая уже приведенные здесь материалы, можно утверждать, что зрящее внятие лику сущего в его присутственно-презентном выявлении оказывается с точки зрения Платона единственным подлинным делом философии (ср. Аристотель ο βίος θεωρητικός). Наиболее интенсивным языковым локусом, в котором эта интенция проявляется, выступает связка ἰδέα-εἶδος при глаголах зрительного восприятия. На самом деле, Платон в данном отношении, и вообще во всех отношениях,

еще нетерминологичен; пресловутое «учение об идеях» вычитано у Платона его толкователями, начало чему было положено Аристотелем; слова *ιδέα* и *εἶδος* употребляются в диалогах Платона в общей сложности около 504 раз, и чаще всего – в буквальном смысле. Платон только нащупывает язык, он пытается освоиться в языке, он отдан сказу греческого языка, что видно из контекстно-однообразных, но семантически уникальных использований греч. *ιδέα*, *εἶδος*, *ουσία*, *φύσις*, *ὄν*, *ἀλήθεια*. По справедливому замечанию К. Ван Паасена, ссылающегося на текст «Теэтета» и «Кратила», Платон проявляет по отношению к строгой фиксации значения осторожность того же типа, что и находимое у первобытных народов трепетное отношение к именам вещей и к собственному имени; *μέθοδος* Платона здесь в чем-то близок страсти мифопоэтической эпохи к поискам онтологии слова, к экстравагантному этимологизированию. Если Платон действительно стоит в просторе греческого сказывания, если он отдан стихии греческого, то не является ли зависимость его интенций от «зрительной» основы греч. *ιδέα*, *εἶδος* зависимостью более общего плана? Не являются ли вообще язык Платона и мышление Платона просто экспликацией «зрительных» интуиций самого греческого языка? Если это так, то для подлинного у-яснения разбираемых сейчас слов мы должны спросить о том, что значит «видеть» в перспективе греческого сказывания; как осуществляется видение у греков; иначе говоря, мы должны поставить вопрос о феноменологии греческого видения.

Рассмотрим этот вопрос на основе ведущей для нас проблематики. Начнем с формальных языковых фактов. Греческие существительные *ιδέα* и *εἶδος* являются однокоренными словами, они образованы от глагола, активный презенс которого не засвидетельствован. Речь идет о глаголе *οἶδα*, его перфектная основа используется в презенсе, существует также медиальная форма презенса – *εἶδομαι*. Греч. *ιδέα* образовано от основы старого тематического аориста *ιδεῖν*, а греч. *εἶδος*,

вероятно, от презенса εἶδομαι, хотя генетическая связь этих форм не до конца ясна (греч. εἶδος выглядит архаичнее и подходит ряд прямых соответствий в других языках – в частности, ст.-слав. видъ). Наиболее древними формами первичного глагола являются перфект οἶδα и тематический аорист ἴδειν; под их морфологическим и семантическим влиянием, по видимому, была выстроена вся система данного глагола. Рассматриваемый глагол охватывает целую область значений: «видеть», «смотреть», «созерцать», «искать», «испытывать», «виднеться», «появляться», «казаться», «делать вид», «притворяться», «знать», «ведать», «быть осведомленным», но в целом доминирует семантика знания-видения. Наиболее интенсивно эта модель представлена в факте употребления основы перфекта οἶδα в значении презенса – здесь мы сталкиваемся с очень старой ситуацией, истоки которой нужно искать в индоевропейском состоянии. Дело в том, что глагол οἶδα восходит к индоевропейскому корню *ueid-, основное значение которого тоже относилось к знанию-видению (эта же двусмысленная семантика предполагается и для его ностратической праформы: *wEdwV-). В системе индоевропейского языка основа перфекта была противопоставлена видо-временным основам несовершенного и совершенного вида, то есть тому, что в итоге стало, соответственно, презенсом и аористом; перфект обладал стативным значением с оттенками результативности, он указывал на состояние, возникшее в результате предшествующего действия. Как показано на греческом материале П. Шантреном, а на древнеиндийском – П. Тиме, эта ситуация была справедлива и для самых ранних греко-арийских источников, то есть для Гомера и Ригведы (в хеттском, как известно, индоевропейский перфект образовал особое hi-спряжение). Поэтому употребление перфектной формы οἶδα в значении греческого презенса – это не курьезное исключение из общего правила, а, скорее, остатки архаической модели. Греч. οἶδα обозначает знание как состояние, существующее в презенсе, но возник-

шее в результате акта видения, свершившегося, если можно так выразиться, «на границе» имперфекта и презенса; *oída* – это знание как результат видения, это свершившееся видение, это «имение увиденным». Учитывая эти факты, нам впору удивиться: сколь специфичной онтологией должен был обладать народ, запечатлевший в своем сказе понимание знания как чего-то принципиально увиденного, знания как вида, знания как просвета видимости? Кроме того, если мы посмотрим на сферу употребления **ueid-*, то окажется, что этот глагол зачастую указывает не на простую осведомленность, но на осведомленность сакрального типа, и в этом, вероятно, кроется истинная причина особого консерватизма индоевропейских народов в отношении формы рассматриваемого перфекта. Носитель индоевропейской традиции, индоевропейский поэт, был, прежде всего, визионером. Поэтическое знание – это состояние, возникшее в результате видения, пребывания в просвете, ослепленности светом. Знание – это состояние у-видения. От этого корня образованы такие важные слова, как др.-инд. *veda-*, *vidyā-*, ст.-слав. *веде*, *ведун*, кельт. композит **druwid* «обладающий силой видения», гот. *witan*; у Гомера *oída* используется, например, в первой песни «Илиады»: чтобы узнать волю богов, ахейское племя обращается к провидцу Калхасу, Гомер говорит о нем: «ведал (ppf.) он что минуло, что есть и что будет» (ἦδη τὰ τ' εἶοντα τὰ τ' εἰσοόμενα πρό τ' εἶοντα). То, что такое понимание знания не является случайностью, но преобладает у индоевропейских народов, дополнительно подтверждается тем фактом, что все основные древнеиндийские глаголы зрительного восприятия – *ikṣ-*, *caḥ-*, *dhī-*, *ci-*, *cit-*, *dr̥ṣ-*, относятся в Ригведе к области поэтического и интеллектуального знания; на древнеиндийском материале данную тему подробно исследовал Я.Гонда, он показал, что сакральное знание ведийских *ṛṣi-* связано с силой видения божественного света, что наиболее интенсивно кодируется лексемой *dhī-*. Мировидение индоевропейцев вообще обладало особым акцентом на

явственности. Эта явственность, запечатленная в сакральном слове, отождествлялась со славой. Мотив всей индоевропейской поэзии – мотив славы (будь то прославление бога или прославление героя) – это мотив выведения на свет, запечатления в просвете. Быть, по воззрениям индоевропейцев, значит «стоять в свете». Реконструируемые на основе древнегреческих и древнеиндийских источников идиомы позволяют утверждать, что «быть живым», «существовать» значило для индоевропейцев «видеть солнце», а само солнце определялось как «глаз неба» (зафиксирована и обратная ситуация как, например, в этимологии др.-ирл. *suil* «глаз», происходящего от индоевропейского обозначения солнца). Факты подобного рода можно умножать до бесконечности, что многократно проделывается в трудах индоевропейцев и исследователей конкретных индоевропейских традиций. Греки, безусловно, наследуют индоевропейскую склонность к явственности, сохраняя при этом и специфическое отношение к звуку и слову (ср. *λόγος*). В определенном смысле ее наследником является и Платон, для которого знание – это тоже нечто увиденное. Как показывает Хайдеггер, истолкование Платоном бытия как *идея* положило начало западной метафизике, крайним выражением которой является учение Ницше о воле-к-власти, а также возведение им и неокантианцами проблематики ценностей в ранг метафизической. Проблематика ценностей и стремление новоевропейского субъекта к оцениванию всего сущего несет на себе печать платоновской *идея* и шире – греческой онтологии как наследницы индоевропейской онтологии. Ценность – это, по замечанию Ницше, точка зрения. Таким образом, нитью всей западной онтологии является праиндоевропейский мотив зрения, окончательная эмансипация которого произошла на заре Нового Времени вместе с культурно-исторической дискредитацией христианства, еще несшего в себе семитские звуковые потенции. Мы, нынешние, всецело отдавшись зрению, оказы-

ваемся в ситуации полной беспомощности и совершенной глухоты по отношению к симфонии мира.

При разговорах о преобладании мотива зрения и видения в западной онтологии, может сложиться впечатление, что для индоевропейцев и для греков видеть обозначало то же самое, что и для нас как носителей новоевропейской субъектности. Это впечатление подогревается абсолютно нерелевантным с феноменологической точки зрения мнением современного языкознания, переводящим греч. εἶδομαι как «видеть», ἰδέα, εἶδος как «вид», и.-е. *weid- как «знать, видеть» и считающим, что проблема на этом исчерпана. Хотя видение, безусловно, имеет физиологические аспекты, все же в своей смысловой основе видение – это не физиологический, а онто-исторический, языковой, семиотический феномен, при этом физиологическое истолкование видения также семиотически обусловлено и явно вторично по отношению к феноменологии видения (животное не видит в том смысле, в каком видит человек). Но что значило видеть для греков, что значило видеть для Платона, как для грека? Ответив на этот вопрос, мы вплотную подойдем к разрешению проблемы ἰδέα, εἶδος – вплотную подойдем к феноменологии ἰδέα, εἶδος. Ответ на этот вопрос, однако, не может быть дан в качестве строгой понятийной дефиниции; скорее, он требует специфического казания в смысле у-казывания в сказе; он требует выстаивания в просторах языка. Здесь могут быть намечены только некоторые ориентиры на пути к такому сказыванию. Славянский язык, в своей явственной ориентации, вероятно, превосходящий даже греческий (ср. общеславянское отождествление мира и света), обладает одним старым словом, которое укажет нам путь к такому сказыванию. Это слово лик. Оно хорошо реконструируется уже для праславянской эпохи (праслав. *līkь). Предположение о том, что общеславянское слово лик лучше всего подходит для передачи греч. ἰδέα, εἶδος, принадлежит П.Флоренскому, его всячески поддерживал в данном вопросе такой крупный филолог и антиковед

как А.Лосев. Оба мыслителя были склонны истолковывать феноменальность лика (как и всю область мифопоэтического) в тесной связи с христианским таинством личности. В этом безусловно присутствует момент модернизации и христианизации. Здесь требуется более трезвый взгляд. Слово лик одно-го корня со словом лицо, но лик – это не личность и не лицо, это и не какая-та метафорически окрашенная разновидность лица; скорее, в опыте человеческого лица звучит что-то от того, что кажет себя в лике. Этот же опыт звучит в христианском таинстве воплощения, во внешнем виде, духовном облике, изображении, иконе, стане, фигуре, форме, праздничной маске, блеске, полировке, одежде (все данные значения реализовывались в славянских языках), но сам лик – это всегда нечто более принципиальное, нечто более непосредственное, что подтверждается и этимологически (вероятно, от глагола *liti в смысле «формования литьем»).

На пути к осуществлению лика мы придем к осуществлению греч. *ιδέα, εἶδος*. Но как осуществляется лик? В лике звучит ладность об-лика. Облик отливается в ладной явственности свечения. Восхождение света в открывающейся явственности дня про-ясняется как святость. Святость лика обыгрывается в интимном переливании светлости. Лик – это легкая рябь на тишейшей глади явственного озера. Лик – это игра переливающихся зеркал. Явление лика кажет себя в просторе свершающегося восхождения святости. Мир как белый свет являет себя ликом, но и все являющееся об-личается в своем особенном об-лике. Небо, земля, камень, дерево об-личаются, удерживая свое существо в от-личии. Явление лика есть ликование существа отличия. В таком явлении от-личное таинственно межится и ладится, его особление мгновенно сменяется усладой. Явление лика есть ликование мира. Мир осуществляется как проявление в ладностях и разладах. Человек восходит и увядает в соответствии с ритмом ладностей и разладов; человек также удерживает себя в своей отличности. Но явление каж-

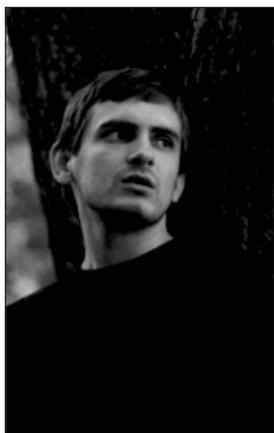
дой особенной отличности выставляется на белом свету как общее дело. Лик есть ладное дело, явленное как ликование отличностей. Ладность взаимного ликования покоится в милости и благодарности свечения. Ликование возможно только как дар и взаимная благодарность. Человек брошен в эту игру взаимного ликования особенным образом. Но дар ликования не принадлежит человеку. Существо человека заключено в удивлении и благо-дарности, как бушующий ключ заключен в величественной скале. Благодарность есть сам милостивый ход вещей. Удивление покоится в самообнаружении при воссияющем облике. Человек в удивлении брошен навстречу откровению и утаиванию. Замыкаясь в себе, человек утаивает облик и ограждается от взаимоликующей игры белого света. Замыкаясь в себе, человек теряет «свое» лицо, он больше не причастен ликующей игре. Воля есть максимальное утаивание лика, воля есть стихия безличности. Откровение человека не может произойти как волевой акт, и все же оно может предстать только в таком облике. Человек должен явиться как без-вольный перед лицом ладностей и разладов, чтобы вновь отлиться в переливающейся явственности свечения. Это и будет ликующим преобразованием. Мы вопрошаем о всегда далеких и всегда близких нам *ιδέα, είδος*, и тем самым нащупываем пути для такого преобразования.

Илья Дмитриев

КОСМОГОНΙΑ КАК ГНОСЕОЛОГИЯ: ПРАВДОПОДОБНЫЕ РЕЧИ О СУБЪЕКТНОСТИ

...о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно.

Платон. «Тимей»



Для начала я хотел бы проиллюстрировать наш разговор об оригиналах и копиях фрагментом из «Тимея», в котором сам Платон пишет об этом черным по белому: «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно».

В этой связи я хочу вспомнить Парменида, который был весьма важен для Платона, и для которого как раз был характерен радикальный пафос в отношении этого разграничения. И этот пафос Платон, конечно, унаследовал, однако вместе с тем он стремился решить ряд задач, в перспективе которых столь решительное разграничение составило серьезную проблему.

В таких диалогах как «Государство» и «Федон» речь Платона по преимуществу идет об ориентации на идеальное как далекую цель и, по сути, представляет собой нравственное, этическое наставление. Платон убеждает своих читателей в том, что следует держаться определенного курса, и выстраивает логику восхождения из того состояния, в котором мы себя находим, к тому телосу, который мы усматриваем или же – принимая во внимание оговорку А. Г. Дугина – конструируем.

Наибольшие же, как представляется, интеллектуальные хлопоты, доставляет задача, связанная, в частности, с последним предложением приведенной цитаты, - задача, в рамках которой тесно увязаны космогоническая и гносеологическая проблематика.

Что здесь имеется в виду? Вопрос может быть поставлен предельно лаконично: как в таком случае (в случае столь жесткого разграничения идеального и феноменального) вообще возможен мир? Или: каково соотношение идеального и феноменального? Ведь разведя эти две инстанции и различив способ нашего к ним отношения, мы затрудняемся в том, как же их взаимно со-расположить. Уяснение такого со-расположения и составило бы понятие о возможности мира. Эту проблему Платон по-разному обрабатывает в различных своих диалогах. Как один из вариантов ее обработки я и хочу сейчас рассмотреть «Тимей».

Во-первых, следует отметить, что, начав с определения двух принципиальных инстанций, в ходе разбирательства мы находим их в несколько большем количестве. Если сначала мы говорили о различении мира тождественного принципа и на-

шего изменяющегося мира, то в развитие речи ее предметом становится то, что в «Тимее» называется *хорой* и функционально ассоциируется с тем, что в других платоновских дискурсах именуется «иным», «многим» или «неопределенной двойцей». Почему в разных дискурсах мы имеем различные наименования – по этому поводу скажу лишь несколько слов: автор «Парменида» и «Софиста» сталкивается с чисто парменидовской проблемой существования *ничто*. Хора, многое, иное – выступают заместителями чистого ничто (не совпадая с ним) в порядке объяснения феноменального мира. Каждый раз нам приходится привлекать некую сомнительную инстанцию, которая представляет противоположный Единому полюс, но о которой, в отличие от чистого ничто, оказывается возможной *правдоподобная* речь.

Но это еще не все: в «Тимее» к онтологическому объяснению привлекается еще и четвертая инстанция. На ней-то я и хочу теперь сосредоточиться. Поскольку мы решаем задачу объяснения вещей, в том числе в аспекте их происхождения, нам необходимо установить отношение вещей к чему-то, выходящему за пределы их совокупности и выступающему в качестве их причины. Но всякий раз, проводя соотнесение чего-то с чем-то, мы не можем оставить ни один из элементов соотношения – даже безусловно преимущественный – в достаточно полной изоляции (иначе соотношение не сможет быть установлено ни в каком виде). Однако, как мы видим это в «Пармениде», будучи соотнесено, соположено с иным, Единое терпит крах: его единство не может быть удержано в режиме соотнесения, поскольку по отношению к иному оно само в свою очередь мыслится как иное. В этом элементарном интеллектуальном паттерне «Парменида» уже закладывается вся развернувшаяся столетиями позже проблематика *релятивизма* (реляция – это и есть отношение).

В этом смысле «Тимей» интересен тем, что Единое не выступает непосредственной причиной возникновения мира. Космо-

гонический жест осуществляется неким живым, сознательным субъектом, который действует волевым образом – волевым в том отношении, что характер его действий не обусловлен элементарной логикой развертывания идеального, представленной в образе стройной и последовательной иерархии идей. На границе между идеальным и феноменальным миром происходит некое действие, которое является поистине событием и характеризуется в терминах решительности и даже насильственности.

Демииург ведет себя следующим образом: для того, чтобы сотворить изменяющийся мир в промежутке между полюсами Единого и иного, он берет их части и насильно сопрягает, поскольку сами эти элементы противятся соединению. Принимая во внимание «сознательную», активную субъектность Демииурга, его способность к принятию решения, резонно возникнуть вопросу: зачем он это делает?

По вопросу о мотивации Демииурга, о природе его интереса можно строить самые разнообразные гипотезы – более или менее *правдоподобные*. Неоплатоники принципиально удовлетворяются ответом Тимея о том, что Демииург благ, и поэтому он творит нечто хорошее. Однако, в каком смысле его поступок хорош? Демииург находит перед собой вечный образец, на который ориентируется, и находит хаотический неорганизованный материал, который приводит в определенное состояние путем насилия над обоими. Оказал ли он добрую услугу хаосу, который, не имея души, не имел и негативных претерпеваний в связи с собственной предельной неупорядоченностью? Интересна ли вся эта затея самому Единому, чья причитающаяся эксклюзивность оказывается здесь попоранной самым грубо-наглядным образом?

С другой стороны, можно подключить сюда гностическую гипотезу о злом демииурге. Может быть, Демииург «на самом деле» не благ, а зол, ведь он сделал все для того, чтобы изнутри мира, изнутри копии нельзя было догадаться о том, что это – копия. Мир сложен законченным и самодостаточным. Части

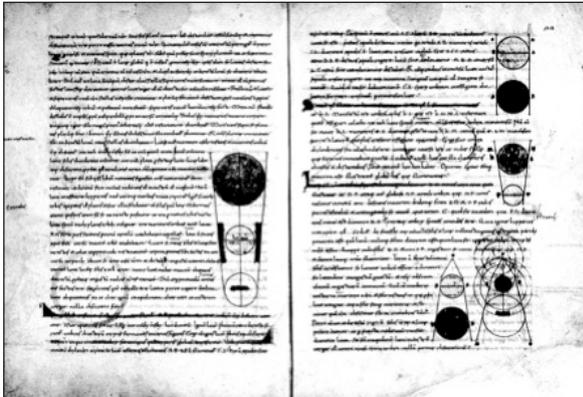
мировой души – живые твари – нуждаются, но все, в чем они нуждаются, они находят внутри мира. Сам же мир не дышит, не питается и не размножается. Он не выходит за свои пределы. Коварство демиурга, таким образом, можно усмотреть в том, что он заказал живым тварям внутри мира видеть тот образец, который видит он сам.

Но помимо этих двух вариантов – неоплатонического и условно гностического, можно попробовать развернуть еще и третью интерпретацию, напрямую связанную с тематикой Радикального субъекта Новой метафизики.

В неоплатонической интерпретации Демиург выступает в качестве *ума*, чьим *инобытием* (термин Лосева) является *мировая душа*, и каждый нижеследующий уровень эманации образуется как инобытие предыдущего. Я обращаюсь к этому слову «инобытие», поскольку оно имеет оттенок отрицания, противостояния – оттенок, который несколько тревожит ладное представление об иерархическом порядке, в котором низшие элементы подчинены высшим, определены ими. Имея в виду эту эскалацию инаковости в процессе космогонии, можно представить, как *ум* – или то, что можно назвать «сознанием» Демиурга – непредсказуемо внедряется в иное. То, что делает жизнь внутри мира сознательной, ответственной и разумной, и то, что, надо полагать, присуще Демиургу в высшей степени – забрасывается в мир, в отчуждение, пускается в сомнительную с точки зрения идеала познания авантюру. Каждый переход от вышестоящего уровня эманации к нижестоящему – это очередной рубеж погружения в неизвестное, неразумное, неблагое. Наиболее драматичным с этой точки зрения мне представляется момент, в который Демиург обращается к сотворенным им (смертным по природе, но бессмертным согласно его воле) космическим богам: «...обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моей потенции, через которую совершилось ваше собственное возникновение (...) я вручу вам семена и начатки созидания; но в остальном вы

сами довершайте созидание живых существ». Субъектность Демиурга оказывается многократно делегирована, отчуждена вглубь творения, которое замешано на ином, на материи...

История эта неотвратно началась, но то, как она будет развиваться дальше – неопределенным образом связано опять же с таинственной стихией субъектности. Ведь участь живого существа в круговороте перевоплощений определена свыше в границах возможности, но в своем конкретном (благом либо дурном) осуществлении – отдается на откуп его субъектности, которая предстает как умаленная, много раз перешедшая в свое инобытие субъектность творца мира: «...если души будут над этими страстями властвовать, их жизнь будет справедлива, если же окажутся в их власти, то несправедлива. Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую».



Фрагмент диалога Тимей

Максим Медоваров

ПЛАТОН: НЕ ЧЕЛОВЕК ТРАДИЦИИ, НО ТРАДИЦИОНАЛИСТ



Итак, божественный Платон. Потомок афинского царского рода, ставший величайшим из философов. Это не оценочное суждение, это факт: в системе понятий, созданной Платоном и Аристотелем, философствование продолжалось более двух тысяч лет в огромном регионе. Эллинистическая Греция и Римская империя, мусульманский мир от Испании и Марокко до Ирана и

Средней Азии, средневековый еврейский мир, Византия, Армения, Грузия, наконец, вся Россия и Европа вплоть до начала XVIII века. Да, вплоть до раскола середины XVII века на Руси и вплоть до Лейбница и Беркли в Европе платоновская традиция философствования (часто, хотя и не всегда, в синтезе с аристотелевской) продолжалась непрерывно. Её существование прервали только французское Просвещение, английский эмпиризм и немецкая классическая философия. Но в XX веке, например, некоторые русские философы вновь встали под знамя платонизма, а кое-кто из их последователей стоит под ним до сих пор (правда, не очень убедительно). Факт беспрецедент-

ного значения Платона для философии православных, католических, мусульманских и иудейских этносов налицо, и он сравним разве что с ролью Конфуция для народов Восточной Азии. Но как оценить этот факт? В принципе, по отношению к Платону и платонизму существуют три точки зрения.

Первая позиция характерна для либеральных и левых философов. Она колеблется от полного и яростного неприятия Платона до определённого признания его заслуг, но всё же в сочетании с острой критикой. Из уст И. Канта, Вл. Соловьёва, Л. Витгенштейна, Б. Рассела, К. Поппера, да, впрочем, и классиков марксизма-ленинизма, звучали обвинения Платона в реакционности, антидемократизме и тоталитаризме. Для современных протестантских фундаменталистов само слово «платонизм» служит синонимом ненавистного им холизма и «язычества» (куда они включают и Православие). И действительно, у Платона целое предшествует частям, только оно обладает подлинной реальностью. Цель его идеального государства, «закрытого общества» – благо всех, а не благо каждого. Отсюда парадокс: в платоновском государстве все по отдельности несчастны, зато в целом государство счастливо. Это в корне противоречит индивидуалистическому, освободительному, революционному пафосу как либерализма, так и социализма. Ленин писал о противоборстве на протяжении двух тысяч лет двух философий: идеалистической («линия Платона») и материалистической («линия Демокрита»). Эта оппозиция страдает неточностью и должна быть скорректирована.

На самом деле, точнее будет говорить об извечном противостоянии двух мировоззрений: реализма (досократики, Платон, Отцы Церкви, большая часть русской религиозной философии, западный традиционализм) и номинализма (Оккам, Декарт, Юм, французские просветители, Кант, позитивисты). Представители первой линии видят мир как целое, единое, объективное, отсюда в социальной сфере проистекает их тяготение к

идеальному государству, общему благу, религии как телесно зримому культу. Вторая линия фактически отрицает существование мира как целого, все общие понятия считает искусственными конструктами, выступает за «автономию индивида», «открытое общество», индивидуальную «справедливость», а религию подменяет ни на чём не основанной и повисшей в воздухе индивидуальной этикой. Что касается антиномии материализм/идеализм, то она не только не является основной в истории философии, но более того: очень часто материалисты, несмотря на свою односторонность, оказывались ближе к реализму и холизму, чем либеральные субъективные идеалисты.

Это противостояние обусловило то, что для многих мыслителей, вставших на сторону Традиции (то есть реализма и холизма) в противовес Модерну (номиналистическому и индивидуалистическому мировоззрению), платонизм был девизом и знаменем. Например, все выпады о. Павла Флоренского против духа Нового времени основаны на отсылках к Платону. Другой пример: в Англии и Ирландии на протяжении многих веков все силы, оппозиционные к господствующей британской атлантистской системе и её номиналистическому и эмпирическому мышлению, также использовали имя Платона. В этом и заключается суть второй позиции: платонизм как криптоним Традиции. Вопрос о критике самого Платона в такой перспективе обычно не ставился: главным было использовать его авторитет в борьбе с либералами.

Однако среди традиционалистски ориентированных мыслителей были и сторонники третьей позиции. Им платонизм представлялся уже ущербным учением, следствием упадка древней мифологии и разложения философии досократиков. Сюда, конечно, относятся Ф. Ницше и М. Хайдеггер, а также и О. Шпенглер, чьё отношение к Платону было амбивалентным. Шпенглер и симпатизировал Платону, и в то же время высмеивал его попытки воплотить свои бумажные конструкции в реальной политической жизни. Общеизвестна двойственность

оценки Платона в трудах А.Ф. Лосева: платонизм и неоплатонизм были сердцевинной его мировоззрения в течение всей жизни, но он не жалел и острых слов в их адрес. Одна из ветвей платонизма, указывал Лосев, признана как официальная философия Православной Церкви (учения св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и св. Григория Паламы), а некоторые другие ветви – анафематствованы. Приведу знаменитую цитату из «Социальной природы платонизма»: «Апологет монахов и философ полиции, защитник рабства и мистического коммунизма, профессор догматического богословия, гонитель искусств и наук, заклятый враг семьи и брака, душитель любви и женский эмансипатор, мистик-экстатик и блестящий художник, проповедник казармы, аборт, детоубийства, музыкального воспитания души, педераст, моралист, строжайший аскет и диалектик – вот что такое Платон; и это всё – диалектически-органическая целость, единый и цельный лик философа, единый и цельный стиль платонизма. Как всё это далеко от сентиментальностей или бранчливых нелепостей вроде «обвинений» в «метафизике», дуализме и пр., которые ещё до сих пор проповедаются относительно Платона с университетских кафедр, не говоря уже об улице и толпе! Поневоле задумаешься над тем, что такое платонизм. Не правда ли, товарищи, есть «над чем задуматься?».

Да, есть «над чем задуматься». Ведь критика Платона во многом связана с его двойственным положением: не софист и не атомист, но уже ушедший от нерелективного холизма досократиков философ неизбежно должен был подвергнуться нападкам с обеих сторон. Он им и подвергался. Хайдеггеровская критика Платона во многом основана на том, что у досократиков (как и в метафизике Вед, как и в древней мифологии), ещё не различались субъект и объект. Гераклит уже выделил объект, а софисты – субъект. Сократ, затем Платон, и, наконец, Аристотель, осмыслили произошедшее и противопоставили субъект объекту (хотя, конечно, эти латинские термины не от-

ражают суть греческой мысли: от их «субъекта» до «субъекта» средневековых схоластиков, не говоря уже о Канте, «дистанция огромного размера»).

Таков первый пункт обвинений в адрес Платона. Кроме того, критики Платона «справа» справедливо указывают на то, что трёхсословное государство Платона скорее носит характер искусственной модели, чем является описанием реального праиндоевропейского социума. Упразднение семьи, централизованная регуляция деторождения, запрет поэзии и музыки – в традиционном обществе такое было невозможно и не нужно. Так что и этот пункт критики Платона верен. Но, на мой взгляд, в обоих случаях путают причину со следствием.

Платон жил в IV в. до н.э., когда от греческой архаики уже ничего не осталось, когда позади уже был век софистики и Сократа, век «старшей тирании» (греческих буржуазных революций, по Шпенглеру) и афинской демократии. Уже распространились учения атомистов и киников, Эллада погрузилась в пучину империалистических войн между полисами, а впереди маячила цезаристская диктатура Филиппа Македонского. Другими словами, античная культура клонилась к закату и превращалась в мертвеющую цивилизацию. Органические структуры традиционного общества были разрушены, о былом холистичном восприятии мира остались только воспоминания. Уже процветал античный рабовладельческий капитализм – строй столь же антитрадиционный, как и его аналоги в Финикии, Карфагене и позднем Вавилоне. Атомизированные индивиды не были измышлены философами – они являлись реальностью IV в. до н.э. Разделение на (говоря весьма условно) субъект и объект уже произошло в сознании эллинов, и Платону оставалось лишь констатировать это. Обвинять Платона в том, что он будто бы изобрёл субъект и объект – всё равно, что обвинять Генона в том, что он «изобрёл Модерн», как делают это некоторые. Нет! Платон выступил лишь как диагност кризиса античного мира, а не как его инициатор. Но он указал и путь

исцеления, путь к слиянию субъекта и объекта, путь возвращения к Традиции. И не важно, что это путь завершится лишь шесть веков спустя – в неоплатонизме. Важна тенденция.

В диалогах Платона звучат воспоминания о лучших эпохах, когда весь быт был сакральным. Он, проповедник казарменного общежития, тоскует о тех временах, когда люди жили патриархальными семьями и хоронили покойников в собственном же доме. Рассказы об Атлантиде, донесённые до времён Платона жреческими тайными обществами, также пронизаны тоской об утраченном веке Традиции. Само «Государство» Платона – не что иное, как попытка поздней, закатной культуры осмыслить свои истоки. Наконец, учение о том, что душа, попадая в бренный мир, постепенно вспоминает виденное ею ранее в царстве вечных идей (анамнесис), – такое учение могло родиться только на закате эллинской культуры и типологически соответствует реакционному романтизму конца XVIII – начала XX вв. в Европе.

Да, Платон не жил в обществе живой Традиции и сведения о нём черпал скорее из мистерий и тайных жреческих доктрин. Да, пороки античного общества эпохи кризиса IV в. до н.э. были во многом и его пороками. Но Платон сделал свой волевой выбор в пользу Традиции. Его старший современник Конфуций смог сказать: «Я верю в древность», а Лао-Цзы призвал вернуться к патриархальной жизни только тогда, когда от самой древности в Китае «эпохи воюющих царств» остались лишь глухие воспоминания. Точно так же и Платон с его идеальным тотальным государством, с его учением о припоминании (анамнесисе), с его ностальгией по утраченным знаниям, с его тревожными напоминаниями об участи Атлантиды – стал возможен лишь в эпоху кризиса и междоусобных войн между полисами. С точки зрения цивилизационного подхода это соответствует концу Нового времени на Западе. Вот почему Платона бессмысленно критиковать за то, что его метафизика не совпадает, например, с метафизикой более древних эпох: она и

не могла с ней совпадать, будучи реакцией на вызов, брошенный софистами, Сократом и атомистами.

Платон был уже оторван от живой почвы, от народной Традиции, поддерживая с ней связь только через тайные доктрины. Но он, подобно реакционным романтикам, консервативным революционерам и традиционалистам XIX–XX вв., родившись в обществе упадка, противопоставил ему сознательное обращение к уже подзабытой Традиции. Только так становится понятным, почему Платон был столь ненавистен и Попперу с Расселом – поклонникам Сократа и Канта, и марксистам – почитателям Демокрита. Только так становится понятна основная мысль великой речи о Павла Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма». Напомню: эта речь, произнесённая в 1908 г., стала настоящим гимном и Платону, и манифестационистскому мировоззрению в целом. В ней Флоренский доказывал, что корни эзотерической философии Платона – в общеиндоевропейской и, шире, всемирной Традиции, в народных представлениях об одушевлённости мира, о том, что позитивисты называли «колдовством», «магией», теургией и «окультизмом». О. Павел тогда показал сущностное родство и глубинную идентичность «языческой» Традиции, платонической философии и православного имяславия. «Как это в похвальном слове Платону лектор осмелился сравнить его философию с мужицкою верой в заговоры?» – возмущались тогда богословы, давно уже православные лишь по названию. «Глубокоуважаемые слушатели! – отвечал о. Павел. – Для меня лично это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы». Именно поэтому до сих пор многие богословы с рационалистическим, интеллигентским мировоззрением, лживо выступающие от имени Церкви, не могут простить «мужицкого» и в то же время жреческого, тайного, сокрытого и невероятно древнего, а бы даже сказал – изначального мирозерцания, которое выражено в платонизме и неоплатонизме. Их ненависть к Платону и

его почитателям – верный критерий того, что афинский философ был на правильном пути.

Поэтому неслучайно, что, когда фонд Сороса (или его аналоги) пытаются навязать нам «открытое общество», они целят не только в Традицию вообще, но и в Платона в частности (см. «Открытое общество» Поппера). Когда протестантские фундаменталисты в США объявляют «язычеством» почитание Платона как пророка, широко распространённое в Православии (а также католицизме и исламе), то они фактически объявляют войну всей Традиции. Когда современные богословы-модернисты Н.К. Гаврюшин, С.С. Хоружий, А.В. Кураев или уже покойные Л.И. Василенко и С.С. Аверинцев называли о. Павла Флоренского «магом и платоником», обвиняя его в ереси, то они сами демонстрировали свою антитрадиционную, антиправославную, еретическую сущность, лицемерно прикрытую «христианской» (на самом деле протестантской) фразеологией. Поэтому, если вспомнить недавнюю великолепную работу Ильи Дмитриева «Платон против Канта: консервативная апология государства», можно только поддержать этот лозунг (выдвинутый впервые ещё Флоренским) и твёрдо заявить: мы – русские, мы – православные, мы – наследники традиций византийского неоплатонического богословия Ареопагитик. Мы изображаем Платона в своих храмах в числе дохристианских праведников. И мы вновь совершенно осознанно делаем свой выбор против Канта и Декарта, против Вебера и Поппера, против номинализма и индивидуализма, против заразы протестантизма и «иудеохристианства», глубоко проникших теперь и в православные Церкви, – выбор в пользу древности, в пользу холизма, в пользу народных «почвенных» верований, в пользу Традиции, а это значит – и в пользу божественного Платона.

Литература:

1. Василенко Л. И. О магии и оккультизме в наследии о. Павла Флоренского // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Сер. «Философия». 2004. №3. С.81–99.
2. Дмитриев И. Против Канта: консервативная апология государства // <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=1180>
3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 959.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. М., 1992.
5. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн. Новосибирск, 2001. Кн.1.
6. Соловьёв В. С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991.
7. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2005. С. 7–29.

СЕМИНАР № 2

ПОЛИТИКА ПЛАТОНА

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ
И ЕГО ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ**

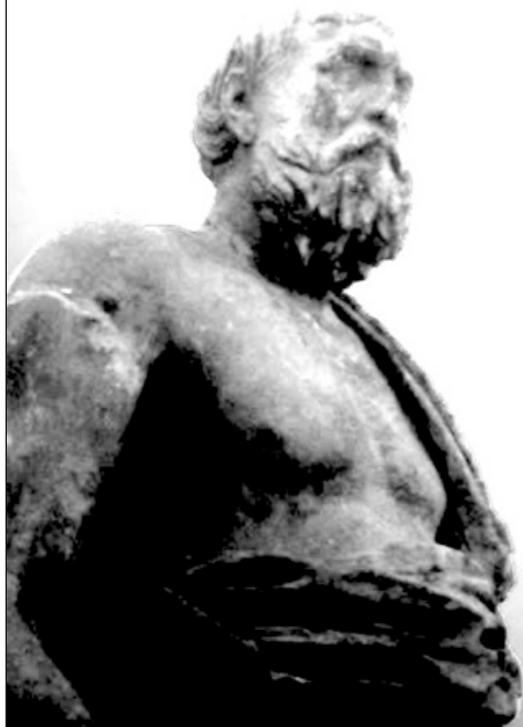
**ПОЛИТИКА И ЭРОТИЗМ: ОТ «ГОСУДАРСТВА» ПЛАТОНА
К «ВЕЛИКОМУ МАНИПУЛЯТОРУ» ДЖОРДАНО БРУНО**

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК И ПРОБЛЕМА СООТВЕТСТВИЯ

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ДИФФАМАЦИЯ ИДЕЙ ПЛАТОНА О ГОСУДАРСТВЕ НА ЗАПАДЕ

ΠΛΑΤΩΝ



СЕМИНАР № 2. ПОЛИТИКА ПЛАТОНА

Обзор

7 октября 2011 года в рамках «Русской Школы Неоплатонизма» прошел семинар на тему: «Политика Платона». На семинаре деконструкции было подвергнуто политическое учение Платона.

Центральными трудами Платона являются диалоги «Государство», «Политик» и самый поздний диалог – «Законы». В древнегреческом полисе политика занимала основное место в жизни горожан. От слова «политика» происходит слово «полемика». Но что понимали греки под словом политика? То, что творится в современной политической жизни, не может быть названо политикой в истинном смысле этого слова. Почему Платон посвящает так много диалогов политическому устройству государства (полиса)? Является ли политика автономной или полностью зависит от философии? Почему в идеальном государстве Платона правят именно философы? Политика – отражение космологии в полисе или что-то совершенно иное? На эти и многие другие вопросы в рамках семинара «Русской школы неоплатонизма» были сделаны попытки найти ответ.

Александр Дугин
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И ЕГО
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
(тезисы выступления)

Часть 1. Тотальные гомологии власти в платонизме



1. Платонизм основывается на принципиальном единстве структур *знания, общества, космоса*. Все эти области суть три аспекта порядка.

2. Порядок платонизма зиждется на *вертикальной топике*, структурированной вокруг пар: это – иное, единое – многое, оригинал (парадигма) – копии (икона, эйдолон), идея – феномен и т.д.

3. Полное описание категорий Платона (диалог «Парменид») дано на таблице.

4. Между этими категориями растянут вер-

Первый ряд категорий	Второй ряд категорий
Это это же самое (ταῦτα)	Иное (allo, heteron)
Единое ἓν	Многое polla
Сущее (Бытие) ὄν	Не-Сущее (Не-Бытие) μὲ ὄν
Само (identitas) αὐτόν	Другое (alteritas) ἕτερον
Равное	Неравное
«Абсолютное»	«Относительное»
Покоющееся	Движущееся
Большое	Малое
Старое (постоянное) παλαιός	Молодое (новое) νέος
Неделимое (целостное) ὅλος	Делимое (частичное)
Подобное ὅμοιος	Неподобное
Конечное πέρας	Бесконечное ἄπειρον
Неприкасающееся μὴ ἄλτесθαι	Прикасающееся ἄλτесθαι

Пары платоновских категорий

тикальный порядок. Он спускается от идеи к феноменам и поднимается от феноменов к идеям.

5. Этот порядок предопределяет нормативную структуру человека, мира, общества, познания. Человек есть звено в цепи богов. Он натянут между началами и осуществляет собой, своим существованием перевод одного в другое – как демиург, боги и светила. Он творит порядок космоса, организует копии, и он растворяет феномены в созерцании идей. Творение (поэзис) и созерцание (ноэзис) – суть два аспекта человека.

6. Космос есть космос (то есть красота), потому что он красив, а красив - потому что упорядочен. Он также имеет структуру от метакосмоса к космосу. В центре космоса - Мировая душа, оживляющая его. Космос есть большой человек. Космос со-творяется демиургом (вечно) и вечно рас-творяется в световом мире идей.

7. Также осуществляется познание – оно низводит идеи в предметы (теургия у неоплатоников) и возводит предметы к идеям.

8. Государство – *πολιτεία* – есть срез космоса (Государство душ у платоника Хрисиппа). В нем не отражается, но *выражается* порядок. Государство (Платонополис) устроено от низкого к высокому и от высокого к низкому (поэзис/ноэзис). Оно учреждается в законе истины, хранимой философами, импульс делегируется стражникам, а артизаны воплощают директиву в творение эмпирических вещей. Философы создают Государство демиургически. В центре Государства стоит Мировая Душа. Это золото бытия. Это нозтическая концентрация динамического обмена между миром идей и миром вещей. Что самое ценное? Идеи. Кто ими занимается? Философы. Политейя – это модель, в которой самое ценное ставится во главе иерархии, а самое несущественное – внизу. Вверху – идеи и те, кто их созерцает. Внизу – артизаны, ремесленники – те, кто производят вещи.

9. Власть в платонизме сакральна, разумна, просветлена, идеальна. Она есть кристаллизация мира парадигм. К власти применяются все атрибуты Единого – поэтому она должна быть единой, монархической. Во главе философов стоит царь философов – пресвитер Иоанн, «царь мира», шакраварти. Категории Единого применяются к царю-философу.

10. Политика, как искусство политейи, есть то же самое, что искусство философии. Не подобно, но *тождественно*.

11. Никакой воли к власти. Власть есть истина. Тот, кто в области истины, уже тем самым в области власти. Кто стремится к власти (истине), никогда ее не достигнет. Истина (власть) как молния. Ее нет, потом она есть. И это событие. Оно не растянуто во времени. Оно – вертикально.

Часть 2. Структуры Платонополиса и гипотезы «Парменида»

1. Гомология политейи и онтологии у Платона позволяет применить к структуре Платонополиса (нормативного случая политейи) хенологию (от греческого ἕν – единое) диалога «Парменида», выводя нас, тем самым, к неоплатонизму (в особенности, к Плотину и Проклу). Платонополис должен строиться не только вокруг диалогов «Государство», «Политик» и «Законы»: учение Платона целостно и когерентно во всех своих аспектах.

2. В Платонополисе мы можем выделить слои, соответствующие первым четырем гипотезам «Парменида». Все начинается с постулирования Единого. Государство Платона есть Государство Единого

3. Первая гипотеза платоновского «Парменид» постулирует трансцендентность Единого, которое превыше всего. Это значит, что нормативное Государство должно быть *открыто сверху*. Оно не может быть самотождественно, так как Единое не экзистировало непосредственно. Значит, Государство строится вокруг чего-то большего, чем оно само. В центре Государства должна зиять апофатическая пропасть. Только тогда Государство будет священным. Это не умаляет порядка политического космоса, но, напротив, обеспечивает его нозтическое дыхание. Значит, Государство не должно быть самотождественным, оно всегда есть что-то *нетождественное* самому себе. Это не просто Государство, но Государство философов (предикат необходим). Как только оно становится просто Государством и самотождеством, оно тут же утрачивает волну онтологического резонанса с парадигмой и становится из копии карикатурой, шаржем, пародией, анти-политейей, симулякром.

4. Вторая гипотеза. Если Единое есть, то оно есть Многое, ἕν πόλλα. Это неоплатоники интерпретировали как вторую ипо-

стась – *voûς*. В Государстве монархия должна осуществляться в пространстве философов как ноэтической касты. Философов должно быть *много* вокруг престола царя философов. Они создают ему каналы, соприкасающиеся с множеством вещей. Но эти каналы должны быть интеллективны. Философы вокруг Царя философов снимают множество вещей Государства своим осознанием, гармонизируют их, открывают их эйдетические ряды и обнажают их семантику.

5. Третья гипотеза. Единое и Многое. *Ἐν καὶ πόλλα*. Неоплатоники расшифровывали это как гипостазирование Мировой Души, третью ипостась Триады. Появляется *καί* – союз «и». Это союз стражников. У философов множественность существует в снятом виде, интеллективность снимает частное (Многое). Стражники сталкиваются со многим как с рядоположенным. Их задача выстроить Многое в ряды. Они сторожат Мировую Душу, не дают Многому ее захлестнуть. Они уничтожают излишнее. Они переводят Многое в Единое. Страж стоит между: друзьями (Душа и философы) и врагами (Многое, отделившиеся феномены, претендующие на автономность).

6. Ямвлих вводит между 3 и 4 гипотезами еще одну промежуточную. Ее можно отнести к нижнему этажу *ἔν καὶ πόλλα*, который занимают артизаны. Они тоже относятся к *καί* («и»), но если стражники стоят в пространстве «*καί*» ближе к *ἔν*, то артизаны (демиурги) ближе к *πόλλα*. Они накладывают на Многое *подобие* Единого, придают вещам и стихиям формы. Тем самым делают вещи красивыми. Красота пронизана ностальгией. Ностальгия есть печать Единого. Артизаны суть художники. Но они ниже стражников, потому что связаны с материей. Первыми художниками были кузнецы. Они спускаются в шахты вещества (собственно, *πόλλα* – 4-ая гипотеза) и достают оттуда металлы. Из металлов они куют формы. Кузнецы несут на себе печать Тартара. Поэтому над ними стоят стражники. И иногда их наказывают.

7. Последняя инстанция Платонополиса – *πόλλα* Это множество. Это множество есть потому, что оно находится внутри Государства, а Государство есть форма существования Единого. Вне правильно устроенного Государства многое не существует. К многому в Платонополисе относятся: рабы, металлы, животные, растения, почвы, леняи, бездари, двуногий, трехногий, четырехногий скот, комары, гражданское общество. Все это, включая горы, реки, море и облака, имеет *политическое значение*, так как относится к пространству порядкаобразующего Полиса. Без Полиса они теряют онтологию.

Часть 3. Аристоморфоз политики у Аристотеля

1. Неоплатоники *включали* Аристотеля в контекст платонизма. Вплоть до того, что тексты Порфирия приписывались в Средневековье Аристотелю. Это было платоцентричное толкование аристотелизма и Стои. Теоретически может быть и другое толкование. Мы же сейчас последуем за неоплатониками.

2. Аристотель выделяет три пейоративные формы правления: тиранию, олигархию и демократию. И три супериорные – монархию, аристократию, политию. (На эту тему прошло несколько заседаний клуба «Флориан Гайер»). Я уже говорил о том, что три пейоративные формы соотносятся со второй серией гипотез Парменида – с 5-й по 8-ю, – основанных на отрицании Единого. Политика Модерна строго соответствует этим четырем гипотезам меонтологического (как считали неоплатоники) характера. Анализ политической девиантности Модерна привел к схеме сосуществования всех трех пейоративных типов Политического в современной глобальной модели. В центре – тайный тиран (золотой телец, антихрист), вокруг него – глобальная олигархия (ТНК, 100 богатейших семейств мира), на внешней периферии – демократия как власть озверелого скотоподобного плебса (опрокинувшего феодальную систему стражников).

3. Профессор Клаудио Мутти (на заседании клуба «Флориан Гайер») справедливо заметил, что есть пример и супериорного позитивного сочетания этих трех режимов. Он указал на Римскую империю. В ней принцип монархии (консулат) сочетался с аристократией (сенат) и комитами (полития).

4. Развивая идею Мутти, мы можем соотнести Платонополис, основанный на первых 4-х гипотезах Парменида, с синтезом трех супериорных форм Политического у Аристотеля. Монархия царя философов может соседствовать с ассамблеей стражников (герусия Спарты) и местным самоуправлением артизанов. Получаем субсидиарный имперский федерализм в духе Иогана Альтуссиуса.

5. Без монархии аристократия станет олигархией, полития деградирует в демократию.

Заключение

1. Мы получили структурированную систему политического платонизма, со всех точек зрения законченную и обоснованную.

2. Она полностью противоположна духу Модерна и Постмодерна, которые идут против порядка, власти, трансцендентности, сакральности, вертикальной топики, модели гомологий человека, мира, политики, знания.

3. Выбор между политическим Модерном и политическим Постмодерном, продолжающим антиплатоническую программу Модерна, с одной стороны, и политическим платонизмом, с другой – является делом свободного философского решения. Любые попытки денонсировать политический платонизм отсылкой к историческим примерам есть не что иное, как пустая и бессодержательная политическая пропаганда, примитивный способ навязать свою правоту негодными методами суггестии, давления, гипноза, не имеющими в себе ничего рационального, ничего философского, ничего собственно человеческого. Это тенденциозно интерпретированные и нарочито подобранные факты, вырванные из контекста, и случайные, необоснованные

обобщения, сугубо риторического, а не аналитического свойства.

4. Построение Платонополиса – открытый, рациональный проект. Нет никаких аргументов, ни одного вообще, почему бы этим не заниматься, этого не желать, в это не верить, к этому не стремиться. В этом также нет ничего обязательного. Это именно область свободного политического выбора, осуществляемого свободным существом.

Илья Дмитриев

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК
И ПРОБЛЕМА СООТВЕТСТВИЯ**

О политическом порядке я стану говорить в том же широком смысле, что и Александр Гельевич – то есть в виду соответствия устройства государства устройству человека и устройству космоса. Однако не это тройное соответствие я намерен рассмотреть. Проблему соответствия я усматриваю в другом: проблематично прежде всего остального соответствие между миром идеальным и миром дольным.

Для Платона важнейшим принципом организации мира государственного, так же, как и мира человеческого, и космоса



в целом, является *справедливость*. Справедливое можно проинтерпретировать как распределение по формуле «каждому – свое». Сама эта формула уже предполагает соответствие: каждый элемент должен занять *соответствующее* ему место.

Всмотримся в тему пристальнее: в чём проблема соответствия? Не в том ли, что, вращаясь в герменевтическом кругу «справедливость-соответствие-порядок-власть», мы обращаем внимание на не-

соответствие? Мы могли бы согласиться с платониками в том, что соответствие априорно, а несоответствие периферийно. Но ведь и у самих греков уже откуда-то взялось это пифагорейско-аристотелевское *удивление* слаженности и устроенности космоса? Не в той ли связи оно возникает, что устроенность не утаила от грека своего *ограниченного* характера?

Внутри идеальной иерархии каждый уровень и каждый элемент имеют определенную природу. Элементы более низкой природы находятся в подчинении у более высоких и тонких. Такова политика идеального или идеальная власть, идеальный порядок. Низкие элементы наличествуют, но они как бы схвачены этим порядком, расположены и действуют в *соответствующих* границах. Приняв во внимание роковую *возможность* несоответствия и ее парадоксальную власть, можно сказать, что, находясь внутри порядка, низкие элементы обезврежены.

Благодаря же этой *удивительной возможности* нам представлен второй случай – тот, в котором более низкие элементы как будто выходят из режима соответствия, и, скажем, в целом кластере относительно низких уровней порядка (насколько серьезен масштаб этого темного возмущения – это вопрос вопросов в рамках настоящего доклада) водворяется хаос.

Именно в такой ситуации Платон – подобно своему восточному двойнику Конфуцию – себя и находит. В скобках отмечу, что, если политическая программа Платона в общем контексте последующей культурной истории Европы оказалась несколько маргинальной и определилась как «утопическая», то Конфуций – при всех трудностях и неоднозначностях его судьбы – в конечном итоге определил магистральную тенденцию родной культуры. Полагаясь на усмотренное *соответствие* между фигурами Платона и Конфуция, можно сказать, что *исправление имен* было руководящим мотивом и у Платона. Ведь исправление имен есть не что иное, как приведение в соответствие, грубо говоря, «вещей» и их «статусов».

В случае Платона можно сказать, что работа по исправлению имен оказалась слишком трудной и в целом не удалась. Вглядываясь в проект, начертанный Платоном в «Государстве» и позднейших диалогах, я усматриваю в нем ряд характерных мотивов. И, в первую очередь, это мотив огораживания. Государство на острове Магнезия практически полностью закрыто. Это действительно *закрытое общество*. Оно подобно кораблю в бушующем море, ковчегу.

В этой связи возникает вопрос: если существует идеальный и ультимативный порядок, то почему нечто, этому порядку по преимуществу отвечающее (в данном случае – государство), находится в какой-то территориально-стихийной резервации. И как же может быть определено то, что находится вокруг, за его пределами? Неужели все кругом настолько вышло из соответствия, что образовалась угроза порядку как таковому – угроза идеальному порядку со стороны явленного хаоса? Мы, оказавшиеся за пределами этого ковчега или не справившиеся с задачей по его сооружению, оказываемся ли вне пределов, на которые распространяется действие ультимативного порядка – порядка, благодаря которому возможно не только познание, но и существование вообще?

Можно переформулировать эти вопросы в терминах выступления Александра Гельевича: являются ли круги ада регионом Платонополиса, и если нет, то почему это все-таки круги, а если да, то в чем тогда, собственно, проблема?

Вместо того, чтобы пытаться ответить на эти вопросы удовлетворительным с точки зрения собственно платонизма способом, я попробую проделать тот же фокус, что и в докладе на тему платонической онтологии: из таким образом сконфигурированной проблемы я хочу развернуть выход на мотивы Новой метафизики. Для этого я уцеплюсь за слова Александра Гельевича о том, что для философов неважно устройство, а важно лишь созерцание. Для таких философов, пребывающих в созерцании несмешанного принципа, проблема соответствия,

пожалуй, вовсе не стоит: если само соответствие допускает или, тем хуже, предполагает несоответствие, то это проблемы его – соответствия, а не этих мудрецов: в виду Единого, которое всюду себе тождественно, заинтересованность в выстраивании соответствия едва ли уместна.

В этой перспективе то, что делал сам Платон в своих «Законах» и в своих поездках на Сицилию, а равным образом и то, что делает Демиург в «Тимее» – взятие хаоса и приведение его в порядок – все это как раз больше похоже на работу артизана, чем на миссию философа. Развивая – опять же с подачи Александра Гельевича – интеллектуальную фантазию на тему ролей философов, воинов и артизанов во всем этом загадочном предприятии, можно вообразить себе космических масштабов *соответствие* тому, как воины тиранят артизанов и разрушают их изделия (дабы последние в заботе о копиях не забывали оригиналов). Выглядит оно так: после того, как Демиург-артизан, а с ним и все правильные консервативные люди типа Платона и Конфуция с усилием сопрягли части своего произведения, приходит воин и разрушает артефакт. Делает он это, согласно остроумной интерпретации Александра Гельевича, для того, чтобы те не забывали о «самом главном». Как же в этой ситуации может быть определено «самое главное», то, что может быть утрачено в процессе приведения материи в соответствие образцу самим субъектом работы – артизаном? Это – непостижимый в консервативной установке на соответствие аспект идеала – оригинал, который вовсе не служит образцом для копий, источник не-возникновения данной вещи. Этот аспект, будучи принят во внимание, образует для мышления страшную и запретную фигуру Единого, которое двойственно в себе. Ведь если ультимативное Единое (единственное) не терпит рядом с собой никакого иного, то такое Единое едино радикально *против* своего возможного проявления, а стало быть, и против его источника.

Здесь впору вспомнить Гераклита. Во всеохватывающем режиме выхода из соответствия космос явленный и космос ноэтический, Единое как источник бытия всего и Единое как не-бытие всего расходятся и парадоксальным образом соплагаются друг другу (соплагаются – где? Быть может, в пространстве – *хорэ*?) как две части нарушенного соответствия – соответствия, тематизация которого принципиально совпадает с его проблематизацией.

Александр Бовдунов
ПОЛИТИКА И ЭРОТИЗМ: ОТ
«ГОСУДАРСТВА» ПЛАТОНА К
«ВЕЛИКОМУ МАНИПУЛЯТОРУ»
ДЖОРДАНО БРУНО

Эротизм «Государства» Платона



Начнем с тезиса одного известного, хотя и пользующегося дурной славой философа. Обращаясь к диалогу Платона «Государство», Лео Штраусс отмечает, что его идеальное государство построено на одной очень серьезной абстракции – оно полностью абстрагировано от эроса. В самом «Политическом», как считается, произведении Платона все видимые проявления эроса намеренно выводятся за пределы полиса. Так ли это? Действительно ли «Государство» Платона антиэротично?

В других диалогах, например, в «Пире» и «Федре», утверждает-ся что Эрос – это стремление к бессмертию либо через деторождение, либо через стяжание славы, либо через стремление познания сущностно неизменных вещей и самого Блага, кото-

рое равнозначно Прекрасному. В последнем случае мы имеем дело с философским эросом и самой сутью философии. Философская любовь является высшей формой любви, о чем сообщается в этом диалоге. Собственно чистая любовь, как позднее сообщает Плотин, комментируя «Федра», есть любовь к Благу, полагая, что «первоисточник любви следует искать в склонности Души к чистой небесной красоте, в ощущении ею своего родства с божественным.

В диалоге «Пир» Платон передает речь некоей мантинейки Диотимы, которая учит Сократа о том, что касается природы эроса и философии, и сообщает, что Эрот сам всю жизнь занят философией, он – искусный чародей, колдун и софист¹.

Платон в «Государстве» при проведении параллели между душой и городом, кажется, «забывает» об эросе. Именно как исключение эроса рассматривается Л. Штраусом ликвидация семьи или выбор жен и мужей не по их собственному желанию, но по мудрому решению государства. Поэты, близкие, как и философы, к эросу изгоняются из государства. Между эросом и справедливостью (а лейтмотивом «Государства» является именно поиск справедливости) и, соответственно, философией и политикой существует напряжение, говорит немецко-американский философ². Эротизм, проявляется ли он в форме

¹ Он потому занят философией и покровительствует ей, ведь с точки зрения Сократа и Диотимы является не богом, а гением, то есть занимает промежуточное положение между людьми и богами: «Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды... – Так кто же, Диотима, – спросил я, – стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются? – Ясно и ребенку, – отвечала она, – что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой».

² Strauss L. The city and man. Chicago, 1978 p. 111.

отстранения влюбленных от внешнего мира или в форме бескомпромиссного поиска истины философом, будучи неограниченным и необузданным опасен для государства. Потому высшим актом патриотизма оказывается принесение в жертву определенных форм проявления эроса в «Государстве»¹. Поэтому-то так неохотно стремятся философы к управлению государством, понимая, *чем* им придется жертвовать.

Правление философов Лео Штраус трактует как попытку снять этот дуализм, поскольку только философы, те, что созерцают Прекрасное, истину, Благо, могут сочетать в себе справедливость и эротическую страстную устремленность к вечному. Только так можно связать между собой справедливость и Благо.

Но, с другой стороны, справедливость без Блага невозможна. Порождающим началом философского поиска называет Диодима Эрота, и стремление к прекрасному в форме Блага и Красоты самой по себе есть наивысшее проявление этого начала, но именно философы, поскольку они созерцают эту Красоту, стремятся к ней во всей ее полноте, ставятся во главе идеального государства Платона. Человек «лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак²», говорится в «Пире» в речи Диодимы, посвященной Эроту. Но без Эрота и само созерцание невозможно: фигура Эрота связана с понятием созерцания, зрения. Именно поэтому он и любовь связываются в платоническом нарративе со зрительными образами, с созерцанием сначала прекрасного в мире, а потом и Красоты самой по себе, где Красота – это совершенство как увиденное. Более того, позднее Плотин ясно выскажется следующим образом: «Душа созерцает Ум, от созерцаемого предмета к ней нисходят эманации, рождается Эрот, Любовь, которая есть взор, напол-

¹ Strauss L. The city and man. Chicago, 1978 p. 118.

² Пир http://zhurnal.lib.ru/editors/a/aleksandr_n_r/pir.shtml

ненный видением, зрением, содержащим видимый им образ. Возможно, что и само имя Эрот, происходит от слова «видение» (предполагается, что слово «эрос» произошло от слова «хорасис» – видение)¹.

Стремление к мудрости и познанию, движущее начало чего, как мы выяснили, Эрос, должно быть свойственно и стражам как необходимая предпосылка их включения в круг охранителей и защитников государства, высшую касту платонического общества. Эроса невозможно избежать и потому, что Эрос – это универсальная движущая сила, направленная в конечном счете к Благу, Истине и Красоте.

Таким образом, «Государство» Платона предельно эротично, наполнено энергией Эроса, а вовсе не деэротизированно, как может показаться. Важным моментом является сочетание эротического порыва и концепции справедливости, ибо несправедливое государство обречено на раздоры и гибель. И сам диалог называется «Государство или о справедливости». Но Благо первостепенно по отношению к справедливости, ведь «идея блага – это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального²». Созерцание же блага, стремление к нему суть не что иное как проявление Эроса в его наиболее чистом виде. Ни о каком антиэротизме в «Государстве» речи не идет, наоборот существование государства и выбранная форма правления – правление философов – соответствуют наиболее чистой форме любви по Платону. Это государство движимое и управляемое любовью. Эрос, вокруг которого строится «Государство» Платона – это импульс и сила, пробуждающая движение от многого в сторону Единого, которое у Прокла и последующих неоплатоников будет зваться «эпистрофе», возвращение.

¹ Плотин, О Любви. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/ennead35.htm>

² Платон. Государство. URL: <http://philosophy.ru/library/plato/01/0.html>

«Великий манипулятор» Джордано Бруно и эротическая магия

Для того, чтобы рассказать о концепции «Великого манипулятора» Джордано Бруно, отметим, что она появляется именно в неоплатоническом контексте, на фоне возрождения неоплатонизма в Италии. Бруно не только современник Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, но и их активный комментатор и критик, особенно в том, что касается любви.

Важным для нас моментом является критика в отношении обоих вышеупомянутых философов и магов в том, что они не разделяли два вида любви, которые, по мнению Бруно, находятся в оппозиции другу другу¹. В то время, как часть платоников, в том числе сами Платон и Плотин, а также, например, ибн Араби и те же Фичино и Мирандола, не противопоставляли резко друг другу любовь интеллектуальную или спиритуальную и любовь плотскую, Афродиту, дочь Урана или Кроноса (*Venus Coelestis*), и Афродиту, дочь Зевса и Дионы (*Venus Vulgaris*), полагая, что и плотская любовь, также движима импульсом к прекрасному, то есть к Благу, и в принципе возможно восхождение от несовершенных типов любви к совершенным, некоторые другие платоники, и Бруно в их числе, считали иначе. Джордано Бруно выделял два типа любви: *amor heroicus* или *amor heroicus* и *amor naturalis*, «любовь героическую» и «любовь естественную, природную», любовь к божественности самой по себе и любовь к женщине, соответственно. Только первой, свойственен, как пишет Бруно «огонь, зажженный в душе интеллектуальным солнцем, и божественный импульс, который заставляет расти крылья», в чем нетрудно заметить аллюзию на Платоновского «Федра».

Для анализа соотношения эротизма и политики у Джордано Бруно возьмем работу «*De vinculis in genere*», анализируемую

¹ Culianu I.P. *Eros si Magie in Renastere* 1484. Bucuresti: Polirom, 2003. P. 106 – 107.

учеником Мирчи Элиаде Петру Кулиану в книге «Эрос и магия в эпоху Возрождения». В своей работе Джорджано Бруно, может, и сам тому не отдавая отчета, преимущественно описывая магическую практику, движется в сторону совсем иной системы общественных и властных отношений, нежели та, что предлагается Платоном. «De vinculis in genere» переводится как «О связях в общем» и направлена на магическую манипуляцию людьми и массами, на установление механизмов дистанционного контроля над людьми вне иерархических конструкций принуждения и наказания прямой власти. Кулиану, комментируя эту работу бывшего неаполитанского монаха, отмечает, что именно предлагаемая Бруно система манипуляции удивительным образом напоминает современные общества Запада¹.

Понятие связей «vinculis» выбрано Бруно не случайно. Кулиану отмечает, что здесь Джорджано Бруно является во многом продолжателем Марсилио Фичино и доводит до логического, хотя и неожиданного, конца аналогию магии и Эроса, проводимую основателем Платоновской академии во Флоренции. Для Фичино, как и для Бруно, любая магия основана на Эросе, в том числе то, что может быть названо магией социальной или политической. Фичино пишет, что «вся сила магии основывается на Эросе. Работа магии состоит в сближении одних вещей с другими в их естественной схожести. Части этого мира, как и органы одного и того же животного зависят все от Эроса, который един... Из Эроса рождается их естественное сближение. В этом и состоит настоящая магия»². Кроме того, есть инструментальная схожесть: маг, как и влюбленный, отмечает автор, выстраивает вокруг интересующего его объекта сети, ловушки, искусство любви или обольщения структурно схоже с задачей мага. Фичино активно использует в отношении магии и любовной игры термины «rete» – сеть, а также такие слова как

¹ Ibid P. 136

² Ibid с 127

«ilex», «illecebra», «esca», означающие «капкан», «ловушку», «силки», «приманку»¹.

Задача мага – выстроить сеть, связать, добиться своего непрямым действием. Это и предлагает Бруно в исследуемом нам трактате. Выдвигаемая Бруно модель состоит из манипулируемых индивидов или массы и мага или Великого Манипулятора, активно использующего сети и ловушки и прочие инструменты «связывания». Важнейшей предпосылкой существования такой системы является знание, Бруно отмечает, что операции такого плана требуют subtilitatis, задачей манипулятора является не прямое оболванивание или пропаганда, но создание иллюзии удовлетворения человеческих желаний, из-за этого он должен знать и предвидеть эти потребности и желания, ожидания общества. Иначе невозможно установление связи между индивидом и манипулятором, «связывание».

Петру Кулиану пишет «очевидно, что эротическая магия Бруно нацелена на то, чтобы позволить манипулятору контролировать изолированных индивидов и массы. Фундаментальной ее предпосылкой является существование инструмента манипуляции и таким инструментом является Эрос в самом его общем виде – то, что мы любим»². Джордано Бруно сводит все человеческие аффекты, все чувства, как низменные, так и возвышенные, к любви; так, тщеславие является любовью к чести, жадность – к богатству, зависть, – любовью к себе, которая не выносит равенства и даже превосходства другого, ненависть, которая особенно выделяется Бруно в качестве инструмента контроля, также является любовью, правда с отрицательным знаком. Наиболее успешная манипуляция, отмечает Бруно, осуществима, если удастся разжечь в манипулируемых любовь к себе, Philautia, эгоизм. В исследуемой работе встречается такая характеристика любви, как «связь самая возвышенная, самая общая и самая важная». В магических

¹ Ibid. P. 126

² Ibid. P. 130

формулах, используемых в книге Бруно, призывается *Daemon Magnus*, но именно так называли любовь итальянские неоплатоники (первым это выражение применил Фиччино в комментариях к «Пиру» Платона¹).

Магическое воздействие на общество, использующее человеческие страсти, результирующиеся в любовь, осуществляется манипулятором через непрямой контакт (*virtualem seu potentialem*), а именно, через использование зрительных образов и звуков (универсальные оккультные инструменты) для установления контроля над видимым и слышимым. Через эти второстепенные ворота манипулятор может подойти к своей главной цели, называемой *porta et praecipuus aditus* «главными воротами» и *vinculum vinculorum* «связью связей» – фантазии. Необходимо иметь в виду, что под фантазией в Средневековье понимали, в соответствии с учением Аристотеля, область воображения, присущую аппарату, сделанному из той же материи, что и звезды – пневмы, и выполнявшему функцию посредника между телом и душой, чувствами и интеллектом. «Под именем фантазии или внутреннего смысла он трансформирует показания пяти чувств в фантазмы, образы, которые только и может понимать душа»². Аппарат воображения является переводчиком -- передавая с языка чувств на язык фантазмов и наоборот.

Фантазмы и фантазия обладают преимуществом над миром видимых явлений и ощущений точно так же, как душа обладает преимуществом над телом³. Именно образы, возникающие в аппарате воображения имеют преобладающее значение для осуществления манипуляции: не имеет смысла оперировать вещами, которые можно потрогать, выпить или съесть, ведь преимуществом обладают не они, а относительно автономная область фантазии. Душа говорит на языке фантазмов, значит, для контроля над ней необходим контроль над воображением. При понимании того, что существует связь между универсаль-

¹ Ibid. P.129.

² Ibid. P.39.

³ Ibid. P.132.

ной пневмой и локальной и использовании силы Эроса, который является силой, осуществляющей связь в этой субстанции возможно управление отдельными сознаниями путем вбрасывания вызывающих ту или иную реакцию образов, фантазмов, поскольку в большинстве случаев не человек управляет своим воображением, но оно управляет им.

Выводом трактата Джордано Бруно является то, что все манипулируемо. Любовь как сила, пронизывающая мир, является единственно возможным инструментом манипулятивной магии, а управление воображением посредством аудио-визуальных образов – формой осуществления данного управления, связи. Манипулятор плетет сети связей, основанных на аффектах, между собой и между различными людьми, заставляя их таким образом действовать согласно его воле, а сам, как паук, находится в центре сформированных им сети связей и взаимодействий. Особенно важно то, что манипулятор должен быть абсолютно индифферентен любому внешнему воздействию, а значит, любой форме любви, включая любовь к добру и правде или ко злу¹.

Два типа Эроса, два общества

«Государство» Платона и «De vinculis in genere» Джордано Бруно предусматривают совершенно различные социальные отношения. В платоновском полисе существует иерархия, строгая сословная или кастовая стратификация, подчинение высших низшим, власть, представители которой видимы и распознаваемы и намеренно выделены и отделены от остальных. Эта власть организована в соответствии с лестницей иерархии достоинств сверху вниз и осуществляется по схеме «приказание-повиновение», это общество солидарно и объединено во круг принципа служения идее Блага. Инструменты власти в данном случае – либо прямое насилие, либо пропаганда, воспитание. Главной ценностью является служение общему делу

¹ Ibid P. 133

и самоотречение на благо государства. Это общество упорядочено, так же, как упорядочен космос, вытянуто, устремлено, как гора или пирамида, к Единому.

Социальный мир, выстраиваемый вокруг Великого Манипулятора – иной, он организован по принципу сети связей вокруг анонимного манипулятора, который осуществляет не прямую, но косвенную власть, негласный контроль, путем установления контроля над воображением. Он не ведет прямой пропаганды, но путем создания иллюзии удовлетворения ожиданий и искусного управления человеческими чувствами подчиняет область их фантазии. Для Великого Манипулятора важно, чтобы люди оставались подвержены страстям, а общество состояло не из людей, причастных общему делу, но из разрозненных эгоистов и эгоистичных групп и группок. Не иерархия, но сеть, не подчинение, но контроль, не общее дело, но эгоизм, не устремленность к божественному, но голая чувственность или индифферентность.

Эти два мира – прямые противоположности друг друга: первое было названо Карлом Поппером «закрытым обществом», второе – Ги Дебором – обществом спектакля. Однако образ второго мира построен платоником и также сводится к единому – Великому Манипулятору и единой силе, управляющей миром – любви. Так же этот мир пронизан любовью, но любовью несколько иной. Если вспомнить разделение, вводимое самим Бруно на *amor heroicus* и *amor naturalis*, разделение, подчеркивание которого в той или иной степени свойственно всему ренессансному неоплатонизму, то несложно заметить, что именно в сфере Эроса между обсуждающимися двумя концептами существует прямая оппозиция, генерирующая остальные. Если Платон в «Государстве» абстрагируется от *amor naturalis* в пользу *amor heroicus* (еще лучше сказать *amor divine*, так как понятие «*amor heroicus*», обозначавшее в Средневековье форму любовной болезни, болезненного возбуждения, страсти, двусмысленно), которая стремится к божественному,

точнее, если в контексте развития платонической мысли это происходит не просто путем отторжения земной любви, но путем интеграции, подчинения её amor divines, в движении любовного импульса от низшего к высшему, в выстраивании всей пирамидальной системы иерархии, устремленной к Благу, и в упорядочивании государства в соответствии с космическим порядком, то Бруно поступает строго наоборот. Весь его трактат именно об amor naturalis, если не об amor ferinus (любовь общедоступная), которую Фичино рассматривал как форму помешательства, проистекающего из потакания пагубным наклонностям сердца¹. Самому же манипулятору, если он хочет управлять, строго запрещено чувствовать вообще, в том числе испытывать влечение к правде или истине. Итак, даже для Манипулятора нет исключения, и amor heroicus полностью выпадает из этой картины. Отсечение вершины пирамиды и обезглавливание любви, игнорирование в рассматриваемой системе того, что платоники всегда считали самым важным в ней, приводит к строительству иной, антииерархичной, сетевой системы.

Платон рассматривает различные политические системы, числом большим, чем два, однако рассмотрение платонической концепции любви, выделение в область особого внимания того, что Плотин называл «одной из высших форм материи и в то же время, небесной эманацией души, тоскующей о Благе»², рассматриваемой Фичино как движущая сила, которая заставляет Бога изливать свою божественную сущность в мир и которая побуждает его творения стремиться к воссоединению с Ним³ (т.е. для Фичино, любовь – это то, что связывает и проодес и эпистофе, объединенные в понятие вечного движения – circulus spiritualis), позволяет выделить два типа общественной организации, рассматриваемых Платоном и Джордано Бруно.

¹ Панофский Э. Этюды по иконологии. СПб., 2009. С.241

² Плотин. О Любви. Указ. соч.

³ Панофский Э. Этюды по иконологии. СПб., 2009. С.239

Два типа любви или два компонента в любви соответствуют двум возможным в платонической топике, где любовь занимает особое место, типам общества – все остальные будут лишь модификациями одного или другого. Альтернативой «Государству» Платона может быть лишь власть Великого Манипулятора и наоборот. Альтернатива «обществу зрелища» может возникнуть только там, где загорится внутренний огонь amor herousus и душа почувствует зуд растущих крыльев.

Натэлла Сперанская
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

ЭПИСТРОФЭ КАК ВОССТАНИЕ. ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ
ГРАД АЛЬ-ФАРАБИ

Никакой воли к власти. Власть есть истина. Тот, кто в области истины, уже тем самым в области власти. Кто стремится к власти (истине), никогда ее не достигнет.

Александр Дугин

Вдохновлённый идеей идеального государства Платона, Фридрих Ницше учил, что прежде, чем придёт сверхчеловек, должны возникнуть «люди высшего порядка», те, что перейдут через мост, а мост, как известно, Ницше связывал с понятием «человека». Точная цитата: *«Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью. В человеке ценно то, что он мост, а не цель»*, – сегодня известно на каждому.

В любую эпоху отношение к наследию Платона менялось. Мартин Хайдеггер признавал, что вся западная философия является не чем иным, как платонизмом. Несомненно, что афинский мыслитель отказывал массам в понимании философии. Автор труда «Элитология Платона», доктор политических наук Павел Леонидович Карабущенко, делает справедливый вывод, что Платон никогда не писал для масс, ибо массам он чужд. Платон создавал свои произведения исключительно для

элиты, «его сознание пронизано духом аристократизма, а сама его философия, как персонализация его Я, является философией избранности, т.е. носит элитарный характер. Она предназначена для духовной элиты общества». По праву, Платона можно считать основоположником элитологического направления в философии и проповедником аристократии духа. Лосев откровенно называл теорию идей афинского мудреца атрибутом аристократического мышления, элитизирующую как её носителей, так и античную философию в целом. П.Л. Карабущенко отмечает, «что признанные классики социальной элитологии XX века (В.Парето, Г.Моска, Р.Михельс) крайне редко обращались к философскому наследию платоновской элитологии. Социология вообще весьма редко затрагивает платоновское наследие, чаще всего ограничиваясь традиционной констатацией уже хорошо известных фактов». Настало время исправить это досадное упущение.

Нам не нужно напоминать о существовании распространённого обывательского шаблона «политической утопии», обыкновенно применяющегося по отношению к платоновскому Полису. Однако сейчас мы обратимся к другой, менее известной и оболганной комментаторами «утопии», созданной философом, продолжившим линию платонизма.

«Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством. Разъяснение этого не нуждается в [излишних] словах, ибо это – предельно известная [вещь]», – с этих строк начинается трактат «Указание пути к счастью» известного представителя восточного аристотелизма и комментатора Платона и Аристотеля аль-Фараби. Философ предлагал концепцию Добродетельного Града (аль-Мадина аль-Фадиля), население которого разделялось на пять категорий, а именно: наиболее достойные лица (то есть, философы, мудрецы), ораторы и служители религии (риторики, поэты, музыканты, писари, проповедники), измерители (геометры, врачи, астрологи), стражи (воины), богачи (скотоводы, куп-

цы, земледельцы). Если представителям четырёх последних категорий было достаточно иметь физическое здоровье и придерживаться моральной добродетели, то, философы, согласно аль-Фараби, должны были достигнуть совершенства, Деятельного Разума (Святого Духа, Верного Духа, как обозначает его мыслитель), Первоначала, самого фундамента Добродетельного Града. Достижение этой высшей ступени (обители ангелов) заключалось в отрешении от тела, материи, акциденции любого рода. Оно подразумевало собой ἐπιστροφή, возврат, вертикальный вектор, преодоление «свинца» и земных тягот. Именно это аль-Фараби уподоблял подлинному счастью, отличая его от счастья ложного, столь часто избираемого людьми.

Аль-Фараби подчёркивал, что философия должна заключить союз с политикой. Он писал: *«Теоретическим искусством, дающим истинное знание о сущем, является философия. Практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души к счастью», является политика. Они должны существовать в единстве, как един в двух лицах философ-политик. Философия и политика в их единстве дают и искомое знание, и искомое поведение»*. Правитель обязан быть философом. Само искусство правления немислимо без искусства философии. Аль-Фараби начинал с идеи Града, с проекта, с замысла, с «идеального человеческого объединения, которого нет в действительности». Являясь мостом, соединяющим мир земной и мир божественный, философ-правитель призван получать высшие символические откровения от Деятельного Разума, а затем передавать их людям для воплощения в мире следствий.

Аль-Фараби учил о противоположности Добродетельного Града – городах, называемых «недобродетельными». Они подразделялись на невежественные, заблудшие и безнравственные. Кроме того философ пишет об отдельных индивидах, сравнивая их с животными («звероподобные люди»), которые, пребывая в Граде, служили своего рода сорняками или плеве-

лами в пшенице. В вопросе, что с ними делать, Аль-Фаради непреклонен:

«Тех из них, которые [подобны] домашним животным и могут быть как-то использованы в городах, надо оставлять [в живых], обращать в рабство и использовать так, как используют [домашних] животных. С теми же из них, которые не могут быть использованы или вредны, поступают так же, как поступают с прочими вредными животными. Точно так же следует поступать с теми из детей жителей городов, которые оказались звероподобными».

Согласно аль-Фараби, всё имеющее свою противоположность, является несовершенным. Совершенен только Первый Единый, Первопричина, не допускающая никакой множественности. Добродетельный Град имеет противоположность, и в этом заключается его несовершенство. К «невежественным» мы сегодня можем отнести все современные государства, утратившие связь с Первым Единым и управляемые послушными марионетками. Во главе их мы не видим ни философов, ни счастливых правителей.

Каким должен быть правитель Града, по мнению аль-Фараби? Философ перечисляет шесть присущих ему качеств: мудрость, совершенную рассудительность, способность отлично убеждать, способность отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну, не иметь никаких проблем с телом, которые могли бы помешать ему заниматься делами, связанными со священной войной. Если такого человека не было, однако имелись люди, среди которых распределились вышеназванные качества, аль-Фараби предлагает им занять место правителя, став лучшими главами. Это «правление самых достойных». В той ситуации, когда отсутствует подобная группа правителей, *«главой города (по словам аль-Фараби) становится человек, в котором сочетаются знание древних законов и положений, которые ввели первые поколения имамов и посредством которых они прави-*

ли городом; прекрасное умение разбираться, где и при каких обстоятельствах эти законы должны быть использованы в соответствии с целью, которую преследовали ими ранние поколения; способность выявлять то, что явно не выражено в древних законах, устных и письменных, следуя тому, что может быть выявлено в древних законах; [способность] отлично разбираться и проявлять рассудительность в том или ином из происходящих событий, которые не могли быть предусмотрены в древних законах, способствующих сохранению процветания города; превосходство в ораторском искусстве, убеждении и представлении в воображении. В то же время он должен обладать способностью вести священную войну». Это «правление по закону». И, последнее: когда нет такого человека, однако существует некая группа людей, среди которых встречаются все необходимые для правления качества, они становятся законными главами.

Сегодня, в тёмный век, перед грядущим концом мира, осуществляя ἐπίστροφή, мы поднимаем восстание. Восстание против десакрализованной реальности и современного общества. Восстание против правителей-калек и звероподобия управляемой ими толпы. Мы, как и прежде, начинаем с идеи Добродетельного Града, идеального государства, Платонополиса, принимая наследие Платона, Плотина, аль-Фараби. И, внимая наставлениям последнего, ждём прихода истинного правителя или же утверждаем «правление самых достойных», смея надеяться, что ими являемся именно мы – люди, переходящие мост.

ЗА ПРЕДЕЛАМИ ВОСЬМИ ГИПОТЕЗ «ПАРМЕНИДА»

*Всякому, кто не вёл философской жизни и полностью
Не очистился, доступ в семейство богов воспрещён.*

А.-Ж. Фестюжьер

В диалоге «Теэтет» Сократ говорит: *«Одного Парменида я опасаясь больше остальных вместе взятых...Ибо ещё очень юным я встретился с этим мужем, тогда уже весьма престарелым, и мне открылась некая во всех отношениях благородная его глубина. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймём, и уж тем более упустим из виду заключенные в них его мысли».*

Тот же Сократ учил, что нечистое не должно касаться чистого. Нечистой является и попытка дать толкование мифов Платона в физическом ключе и соотнесение приводимых им гипотез с материальным миром и его явлениями. В нашу эпоху довольно трудно уйти от нечистого, экзегеты платонической эпоптеи, подобные Плотину, Порфирию или Ямвлиху, давно не приходили в этот мир. Диалог, который мы разбираем, имеет подзаголовок «Об идеях, логический». Он выстроен вокруг фигуры основоположника Элейской школы, придерживающейся традиции метафизического монизма. Нас больше всего интересует вторая часть этого диалога, поскольку именно в ней изложены 8 гипотез.

Первые гипотезы описывают выходы сущего за пределы единого. «Всё выходящее за свои пределы, даже если оно является единым, – пишет Дамаский, – делится на пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся». Неоплатоническая триада: *монэ-проодос-эпистрофэ*. Как первый, так и второй высшие чины умопостигаемого выходят за свои пределы, благодаря чему возникает третий, осуществляя переход от монады через диаду к беспредельному множеству.

Первая гипотеза гласит: *«Единое, если оно есть единое, не будет многим»*. Единое как оно есть, не может быть смешанным со многим. Единое абсолютно от всего обособлено. Единое не есть многое. Оно «не находится ни в самом себе, ни в другом». Единое не является целым, поскольку не имеет частей. Единое непостижимо и беспредельно. «Не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения». Оно не живёт, ибо не покоится и не движется, а движение и покой суть стихии жизни. Платон приходит к неизбежному заключению, что единого не существует.

Вторая гипотеза является описанием рождения и выхода богов за свои пределы. Здесь мы находим положение: *«Если единое существует, надо принять следствия, вытекающие из единого, какие бы они не были»*.

Появляется предикат – бытие, не тождественное самому единому. Появляется не одно, но два – *единое* и *бытие единого*. Мы сталкиваемся с явным выходом за пределы единого. Дамаский совершенно справедливо замечает: «Выход за свои пределы всегда подразумевает их существование». Если в первой гипотезе Платон исходит из предпосылки о неделимости и беспредельности единого, то во второй единое обнаруживает предел. Вторая гипотеза говорит о едином сущем как целом и едином и бытии как его частях. Это начало множественности. Историк науки Пиамма Гайденок делает парадоксальный вывод: «Единое может оставаться единым только при условии, что его не существует. Если же оно существует, то оно – многое». Третья гипотеза поднимает вопрос *«Не рассмотрим ли теперь, что испытывает другое, если единое существует?»* Здесь мы встречаем пару противоположностей: единое и другое, т.е. не-единое или множественное. Четвёртая гипотеза подводит к вопрошанию: *«Если есть единое, что должно испытывать другое?»*

Остальные четыре гипотезы отталкиваются от постулата: *«Единого нет»*. В пятой гипотезе указывается, что если мы

говорим о едином, это означает, что, невзирая на наш постулат, мы всё же придаём единому предикат «несуществования», «небытийности». Гипотеза шестая снимает всякий предикат. *«Несуществующее единое ничего не претерпевает»*. Седьмая гипотеза пытается выявить, *каким* должно быть иное, если единое не существует. Восьмая гипотеза - *чем* должно быть иное при несуществующем едином.

Единое первой гипотезы также называли «само единое». Возможно ли сопряжение вещей с подлинным единым? Согласно неоплатоникам, оно возможно благодаря некоему посреднику. Таким посредником может выступать единое сущее. Между единым и умопостигаемым бытием находятся генады, числа или боги, отождествляемые в позднем платонизме с элементами первого сверхсущего множества (собственно, именно генады известны нам как боги языческих религий). Теорию генад мы находим в трудах Прокла «Теологии Платона» и «Началах теологии», но существует мнение, что она была разработана ещё Сирианом Александрийским. Генады принято разделять на шесть главных устройств:

1. умопостигаемое;
2. умопостигаемо-мыслящее;
3. мыслящее;
4. надкосмическое;
5. околокосмическое;
6. внутрикосмическое.

Помимо этого, внутри каждого устройства есть восемь чинов генад:

1. отеческий;
2. демиургический;
3. порождающий;
4. жизнеродящий;
5. усовершенствующий;
6. возвышающий;
7. сторожевой;
8. очистительный.

В малоизвестном труде Ямвлиха «Свод пифагорейских учений», от которого нам остались лишь некоторые фрагменты, говорится о божественных числах, *обособленных* от всего бытия. Эти числа являются генадами.

Рассмотрим, каким образом возникает и уничтожается единое. Эти процессы неразрывно связаны с возникновением единого как единого, и становлением единого многим, что означает его уничтожение. В первом высшем чине нет расторжимости, она появляется только во втором, но и там наличествует лишь «беременность» частями, хотя единое ещё не обособлено от сущего. В третьем чине появляется разделённость, и говорить уже следует о беспредельном множестве, связанном, по словам Дамаския, с Дионисом. Здесь части «отпадают от целостности и каждая из них сама оказывается целым», в то время как во втором чине части и целое суть одно и то же. Сущее выходит за пределы единого в процессе *πρόδος*, излияния.

Принцип «Всё течёт, всё меняется» обычно принято рассматривать как гераклитово противостояние Пармениду и постулируемой им неподвижности единого. Согласно такому пониманию, Гераклит учит о процессах в абсолютном, которые отрицает основатель Элейской школы. Но разве не об исхождении, эманации говорит Гераклит? «Всё течёт» – есть истечение, *πρόδος*, который не следует рассматривать как генезис. Даже концепцию *энанτιοδρομii*, определяемой как предрасположенность любых поляризованных феноменов или явлений переходить в собственную противоположность, будет неосторожным объяснять без учёта её этимологии. Буквально это слово переводится как «бег навстречу», вспять, в обратном направлении. Ось *πρόδος-ἐπίστροφή*. Что же касается игры противоположностей и непосредственно связанного с ней перехода, стоит снова вспомнить Дамаския, который писал: «Не может быть такого, чтобы в каком-то чине проявлялось то или иное качество и не присутствовало противоположное ему. На-

против, любой чин всегда должна описывать пара противоположных предикатов, образующих антитезу».

Изначально целое заключает в себе всё. Единое – подлинно неподвижно. *прободос* – не становление, не процесс, нарушающий неизменность единого, ибо единое «без начала и конца, без *прежде* и *после*; если оно *было* или *будет*, оно не есть вполне; если оно *есть* всецело – оно не имеет времени, ни прошедшего, ни будущего». Эманация – это необходимый процесс. Первоначало, из которого, собственно, эманурует всё сущее, испытывает полноту и избыток сил, как говорил Прокл, вследствие чего происходит излияние. *прободос* позволяет «бытию в возможности» перейти к «бытию в действительности».

Подвижность, различие, становление, уничтожение – царят там, где утверждает себя *многое*. При этом единое остаётся единым, а многое, достигнув предельной точки рассеяния, подходит к осуществлению обратного процесса – возврата, *ἐπιστροφῆ*. Платон подчёркивал, что умопостигаемое, даже выходя за свои пределы, продолжает сохранять своё единство.

Многое неустойчиво, многое подвижно. Это знал Гераклит, сказавший «*то* изменяется в *это*, *это*, изменяясь, снова становится *тем*». Сила, осуществляющая изменение, мощь божественной эманации, сравнима с божественным горением, огнём Гераклита. Единое неподвижно и неизменно, но движим и всем движет – Огонь. По Гераклиту, он есть Абсолютное. *Прободос* здесь является путём огня к земле, *ἐπιστροφῆ* – земли к огню. Путь сверху вниз и путь снизу вверх. Не будем забывать, это «один и тот же путь». Огонь – вечная вертикаль от пламенной точки эманации до возвратного импульса к единому. Голос Гераклита достигает нас через тысячу с лишним лет, подобно голосу Пифии, как совершенно справедливо в своё время отметил Ойген Финк. Мы не можем мыслить *за* Гераклита и *как* Гераклит, но, рассуждая о его фрагментах, мы приближаемся, к своего рода, интеллектуальной медитации и мыслим не *за* Гераклита, не *как* Гераклит, но *вместе* с ним. И, сопоставляя его

с Парменидом, неожиданно для себя отказываемся видеть в Гераклите его непримиримого оппонента. На этом можно было бы закончить, но нас не оставляет один вопрос.

На шкале эманации материя является последним объектом. На ней завершается *πρόδος* и включается процесс возвращения, *ἐπίστροφή*. Возможен ли другой *πρόδος*, другое, *обратное излияние* – «излияние вверх», излияние после возврата к единому? Не эманация, не перевёрнутая чаша, порождающая множество, сверхкосмическую бездну, а путь стрелы *из одного единства в другое*. Или же говорить следует не о «другом» *πρόδος*, а о «другом» *ἐπίστροφή*, подразумевая тот же самый [невозможный] путь? «В процессе выхода за пределы сущность освобождает себя, ибо ранее она была прикована к единому», – пишет Дамаский. Не применимо ли это утверждение к тому, о чём говорим здесь мы? Быть может, Сократ в диалоге «Теэтет» опасался мудрого Парменида, догадываясь, что философ знал об этом выходе, лежащем по ту сторону всех платоновских гипотез, не отвергая, равно как и не добавляя ни к одной из них ни единого элемента, дающего ключи от выхода из этого полиса душ.

ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И ИДЕАЛЬНЫЙ ПРАВИТЕЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ. ЧЕТВЁРТАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Без Платона российское общество дальше не сможет. Все будет смазано: и консерватизм, и модернизация, и техника, и наука, и экономика, и политика, и наука, и инновации, и социальные проблемы, и попытки создать что-либо ценное и свое или аккуратно скопировать что-то чужое. Проект Новой России должен начинаться с платонического оглашения.

Александр Дугин

Воспитание элиты

В своих книгах Юлиус Эвола обращается к человеку особенного типа, который пребывает в мире и, в то же время пер-

манентно находится за его пределами. Жан Парвулеско, точно охарактеризовавший барона Эвола как «человека, лишь избражающего своё присутствие», также писал, что «он был в этом мире, не будучи более в нём», намекая на его нахождение в некоем месте, которому нет названия, и потому Парвулеско ограничивается словом «другое». Обособленный, дифференцированный человек принадлежит миру Традиции. Этот человек открыл для себя вертикальное измерение, тем самым осуществив тотальный разрыв с материальным миром, впитавшим в себя все яды тёмного века. Констатируя неизбежность гибели современной западной цивилизации, Юлиус Эвола видит возможный выход в радикальном перевороте. Кошунственное извращение смыслов, попрание традиционных ценностей ясно свидетельствуют о полном упадке, что стал результатом «восхваляемой западной цивилизации». Переворот должен принять внутренний и необратимый характер. Больше нельзя концентрироваться на мире феноменов, проецируя на него возможные изменения, – теперь мы исходим из внутреннего. *Ambula ab intra*.

По Платону, возвращение души к своему первоначальному состоянию возможно только после её падения. Справедливо будет заключить, что лишь придавленное силой Прóобос, человечество, наконец, приблизится к ἐλιστροφί. Мечтая о ветре нордической традиции, Эвола призывал к антигуманизму, антирелигии, антифилософии, постулируя обращение к истинным традиционным ценностям. Можем ли мы говорить о создании Империи, когда государство в современном мире, эта *eivitas diabolic*, продолжает своё существование, несмотря на протекающие внутри него процессы разложения? Эвола был убеждён, что с появлением людей, способных к трансцендентному действию, высших, обособленных людей, явятся невидимые подлинные вожди.

«Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним», – эти слова принадлежат древнегреческому философу Плотину, основателю

неоплатонизма. Это вызов, брошенный мудрецом, которому принадлежит концепция Платонополиса, города философов, живущего по законам Платона. Проект идеального государства мог быть полностью реализован только при появлении нового типа человека или сверхчеловека. Когда не стало воинов, остались солдаты. Когда государство охраняют медные или железные стражи, государство гибнет. Те, кто созданы с примесью меди, должны заниматься простым ремеслом, те, кто созданы с примесью серебра – быть стражами, и только философы, созданные с примесью золота, становятся правителями. Кастовая структура общества, оставшаяся в прошлом, должна быть вновь возвращена. Обозревая редкие ряды так называемых политических солдат сегодня, мы не можем закрыть глаза на правду о том, что эти ряды наполняют симулякры. Создание империи при помощи таких симулякров, приведёт лишь к созданию нового симулякра, но не империи как пути к сверхмиру. Разве могут цари явиться к недостойным? Вывод один: достойные должны быть. Отсюда появляется необходимость воспитания, формирования элит, что признавал Платон, основавший свою Академию. Он был убеждён, что «люди в большей своей части куклы и лишь чуть-чуть причастны истине». В свете этой совершенной правды, вопрос «результативно ли облагораживание подобного человеческого материала?» разрешается очень быстро. И разрешается не в пользу кукол.

Нам представляется, что идеальное государство возможно при одном условии: создании одного узким кругом людей обособленных, чей вызов выражается не в криках и бесполезных призывах, а в полном равнодушии к внешнему миру и его законам, равнодушии, равносильном проклятию. Только строгая ориентация на вертикальное, духовное измерение – тех, кто населяют Платонополис, делает его городом, являющимся точной копией Небесного Царства. При соблюдении этого условия, Небесное Царство сойдёт на землю, и тогда земная власть станет божественной властью.

Бытие как оно есть строго иерархически обусловлено. По словам Дионисия Ареопагита, место каждого существа определяется степенью его совершенства. Всегда есть и будут высшие и низшие, и последние должны подчиняться первым. В государстве Платона высшую ступень занимают философы, имеющие неограниченную власть. *«Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, – поясняет Платон, – что это нечто прекрасное, а потому что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим...»* Воспитание или создание совершенного человека, было задачей и Палатинской школы, созданной Алкуином Флакком Альбином. Сегодня мы имеем перед собой тот же ориентир.

*Фундаментальная апория Платона.
Концепция «правлящего философа»*

В одном из трудов Андре-Жана Фестюжьера рассматривается фундаментальная апория, понимание которой строго необходимо для формирования новой политической теории, которую мы называем «четвёртой». Эта теория развивается в неоевразийском контексте, поэтому мы должны уделить как можно больше внимания тому, каким образом происходит её практическое воплощение в области большой политики.

Анализируя «Диалоги» Платона, французский историк и публицист Пьер Видадь Накэ, отмечает антагонизм Афин и Атлантиды. Существовало бесспорное соответствие Афин идеальной модели Платонополиса, тогда как Атлантида, представлявшая собой морскую державу («империю зла»), была искажением первообраза, прототипа, что в конечном итоге и привело к известной катастрофе. Однако Накэ говорит о Прото-Афинах. Те Афины, которые мы знаем сейчас, являются ни-

чем иным, как «жалким подобием древнего града» и, строго говоря, их «отпадение» от идеального образца, началось уже во времена Перикла и Клеона. Таково цивилизационное противостояние в геополитической картине «Диалогов» Платона.

Афины против Атлантиды.

Рим против Карфагена.

Извечная дуэль Суши и Моря, Востока и Запада.

Вообще же следовало начать с постулата Жана Парвулеско: *геополитика есть гнозис*.

Само изучение геополитики, любое, даже крайне осторожное соприкосновение с этой областью, должно начинаться с этих слов.

Судя по тому, что худший прогноз Фрэнсиса Фукуямы был подтверждён и конец истории по праву можно назвать «либеральным», мы делаем вывод о временной победе *второго геополитического субъекта*. В нынешней расстановке сил становится очевидным, что пустота, наедине с которой остался победитель, вынуждает его реагировать предельно быстро; отсутствующий, побеждённый (побеждённый ли?) враг более не предоставляет ему возможности продолжать противостояние, а значит, характер дальнейших действий полностью меняет свой вектор. «Большая геополитика есть на самом деле непрерывное всплытие одного и того же постоянного проекта конечного господства над миром и, таким образом, может быть определена через фундаментальный концепт *End Kampf*, последней битвы за тотальное мировое господство», – писал Жан Парвулеско. Битва ещё не завершена, мы находимся в самом её эпицентре и теперь должны выделить два исторических актора: Американскую Империю (и её проект глобализации) и остальной мир, несогласный с этим проектом. Определяя приоритетные задачи, нужно помнить, что все они подчинены единственной цели, превосходящей рисунок любых стратегических действий в материальном мире; эта цель должна быть определена как подготовка (гео) политического пространства

для прихода Царя Мира (в исламе – скрытого Имама). В этом заключается сакральный смысл геополитики.

Абсолютизируя государство, сторонники «третьей позиции» в своё время не учли целый ряд принципиально важных элементов, без которых любые попытки имперостроительства («тысячелетней империи») будут сводиться к искусному, но весьма недолговечному созданию несовершенной копии Платонополиса.

Фестюжьер задаётся вопросом о роли мудреца в государстве, и даёт довольно подробный ответ: «Политический и социальный уклад греческого города способствует раскрытию человека лишь постольку, поскольку человек входит в состав целого. Тот, кто от целого отстраняется, «бесполезен», его презирают. Да и как мудрец вообще мог бы жить отдельно от всех? *На это у него меньше прав, чем у кого бы то ни было*: сохранность государства зависит от знания справедливости, а знает её только мудрец. *Правитель должен быть философом*». И тут мы подходим к главной апории: «Как же тогда быть с созерцанием? Ведь получается, что совершенствоваться в нём невозможно – «справедливое» вообще можно увидеть только при полной сосредоточенности на себе и абсолютном разрыве с толпой, тогда как правитель обречён быть с нею. Отсюда – необходимость в реформе. Сократ знал, что такое справедливость, и поэтому мог спасти город. Его осуждают на смерть и убивают. Эта казнь выявляет порок режима. Требуется *объединить власть и философию*, а поскольку философу необходимо уединение, то нужно позволить ему существовать так, чтобы возложенные на него обязанности мудреца и гражданина дополняли друг друга». Как мы видим, Фестюжьер даёт ключ – союз власти и философии. Платон настаивал, что философ должен стремиться к власти, поскольку лишь это позволит государству избавиться от зла и несправедливости. Собственно уникальность его учения заключалась именно в принципе объединения философии и искусства управления. Мы можем обратиться к

конкретному примеру. Как известно, Аристотель, один из выдающихся философов Академии, ученик Платона, был воспитателем Александра Македонского. Этот великий полководец, стяжавший множество побед, создал воинскую аристократическую модель культуры, названную эллинизмом, которая была унаследована Византией, Римской империей и народами Передней Азии. Эллинизм нашёл своё отражение в позднеантичном неоплатонизме. Воспитывая философа, Аристотель, вне всяких сомнений, воспитывал правителя, ибо нет власти там, где нет мудрости.

Основываясь на принципах, принятых в Академии Платона, наша деятельность направлена на создание новой интеллектуальной и политической элиты. Таким образом, закладывается фундамент будущего Платонополиса. В конечном итоге, философия может быть названа «единственным средством для правильного служения государству».

Говоря о *πόλις*, государстве, мы предельно далеки от концепта, принятого в рамках современной модели. Он представляет собой всего лишь *evitas diaboli*, а потому его связь с идеальным государством Платона совершенно исключена. Юлиус Эвола говорил, что изначально не существовало разделения, согласно которому чистое знание (созерцание) принадлежало брахманам, жрецам, а сфера действия – исключительно воинам, кшатриям. Он поясняет, что некогда «две власти объединялись на высшем уровне, который был в одно и то же время и царским и жреческим».

В терминах противоположности действия и созерцания Рене Генон описывал антитезу Запада и Востока. Сам мыслитель безоговорочно утверждал превосходство второго над первым, ибо «неизменность превосходит изменение». В «Учебнике философии Платона» Алкиноя мы встречаем два рода жизни – созерцательную и деятельную. Созерцательная есть знание истины, деятельная – свершение того, что велит разум. Эпитет «необходимая» по отношению к деятельной жизни

более чем уместен, – находясь в мире становления, мы, так или иначе, вынуждены растождествляться с «недвижимым двигателем» и «обращаться к общественным делам, когда замечаем, что они идут плохо». Как мы знаем, правители-философы в идеальном Государстве Платона «большую часть времени станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности», поскольку это – необходимо ради Государства. Именно поэтому деятельную жизнь Алкиной характеризует как необходимую. В античную эпоху теория также превозносилась над праксисом, однако не будем забывать, что в результате демиургического праксиса стал мир становления, разрушаемый и вновь возрождаемый, лишённый статики, пульсирующий и противоположный Единому, рассыпанный на неисчислимыя множества. Мир, которым мы восхищены. Мир, который мы ненавидим. Чьи скрижали мы не бережём и неустанно стремимся переписать. Застывшая мысль неведомого Бога. Мысль, порождающая наши мысли о нём. Мир, который побуждает нас действовать, остро осознавая несовершенство микро- и макрокосма, ищущих своё разрешение в жажде небытийности. Подобно Заратустре, спустившегося к людям, философ во имя своей родины и преобразования государства (немыслимого без подражания *образцу*), должен сойти в «пещеру», чтобы «установить связь между царством чистых идей, идеальным полисом, и здешним миром», воплотив на земле небесный град.

Имперский Ereignis

В «Никомановой этике» Аристотель выдвигает концепцию совершенного счастья как «некоей теоретической действительности». Оседлай мы тигра, как хотел Эвола, мы бы давно пришли к пониманию необходимости устранить пропасть между мыслью и действием. «Наши мысли суть деяния, – пишет совре-

менный автор Лоренс Даррелл. – А ошибки происходят именно тогда, когда мы пытаемся оценивать то либо другое по отдельности». Хайдеггер был убеждён, что в своём нынешнем состоянии человек всё ещё не научился мыслить по-настоящему. По Хайдеггеру, человек слишком много действовал, слишком много говорил, но Мысль, подлинная мысль «всё ещё не существует». Его блестящая интуиция подводит к прямому вопросу: «Кто знает, что такое на самом деле «практика»? Для греков теория сама по себе была самой высокой практикой». «Оседлание тигра» в эпоху Постмодерна заключается главным образом в преодолении дуальной топики. *Sapere aude* (Гораций) – лат. «дерзай знать» – необходимо должно быть дополнено *actum aude* – «дерзай действовать».

Спасение полиса возможно лишь при появлении достойного правителя, признанного богами. Мы читаем у Фестюжьера, что «на философа возлагается моральная ответственность за его город: в самом деле, он – единственный, кто может *созерцать* образец, в соответствии с которым в Государстве предлагается устанавливать и блюсти законы о красоте, справедливости и благе»

Чем этимологически является *теория*? Именно «рассмотрением», «созерцанием». Изначально (ещё до Платона) под теорией понимали постижение природных феноменов и небесных объектов, или же созерцание статуи божества. Фестюжьер приводит фрагмент из жизнеописания Анаксагора, который на вопрос о том, что лучше – родиться или не родиться, ответил: «Да, лучше родиться, чтобы созерцать небо и порядок, который правит вселенной». Совсем другой ответ, если вспомнить Ницше, дал Силен, учитель Диониса.

Возвращаясь к четвёртой политической теории, мы должны дать чёткое определение того, что она собою представляет. Но прежде необходимо обозначить её политический субъект. Субъектом четвёртой политической теории не может быть ни класс (как в социализме), ни раса (как в национал-социализме)

или государство в его современном значении (как в фашизме), ни тем более индивидуум, субъект враждебной либеральной системы. Исходя из положения о победе либерализма, мы назовём субъектом четвёртой политической теории того, кто является радикальным противником, непримиримым врагом и безусловным антагонистом либерального индивидуума.

О ком идёт речь? Вопрос, не имеющий простого разрешения. Мы можем остановиться на сообществе как некоем «социальном теле», исключаящем принцип индивидуума как цели и центра; сообществе, не приемлющем индивидуальную идентичность, без которой, как нам известно, немислим либерализм.

XX век был веком идеологий, но ничто не мешает преодолеть пресловутый идеологический кризис, о котором принято говорить в нынешнее время. Теперь не обязательно вести за собою массы – достаточно найти Идею, которая станет точкой отсчёта для создания *Sacrum Collegium* или Ордена, объединяющего людей, «верных принципам, свидетелей высшего авторитета и высшего закона», как писал Юлиус Эвола. Нам больше не нужны массы, от старых ошибок нас спасёт критический анализ прошлого и строгая избирательность. Моноцефальному либеральному обществу, атлантическому проекту, глобальной американской империи мы противопоставляем полицефальное сообщество и многополярный мир.

При формировании новой политической теории, мы должны хорошо понимать, что любой концепт обнаружит свою ущербность, как только один из полюсов – действие или мысль – будет определён как второстепенный. На сегодня мы имеем серьёзную интеллектуальную платформу; масштаб задач и широта нашей деятельности позволяют говорить о том, что в современной России мы представляем интеллектуальный и политический оплот Империи.

Мы не делаем секрета из того, что готовим имперский Ereignis.

Один из героев романа Мирчи Элиаде произносит страшные слова: «Моя смерть – трагедия, потому что я не выполнил свою миссию». В наши ряды встают те, кто уверены в своей миссии. Это «несгибаемые», «вертикально стоящие» люди, одинаково верные Богу и земле. В послевоенную эпоху можно с горечью констатировать появление *расы ускользающего человека*. Так Юлиус Эвола обозначил новый тип человека: человека меркурианского, непостоянного, текучего, не сдерживающего обещаний, необязательного, утратившего внутренний стержень и чувство долга.

Мы, создатели четвёртой политической теории, ориентируемся на восхождение к безымянным принципам, идеям, нерушимым и вечным эйдосам. Является ли возможным приблизиться к чистому созерцанию незримого, учитывая необходимость абстрагироваться от ярлыка *homo apoliticus*? Существует ли вероятность имперостроительства и одновременного процесса *ἐπίστροφῆς*? Может ли происходить очищение души от тела в рамках социальных процессов? Нам представляется, что человеку уготовлена роль проводника, его местонахождение – некое «между». Это уподобление Хадиру, посреднику между *Terra lucida* и миром становления. Можно уйти в созерцательность, в теорию, в катартическую подготовку к тотальному отождествлению с эйдосом, но, как справедливо сказал Фестюжьер: «На это у него (философа) меньше прав, чем у кого бы то ни было». Философ рождён, чтобы править – мы заключаем это с полной уверенностью. Необходимо заметить, что Платон рассматривал философа исключительно как политика, но не как («кабинетного») учёного.

Как обстоит ситуация в современной России? Можем ли мы говорить о правлении лучших или же вынуждены с горечью констатировать, что власть принадлежит кому угодно, только не философам? И есть ли в России подлинный правитель, чьё явление обратит монструозную пародию на Платонополис в идеальное Государство? Анализируя сегодняшнее состояние,

мы приходим к безусловному выводу, что передача власти философу – в настоящий критический момент – является строгой необходимостью. Появление русской школы неоплатонизма, основателем которой стал Александр Дугин, ясно говорит о принятых нами мерах по переустройству политической системы. Мы отнюдь не предприняли попытку создать ещё одно учреждение, чья образовательная программа выстроена по принятым стандартам «общечеловека». Нам удалось обнаружить тот метафизический эстамп, что был оставлен учениками Платона, а значит, мы являемся их наследниками.

Политический аристократизм

Что собою представляла Академия Платона? Это был новый тип философской школы, которая просуществовала почти 1000 лет и считалась центром духовной жизни Древней Греции с 4 в. до н.э. Школа Платона выделялась своей интеллектуальной элитарностью и нескрываемым антидемократизмом (если говорить о политической сфере). Наша интеллектуальная элитарность основывается на традиционализме, революционном консерватизме, а также на Новой Метафизике, разрабатываемой Александром Гельевичем Дугиным.

Следует упомянуть и Академию в Кареджи. Это было объединение итальянских литераторов и философов гуманистического направления, в рамках которого развивался флорентийский неоплатонизм. Возглавлял Академию Марсилио Фичино. Академия была известна как «Платоническая семья». Она была чем-то средним между клубом, учёным семинаром и религиозной сектой. Стоит обратить внимание, что в 15 веке существовал культ Платона. Под его бюстом ставились лампы, и он почитался наряду с Христом. Фичино комментировал сочинения платоников и связывал их с латинской и средневековой традицией, с физическими, астрологическими, медицинскими теориями. В нашей школе труды платоников и

неоплатоников изучаются в политическом и традиционалистском контекстах.

Учреждая Академию, Платон ставил перед собой задачу реализации новой программы образования, основанной на концепции *paideia*. Академию Платона отличала интеллектуальная элитарность и антидемократический вектор. Мы делаем на этом акцент и продолжаем, что *Русская Школа Неоплатонизма* имеет своим ориентиром благородную цель – воспитание нового типа человека, философа-правителя. То, чем человек является в наши дни, вызывает лишь стыд. Из этого следует, что мы должны придти к другой концепции человека. Премодерн не знал этой чудовищной и вместе с тем преступной по отношению к духу очарованности материей. Человек премодерна материю отвергал – вплоть до того, что художник, творец, скульптор, никогда не снисходил до грубой работы, до ремесленничества и непосредственного контакта с материальным миром. Ему было достаточно найти нужное очертание, идеальную линию, чтобы по праву считаться гением. Художник не отождествлял себя с ремесленником. Евгений Головин подчёркивал, что «это презрение к материи творческих людей доходило до того, чтобы даже великий инженер и изобретатель Дедал никогда ничего не строил – никогда не строил лабиринтов, никогда не делал крыльев Икару». Близость к богам не позволяла вдохновенным творцам соприкоснуться с материей, поэтому зримое воплощение их замыслов было делом простых ремесленников.

Современный мир полон одними ремесленниками. Никто больше не созерцает идеи, все сферы человеческой деятельности превратились в рассадники симулякров. Приход к иной антропологической концепции невозможен без глобального изменения самой современной ментальности, и это необходимо признать. Мы должны равняться на лучших.

Нас можно считать аналогом пифагорейского ордена, который имел жесткую систему отбора кандидатов. Следует

подчеркнуть, что этот Орден был тайным союзом, и путь к эпифании включал в себя четыре ступени, имеющих прямую взаимосвязь с четырьмя стадиями человеческого развития.

Ступень I. Подготовка (педагогическая и психологическая адаптация). Стадия I. Инстинктивное действие (торговля, физическая работа, промышленность, практическая деятельность), сугубо физические потребности.

Ступень II. Катарсис (учение о числах, Теогония). Стадия II. Сосредоточенность на душевном мире (область чувствования, воздействующая на интеллект). Воины, поэты, люди искусства.

Ступень III Совершенство (Космогония, теория эволюции души). Стадия III. Чистый разум, свободный от бремени страстей и материальных границ. Действие под влиянием интеллекта. Не отвержение страсти, а достижение того состояния, когда страсть служит разуму, а не разум страсти. Философы, общественные деятели, поэты высшего разряда.

Ступень IV. Эпифания (соединение души с Богом и обретение истины). Стадия IV. Обладание безграничной властью. Адепты, Посвящённые.

«Русская Школа Неоплатонизма» поддерживает и развивает идею основания *города философов, Платонополиса*, которая была предложена Платином. Создание города философов имеет глубинную связь с четвёртой политической теорией.

Вместо заключения

В основе политической доктрины Платона не случайно лежит теория идей. Идеи правят миром – не известный трюизм, а подвергшаяся недооценке аксиома. Правитель, не придающий значения идеям, обрекает своё государство на упадок и дальнейшее разложение. Его разрыв с миром идей – свидетельство его неспособности к *θεωρία*, а, следовательно, правитель, который не может *созерцать*, должен быть низвергнут вместе с его окружением, дабы философ, коему дана божественная власть

управителя, занял своё законное место. Жизнь правителя-мудреца, будучи согласованной с *идеальным образцом*, преобразует государство и каждого отдельного человека, являющегося частью *целого*. Всё подвержено изменению: политические проекты, не центрированные вокруг идеи, вскоре вырождаются в преходящие технологии, служа несовершенными инструментами тем, кому не претят плебейские нормы повседневности с их рыночным подходом, укрепляющим власть вавилонского хаосмоса. Неизменны только идеи. Вопрос об отличительном признаке идеи разрешает неоднократно цитируемый нами Фестюжьер, указывая, что её отличительной особенностью является абсолютная неизменность, а «стало быть, она вечна». Если философ, созерцая идеи, приходит к необходимости создания новой политической идеологии, он становится реформатором и демиургом. Идеологии могут проигрывать, распадаться, быть дискредитированными (как это произошло с «третьей позицией»), идеи – никогда. Это сверхонтологические константы, не подвергающиеся влиянию сугубо человеческих попыток вторгнуться в высшие области, перенося ряды своих жалких проекций на неизменную сущность. Нужно подчеркнуть, что в неоплатонической парадигме происходит переосмысление теодицеи, что ведёт к заключению о высшем божественном, коим являются уже не боги, но идеи. Не правитель выбирает идею, идея – выбирает правителя, который её созерцает. Справедливость, знанием которой обладает подлинный философ, по Платону представляет собой аналог святости. Ergo: правитель должен восприниматься как бог, что было аксиоматическим положением в любом обществе традиционного типа. Александр Дугин называет его «феноменальным богом», «царём-жрецом», который «возводит феномены по эйдетическим рядам к идеям».

Платонополис является ничем иным, как идеей. Не проектом, сводимым простыми обывателями к древней утопии, а именно идеей, вечной, неизменной, непреходящей. Платоно-

полис, создание которого мы делаем своей задачей, отчётливо возникает в процессе разработки четвёртой политической теории Александра Дугина. И если в очередной раз акцентировать внимание на этимологии слова *θεωρία*, можно прийти к очевидному выводу о персонификации идеального правителя современной России.



Леонид Савин

ДИФФАМАЦИЯ ИДЕЙ ПЛАТОНА О ГОСУДАРСТВЕ НА ЗАПАДЕ

Философские идеи Платона по отношению к политическому устройству с самого начала на Западе, включая Грецию, которая считается родиной западной философии, начали подвергаться критике и искажению даже среди его последователей, хотя одним из первых его оппонентов считается Диоген, который по преданию, ссылаясь на хронологию трудов Платона, спросил, как может быть так, что государство появилось до законов? Конечно же, и сами киники принадлежали к материалистической философской школе, бывшей в оппозиции идеалистической, поэтому данный риторический ход вполне объясним.

На Западе одним из фундаментальных неоплатоников, до второго открытия текстов собственно Платона и Аристотеля у арабов и новых переводов, был Августин. В своем труде «О граде Божием» он неоднократно цитирует и ссылается на Платона как на важнейшего мыслителя, однако, как указывает Этьен Жильсон в своей работе «Философия в Средние века» на мировоззрение Августина сильно повлияло манихейство. «Манихеи обещали привести его к вере в Писание путем чисто рационального познания – Августин же с момента обращения поставил себе задачей посредством веры в Писание достичь заключенного в нем разума. Безусловно, принятию истин веры должна предшествовать определенная работа ума; хотя эти истины недоказуемы, можно доказать, что в них

допустимо верить, и это – задача разума. Следовательно, вере предшествует вмешательство разума, но есть и второй этап интеллектуальной работы, который следует за верой. Основываясь на переводе текста Исайи в Септуагинте – впрочем, не вполне точном, – Августин не устает повторять: «Если не уверуете, не поймете» («Nisi credideritis, non intelligetis»). Истины, открытые Богом, необходимо принять верой, если желаешь затем приобрести некоторое рациональное знание – знание о содержании веры, доступное человеку здесь, на земле. В знаменитой 43-й проповеди эта мысль о двоякой деятельности разума изложена в виде великолепной формулы: «пойми, чтобы уверовать, веруй, чтобы понять» («intellige ut credas, crede ut intelligas») «¹.

Вероятно, манихейское учение, которое разделяет мир на два онтологических принципа добра и зла, и повлияло на его теорию «двух градов», где он исказил первоначальные идеи в гностическом духе. «Земное отечество», по Августину, созданное сынами Каина, никак не является положительной политической ценностью.

А так как по своей глубине творчество св. Августина далеко превосходило все более ранние проявления христианской мысли, в том числе, связанной с идеями государства, то и оказало мощное влияние на философию в последующие века. Непосредственно «О граде Божиим» сформировало доктрину «двух мечей», возникшую на рубеже XII и XIII вв. в Западной Европе, согласно которой обе власти, церковная и государственная, одна непосредственно, а другая опосредованно, восходят к Римскому епископу. Светские государи в средневековом Риме считались вассалами папы; папы усваивали себе тогда право не только короновать императоров и королей, но и лишать их престолов.

¹ Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004.

Отгон Фрейзингенский из ордена цистерцианцев и Фома Кентерберийский в XII в. продолжили теоретизировать по поводу разделения властей. Фома в письме королю Генриху II заявлял: «Церковь Божья состоит из двух сословий – духовенства и народа...; среди народа живут короли, князья, герцоги, графы» и т. д. На основе этих учений появилась теория папоцезаризма, а как его негативный двойник позже и цезаропапизм, который как термин прослеживается с середины XVIII в., когда он стал употребляться в критике со стороны протестантских богословов в отношении предшествовавших им конфессий.

Вполне логично, что появление противоборствующих группировок гвельфов и гибеллинов в Италии вытекает из этих интенций.

Весьма интересно, что тема государства как симфонии духовной и светской власти на западе так и не появилась, хотя была основательно разработана в Византии. Кстати, на Руси произошел перегиб, который можно отнести к папоцезаризму, когда патриарх Никон пытался узурпировать полномочия светских властей.

Жак Ле Гофф точно подметил, что на средневековую мысль сильно повлиял и аввероизм, т.е. переводы Аристотеля и комментарии западноарабского философа Ибн Рушда. Аввероист Уильям Оккам, именуемый отцом современной эпистемологии, выдвинул тезис, что так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом и исходным пунктом познания мира является знание об индивидах. И разработанная при активном участии аввероистов школа схоластики склонялась «к освобождению политики от морали, к тому, чтобы отдать преимущество индивидуальной воле, а не сущностной объективной реальности, что социальный порядок сводится к механическому равновесию, а природа подменяется договором»¹.

Эту линию диффамации платонизма продолжили первые утописты. Томмазо Кампанелла, который был доминиканцем

¹ Ле Гофф, Жак. Интеллектуалы в Средние века. – СПб, 2003. С. 131.

и вел борьбу с иезуитами, в отличие от Платона строит управление государством по принципу широкой выборности, однако избранная власть не подчинена никакому контролю. Кампанелла также являлся протогобалистом и считал, что объединение человеческого рода осуществится при условии, если все народы земли будут объединены единой властью.

У Томаса Мора, который придерживался католических взглядов, во многом идеалы совпадали с идеями Платона. Он указывает, что причина всех пороков и бедствий – это частная собственность и обусловленные ею противоречия интересов личности и общества, богатых и бедных, роскоши и нищеты. Частная собственность и деньги порождают преступления, которые нельзя остановить никакими законами и санкциями. Обратите внимание на продолжающееся противопоставление бедных и богатых, где имплицитно заложена идея о богоугодности богатых и греховности бедных, что будет доктринально развито в различных протестантских течениях.

В модели государства Мора есть несменяемая должность князя, если он не заподозрен в стремлении к тирании. Утопийцы гнушаются войной, но постоянно упражняются в военных науках, однако признают вполне справедливой причиной для войны тот случай, когда какой-либо народ, владея попусту и понапрасну такой территорией, которой не пользуется сам, отказывает все же в пользовании и обладании ею другим, которые по закону природы должны питаться от неё. И в этом посыле можно видеть оправдание британского геополитического экспансионизма.

Следующая волна утопистов уже пыталась реализовать свои идеи на практике. У Сен-Симона, например, имеют место две важнейшие составляющие: управление обществом на научных принципах и ведущая политическая роль научно-промышленных специалистов. В трудах этой плеяды утопистов мы уже видим секуляризацию и последующий за нею нигилизм.

Кроме того, как верно заметил Пол Холландер, на практике попытки утопистов убрать пути к самореализации или создания необходимых условий ведет «к таким программам и политике, которые нацелены на модификацию и изменение человеческой природы или на то, чтобы поведение человека, по крайней мере, можно было предсказать, что связано с далеко идущими последствиями, заложенных в утопических планах»¹. Поэтому вполне понятно появление на Западе расистских теорий, различных форм биополитики, евгеники, в которых, по Фукуяме, возможно и оправдано генетическое и фармакологическое моделирование будущих поколений и прочих социальных экспериментов. Позднее Поппер, неправильно интерпретируя идеи Платона, сам будет ставить ему в вину биологический расизм.

Следующий важный автор, повлиявший на философию политики в Западной Европе, был Никколо Макиавелли, который подвергает Платона купюрам. Во-первых, он пишет, что государство по устройству может быть только либо монархическим, либо республикой. Во-вторых, он довольно поверхностен в отношении возможности духовной власти, сводя все к укоренившимся религиозным обычаям². И оправдывает применение насилия, отдавая предпочтение закону, говоря, что «государи должны уметь пользоваться обоими способами»³ – человеческим и животным, предлагая своего рода кентаврополитику для политической элиты.

Более того, он наделяет правителя свойством политического симулякра, говоря, что государи должны иметь личину, так как большинство судит о них по тому, чем они кажутся. И немногие бывают в состоянии отличить кажущееся от действительного (у Платона было разделение видимое и действительное). Макиавелли пишет, что правителю не нужно

¹ Холландер, Пол. Политические пилигримы. – СПб.: Лань, 2001. С. 89

² Макиавелли Н. Государь. – Минск: Поппури, 1998. С. 60

³ Макиавелли Н. Государь. – Минск: Поппури, 1998. С. 84.

обладать хорошими качествами, необходимо показывать вид, будто он ими обладает.

Далее следует рассмотреть основные идеи британской философско-политической школы. Томас Гоббс в «Левиафане», конструируя модель государства, отталкивается от тезиса изначально злой природы человека – «война всех против всех» и «человек человеку волк», что, безусловно, имело субъективный характер, связанный с состоянием смуты в Англии в то время. Общая идея «Левиафана» состоит в том, что народ отказывается от части своих естественных прав, заключает негласный общественный договор и передает полномочия небольшой группе лиц, т.е. государству для охранения свободного применения оставшихся прав. На правителя возложена задача механистического регулирования отношений между всеми людьми.

Эту линию ущербного социального редуционизма продолжает Иеремия Бентам, который сводит политические вопросы к поляризации двух инстинктов, что, по сути, является радикализацией идей манихейства (группа, в которую он входил вместе с Давидом Рикардо так и называлась – «философы радикалы»). Принцип пользы в обществе он выводит из собственного понимания человеческой природы. По Бентаму «природа подчинила человека власти удовольствия и страдания. Им мы обязаны всеми нашими идеями, ими обусловлены все наши суждения, все наши решения в жизни», эмпирическое же определение моральной справедливости было дано им с опорой на следующий тезис: «Природа отдала человека под власть двух знатных господ, боли и удовольствия. Только им одним указывать, что мы должны делать, и решать, что мы будем делать». Отсюда вытекает, что интересы отдельных лиц – это единственные реальные интересы в обществе.

Последователи Бентама, в частности, Джон Стюарт Милль, институционализировали концепцию утилитаризма. Сам Милль, известный своим определением либерализма, был доволь-

но эклектичным автором и являлся сторонником концепции Мальтуса об угрозе перенаселения, поэтому по Миллю все социальные реформы действительны только тогда, когда они ограничивают рост населения. Милль также повлиял на искажение идей власти и государства, т.к. в своем эссе «О свободе» однозначно определил демократическую форму как единственно адекватную. Он пишет, что «правители (кроме некоторых демократий в Греции) были поставлены в неизбежно антагонистическую позицию по отношению к народу. Далее, что «демократические республики заняли большую часть планеты, и выборное и ответственное правительство оказалось предметом анализа и критики как реальный факт», и что «религиозная вера являет самый поразительный пример ущербности человеческого разума», Хотя ряд современных западных либералов определяют американскую демократию именно как некую религию.

Вкратце коснемся взгляда К. Маркса на учение Платона, который указывал, что «в республике Платона разделение труда является основным принципом строения государства, и она представляет собою лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя»¹. Действительно, разделения на классы или сословия уже существовали до Платона, и ему не нужно было их придумывать. Проблема в том, что Платон рассматривал вопрос труда с точки зрения необходимости, опираясь на индивидуальные способности, а не утилитарного разделения или имущественного ценза. И на первое место Платон ставит ценности в государстве, а на последнее вопрос материальных взаимоотношений, утверждая, что необходимо, чтобы каждый член общества «делал своё» и притом «только своё» дело. Лишь тогда восторгается «идея Блага», а сущность будет соответствовать своему объекту, т.е. государству, законы тогда будут истинны и, следовательно, справедливы.

¹ К. Маркс. Капитал. – М.: Госполитиздат, 1949. – Т. 1. С. 375.

Наиболее ярким критиком Платона в XX веке, конечно же, стал Карл Поппер. Поппер признавался, что это лишь его интерпретация учения Платона, и повстречай он дух Платона, он бы с удовольствием с ним побеседовал и выяснил, прав ли он в отношении каких-то вопросов или нет.

«Отличительной чертой попперовского анализа является приверженность принципам институционального анализа, прямо противоположных холистской природе исходных положений исторического объективизма»¹. Поэтому многие столкнулись с проблемой критики Поппера, точнее, критики его критики Платона, т.к. сами стали подвергать конструкции Поппера интерпретации.

Если рассматривать критику справа, то Левинсон и Робинс уличили Платона в неверном переводе отдельных фрагментов, включив самого Поппера в этимологический спор о значении различных выражений. Другими словами, попперовская либеральная программа и неприятие Платона как «антилиберала» были встречены критически по языковым соображениям, «тогда как основной методологический прием Поппера – принцип фальсификации – остался в философии практически западными коллегами незатронутым, если не считать некоторых косвенных замечаний Т. Куна»². В частности, Кун в работе «Структура научных революций» пишет, что Поппер «отрицает существование каких-либо верификационных процедур вообще»³. Вместо этого он делает упор на необходимость фальсификации, то есть проверки, которая требует опровержения установленной теории, поскольку её результат является отрицательным. Ясно, что роль, приписываемая таким образом

¹ Коркишко А. П. Методологический анализ попперовской критики «государства» и «законов» Платона. // Вестник СевГТУ. №94, 2009. С. 28.

² Коркишко А. П. Методологический анализ попперовской критики «государства» и «законов» Платона. // Вестник СевГТУ. №94, 2009. С. 29.

³ К. R. Popper. The Logic of Scientific Discovery. N. Y., 1959, esp. chaps. I–IV.

фальсификации, во многом подобна роли, которая в данной работе предназначается аномальному опыту, то есть опыту, который, вызывая кризис, подготавливает дорогу для новой теории. Тем не менее, аномальный опыт не может быть отождествлён с фальсифицирующим опытом. На самом деле, я даже сомневаюсь, существует ли последний в действительности¹. Иначе говоря,, если следовать за Куном, то вообще сама научная модель, предложенная Поппером, может быть поставлена под вопрос.

Критика слева, также в свое время не смогла предъявить Попперу теоретико-методологические замечания и носила поверхностный, скорее идеологический, а не научный характер.

Также у Поппера осуждение Платона не затрагивает денотатную сторону, где неоднозначность связи денотата с различными уровнями смыслового бытия концепта не разобрана, поэтому говорить о глубине критики Поппера не имеет смысла.

В основном же Поппер задает своим оппонентом ряд вопросов², среди которых – «каким образом опровергается мое утверждение о том, что Платон (в «Государстве», 540 е/541 а, и «Политике», 293 с-е) поощрял своих правителей к применению безжалостного насилия «для пользы государства»?

Здесь Поппер применяет, во-первых, классическую уловку гиперболизации смысла, а во-вторых, вырывает цитату из контекста. Если мы обратимся к этим произведениям, то не обнаружим там призывов к применению какого-либо насилия во благо государства.

В данных местах в «Государстве» говорится о том, что философы, ставши властителями, пренебрегут нынешними почестями, считая их низменными, а будут высоко чтить честь и порядочность, но самым великим и необходимым будут считать справедливость. А далее сказано о том, что они отошлют

¹ См. Кун Т. Структура научных революций.

² См. Поппер К. Открытое общество и его враги. Чары Платона.

детей до 10 лет в деревню, оградив их от современных нравов, свойственных родителям, что позволит их воспитать в законах, предложенных Платоном¹.

«Законы» Платона также подвергались извращенным толкованиям. В первую очередь необходимо всегда помнить, что по Платону существует два типа законов. Первый – то, что выше закона как такового и представляет собой идею, для которой не нужны никакие законы, поскольку она сама является законом всех законов. Поэтому по сравнению с этим живым законом, остальные формальные законы при каких-то политических строях являются слишком неуклюжими.

Что касается «Политика», то эта книга также представлена в форме диалога Сократа с чужестранцем и в данном месте чужестранец говорит о том, что истинный правитель может править без законов, казня и изгоняя во имя блага некоторых, на что Сократ отвечает, что слышать его мнение о том что управлять без законов, слышать тяжело².

То же относится и к утверждению Поппера о том, что Платон установил для своих философов-правителей привилегию и вменил им в обязанность прибегать ко лжи и хитрости для пользы государства, т.к. в «Законах» вопрос о применении лжи ради блага вложен в уста афинянина, на что он получает ответ Клиния, что истина прекрасна и пребывает незыблемой³.

В целом триумф попперовской идеи на Западе объясняется тем, что очередной этап развития гуманизма и либерализма в XX в., когда исчезли античные рудименты веры в справедливость и свободу, которые представляют в совокупности платоновский полис, привел к тому, что они были подменены духовным эгоизмом современного либерализма. На него накладывается и западный нигилизм, где, как указывает Эрнст Юнгер в своей работе «Через линию», при наличии гарантиро-

¹ Платон. Филеб. Государство. Тимей, Критий. М.: Мысль, 1994. С.326

² Платон. Собрание сочинений. Т. III, Ч.2 СПб, 2007. с. 62-63

³ Платон. Собрание сочинений. Т. III, Ч.2 СПб, 2007. с. 140

ванности, зло может и не проявляться¹. Оно проявляется лишь при наличии хаоса. Однако если брать попперовскую пару – «открытое общество и его враги», а также нынешнее состояние этого общества, сомнений не вызывает, что представляет собой квинтэссенцию нигилизма и хаоса, а, следовательно, и нарождающегося зла. В данном случае формула Поппера о врагах, куда он заносит и Платона с его идеями, кардинально меняется. Зло – это открытое общество, воротами которого являются пещеры, куда нас и толкают попперовские демоны, и в них видны лишь только тени.

¹ Юнгер Э., Хайдеггер М., Камперс Д., Фигаль Г. Судьба нигилизма. СПб, 2006. С. 30

СЕМИНАР № 3

«ПАРМЕНИД»

ЗНАЧЕНИЕ ДИАЛОГА «ПАРМЕНИД» ДЛЯ НЕОПЛАТОНИЗМА

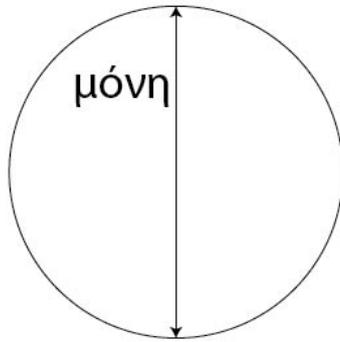
УМНЫЙ КОСМОС НЕОПЛАТОНИЗМА

**ТРАКТОВКА ГИПОТЕЗ ДИАЛОГА «ПАРМЕНИД» У РАЗЛИЧНЫХ
НЕОПЛАТОНИКОВ И А.Ф. ЛОСЕВА**

πρόοδος



νοητός



νοερός

επιστροφή



СЕМИНАР № 3

«ПАРМЕНИД»

Обзор

1. Основные темы семинара:

- Значение диалога «Парменид» для неоплатонизма.
- Его центральность для разработки неоплатонической онтологии и метафизики.

2. Основные моменты:

- апофасис и трансцендентализм (различие единого и бытия);
- момент «исхождения»,
- терминология эманации (моменты триад);
- логика исхождения/возврата;
- структура ноэтического космогенеза;
- обратные симметрии космоса;
- демиург и демиургемы;
- статус материи;
- генады и боги.

3. Особые моменты:

- функция Диады и метафизика Ночи (чины Ночи), ионги;
- энигма ионг и попытки интерпретации (мельница, волчок, веретено);
- свист стрелы в оракулах (рождение идей);
- исхождение как концепт (метафизика тьмы);

- возврат как эпинодос – различие возвращающегося и того, к кому возвращается – метафизика мышления;
- момент переключения режима проодос/эпистрофэ (антистрофэ св. Максима Исповедника);
- Радикальный Субъект как незыблемое (непоколебимое);
- мышление как эрос, Афродита Урания;
- взгляд вверх – Уран;
- философия и политика у Прокла как нечто одно и то же
- нозтические структуры космоса;
- космические круги и граница;
- апофасис материи.

4. Дополнительные темы:

- значение неоплатонической онтологии для христианской догматики, исламской мистики и каббалы;
- «Парменид» и современная философия. Различие между сущим и бытием у Хайдеггера и Дамаския;
- неоплатонический космос и сакральный календарь.

Александр Дугин

УМНЫЙ КОСМОС НЕОПЛАТОНИЗМА

Неоплатоническая модель начинается с $\epsilon\upsilon\nu$, Единого, стоящего радикально выше сущего ($\delta\upsilon\nu$), а поэтому апофатического. Дамаский прибегает даже к такой формуле – «Сверх-Единое», и предпочитает говорить о Невыразимом ($\alpha\rho\rho\eta\tau\omicron\varsigma$), настолько он стремится очистить $\epsilon\upsilon\nu$ от каких бы то ни было атрибутов. В том числе и от него самого.

Вслед за «Парменидом» Платона, неоплатоники дружно утверждают, что $\epsilon\upsilon\nu$ не есть, оно сверх-есть. Это его принципиальное свойство. Потому что оно радикально выше и первичнее, чем бытие. Оно абсолютно трансцендентно ($\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\tau\iota\nu\alpha$) и апофатично; $\epsilon\upsilon\nu$ не смешано и не причастно ничему. Ниже его все смешано и причастно, хотя и относительно, и на каждом уровне проявления в разных пропорциях.

Неоплатонизм оперирует с тремя базовыми моментами, объясняющими устройство метафизики и онтологии: $\mu\omicron\nu\eta$ («неизменное сохранение тем же самым»¹), $\pi\rho\omicron\delta\omicron\varsigma$ («выход за свои пределы», на латыни «emanatio»), $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ (возврат в изначальное состояние²). На таком циркулярном порядке устроено бытие. При этом $\epsilon\upsilon\nu$, не участвуя и не пребывая ни в чем и нигде, озаряет собой все бытие. Интенсивный контакт с трансцендентным и неприкосновенным $\epsilon\upsilon\nu$ конституирует божественные «генады», то есть лучи сопричастности с тем,

¹ Латинский эквивалент этого понятия «manere», откуда «имманентный», «имманентность», то есть дословно «постоянно остающийся в».

² Св. Максим Исповедник пользуется термином «αντιστροφή». Слово «στροφή» означает «перевод», «поворот», «изгиб».

к чему ничто не может быть сопричастно. «Генады» различаются между собой по степени насыщенности апофатическими лучами и образуют множественные иерархические уровни бытия, нисходящие постепенно от *εν* в сторону космоса – и так вплоть до его пределов. Пределом всего процесса развертывания *ἔν* служит материя (чаще всего неоплатоники понимают ее в духе Аристотеля как *ὕλη*, а не как платоновскую *χώρα*).

Единое исходит (*πρόοδος*) из себя и конституирует Единое-Многое. Оно же Сущее. Здесь начинается область Ума (*Noῦς*), ноэтический космос или сфера высших божественных генад. Зона божественного Ума – бескрайняя и обширная и, начиная с неоплатоника Ямвлиха через Сириана до Прокла и Дамаския, ей придается центральное значение в рассуждениях философов этой школы.

Выделим самое общее: в Уме есть три основных уровня – высший умопостигаемый (*νοητός*), средний – умопостигаемый/умопостигающий (*νοητός / νοερός*) и нижний умопостигающий (*νοερός*) или демиургический. Иерархия здесь подчеркивает платоновскую версию происхождения космоса: демиург созерцает идеи и творит по их подобию мировую душу и космос. Поэтому то, что постигается умом (интелигибельное), стоит выше того, что его постигает, то есть умопостигающего, интеллективного. В структуре Ума (*Noῦς*) высший уровень умопостигаемого остается всегда тождественным самому себе, на среднем уровне он выходит за свои пределы, а, дойдя до умопостигающего, возвращается назад к истоку.

Ум – это второе начало. Оно же есть сущее, единое-многое, единое-двойственное, единое-тройственное. Из всего сущего это самое единое и самое высшее. Но оно высшее и единое относительно (всего остального, что ниже его, то есть всего того, что есть), а относительно единого (сверх-единого), оно не первое и не высшее.

На нижнем уровне Ума располагается демиургическая зона, которая повторяет весь процесс: сохранение, выход за пределы,

возврат. Демиург испускает богов (новые боги), которые делятся на три главные категории – сверхкосмические, азональные (или свободные) и внутрикосмические. На всех уровнях повторяется сохранение в себе высших начал, выход за пределы средних и возвращение низших, замыкая цикл, снова к высшим. Такой умной жизнью живет божественный космос.

Далее, демиург творит мировую душу, ψυχή, в которой единое и многое уже расходятся; единое – на стороне души, многое – на стороне феноменального космоса.

Три начала – Единое, Ум, Душа – составляют главную триаду. И в ней снова три момента: постоянство, исхождение, возвращение.

На уровне души и в каком-то смысле под ней, на ее периферии, располагается мир эйдетических серий, нисходящих к материи. Тела – это эйдетически оформленная материя, со всех сторон окружаемая и опекаемая интенсивной божественной жизнью. Боги, ангелы, демоны, герои, души пронизывают мир стрелами посвящения низших в высшее (телетархия) и передают умную жизнь от высших к низшим. Чувственный космос есть не просто копия, икона умного космоса, но и его живое выражение. Поток становления, череда смертей и рождений и снова смертей, есть замкнутое на себе отражение иного, вертикального времени, которое разворачивается перпендикулярно времени космическому и состоит из постоянства вечности, выхода за пределы и возврата.

Человек закрывает глаза

Человек в такой картине мира также есть звено в общей цепи постоянства, исхождения за пределы и возврата. Будучи телесным, он стоит на довольно низкой ступени, но при этом имеет живую душу и ум, а, следовательно, снабжен всем необходимым для возврата, ἐπιστροφή, который составляет судьбу и задачу людей. Мы ушли, чтобы вернуться. Погрузились в материю и обрели тело, чтобы с ними расстаться, оттолкнувшись от крайней границы космоса, и начать восхождение, полет. По-

лет – сущность человека как существа крылатого. Отсутствие крыльев есть унижение и аномалия. Небесная Родина неумолимо тянет к себе. Философ слышит ее зов ясно и отчетливо, отвечает на него размышлением и молитвой. Он отращивает крылья души и собирается домой.

Познание в таком мире достигается через «закрывание глаз» (Плотин). Единое невидимо, так как апофатично. Генады невидимы. Все самое важное невидимо, но стремиться надо именно туда, двигаясь внутрь и вверх. Вовне есть только путаница. Знающий себя, знает всё, так как он знает душу и ум, а они получают посвящение от вышестоящих еще более лучших родов. Вовне же только заблуждение, мутные отсветы и уводящая от сути суета.

Все круги космоса принципиально одинаковы, различается только плотность материи и, соответственно, интенсивность жизни и ясность мышления. В лучшем мире все кристально понятно всем. В менее лучшем (платоники вообще не произносят слово «плохой», «дурной», «злой») – не всем. В еще менее лучшем всё понятно малому числу. Отсюда политическая задача платонизма – правильное мышление есть возврат, вокруг оси возврата должна выстраиваться социально-политическая конструкция лучшего общества. Править должны философы-созерцатели, закрыв глаза. А остальные должны смотреть на них и вдохновляться. Всё внутри. Всё во имя возврата.

Онтология «Парменида»

Систематизация платонизма у неоплатоников и акцентирование сверхонтологического единого у Плотина постепенно привели их к построению общей нозгической онтологии на основании специфического анализа диалога «Парменид». Видимо, первым упорядочил гипотезы «Парменида» учитель Прокла Сириан, а сам Прокл и Дамаский придали этому формату законченной, развитой диалектической онтологической доктрины. Построенную на «Пармениде» онтологию можно считать кульминацией неоплатонизма и наиболее полным

оформлением идей Платона в нечто законченное и завершенное.

Нас интересует первые пять гипотез, которые описывают все возможные уровни мира – как умозрительного, так и феноменального. Остальные четыре гипотезы у неоплатоников остаются чисто логическими конструктами, тем не менее, Дамаский пытается и их включить в общую онтологию, хотя они не представляют собой ничего нового в той онтологии, которая вытекает из первых пяти гипотез.

Пять гипотез, выдвигаемых «Чужестранцем» (ξένος) в диалоге Платона «Парменид», сводятся к пяти фундаментальным утверждениям некоторого принципа, которому соответствует (в толковании неоплатоников) какое-то измерение космоса. Напомним эти гипотезы.

1. ἓν (единое)
2. ἓν πολλὰ (единое многое)
3. ἓν καὶ πολλὰ (единое и многое)
4. πολλὰ καὶ ἓν (многое и единое)
5. πολλὰ (многое).

Первая гипотеза: предонтологическое единое

Первая гипотеза описывает единое, которое не может иметь никаких предикатов, так как наличие предиката уже вносит некоторую дуальность и, соответственно, множественность. Это касается самого общего предиката – бытия: ибо если мы утверждаем, что «единое есть», мы уже подразумеваем наличие двух – единого и бытия. Отсюда делается радикальный вывод: о едином нельзя сказать, что оно есть (равно как и то, что его нет). Но самое главное: единое первичнее, чем бытие, и даже чистое бытие как универсальный предикат. Если единое, то другого нет, и сказать о том, что единое просто, некому и незачем. Единое сверхбытийно и непознаваемо. Но при этом является основой всего. Это уровень метаонтологии. Апелляция к единому как к главному и движение к единому (ἔνωσις) – для неоплатоников есть основа их открытой метафизики,

открытого Логоса. Наличие этой инстанции в качестве главенствующей придает всей неоплатонической конструкции уникальный характер, так как привносит во все дальнейшее оттенок относительности – перед лицом сверхбытийного предонтологического единого все уровни мира утрачивают свое самотождество, которое становится относительным, диалектическим и динамичным. Если все исходит из единого, о котором невозможно сказать как о чем-то существующем, то все вещи оказываются укорененными в предбытии, в некоторой изначальной бездне, что, собственно, и позволяет мирам пребывать в движении – горизонтальном и вертикальном. Раз единое не тождественно ничему из того, что есть, но является главным принципом, то и все остальное есть не что иное, как символ другого, по отношению к самому себе.

Такое понимание единого превращает любое знание в апорию, в парадокс или сверхлогическую процедуру. Обобщающей процедурой становится в таком случае *επιβολή*, интеллектуальная интуиция, в которой одновременно сосуществуют три главных онтологических, ноэтических и космологических момента: *μονή*, *πρόβος* и *επιστροφή*. Рассмотрение любого уровня бытия и любой вещи требует одновременно признания их постоянства (относительной самотождественности), перехода в нечто иное и низшее по отношению к ним, чему они служат причиной (каузальной несамотождественности: вещь никогда не есть вещь, но и причина иной вещи) и возврата в предшествующее и высшее по отношению к ним, следствием чего они являются (инициатической, «телестической», «телеархической» зависимости от исходной инстанции и призыва вернуться к ней). Так все начинает двигаться во всех направлениях, вплоть до радикального «хеносиса», возврата к предбытийному единому, который однако не снимает множественности, так как ни один из моментов не является эксклюзивным и предпочтительным: единое параллельно множественному, и «хеносис» не отменяет ни бытия, ни его развертывания во множественность

(то есть *πρόδος*). Отсюда рождается понятие о «генадах», то есть о сопричастности некоторых онтологических инстанций предонтологическому единству. Все вообще является в той или иной степени генадой, так как нет и не может быть ничего, чему не предшествовало бы единое. Но вместе с тем, есть уровни космоса, расположенные ближе к единому, и есть те, которые дальше от него. Эта иерархия рассматривается в последующих гипотезах.

Вторая гипотеза: учение о Нусе

Учение об Уме является осью всего неоплатонизма. Это учение вытекает из анализа второй гипотезы «Парменида» *ἔν πολλὰ* (единое-многое). Этой гипотезе Прокл и Дамаский уделяют основное внимание в своих работах, так как именно здесь обнаруживаются все существенные признаки платонизма как философии.

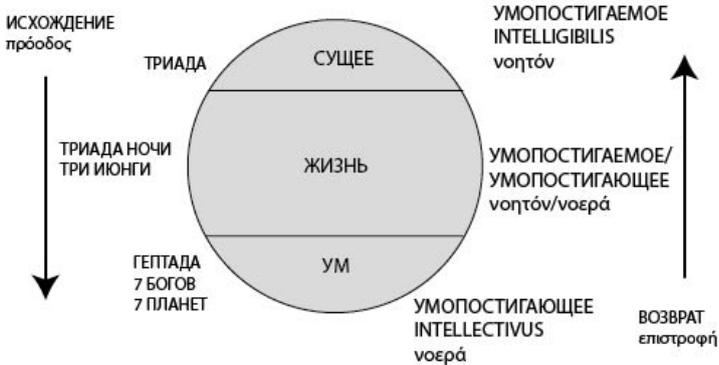
Вторая гипотеза утверждает: если единое есть, то оно есть многое. Эта апория теоретически уже должна быть нам понятна, коль скоро мы продумали весь объем смыслов, заложенных в первой гипотезе. На этом уровне неоплатоники размещают бытие – то бытие, в обладании которым было отказано ранее единому. Теперь бытие признано, но в единстве ему отказано. Однако бытие не может быть сразу многим, так как в отношении всех конкретных вещей, которые есть, именно предикат бытия выступает самым общим и, соответственно, первичным. Среди всего того, что есть, именно бытие есть единое. Но в отличие от единого, которое не определяется признаком бытия, само бытие не может быть высшим единым. Оно может быть единым только по причастности, по касательной. Это «второе единое», являющееся единым по отношению к тому, что следует за ним, и не являющееся таковым по отношению к тому, что ему предшествует.

Бытие как единое-многое уже в полной мере описывается тремя моментами интеллектуальной интуиции: оно есть то, что оно есть (*μὴν*); оно содержит в себе многое и, исходя из са-

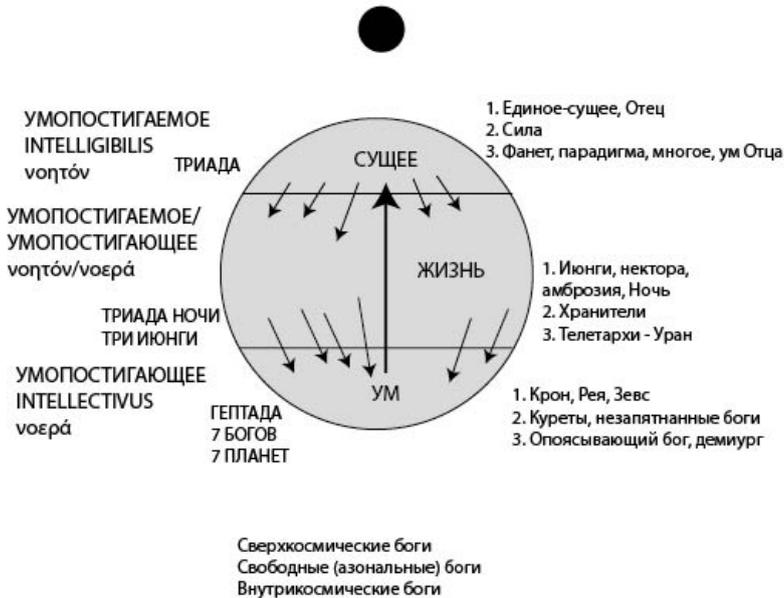
мого себя, становится причиной многого, в дальнейшем обретающего действительность, но коренящегося именно в бытии (πρόδος); оно есть лишь символ, знак предонтологического единства; оно замещает его и стремится к возврату к нему, к инициации в него (ἐπιστροφή). Таким образом, вторую гипотезу можно понять только как апорию, так как бытие равно себе и одновременно неравно себе в двух смыслах, что оно выше себя (символ единого) и ниже себя (корень/причина многого).

Единое-многое есть второе в общей иерархии. Но первое для всего сущего. Здесь $2=1$, второе есть первое. Как первое (для всего остального) оно является бытием. Как второе – Умом, то есть промежуточным моментом между по-настоящему первым (единым) и всем остальным. Неоплатоники (как и герметики) называли эту инстанцию Высший Ум, νοῦς, Нус, а термин λόγος сохраняли для описания разума более низкого порядка. Поэтому следует различать это техническое неоплатоническое употребление термина «логос» (с маленькой буквы) от Логоса в обобщающем смысле (с большой буквы) – как основы всей вертикальной, трансцендентно ориентированной топики. Отождествление Ума и бытия дает нам онто-гносеологическое тождество самого Парменида, для которого, как явствует из поэмы, νοεῖν было эквивалентно εἶναι. Но у неоплатоников, вслед за платоновским «Парменидом», а не собственно Парменидом-философом, это тождество бытие=Ум есть не первичное, а вторичное, и, следовательно, единство бытия/Ума есть диалектическое, открытое, динамичное и подвижное.

Ум-Нус, как мы уже говорили выше, рассматривается, в свою очередь, как нечто тройственное, состоящие из трех принципиальных уровней: бытие=интелигибели (это μονή), жизнь (πρόδος) и Ум как созерцание=интеллективы (ἐπιστροφή). Умом называется всё вместе и одновременно: бытие=ум как идеи, то, что созерцается; бытие=умная жизнь и бытие=ум как созерцание, то, что созерцает.



На уровне второй гипотезы – единое-многое – полностью разворачивается вся структура метафизики: самождество умного бытия выходит за свои пределы (жизнь) и возвращается назад через инстанцию созерцания. Причём эти моменты мыслятся не последовательно (вначале одно, потом другое, а затем третье), но одновременно, симультанно. Ум есть и остающееся собой бытие, и бытие, выходящее за свои пределы, и возвращающееся к самому себе после своего выхода. Ни один из этих моментов не является лишним: это гарантировано вторичностью бытия перед лицом несуществующего единого. Если бы бытие-Ум было первым в полном смысле этого слова, то метафизика была бы закрытой: самождество бытия=Ума было бы абсолютным, выход за свои пределы – относительным (и временным), а возврат – одноразовым и ставящим предел времени. Собственно говоря, так и будет обстоять дело в моделях платонизма, организованного по принципу закрытого Логоса. Но система открытого Логоса, утверждающего бытие как вторую гипотезу, как единое-многое, делая бытие относительным, а не абсолютным (перед предбытием единого), делает одновременно динамику внутри бытия – все три момента его нозтического развертывания и свертывания – если угодно, «абсолютными», а точнее, столь же абсолютными/относительными, сколь и само бытие=Ум.



Вторая гипотеза описывает, таким образом, весь космос, так как в его динамической структуре уже заложены все возможные моменты онтологических движений – здесь есть и «абсолютность» самотождества, и драматизм выхода за пределы, и триумфальное восхождение к истоку.

Для Прокла и Дамаския описание структуры второй гипотезы и всех заложенных в ней моментов с учетом платоновских диалектических категорий (а не абсолютных – покоящееся/движущееся, большое/малое, старое/новое, неделимое/делимое, подобное/неподобное, предельное/беспредельное, не прикасающееся/прикасающееся), перечисленных в том же диалоге, составляют основу интеллектуальной теологии. Каждая инстанция имеет выражение в божестве. Божества иерархизированы по уровням бытия: высшие (мужские, небесные, генадические) – сверху; низшие (женские, хтонические, приземленные) – снизу. Но на уровне бытия=Ума все божества

имеют ноэтический характер, то есть представляют собой различные аспекты интеллекции.

Третья гипотеза: мировая душа

Третья гипотеза «Парменида» представляет собой фундаментальный переход от мира принципов, начал к миру феноменов. Между ними располагается космогонический момент: то есть демиургическое сечение. Низший, третий уровень бытия=Ума может быть представлен в двух аспектах: с одной стороны, он есть возврат избытка беспредельной интеллектуальной жизни (символизируемой у неоплатоников образом Ночи или Июнги, особой колдовской птицы) к ее истоку (первому уровню второй гипотезы), а с другой – дальнейшая трансляция бытия на низшие инстанции. То есть порядок интеллективов (νοερά) основан на созерцании идей (νοητά) и представляет собой возврат лучей первоначала (бытия-Ума) к нему самому, но он же есть та инстанция, которая транслирует полученные свыше лучи дальше, вовне. Таким образом, конец ноэтического мира, его низшая точка, становится началом иного, принципиально нового и радикально низшего мира – мира явлений, κόσμος αισθητικός. Это и есть демиургическое сечение. Демиург, таким образом, есть пограничная инстанция, где завершается «ноэтический» цикл диалектики Ума и начинается «эстетический» цикл диалектики явленного космоса.

Низ второй гипотезы, активный интеллект, становится вершиной третьей гипотезы, ее непосредственной причиной.

Третья гипотеза конструируется введением во вторую гипотезу союза «и», καί. Это принципиально. В рамках второй гипотезы разделение было, но его не было; оно было лишь намечено, но тут же снято. Поэтому вся зона бытия=Ума была единой, будучи множественной, так как множественность еще не получила автономного наличия, пребывала как возможность и как таковая снималась в замыкающей инстанции интеллективов. Внедрение «и» придало множественности характер самобытия, а значит, оторвало единое от многого, по-

местило между ними четко выделенную границу. Это «и» и есть демиург, то есть результат обращения интеллективов не внутрь и вверх, а вниз и вовне. «И» есть момент создания видимого, феноменального, явленного космоса.

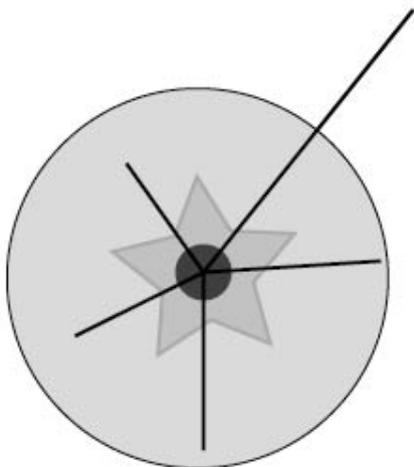
Демиург, выступая во второй гипотезе как момент ἐπιστροφῆς, теперь становится самождественной инстанцией и причиной дальнейшего πρόοδος. Предел этого демиургического исхождения (πρόοδος) есть как раз третья гипотеза (единое и многое). И она же служит моментом возврата (ἐπιστροφῆς) для всего поля демиургемы, то есть «творения». «Единое и многое» – это созданная демиургом (а через него Умом в целом: ведь демиург действует исходя из общей структуры второй гипотезы) душа мира, ψυχή.

Мировая душа есть первое и главное творение демиурга. В ней единое и многое конституируются как три относительно самостоятельные инстанции: «единым» выступает вся область второй гипотезы (то есть единое многое, а также и ее трансцендентное первоначало – первая гипотеза, вложенная во вторую гипотезу); «и» есть сама душа, как первопродукт демиургии, а, следовательно, печать демиурга и сумма демиургемы; «многое» – это вся совокупность эмпирических чувственных феноменов, «κόσμος αἰσθητικός». Здесь мы имеем дело с иным «многим», уже не снятым и только намеченным, как во второй гипотезе, но наличествующим и (относительно) самостоятельным, что подчеркивается наличием «и».

Мировая душа есть таким образом:

1. единое и многое вместе, так как в ней осуществляется переход от зоны единого ко множому; в нее изливается демиургом Умное, созерцаемое им самим, и из нее проистекает телесное, а сама она сопрягает и то и другое;
2. жизненная причина материального космоса как момент исхождения (πρόοδος) Ума из самого себя;
3. момент возврата (ἐπιστροφῆς) космоса к своей умной причине.

Сопричастность Уму



Психополис Государство душ

Душа является началом космоса и его суммой, его концом. Через нее космос обретает порядок, движение, действительность, разумность и спасение. Она посвящается демиургом в таинства второй гипотезы (и даже первой) и, в свою очередь, посвящает в них космос, давая смысл, символическое значение и жизненную мощь всему сущему. Все в («эстетическом») космосе сводится к душе как к космическому единому, концентрируется в ней как точке истока и возврата. Душа космоса не просто живая, она есть космическая жизнь, а сам (эстетический) космос (многое, *πολλά*) является ее телом.

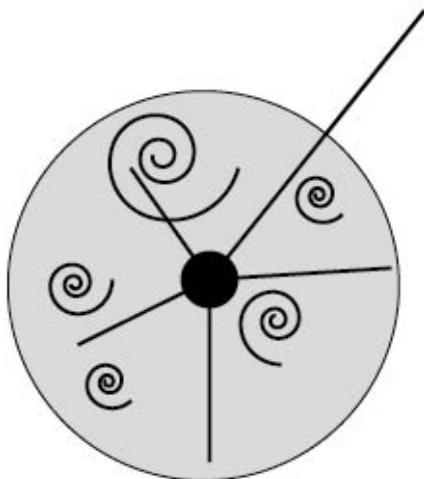
Поэтому для Платона и неоплатоников мир – это живое и разумное существо, имеющее душу и тело, а также демиургическую причину и Ум, уходящий еще выше, чем демиург.

Неоплатоники рассуждают, явно имея в виду полемику с гностиками, почему зона второй гипотезы, область бытия=Ума, *κόσμος νοητικός*, где принципиально содержатся все возможные

моменты соотношения многого и единого (а соответственно, все комбинации категорий платоновской диалектики), была недостаточна, и зачем потребовалась демиургия феноменального мира. Для объяснения привлекается понятие Блага (*ἀγαθόν*) как верховного принципа всей модели. Единое благо, поэтому оно не держит свое единство только в себе и для себя и исключает бытие только для себя, но разворачивает его для других, то есть выражает себя через отрицающую его самого вторую гипотезу (единое-многое), то есть через бытие. Платоники подчеркивают, что высшее начало является «благим» в том смысле, что оно не является «завистливым» и готово выйти за свои пределы, отдать себя не-себе. Этим объясняется и появление Ума, где все возможности выхода за пределы исчерпываются интеллектуально, и дальнейшее появление космоса, где исчерпываются возможности феноменального проявления. За всем этим саморазвёртыванием вплоть до низших возможных пределов стоит именно «благая» интенция единого как первоначала. Отсюда и принципиально «благое» качество демиурга и демиургии в целом (снова в отличие от гностиков-дуалистов): демиург благ именно потому, что он творит, то есть выплескивает то, что сам созерцает над собой, дальше в мир – в мировую душу, а через нее еще дальше – в материю.

На уровне третьей гипотезы вполне применимы и теологические образы: пространство третьей гипотезы так же населено богами, как и область бытия=Ума. Но это иные боги: сверхкосмические, свободные и внутрикосмические. Первые принадлежат к высшим областям мировой души и соединяют ее с зоной Нуса. Они задают одновременно парадигмы живому космосу. Свободные (или азональные) боги занимают промежуточное положение (могут действовать и как парадигмы, и как живые соучастники внутрикосмических процессов). Внутрикосмические боги привязаны к определенным точкам космоса (*κλήροι*) и их опекают. Ниже внутрикосмических богов располагаются хоры демонов, героев и душ. Все эти иерархии воплощают в

Сопричастность Душе

**Мир тел - эйдетический ансамбль**

себе аспекты мировой души, выступают проводниками в нее, посвятителем (телетархами).

Четвертая гипотеза: эйдетические тела

Четвертая гипотеза звучит как «многое и единое». Это взгляд на «эстетический космос» со стороны феноменов, то есть с обратной от души стороны. Многое, которое созерцает обычное зрение, состоит из тел. Каждое тело имеет форму (μορφή или εἶδος) и материю (ὕλη). Это аристотелевский подход, но он был включен в неоплатоническую систему. (Многие идеи Аристотеля проникли в Средневековье через арабов, которые, в свою очередь, познакомились с ними не напрямую, а в изложении неоплатоников; это привело к тому, что средневековый аристотелизм был лишь отчасти аристотелевским, а в значительной степени весьма своеобразным и неоплатоническим). Телесность тела – это то, что делает его относящимся

ко многому. А вид тела, его форма отсылают к его архетипу, а конкретно, к его бытию внутри души мира. Все наглядные вещи мира, таким образом, суть выражения мировой души. Сами по себе они множество, но через свой вид, через свой эйдос, через заложенные в них универсалии (свойства, подобия и т.д.) они восходят к космическому единству души.

Тела поэтому представляют собой символы души, а душа есть символ Ума, тогда как Ум есть символ единого. Ничто не закрыто, все равно себе и одновременно неравно себе в обоих смыслах – в том смысле, что указывает на высшее (скрытое, внутреннее), и в том смысле, что является причиной (силой, движущим импульсом) для другого (низшего).

Пятая гипотеза: материя

Осталось рассмотреть многое. Это зона пятой гипотезы. Ее неоплатоники вслед за Аристотелем называли «материя», ὑλή. Здесь многое существует только как многое, не обладающее никаким единством.

Материя является границей мира, ниже которой ничего нет. Сама она не обладает бытием, так как в ней нет ничего от Ума и бытия, кроме того, она не является первоначалом, так как она не является единым. Она представляет собой начало разделения, приобретающее действительность только через обнаружение в составе тел – как то, что делает их отличными друг от друга. Это принцип чистой недостаточности, привации, внутрибытийного не-бытия.

Материя не является ни добром, ни злом, так как не имеет свойств и не обладает бытием. Она необходима как предел исхода первоначала вовне (πρόδος) и, следовательно, тоже определенным образом соучаствует во Благе, коль скоро служит его целям.

При этом сама по себе она никакого содержательного начала не несет и представляет собой только умозрительно обобщенную совокупность помех: тело тем более материально, чем сла-

бее угадывается в нем образ, эйдос, чем более без-образным, без-видным оно является.

Претворение камня в статую есть переход от многого ко многому и единому, так как камень получает внятную форму (героя, бога, духа), а, следовательно, наделяется душой (история с Пигмалионом). На этом основана неоплатоническая теургия. Теург, оживляющий статую, просто продолжает то, что начал делать скульптор – он продолжает траекторию восхождения от многого к единому, но только не от пятой гипотезы к четвертой, а от четвертой к третьей и далее, призывая по закону эйдетических аналогий снизить в мир феноменов, специальным образом к этому подготовленный, обитателей высших (божественных – душевных и ноэтических) областей мира.

Гипотезы онтологически невозможного

Все пять первых гипотез «Парменида» исходят из единого. Поэтому они и помещаются в онтологическую схему. Вторая, третья, четвертая и даже пятая гипотезы становятся действительными только потому, что заведомо была утверждена первая. Мир неоплатонизма является «хенотическим», так как все его зоны, регионы, иерархические уровни и эйдетические цепочки объединены и обеспечены первичным предонтологическим *éu*.

Остальные четыре гипотезы, с пятой по девятую, осуждаемые в том же диалоге, исходят из не-единого. Это чисто умозрительные логические построения, которые не обладают онтологическим основанием. Дамаский, правда, пытается и их ввести в состав онтологии как пропозицию взгляда изнутри материи.

Шестая гипотеза утверждает, что единого нет, но многое есть, а, следовательно, многое может при определенных обстоятельствах сочетаться во единое. Это единое будет составным, коллективным, искусственным, то есть не будет обладать первичностью подлинного единого (с отрицания которого и начинается вторая серия гипотез). Одни неоплатоники говорят, что

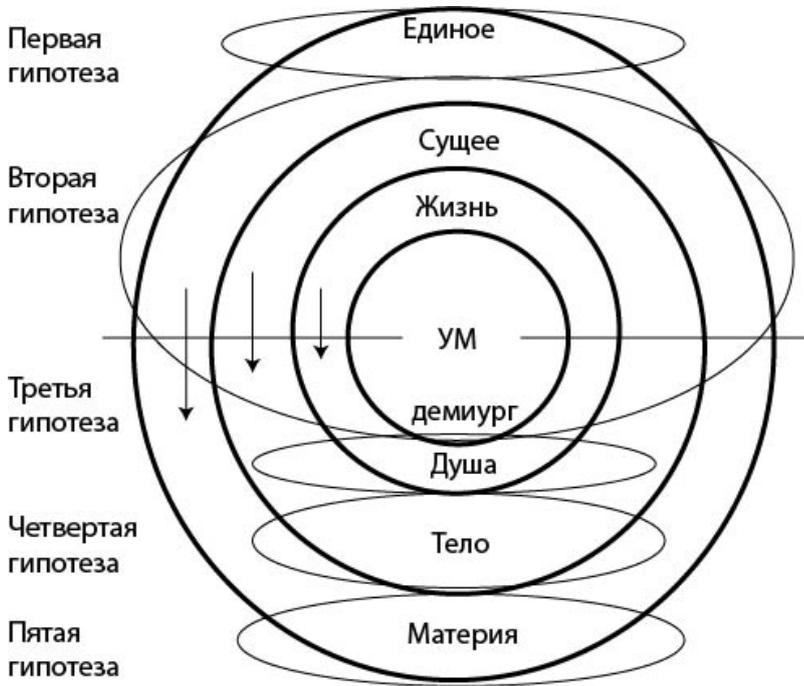
такое допущение есть просто игра Ума. Другие (Дамаский) – что так может мыслиться единство со стороны тела. Иными словами, такое единое есть атомарность, сингулярность.

Седьмая гипотеза гласит: (единого нет) и многое представлено самому себе. Пока еще не известно, есть или нет это многое в тех или иных аспектах, но важно, что здесь мы имеем дело с исчезновением любого, даже условного, единства. Это уже не атомарные тела, а предтелесные атомы, не имеющие качеств. Или просто «пустое понятие».

Восьмая гипотеза: (единого нет), но многое есть для многого. То есть отдельные сингулярности существуют через взаимодействие. Мы имеем дело с инфернальным миром, где слепые низменные силы, недооформленные тела сталкиваются друг с другом, не составляя вообще никакого единства, но обнаруживая свое темное и смутное наличие через опыт соприкосновения со своими границами. Это гипотеза либеральной демократии или онтологического ада.

Наконец девятая гипотеза: (единого нет), но и многого нет для многого. Последняя гипотеза концептуализирует чистое ничто. Заметьте, не то «ничто», которое мы имели в пятой гипотезе из первой серии, потому что там «многое», хотя и будучи чисто многим, конституировалось в нечто ноэтически (как минимум) позитивное наличием единого; теперь же многое не обосновано вообще ничем, ни самим собой, ни другим, а, следовательно, не есть вообще ни в каком смысле.

Эти последние четыре гипотезы, которые большинство неоплатоников вообще не рассматривали всерьез, тем не менее соответствуют атомистской философии Демокрита, Эпикура или Лукреция, в Средневековье представлены в форме номинализма Росцелина и Оккама, а в Новое время стали основой научной картины мира. С точки зрения неоплатонизма, это вполне можно назвать «лжефизикой» или миром, сконструированным из чистого ничто. По Дамаскию, этот мир тем не менее возможен, но представляет собой материальный Тартар.



Нооцентрический космос

Нооцентрический космос

Сейчас мы можем свести структуры пяти гипотез к общей схеме, чтобы представить их наглядно.

Здесь мы видим одну важную закономерность: в центре всей системы неоплатоников стоит демиургический Ум, в его двояком понимании – это Ум, созерцающий идеи (теория) и Ум, созидаящий вещи, космический. Вся Вселенная таким образом становится нооцентрической: высшие начала стягиваются к Уму сверху, а низшие, в свою очередь, стягиваются к нему снизу. Смысл космоса в Уме. Но Ум есть, в свою очередь, последний предел в исхождении единого, ради которого единое

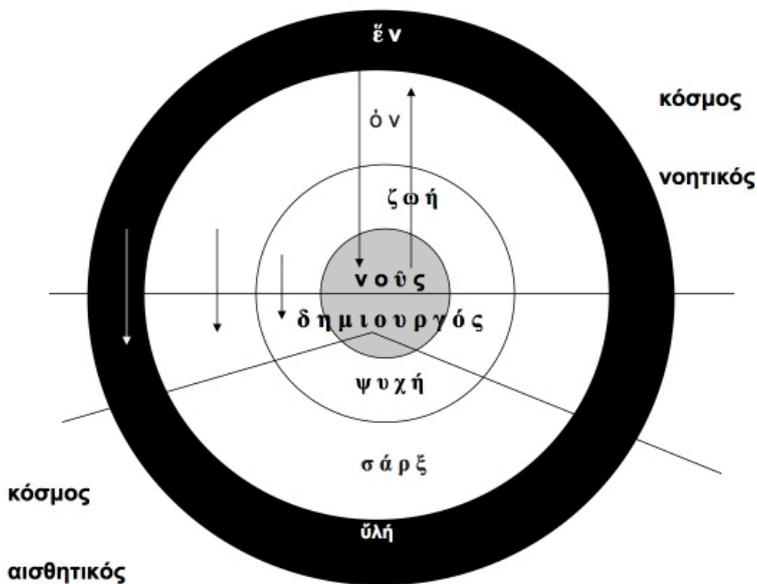
и открывало себя: ведь нигде, кроме Ума оно не может отразиться, то есть самоосознаться. В этом смысле телесный космос ничего не добавляет к Уму, но лишь продлевает его структуры до естественных пределов, где Ум постепенно гаснет (в материи уже не отражается ничего).

Ум оказывается, таким образом, самым главным моментом всей конструкции: поднимаясь к нему из телесного космоса через мировую душу, существа восходят к самой главной инстанции, соучаствуя в изначальной великой драме мира (раскрытия единого), и это является целью «хеносиса», оживляющего телеологию всех творений; с другой стороны, Ум есть последнее дно, которого может достигнуть чистое бытие, так как в Уме в свернутом виде уже наличествует весь феноменальный космос – более того, в этом феноменальном космосе нет ничего, ни единой детали, которая могла бы добавить что-то к тому, что уже содержится в Уме. Отсюда вытекает значение философии для неоплатоников: философия как практика реализации Ума есть абсолютная практика, обладающая космическим и сверхкосмическим значением. По сравнению с ней любое занятие и любое состояние являются полным ничтожеством.

Важно, что человек, даже пребывающий в телесном мире, где правят законы времени и становления, обладая Умом, потенциально превосходит весь космос и даже мировую душу. Уступая им в статусе первичности, он способен благодаря Уму выйти за их пределы и стать «отцом своей собственной матери» (души), по выражению шиитских мистиков. Нооцентризм дополняет структуры космических иерархий важнейшим свойством: он делает космос открытым и с опорой на разум позволяет человеку не просто сравняться с богами, но и превзойти их.

Симметрии неоплатонической онтологии

Схематизация нооцентрической Вселенной показывает еще одно соответствие. Если представить себе два космоса – ноэтический космос (вторая гипотеза и отчасти первая) и эстетиче-



ский космос (гипотезы с третьей по пятую) как две половины окружности, мы сможем заметить крайне важную симметрию: ноэтический космос отражается в эстетическом по принципу обратной аналогии, то есть чем выше начало ноэтическое (или предонтологическое), тем ниже его пара в феноменальном мире.

Предбытийное единое имеет своим аналогом материю (пятая гипотеза). Бытие в Уме переходит в мир тел (отсюда связь ноэтического чистого бытия и телесной наглядности эмпирически сущего). Умная жизнь (ранг трех ночей или трех Июнг в реконструкциях «Халдейских оракулов») обращается в мировую душу. И наконец, созерцающий идеи «отеческий интеллект», νοερός, Сатурн («первый потусторонний» – ἄλαξ ἐπέκεινα), опрокидывается в демиурга Зевса («второй потусторонний» - δίς ἐπέκεινα).

Так в мире феноменов последние становятся первыми, а первые последними. Это составляет неоплатонический секрет демиургии и открывает бескрайние перспективы для нозтических операций. Стрелки на схеме показывают, что возврат к единому, «хеносис», начинается с точки Ума.

Однако картина будет еще более законченной, если мы сложим эту схему пополам вертикально. Тогда она будет подобна восходящему (или заходящему) над морем солнцу. Верхняя половина – это само солнце, а нижняя – его отражение в воде. Эстетический мир есть, таким образом, отражение мира нозтического в переменчивых водах материи. И лишь тот, кто идет по солнечному лучу, обращенному к нему самому (интеллект), к источнику света, способен перейти от волнений и перемен к насыщенной и живой динамике светового мира.

Максим Медоваров
«ПАРМЕНИД» ПЛАТОНА
В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ НЕОПЛАТОНИКОВ
И А. Ф. ЛОСЕВА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ

*Проект Новой России должен начинаться
с платонического оглашения.*

А.Г. Дугин

Восемь гипотез платоновского диалога «Парменид» оказались квинтэссенцией всего последующего развития платонической традиции в философии. Именно из их интерпретации возникали и выстраивались философские системы на протяжении двух с лишним тысячелетий. Для русских читателей неоплатонические толкования «Парменида» открыл, прежде всего, А.Ф. Лосев, однако он имел по этому поводу и собственную точку зрения, не совпадавшую с позициями неоплатоников III – V вв. Сравнить их взгляды необходимо для прояснения эволюции платонической традиции как таковой с древности до XX века.

Лосев отмечал, что «весь античный неоплатонизм есть не что иное, как углублённый и систематизированный комментарий на «Парменида» и «Тимея» Платона».¹ Ведь сам «Парменид», как и все остальные диалоги Платона, не только не

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.7. Последние века. М., 1988. Кн.2. С.368.

заканчивается каким-либо определённым выводом, но и оставляет непрояснённым самый важный вопрос – следует ли понимать проработку восьми гипотез только как логическую гимнастику для ума или же эти гипотезы имеют онтологический статус. Правда, Платон всё же оставил ключ к разгадке, расположив гипотезы в строго иерархическом порядке, от самых «высших» (приоритета Единого) до самых «низших», где существование Единого отрицается. Прошло, однако, свыше пятисот лет, наполненных господством «логических» и «гносеологических» школ в греческой философии, прежде чем Плотин окончательно встал на почву онтологического толкования «Парменида». У преемников же Плотина «Парменид» «в значительной мере лёг в основу всех не только логических, но и мифологических и общепhilософских построений».¹

Плотин стал рассматривать гипотезы «Парменида» во второй и шестой «Энеадах», однако ограничился лишь первой и второй гипотезами. Но и этого Плотину хватило, чтобы заложить основы всей будущей неоплатонической метафизики. Из гипотезы об абсолютном существовании Одного Плотин вывел абсолютно трансцендентное Единое, не нуждающееся в самом себе и всем обладающее. Он назвал его «чистое Сверх по ту сторону сущности». Онтологическая трактовка второй гипотезы привела Плотина к категории Единомного (Единое сущее, *hen on*). Затем уже должны были следовать в иерархическом порядке «Единое и многое», потом Нус (Ум), душа мира и так далее. Диалектически развёртывать восемь гипотез, проецируя их на эту иерархическую лестницу, протянувшуюся от несказанного Сверхединого до материи, пришлось уже Амелию, который соотнёс вторую гипотезу с Нусом, третью – с разумными душами, четвёртую – с неразумными, а остальные – с различными степенями материи. На самом дне иерархии находились материальные эйдосы.

¹ Там же. Кн. I. С. 7.

Схему Амелия практически повторил Порфирий (он лишь ввёл более подробную классификацию душ), но значительно модифицировал Ямвлих, у которого абсолютное Единое вынесено за пределы гипотез, а первая гипотеза связана с божественными единицами-генадами (третья ступень Единого, по Плотину). Заслуга Ямвлиха в том, что он впервые связал гипотезы «Парменида» с именами и числам богов. Ещё одна особенность его схемы заключается в том, что материальные эйдосы поставлены в космической иерархии выше тел (небесных и подлунных). В том же русле трактовали «Парменид» Плутарх Афинский и Сириан с тем лишь заметным отличием, что на нижнюю ступень иерархии, намного ниже материи, Плутарх пометил сны, тени и грёзы.

Следует иметь в виду, что от схемы Ямвлиха до нас дошёл лишь один абзац, а схемы Амелия и Порфирия известны нам лишь в критическом пересказе Прокла. Правда, и сам Прокл написал подробно лишь схолии к первой гипотезе «Парменида» (остальные схолии сочинил неизвестный подражатель), однако именно он положил начало новым трактовкам платоновского диалога, существенно отличающимся от трактовок его предшественников. Очень важно, что сам Прокл прекрасно осознавал значимость «Парменида», называя его самым главным и самым умозерцательным (эпоптийным) диалогом Платона. Немаловажно для традиционалистского подхода и то, что Прокл связал «Парменид» с Элевсинскими мистериями, в которых участвовал Платон.

Разбор первой гипотезы Прокл превратил в её принципиальную трансформацию. Он заявил, что Единое можно понимать в трёх смыслах (как абсолютное, как сущее и как становящееся во времени сущее), а Небытие в относительном и абсолютном смыслах. В «Платоновской теологии» он трактовал вторую гипотезу как бытие ноуменальных категорий, из которых можно вывести всю мифологию и вообще всё сущее. Из второй гипотезы Прокл выделил ещё одну дополнительную, связан-

ную со становлением категорий во времени (таким образом, всего гипотез оказалось девять, а не восемь). Однако третью и четвертую гипотезы он отнёс к умопостигаемой материи, а следующие за ними и вовсе игнорировал с презрением как нелепые. Даже индивидуальным душам (в отличие от универсальной души мира) Прокл отказывал в соотношении с логическими категориями. «Подобного рода комментариев к Платону далеко выходит за пределы самого Платона», – отмечал А.Ф. Лосев¹. Не только Платона, но всех предшествующих неоплатоников от Плотина до Сириана, добавим мы. Неудивительно, что узкий формализм Прокла, его высокомерное третирование большинства гипотез как бессмысленных и вздорных, не мог удовлетворить следующее поколение неоплатоников (которое, однако, приняло прокловское выделение девяти гипотез вместо восьми).

Последним неоплатоником, подробно писавшим о «Пармениде», был Дамаский. Первые пять гипотез он трактовал в точности так же, как Прокл, однако в отличие от последнего он не игнорировал последние четыре гипотезы, исходящие из относительного или абсолютного отрицания Единого, и считал лишённым смысла не само выдвижение этих гипотез, а то, о чём они повествуют. В интерпретации седьмой, восьмой и девятой (по прокловской нумерации) гипотез Дамаский во многом следовал за Плутархом Афинским, отличаясь более тонкой и изящной их разработкой. Седьмая гипотеза (абсолютное отрицание Единого с выводами для Единого), согласно Дамаскию, говорит о чувственной материи, которую он как типичный неоплатоник приравнивает к ничто, точнее – к чистой потенциальности, не актуализировавшейся в вещах. В восьмой гипотезе (относительное отрицание Одного с выводами для иного) мы опускаемся уже на уровень дискретных качеств, свойств тела без самого тела. Это нечто сновидческое, хотя пока ещё конкретное. Наконец, на последнем уровне космической иерар-

¹ Там же. Кн.2. С.51

хии (абсолютное отрицание Единого с выводами для иного) мы сталкиваемся с абстрактно-сновидческой материей дискретно-множественной телесности, где действительность только является (*phainetai*, от *phainomenon*), но не имеет сущности.

На наш взгляд, интерпретации «Парменида» Дамаскием не только завершают историю античного неоплатонизма, но и являются наиболее интересными для сегодняшнего дня. Ведь если все, даже самые отвратительные и нелепые учения, можно свести к одной из гипотез «Парменида», как понял уже Прокл (и наверняка понимал сам Платон), то, например, философия XVII века будет соответствовать пятой гипотезе (в прокловской нумерации), философия Просвещения – шестой, а пост-модернистская философия – последней, девятой гипотезе. Ибо явление без сущности, о котором впервые заговорил Кант как о вещи-в-себе, на наших глазах нашло воплощение в виртуальной реальности. Симулякр – это то, что лежит ниже самого грубого материализма, ниже нижнего конца космического яйца. Стремительно распространяющееся сейчас мировоззрение соответствует именно последней гипотезе «Парменида», гипотезе, которую в более здоровые эпохи никто всерьез и не рассматривал. Обращение к Дамаскию в таком случае может способствовать прозрению и пониманию аномальности всего современного мира.

Теперь перенесёмся в XX век и рассмотрим, чем собственная позиция крупнейшего русского неоплатоника А.Ф. Лосева отличалась от взглядов его античных предшественников. В «Очерках античного символизма и мифологии» (1930) и в шестом и седьмом томах «Истории античной эстетики» (1980, 1988) Лосев уделил большое внимание всему диалогу «Парменид» (не только той его части, где рассматриваются восемь гипотез). Не будем повторять лосевский разбор гипотез, а попытаемся обозначить основные положения взгляда философа на значение «Парменида» вообще. Немаловажно при этом, что

воззрения Лосева 20-х и 80-х годов практически полностью совпадают.

По мнению Лосева, в «Пармениде» и только в «Пармениде» Платон наиболее полно систематизирует свою философию, представленную в других диалогах фрагментарно. Только в «Пармениде» Платон разрешает те сомнения и неясности, которые имелись в других его произведениях, в частности, превыше царства эйдосов – всё ещё расчленённого и множественного – он ставит само Бытие, Единое, Благо, которое выше всех разделений. Поэтому Лосев смело утверждает: «Человек, не понимающий платоновского «Парменида» и не умеющий изложить его в нескольких простейших фразах, не может считаться изучившим греческую философию»¹. Это явно перекликается с призывом А. Г. Дугина ввести «платонический минимум», без знания которого нельзя будет стать политиком, чиновником, преподавателем, священником².

Давая свою характеристику «Пармениду», Лосев выдвигает следующие тезисы:

- «Парменид» учит тому, что абсолютно утверждать Единое – то же самое, что абсолютно отрицать Единое, иначе говоря, полное Бытие тождественно полному Небытию;
- однако «Парменид» учит различать абсолютное и относительное полагание;
- сущее тождественно и различно с не-сущим в одном и том же отношении;
- Единое – не категория, но совпадение логического (категориального) момента с алогическим, то есть с несказанной тайной жизни и свободы.

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.514.

² Дугин А.Г. Актуальность философии Платона для современной России // Деконструкция: материалы семинара по проблемам современной философии и социологии. Вып.1. М., 2011. С.74–75.

Если резюмировать эти тезисы в одной фразе, то можно сказать, что для Лосева «Парменид» – это, в первую очередь, школа диалектического мышления, «пробный камень для оценки того, понимает ли данное лицо античную диалектику или нет»: ««Парменид» есть сплошной вопль против формальной логики»¹. Платоновский диалог, по мнению Лосева, учит философа мыслить категории и эйдосы (гипостазированные категории) как живые и уметь работать с ними: «Чистые идеи диалектики – это те же живые существа, извлечённые из стихии свободного воздуха и посаженные в клетку систематического распределения. Они ждут не дождутся, когда можно будет им снова погрузиться в океан жизни и зажечь в абсолютном единстве с нею»². Будучи пойманными в клетку из восьми гипотез «Парменида», идеи приручаются. Тем самым философ понимает, осмысливает жизнь. Но как только он отпускает их на волю, приходит пора жить и ему самому, погрузиться в алогическое течение жизни. Лосев полагал, что и сам Платон понимал это и именно потому после «Парменида» занялся самой жизнью, т.е. космологией «Тимея»...

Вторым аспектом, заслуживающим нашего рассмотрения, является переосмысление Лосевым неоплатонических трактовок. Над трудами специалистов по неоплатонизму Лосев посмеивался: «Напрасно бьются историки философии над всеми этими гипотезами Плотина, Прокла, Дамаския и других. Нужно быть ближе к фактической истории античной философии»³. Давая свою оценку античному неоплатонизму, Лосев подчёркивал, что если в христианстве среди всей космической лестницы в фокусе находится Первоединый Абсолют, а в философии Модерна – материя как его полная противоположность, то у древних греков акцент ставился на одушевлённом, телесном космосе, притом что Сверхединое обычно выносилось за скобки. В отличие от христианского неоплатонизма, «языческий»

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С.546.

² Там же. С.550.

³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.7. Кн.2. С.356.

неоплатонизм не знал личностного начала и был излишне материален и чувственен, недостаточно духовен. Отсюда презрение неоплатоников к материи, максимально выраженное у Прокла, который даже брезговал последними четырьмя гипотезами «Парменида». Как православный христианин, Лосев не мог принять эту сторону неоплатонизма. Однако всё остальное в платоновско-прокловских интерпретациях «Парменида» он принимал безусловно и писал, что даже при внешней «бесплезности» неоплатоническая метафизика абсолютно безупречна и логически неопровержима. Отсюда и такая характерная деталь, как подчёркивание Лосевым – в противоположность всем официальным советским «философам» – того, что неоплатонизм не туманное мистическое учение (как утверждал злобно клеймивший его А.Н. Чанышев), а чёткая и строгая метафизика. Этот тезис, между прочим, полностью соответствует учению Рене Генона.

Третий важнейший аспект, отмеченный Лосевым, – это приход неоплатоников к представлению об апофатическом, трансцендентном, несказанном Абсолюте, Сверхедином, превыше даже первой гипотезы. Для Лосева как христианина было важно показать, что царство эйдосов не является высшей ступенью космической лестницы, ибо эйдосы – это принципы, по которым устроены вещи, но должен быть и принцип самой принципности, или эйдос всех эйдосов. Естественно, что неоплатоническое Сверхединое Лосев по умолчанию, но недвусмысленно, воспринимает как Бога (выделение Лосевым в Сверхедином пяти уровней выходит за рамки нашей статьи). Отсюда он естественным образом переходит к рассмотрению учения об эйдосах, содержащегося в первой части диалога «Парменид».

В интерпретации Лосевым эйдосов отчётливо чувствуется влияние философских течений первой половины XX века. Так, в «Очерках античного символизма и мифологии» заметны явные следы гуссерлианства. В этой работе Лосев трактует эйдос

как смысл вещи, «феноменологию вещи в сознании»¹. Эйдос делим и неделим в одно и то же время, он присутствует в вещах, оставаясь самим собой, ибо его связь с вещами не формально-логическая. Эйдос – не вещь, и даже не умопостигаемая вещь, и не идеальное подобие вещи, и не метафизическая субстанция (вроде лейбницевской монады). Лосев показывает, что сам Платон последовательно отвергает все подобные трактовки эйдоса – от чисто психологических до более утончённых метафизических: «Эйдос не существует ни во внешней природе как вещь, ни в психике как мысль, ни в логике как понятие»². Нетрудно заметить, что это похоже на гуссерлевские ноэмы. И действительно, Лосев соглашается принять термин «ноэма» (наряду с термином *paradeigma*) для объяснения, что же такое эйдос, однако в «Диалектике мифа» он подвергает критике и самого Гуссерля за столь характерный для Запада эпохи Модерна уклон в субъективизм. Лосев писал, что феноменология Гуссерля лучше других западных философий, но тоже отталкивается от картезианского субъекта, а потому также порочна и либеральна. Нелиберальная метафизика, по Лосеву, начнётся тогда и только тогда, когда эйдосы, категории, ноэмы будут поняты как живые ангелы³. Нельзя не отметить, что тем самым, отталкиваясь от Гуссерля, два крупнейших мировых философа XX века – Лосев и Хайдеггер – шли по пути онтологизации феноменологии, хотя очевидны и различия между их выводами⁴.

Отграничив эйдос от всего, чем он не является, Лосев тем самым подходит к заветному определению: «Эйдос, не будучи ни вещью, ни мыслью, ни понятием, ни нормой, ни сверхчувственной субстанцией, тем не менее «присутствует» в мире и познаваем»⁵. Но это значит, что эйдос есть символ. Таким об-

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С.184.

² Там же. С.186.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С.377, 472, 488.

⁴ Микушевич В.Б. Философия А.Ф. Лосева и М. Хайдеггера: мистический скептицизм (видео лекции 14 декабря 2010 г.) // Видеотека Дома А.Ф. Лосева.

⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С.187.

разом, здесь Лосев приходит к интерпретации «Парменида» в русле христианского символизма, точнее – имяславия. А символическое миропонимание и имяславие есть не что иное, как недуальный платонизм. Круг замыкается. Вспомним слова А.Г. Дугина: «Платоновская топика может быть интерпретирована двояко – дуально и недуально. Дуальный платонизм (позже он даст место гностицизму) противопоставляет Копию Оригинал, то есть интерпретирует Копию как Не-Оригинал и это абсолютизирует. Демиург (создатель космоса) становится злым. Начинается битва против Копии за оригинал, против этого ради иного... Недуальный платонизм интерпретирует Копию как Копию Оригинала. То есть демиург здесь добрый и космос есть лучшее из творений, так как в каждой детали светит идея, Оригинал. Дуальность Копии – Оригинала снимается через осознание их тождества, точнее абсолютности Оригинала, который настолько благ, что учреждает наряду с Собой и еще Не-Себя, чтобы всему было место, даже становлению»¹. Всё христианство основано на недуальном толковании платонизма, иначе говоря – на символизме. Правда, не только традиционная христианская метафизика, но традиционная метафизика вообще – ведь Платон со своим «Парменидом» был лишь выразителем распространённых по всей Земле традиционных доктрин...

Вот на этой недуалистической интерпретации Платона Лосев настаивал постоянно и очень жёстко. Он отвергал подход европейских учёных, которые традиционно делали акцент на разрыве между эйдосами и вещами у Платона (к сожалению, Хайдеггер пал жертвой этой же интерпретаторской традиции). Лосев доказывал, что Платон в «Пармениде» – яркий монист и враг дуализма, подчёркивавший, что идея и материя диалектически взаимосвязаны и не существуют друг без друга. Идеи не могут не просвечивать сквозь материю. Лосев признавал,

¹ Дугин А.Г. Вертикальная топика платонизма // <http://www.platonizm.ru/content/dugin-vertikalnaya-topika-platonizma>

что дуалистические толкования, отрывавшие идеи от материи, имели место уже при жизни Платона (например, у Евклида Мегарского), и сам Платон сознательно опровергал такие интерпретации в «Пармениде», в «Пире» (Эрос как посредник между эйдосами и вещами) и в «Федре» (неразрывность души и тела). Лосев считал, таким образом, что недуальное понимание платонизма является единственно легитимным: «Абсолютно неправильно думать, что Платон останавливается на этом дуализме и не преодолевает его весьма мощным монизмом, который и не снился, например, Аристотелю. <...> Платону всегда претил тот дуализм, в который впадали некоторые из учеников Сократа, чересчур увлекавшиеся понятием идеи и целиком отрывавшие идею вещи от самой вещи. Необходимо было доказать, что при всём различии идеи вещи и самой вещи полный их разрыв всё же являлся бы чем-то бессмысленным; доказать, что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но наоборот, впервые только и делает возможным это последнее»¹.

И, наконец, вслед за Дамаскием Лосев пришёл к выводу, что каждая из восьми (или девяти) гипотез «Парменида» отражает определённый аспект действительности, и каждой из них может соответствовать та или иная философия. Мы уже видели, что, например, первая и вторая гипотезы соответствуют различным «этажам» традиционной метафизики, в то время как последняя гипотеза – постмодернизму (попутно заметим, что эпоху Постмодерна Лосев провидчески точно описал ещё в «Дополнениях к «Диалектике мифа»»², чего обычно не замечают). Но точно так же можно установить более детальные соответствия отдельных концепций с гипотезами «Парменида». Сам Лосев, между прочим, анализировал в этой связи структурализм, обнаружив его значительную близость к античному

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.6. Поздний эллинизм. М., 1980. Ч. 3. Гл. 2. §2. П.9; Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М., 1993. С.6.

² Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.432.

неоплатонизму. Другими словами, он пошёл по тому же пути онтологизации структурализма, по которому шли евразийцы Н.С. Трубецкой и П.Н. Савицкий и «в рамках которого «структура» культуры понимается не как гносеологическая модель, а как сущность, то есть реалистически, а не номиналистически»¹. Лосев пришёл к закономерному выводу: «Все восемь диалектических позиций... совершенно одинаково необходимы и при всей своей сложности и разветвлённости представляют собой единое целое, но только данное в разных аспектах»².

Однако Лосев не остановился на статической констатации данного факта, а пошёл ещё дальше и предложил спроецировать гипотезы «Парменида» на историю мировой философии, а равно и на мир вообще. Тогда в самом чередовании господствующих учений, а равно и в иерархической рядоположенности различных аспектов действительности, можно будет постичь ритмы Бытия и узреть гармонию этого ритмического чередования – гармонию, в которой являет себя Абсолютная Мифология.

¹ Вахитов Р.Р. Онтологический структурализм евразийцев (резюме доклада в Доме А.Ф. Лосева 14 апреля 2011 г.) // <http://www.losev-library.ru/index.php?pid=6652>

² Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. С.503–504.

СЕМИНАР № 4

ГНОСТИЦИЗМ:

ДУАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА

*СОВМЕСТНОЕ ЗАСЕДАНИЕ «РУССКОЙ ШКОЛЫ НЕОПЛАТОНИЗМА»
И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО КЛУБА «ФЛОРИАН ГАЙЕР»*

ВЫЗОВ ВАСИЛИДА

ПЛАТОНИЗМ И ГНОСТИЦИЗМ

МЕТОДОЛОГИЯ ГНОСТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

ЗАМЕТКИ О ГНОЗИСЕ ВАСИЛИДА

Александр Дугин
**ВЫЗОВ ВАСИЛИДА: ДУАЛЬНЫЙ
ПЛАТОНИЗМ, ПНЕВМАТИКА И
СОТЕРИОЛОГИЯ ГНОСТИКА ВАСИЛИДА**

(*тезисы*)

Платоническое влияние на Василида

Общая *платоновская топика*: вертикальная модель, оппозиция мира ноэтического и мира феноменального.

Средний платонизм как ось Александрийской философии (от Филона Александрийского). Василид (учил в Александрии 117-130; ум. 140) – современник средних платоников (Аммоний Саккас (175- 242) родился после него спустя 30 (!) лет. Нумений Апомейский его старше (вторая половина 2 века).

Василид – *самый древний из христианских платоников!*

Платоновский дуализм. Версия недуального платонизма – к неоплатоникам и Плотину; версия дуального платонизма – гностики. Позднее Плотин (205-270) покажет, что гностики основываются на Платоне.

Трансформация в среднем платонизме модели *Идея – Демиург – Космос Эстетикос* в модель *Бог и его идеи (Логос) – Демиург – Космос*

Василид как платоник. Йонас и псевдоморфоз в эллинистическую эпоху (платонизм и стоя как язык для разных культур – египетской, герметизм, халдейской (астрология), иранской митраизм, дуализм). Платонизм как эллинистический язык, как топика.

Сирийское влияние. Сообщения Иренея о его Антиохийском происхождении (пребывании?). Что такое Сирия первых веков как интеллектуальный феномен? Халдеи (астральная религия), персидские маги (дуализм). Поздняя легенда о «Василиде-персе», провозвестнике манихейства.

Василид и парадигма дуального платонизма (вероятно: влияние Персии).

Христианство и проблема Ветхозаветного Бога

Новый Завет контрастирует с Ветхим Заветом. На первых порах (в доникейский период) эта контрастность нечетко фиксирована. Несколько позиций: оппозиция Нового Завета Ветхому (гностики – Маркион 100–160 гг.н.э.), сочетание Нового с Ветхим, и внутри этой парадигмы подчинение Ветхого Новому (будущее Православие – ап. Павел, далее монофизитство) и Нового Ветхому (эвиониты, иудео-христиане – далее арианство, несторианство, Антихалкидонская Сирийская церковь).

Отсюда спор: Бог Ветхого Завета и Нового Завета – один и тот же? Маркион и гностики отвечают «нет» (жесткий дуализм). Климент и Ориген отвечают «да» (не-дуальная теология – но платоническая! – всё та же Александрия).

Этот спор получает наиболее развернутый характер в платонической топике, намеченной Филоном (Александрийским, хотя и не только) и средним платонизмом.

Василид в центре этого спора. Он платоник-дуалист и христианский гностик.

Отношение Василида к этой проблеме состоит в дифференциации нескольких инстанций внутри Божества. Для него Бог Нового Завета и Ветхого Завета не одно и то же.

Не-Сущий Бог и Творение *ex nihilo*

Согласно Герхарду Мэю¹ или Виттакеру², именно *Василид впервые вводит представление о радикально Трансцендентном Боге, жестко превышающим бытие*. Василид пишет $\mu\eta\ \omega\upsilon\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\sigma$. Не сущий Бог.

И этот не-сущий абсолютно трансценцентный Бог творит не-сущий космос, космическое семя из не-сущего. По цитатам Ипполита Не-Сущий Бог был невыразимым и не-невыразимым. Он не был даже и Ничто.

«ὁ οὐκ ὄν Θεός ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων.»

Василид подчеркивает, как Он творит: это не эманация (προβολή), ни креация мастерового (демиурга) из какого-то материала (материи, Тимеевской хоры или аристотелевской ὕλη). Не сущий Бог творит, испуская в не-сущее не-сущее *Слово-Мысль*. Он конституирует протокосмический «панспермион». Но и это «семя» *не-сущее*. И этот Бог остается всегда несущим.

«*Ex nihilo*» христианского богословия выводится именно *отсюда*. (Как из Оригена, позднее признанного еретиком, выводится тринитарное Богословие, идея Творения и многие базовые догматы – Тевсевий Кесарийский, составитель Никейского символа веры, был оригенистом, равно как и создатели ортодоксии – каппадокийцы).

Здесь еще *до* Плотина и Дамаския мы имеем дело с жестко описанным *не-сущим Богом*.

В христианстве впервые *creatio ex nihilo* утвердил Феофил Антиохийский (род. 180), но *позже* Василида.

Структура мира и его происхождение по Василиду

Ипполит (В «Философуменах») о системе Василида: Не-Сущий Бог создал не-сущий мир из не-сущего. Не-Сущий Бог

¹ May Gerhard. Schopfung aus Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo. Berlin-NY: de Gruyter, 1978.

² J. Whittaker, 'Basiliides on the Ineffability of God', Harv. Theol. Rev. 62 (1969), pp. 367-371.

(Бог-Ничто) голосом творит «пра-космическое семя». «Он сказал и стало». Панспермия. Говорящий не существует, не существует и то, о чем сказано.

В нем есть все, но не проявлено. «Космос панспермиос». Это семя есть *тройное «сыновство»*, ὁἰότης τριερής «*гюиотэс тримерэс*».

Первое было легким, «лептомерэс».

Второе – плотным, «пахюмерэс»

Третье – «нуждающимся в очищении».

Первое сыновство взлетело к Не-Сущему Богу.

Второе, начиная снизу (где мы), поднялось на крыльях Ἀγίο Πνεῦμα. Но крылья Ἀγίο Πνεῦμα не смогли пройти в Не-Сущее. И остались на границе. *Аромат* (не само сыновство), пропитывающее *hagia pneuma* (крылья), пропитывает все, лежащее *ниже* границы. Сами крылья – граница – «стереома» – твердь. Более тяжелое сыновство имело оболочку. Это и есть стереомата.

Отсюда можно вывести теорию «трех семян». Они имели оболочку и содержание. Именно *плотность оболочки* дифференцировали три сыновства, отличая «лептомерэс» от «пахюмерэс». Второе сыновство имеет пополам оболочку и содержание. Отсюда коллизия: содержание способно вернуться, оболочка – нет. Эта оболочка и создает «твердь» (стереому).

Сверху стеромы крыльев – кувшина с запахом благовоний – пребывает «гиперкосмия», ниже – космос. Стереома (крылья) – граница непроницаемая. (У валентиан это будет «хорос» – предел, воспрепятствовавший возврату Пистис Софии к Отцу).

Внизу лежит «третье сыновство». Оно непочато – запечатано. Его оболочка толста.

Из этой *толстой* оболочки (!) выделился великий архонт. Взмыл вверх, достиг стереомы. И стал космократором. Он был мудрее и чище всего – кроме того, что содержалось *внутри* оболочки семени третьего сыновства. Это архонт скорлуп!

Клиппотический бог-демиург. Его имя Абракасас (Или Абракасас). 365. Он подумал, что он выше и первее всех. Он не мог допустить, что выше стереомы есть что-то еще. Он провозгласил себя первым и не имеющим происхождения, невыразимым.

Великий архонт стал делать мир. Вначале сделал Сына, который оказался *лучше*, чем он сам... Демиург *удивился*. Посадил сына справа от себя.

Он творит Огдоаду. Огдоада 8 небес – 7 планетарных и небо фиксированных звезд – трон великого архонта. Здесь халдейская астрорелигия. По Ипполиту: «Сын архонта есть энтелехия архонта», то есть суть.

При этом *роль демиурга ничтожна* – все было заложено в семени. Здесь важнейшая идея Василида: творческая мощь (сила – дюнамис) Великого Архонта Абракасаса – ничто, так как все, что он творил, было заложено в не-сущем зерне космоса. Поэтому его сила смешна и глупа, бессильна. Здесь также оболочка и *само* семя. Великий архонт создал все из оболочки, скорлупы, так как сам произошел из нее...

Затем великий архонт Огдоады (Абракасас) порождает архонта Гебдомады. Тот становится под великим архонтом и под(!) семенем. Это «второй мир», *каулакау*. Это – бог иудеев и Ветхого Завета. Этот архонт курирует иудеев и является ангелом иудеев. Он подвигает их воевать с другими народами земли и их архонтами.

Но и у него есть сын и он снова лучше архонта. Этот Сын – Христос. Снова он – *лучше* отца. Тоньше...

Теперь осталось внизу только семя третьего сыновства в плотной оболочке мрака.

Вторжение Евангелиона и сотерия

Все «гюиотэс» (сыновства) *должны были вернуться* к Не-Сущему Богу. Так было задумано. Но внизу в нижних мирах под стереомой началось безобразие: архонты и ангелы ссорились, враждовали друг с другом.

И тогда пришла Благая Весть «Евангелион» – «первое сыновство». Но она пришла не как бытие, так как это не-бытие, но как *увеличительное стекло* «ινδίκός váφθας», которым можно *зажечь огонь на расстоянии* (!)

Здесь важно: передача спасительной вести носит Не-Сущий характер; это *не бытие*, но передача на расстоянии. Быть может, речь идет о «мысли», а не о чувственном опыте. Мысли как оппозиции бытию. Тогда понятен смысл слова «гностик»: гностик противопоставляет «знание» (огонь на расстоянии) бытию.

Сын великого архонта Абракасаса, оставшийся в Аүю Пвѳѳа, позволил передать летучие мысли сыну великого архонта. Сын объяснил отцу ситуацию, что выше стереомы есть *еще* особый мир – мир Не-Сущего. И тогда великий архонт испугался. «Страх Господень начало мудрости». Сын ему объяснил. Огдоада была просвещена. Далее, была просвещена Гебдомада – так же через *сына* архонта Гебдомады (Христа).

Наше третье сыновство было оставлено в самом низу, как «выкидыш. Пришло время передать световое крещение и ему, чтобы освободить содержание семени. Свет Христа (просвещенного во «втором мире – в Гебдомаде – каулакау) снизошел на Иисуса сына Марии, он открыл истину тем, кто был «семенем», и все семя должно отныне последовать за ним вверх. Через очищение. Все сыновство должно собраться наверху и уйти вверх, *сквозь* стереому.

Духовный человек – сыновство – *одет* в свою душу (как второе сыновство в крылья То Аүю Пвѳѳа).

Пневматик избран по природе, а вот спасен по Промыслу и *по благодати*. Чистому все чисто. Он не может оскверниться. Гностик есть аллоген, ксенос. То есть *радикально чужой*. Гностиков мало («Найдешь одного из тысячи, двух из ста тысяч»). Люди как люди и люди как свиньи.

Задача пневматика *уйти от*. Он должен ответить каждому архонту ангелу его «пароль» и пройти мимо. Так сходил в них «Евангелион» на Христа и Христос на Иисуса.

Важную роль играет крещение – особо излюбленный праздник и инициация Василидиан. Крещение есть крещение светом воды, символ света *над* стереомой.

Христология Василида, похоже, докетическая, хотя тут все сложнее: не просто видимость воплощения Христа. Василид хочет подчеркнуть скорее *радикальная инаковость природы не-сущего Божества и бытия мира*, включая телесное бытие.

Творение страдает и ждет того, чтобы последнее третье сыновство покинуло этот мир. Слова св. Ап. Павла: «Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чае» (Рим. 8:19).

После этого, после полного восстановления, начнется *великое забвение* – сон мира. Мир будет счастливым, потому что его покинет память о Не-Сущем, ностальгия по Ничто. Все существа будут вечно кружиться в вечном возвращении одного и того же.

Другая огдоада, Абраксас, 365 небес и каулакау

У Ириней картина мира Василида дается в несколько ином свете. Там фигурируют структуры, последующие за Не-Сущим Отцом: Отец – Нус – Логос – Фронесис– София– Динамис. В другом месте добавлены Дикайя и Ирения. Напоминает сефироты. Особенно различия видны в наименованиях ума, мысли: высшие сефироты – так же «Хохма» и «Бина», два ивритских слова различающие мудрость и мышление.

«Нус» – «логос» – «фронесис» – «софия» – разные имена для *Мысли*. Как правило, Сила в неоплатонизме есть женская вторичная инстанция (жизнь – возможно, оболочка, как душа есть оболочка духа, то есть нуса, пневмы).

Справедливость и Мир творят миры – 356 небес и их ангелов и архонтов.

Всплывает из Исайи 28:10 загадочное место: «цау ла цау цау ла цау; кау ла кау, кау ла кау, цеир сам, цеир сам». Гно-

стики-наасены толковали это так: каулакау – вышний человек, цаулацау – нижний, цеир сам – течение Иордана в обратном направлении, вертикальная река. Некоторые комментаторы Исаяи считают, что это запись *пророческой глоссолалии*, а не приблизительный перевод иврита. (Тема глоссолалии интересовала Р. Якобсона и В. Н. Топорова).

Лурианская каббала: цимцум – вазы – техиру

Идея ухода второго сыновства как предпосылки Творения и поиск светового семени на дне творения являются классическими темами лурианской каббалы (каббалы Исаака Лурии)

Второе сыновство поднимается от условной линии нашего мира вверх и исчезает в Не-Сущем. Это сжатие божества (цимцум), оставляющее после себя пространство для творения, *техиру*. В этом техириу – «тоху ва боху», у Ицхака Лурьи – также остаются «следы Божества» (у Василида это «аромат»).

Разбитые вазы показывают, что все не на том месте: высшее семя сыновства внизу, на дне. Это тема и *шекины* в изгнании и метафизики галута. Мессеианская перспектива тиккун (у Хаима Видаля).

Световые змеи, ползающие на дне творения, приход души мессии из мира Ацилут, то есть самого высшего Божества, Аин-Соф, арретос, непознаваемого – центральные темы саббатанской каббалы и Натана из Газы.

Неудивительно, что Г. Шолем, изучавший цимцум и техиру, теорию разбитых ваз, а также саббатаистскую каббалу Натана из Газы, обратил внимание на Василида¹.

Василид и расизм

Некоторые исследователи считают Василида основателем (гносеологического) расизма: «Найдешь одного из тысячи – двух из десяти тысяч».

«Мы – люди, не свиньи». «Мы – люди, вы – свиньи и псы».

¹ См. Scholem Gerschom. Schopfung aus Nichts und Selbstverschraenkung Gottes/Eranos Jahrbuch 25/1956 (1957, S787-119)

Душа и тело оболочки: они могут содержать в себе «сыновство», «семья», но могут и не содержать.

Есть ряд работ (чаще всего очень поверхностных), пытающихся связать гностицизм и национал-социализм. Сюда же относятся конструкции М.Серрано, Нимрода де Росарио и т.д.

Гностицизм и политика

Гностицизм Василида основан *на драме*. Это теория глобальной метафизической революции и страсти. Это вызов «статус кво» в его корнях.

Г. Йонас, ученик Хайдеггера и исследователь гностицизма, говорит о сходстве гностического мировоззрения в целом с идеологией Модерна в его революционном аспекте¹.

Пиком революции должно являться «вознесение духов».

После финала космической драмы у Василида остается «райское» неведение», спящий космос. Это напоминает утопии либерализма или коммунизма: мир потребления, нет проблем, боль снята – все на своем месте. Напряжение битвы и оргазм героев уступают место гомеостазу.

Антииудаизм

Гностицизм тесно связан с антииудаизмом, несмотря на множество параллелей с каббалой. Это заставило Шолема спрашивать: *а насколько вообще каббала является иудейской?* ²Здесь можно искать истоки саббатаизма и, более того, *иудейского антииудаизма* – франкизма, Барухио Руссо, гетеродоксальной каббалы в целом.

У гностиков отчетливо виден более смягченный антииудаизм *христианства в целом*.

¹ См. статья: «Гностик» в кн.: Дугин А. Тамплиеры пролетариата, М.: Арктогея, 1997. С.144-147; статья «Террор против демиурга» в кн.: Дугин А. Русская Вещь т. 1., М.: Арктогея, 2001.

² См. Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton: JPS and Princeton University Press, 1987.

Главный архонт над народами земли – ангел иудеев. Он царь мира сего. Он самый глупый. Иудеи хотят вести войну с народами земли. Необходимо им помешать. Поэтому «Евангелион послан» к гоям, чтобы пробудить их элиту.

Показательно, как, согласно Ипполиту, последователи Василида говорили о себе: «мы уже не иудеи, но еще не эллины». Не иудеи, потому, что узнали об ограниченности великого архонта Гебдомады и даже его правителя, архонта Огдоады. Но не эллины: потому, что еще не сломали преграду стереомы. Это точно соответствует позиции христиан в целом: они экс-иудеи и почти-эллины.

Василид и неоплатонизм

Модель Василидского гнозиса оказала огромное влияние на *христианскую доктрину*, поставив основные острые вопросы христианской догматики: творение из ничто, спасение, проблематизация онтологии Бога и онтологии мира, единство и не-единство Божества, соотношение Ветхого и Нового Заветов, соотношение предпосылок спасения и факта спасения, предстенации и свободы, благодати и природы, иудеев и эллинов. Кроме того, гностики дали последовательное описание гностической онто- и космо-логии.

Эта же модель повлияла и на *неоплатонизм*. В определенном смысле, неоплатонизм от Плотина до Дамаския был своего рода *ответом на вызов Василида* – тема сверхсущного начала у Плотина («хэн») и у Дамаския («аррэтос»); диалектика «монэ-проодос-эпистрофэ» у Прокла, само разделение в среднем платонизме на Бога и демиурга в значительной степени являются также ответами на *вызов Василида*.

Если ранний платонизм самого Платона и Академии не был ни дуальным, ни не-дуальным, а «дуально-недуальным», то Василидовский платонизм был *дуальным*, а неоплатонизм *не-дуальным*, но *отталкивающимся как раз от Василидовского дуального платонизма*.

Именно у Василида мы встречаем следующие ключевые темы:

- Не-Сущий Бог как Благой и сущий как ограниченный;
- Мысль (нус) имеет трансцендентную природу – огонь, с помощью которого зажигаются сыновства;
- Эпистрофе как проблематичный аскетический процесс;
- Множество инстанций между земным человеком и Высшим Началом, требующих борьбы с верхами – битвы с ангелами и архонтами (богами).

Василид в политике есть приглашение строить Восходящий Город Духа, Град Вознесения. Платонополис имеет как нисходящий космообразующий аспект, так и восходящий. Философ выполняет обе функции – продолжает проодес и осуществляет эпистрофе.

Град Василида – это революционная *аполитическая политика*, направленная радикально *против «статус кво» космоса* и его начал.

Именно на этот вызов неоплатоники ответили своей примиряющей диалектикой.

Владимир Видеман

ПЛАТОНИЗМ И ГНОСТИЦИЗМ

Введение в тему

Говоря о гностицизме как дуальной версии неоплатонизма, следует, прежде всего, понять, идет ли тут речь об интерпретации неоплатонизма через гностицизм или наоборот – гностицизма через неоплатонизм. В принципе, возможны обе формы описания. В первом случае мы получим освещение философской проблематики в свете мистического символизма, во втором – анализ мистических откровений через инструментарий философского мышления. Кроме того, и неоплатоническая, и гностическая традиции имеют как бы по две ипостаси: языческую и монотеистическую. В какой степени монотеизм использует языческую мудрость, а язычество – монотеистическую мистику? К тому же в отдельных случаях неоплатонизм и гностицизм сосуществуют в нераздельно-неслиянном симбиозе, когда, говоря «гностики», подразумевают «неоплатоника», а говоря «неоплатоник» подразумевают «гностика».

Эллинизм

Это и не удивительно, поскольку и неоплатонизм и гностицизм явились порождением одного макроисторического феномена, имя которому – *эллинизм*. Эллинизированный мир представлял собой мультикультурную цивилизацию на основе греческой интеллектуальной доминанты. Влияние этой доминанты испытали на себе не только ближайшие к Афинам культурные центры Италии, Малой Азии и Египта, но также

интеллектуальные круги Вавилонии, Ирана, Индии и Центральной Азии. Древнегреческая философия, попадая в различные регионы эллинистической ойкумены, способствовала *рационализации* автохтонных мистических традиций, как бы оплатонивая (в широком смысле – идеализируя, метафизически упорядочивая) религиозное наследие предков в формате неоплатонического идейного синкретизма. Такого рода философско-религиозный синтез (греческая философия + восточная религия) и привел к зарождению собственно *гностицизма* как параллельного с неоплатонизмом продукта эллинистического мира. Гностицизм – это некий мистический ответ Востока на экспансию греческой интеллектуальной культуры.

Орфизм

При этом не следует забывать, что сам платонизм изначально содержал в себе мистический, и даже оргиастический, элемент, выступая в качестве своеобразной интеллектуальной (или диалектической) апологии *орфизма*, связанного, в свою очередь, с неолитическими культурами древних обитателей Балкан, впервые (т. е. в VII тысячелетии до н.э.) принесших в Европу земледелие с территории Плодородного Полумесяца (между Нилом и горами Загрос в Иране). Как известно, древнейшие земледельческие культуры связаны с мистериями *умирающего и воскресающего бога*, каковым, в случае орфизма, являлся Дионис. Аналогичные мистерии были распространены носителями неолитической революции (по мере ее экспансии) на Ближнем и Среднем Востоке, в Индии и Центральной Азии, в Северной и Восточной Африке. Фактически, все эти регионы вошли впоследствии в *эллинистическую ойкумену*, так что появление здесь платонизма с орфической подкладкой было встречено местными мастерами с пониманием и творческой отдачей. Таким образом, мы можем считать *орфизм* концептуально-мистическим предшественником *платонизма* в узком смысле слова и *неоплатонического гностицизма* – в широком.

Гностики рассматривали Диониса как символ божественной частицы в человеке, его духа, забывшего о своем трансцендентном предназначении в результате индивидуализирующего снисхождения в низшие слои космической материи. Орфей же, под маской культурного героя, символизирует здесь божественного посланца, стремящегося пробудить Диониса (как некий медикамент, антидот) от иллюзии личного существования в контексте иллюзорной множественности «ста тысяч вещей».

Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве¹.

Дионис, согласно неоплатоникам – «бог разделенного мироздания» (*meristes demiurgias*), виновник изначальной индивидуации; но он не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия, по отношению к которой является, напротив, внутренним стимулом саморасточения, как воссоединения с целым через переход в другие формы. Индивидуальность противится этому внутреннему зову Диониса в ней; тогда Дионис разоблачается как смерть. [...] Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения (*tes palingenesias ho theos*). – Такова поздняя диалектика древнего культа: религиозное мышление народа имманентно его культу, его мысль – в действии. Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ узнавал в их учении свою веру, хотя и чуждался, уже с V века, их мистически-обрядовой практики.²

Конец античности

Символическим моментом завершения традиции античного гностицизма можно считать день закрытия Платоновской Академии (и вообще всех афинских философских школ) в 529

¹ *Procl.* in Alcib. p. 83 = Orph. teletai, 193, p. 229, Abel: Orpheus ephistesi toi

² См. Вячеслав Иванов. Дионис и прадионисийство, www.rvb.ru/ivanov/1_critical/2_eshill/01text/02add/09.htm

году указом императора Юстиниана Великого. С этого времени гностики уходят в подполье, продолжая свою познавательную практику в формате тайных кружков, осуществлявших собственные инициации. Некоторые неоплатоники, при этом, продолжают открыто работать в качестве апологетов монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам).

Исихазм

В Византии влияние гностической традиции нашло свое практическое продолжение, с одной стороны, в константинопольской учености, сохранявшей живую связь с культурной традицией эллинистической античности, с другой – в теургических практиках восточного монашества, заимствованных из инструментария инициатических мистерий дохристианского происхождения. С этими мистериями было, в частности, связаны движения богомилов, стригольников и исихастов. При этом если первые два официальная церковь продекларировала ересью, то последнее захватило в ней самой ведущее положение. По крайней мере, паламизм (восточный вариант неоплатонической мысли), как своеобразная исихастская теология, был признан Константинополем каноническим учением церкви, наподобие томизма (западного варианта неоплатонизма) – Ватиканом. Практики афонских монахов напоминают в своей технической части дохристианскую магию: роль дыхания, специфические автосуггестивные визуализации, нечленораздельное бормотание и глоссолалия, представления о «связывании» божества и его последующем «освобождении» – все это демонстрирует прямую причастность адептов исихий к гностической теургии в духе Прокла и Ямвлиха, и косвенную – к пифагорейским и орфическим мистериям, уходящим в неолитические оргии прото-религии каменного века.

В своих «Триадах» Палама приводит ветхозаветные примеры теозиса – трансовых состояний, в которые впадали пророки под влиянием божественных энергий. Обычно переживающий подобные состояния субъект глубоко погружен в себя, не заме-

чает окружающей действительности, нечувствителен к внешним влияниям. Именно такого состояния пытается достичь практикующий исихаст, используя в качестве инструмента трансцендирования умопостигаемой реальности Иисусову молитву. Эта молитва представляет собой разновидность теургического призывания божества по имени, с последующим удержанием его в «магической клетке» (которой может выступать тело самого мистагога) для дальнейшего общения.

«Магическая практика под названием «сопряжение» представляет собой «собеседование», или «общение» (но не «слияние»!), теурга с тем или иным божеством или духом. [...] «Сопряжение» достигалось преимущественно посредством инвокаций: маг призывал божество, произнося его имена, состоявшие из «бессмысленных» (с точки зрения обычной человеческой речи) звукосочетаний. Эти так называемые «варварские», или «иноземные», имена составляли основу всей позднеантичной магической практики. Несмотря на кажущуюся бессмысленность и произвольность «варварских имен», при тщательном анализе в них обнаруживаются четкие структуры, причем не только на уровне звуковых последовательностей, но и в области нумерологических соответствий.»¹

Алхимия

Составной частью идеологии древних мистерий была алхимия как наука о превращениях вещества, имевшая дело с описанием экстраординарных эссенций и соответствующих психо(пато)логических эффектов (инициатических трипов). По мнению британского медиависта Дэвида Перри, алхимический дискурс появился в период раннего Средневековья (после упадка античного космополитизма) в качестве интеллектуальной площадки для обмена мистическим и практическим опытом между представителями различных конфессий, вне зоны действия юрисдикции авторитарной догматики. Алхимический

¹ См. Анна Блейз О «Халдейских оракулах», М., Ганга, 2009.

символизм связывает в единый культурный контекст такие, казалось бы, далекие друг от друга явления, как гностическую аллегория и каббалистическую гематрию, исихастское богословие и даосский ци-гун, суфийскую поэзию и камлания бонского колдуна...

Гностики на Востоке

В результате исторических пертурбаций, большинство гностических школ с античными корнями перестало существовать, некоторые из них институционализировались в виде локальных или фамильно-клановых культов, какая-то часть гностического наследия была интегрирована «победителями», перейдя в эзотерический копрус авраамических и иных религий (инодо-иранских и дальневосточных). Древнейшей из сохранившихся до сегодняшнего дня аутентичных гностических школ считается мандейская, восходящая к традициям сиро-вавилонского гнозиса и функционирующая ныне как закрытая родовая община. Аналогичным характером обладают общины язданиятов (йезиды, алевиты, али-илахи) и представителей т. н. гиндукушских религий, близких в ряде отношений к гнозису персидского зурванизма (тайное учение магов, оппозиционное официальному культу царской власти). Гностические корни прослеживаются у друзов, бекташей, алавитов, исмаилитов, суфиев, средневековых алхимиков и каббалистов, наследников манихейства и митраизма (альбигойцы, вальденсы, гуситы), в религии бон-по и традициях Калачакры.

Гностики и неоплатоники на Западе

Начиная с эпохи Возрождения в Западной Европе начинаются попытки восстановления *гностической традиции* как философии *научного познания*, одним из подразделов которого в те времена считалась магия. Первыми гностиками Ренессанса были богословы, ученые и артисты, оперировавшие в сферах философии, науки и культуры: Варлаам Калабрийский (оппонент Паламы в исихастских спорах) и его ученик Пико дел-

ла Мирандола, Джордано Бруно, Галилео Галилей, Леонардо да-Винчи. Фрэнсис Бэкон, Исаак Ньютон, Вильям Шекспир. Бенедикт Спиноза, Рене Декарт, граф Калиостро... С началом Нового времени гностическая идеология был ассимилирована розенкрейцерами, мартинистами и масонами, а в 20 веке усвоена экзистенциальной философией – от Достоевского, Ницше и Хайдеггера до Сартра, Дерриды и других постструктуралистов. Западные неоплатоники-монотеисты, в свою очередь, наследовали интеллектуальную линию Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского, Марсилио Фичино, Николая Кузанского, Гегеля, Ясперса... Сегодня к неоплатонизму, в его политологической ипостаси прежде всего, апеллируют, в частности, американские неокконы – идейные наследники Карла Шмитта и Лео Штрауса.

Проблема мейнстрима

Мой друг Гейдар Джемаль как-то высказал мысль, что эллинизм – это абсолютный мейнстрим мировой философии, который совпадает с европейской философией от Платона до Гегеля. Если это так, то и гностицизм, вероятно, можно назвать как бы абсолютным «эзотерическим» мейн-стримом того же периода. В самом деле, куда ни плюнь – везде гностики, везде тот же дискурс. По меньшей мере – везде та же терминология, те же алхимические символы. Мистика нью-эйдж, в формате своеобразного неозеллинистического синкретизма, похоже, объединила под своей интегральной сенью даже те элементы исторической культурной традиции, которые были технически недоступны для манипуляций классических эллинистов (Китай, черная Африка, доколумбова Америка и др.). Интеллектуальная, а также мистическая уникальность нынешней ситуации состоит, на мой взгляд, в том, что именно сегодня, когда существенных белых пятен в человеческой географии и культурной истории практически не осталось, когда, в условиях информационной революции, никаких «тайных знаний» (за исключением технологических секретов, да и то – как ска-

зять...), по сути, быть не может, цивилизованный человек уперся в некий экзистенциальный забор, идеалистических ресурсов на преодоление которого у него просто нет.

Постсакральный мир

Кого сегодня удивишь пещерами и джунглями Индостана, копиями царя Соломона, магическими плясками новогвинейских каннибалов или инициатическими историями сионских мудрецов? Разве что мейн-стримовских туристов, рассекающих в сланцах по Лхасе или жгущих зеленые свечи во время неодруидических церемоний в Стоунхендже. Означает ли все это, что начинается некая постсакральная эпоха, когда мир окончательно «расколдован» посредством достигнутой человечеством универсальной и объективной научной истины? Или просто традиционные инициации перестали воздействовать на радикально индивидуализированного человека, утратившего свою чувствительность в отношении всего сакрального? Вместе с тем, мы наблюдаем прямо-таки лихорадочное стремление отдельных «сил» к созданию или обретению технологий, позволяющих инструментализировать человеческое поведение в соответствии с прагматически поставленными задачами. Будь это традиционная инициация, современное НЛП или некий гибридный продукт продвинутого хай-хьюма – большого значения не имеет. Главное – чтобы работало. Это с одной стороны.

С другой стороны, некий *эволюционный инстинкт* (назовем это так) подсказывает, даже самому тупому болвану, что слепо доверять в этом постсакральном мире никому нельзя. Еще совсем немного – и НЛП так же перестанет действовать на личность, как перестали действовать проповеди и пассы традиционных иерофантов. Получается, что инвестировать свою духовную энергию как бы не во что... И в то же время, никогда прежде человеческие массы не могли быть мобилизованы столь быстро и в таких масштабах, как это происходит сегодня (вольно или невольно) посредством сетевых технологий. Этот скепсис доверия в сочетании с потенциальной готовностью к

повышенной ажитации представляет сегодня одну из фундаментальных социально-психологических проблем, на решение которой, как мне представляется, должны быть брошены силы т. н. новой сакральности как парадоксального продукта эпохи постмодернистской бездуховности. Субъектом этой новой сакральности мы, чисто символически, можем назвать т. н. Радикального субъекта, интеллектуальный и метафизический профиль которого пока что остается открытым...

Гейдар Джемаль

МЕТОД ГНОСТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Моей задачей здесь является не историко-академические исследования великих мыслителей – носителей гностического импульса, которые оставили нам многочисленные ценные следы. Каждое из слов, фраз, тезисов, которые до нас дошли – это жемчужины, хотя большинство из этих тезисов пересказаны либо противниками гностиков, либо людьми которые их расслышали, но не поняли. Нам приходится очищать и восстанавливать с огромным напряжением ума и творческого воображения первоначальную интенцию этих людей, тем более, что они писали очень закрытым языком, и многие вещи, которые они говорили, строя свои конструкции, имеют непостижимое значение для современного человека, воспитанного в рациональной традиции. Иначе говоря, подразумевания гностиков в те времена были фундаментально связаны с языком, который сегодня в значительной степени утрачен, по-



скольку язык – это не только словесная оболочка и не только перевод, который можно получить, взяв словарь древнегреческого языка, но и интуитивное семантическое поле, которое гораздо важнее, чем «переводимое зернышко» (последнее может занимать 5 процентов, а 95% – есть некое символично-интуитивное подразумевание, интуитивный посыл). Поэтому когда мы знакомимся с автором, писавшим двести-триста лет назад, существует очень большой риск, что мы просто не ощутим, не почувствуем тех значений, которые испытывали при восприятии этого текста современники. Я поставил перед собой задачу (в рамках короткого доклада она будет реализована ограничено) коснуться тех импульсов (в их оформлении), которые стоят за гностическим инстинктом как врожденная воля гностика (а то, что она совершенно определенно врожденная, это здесь уже прозвучало), каким образом она вторгается в ту матрицу, которую гностик неизбежно получает от внешней цивилизации вместе с присущими ей моделями мышления и терминологическими значениями. Гностик имеет дело с чуждым ему, плотным миром смыслов, которые он ощущает как враждебные себе и которые должны быть взорваны.

Не у всякого хватит энергии (речь идет об особой энергии, энергии мысли) и мыслительного аппарата для того, чтобы произвести необходимую переделку, перекройку, внутренне-интеллектуального космоса и добиться осуществления той мотивации, которая подвигает человека на поход против всего само собой разумеющегося и должного. Это чрезвычайно сложно. Естественно, когда человек начинает оспаривать то, что ему навязано в качестве матрицы сущего, должного, реального, он вынужден пользоваться аппаратом, логическими связями и значениями, заимствованными извне. Если же он создаст на абсолютно пустом месте собственные лексику и смысловые связи, он рискует, как минимум, быть непонятым даже ближайшими учениками – возникнет коммуникативная пропасть.

Необходимо решить колоссальную задачу: воспользоваться аппаратом, доступным для избранного окружения (даже «избраннейшие» находятся в сходной ситуации, так как погружены в ту же матрицу) и хорошо, если есть некая школа, некий, уже созданный, пусть маргинальный, инструментарий, который можно использовать как общую площадку. Но ведь его может не быть. Пример Василида велик и поражающ еще и тем, что мы здесь можем свидетельствовать колоссальную работу по переформатированию матрицы, по созданию абсолютно новых визионов и конструкций, которые, тем не менее, остаются воспринимаемыми за пределами исключительно замкнутого внутреннего космоса гностика, его собственного луча, внутри которого он видит реальность. Поэтому Василид, конечно, это подвиг творческого воображения, родившегося из самых благородных и достойных из всех возможных интеллектуальных импульсов. И тут я бы хотел поставить вопрос о том, что это за импульсы и как они преломляются в реальной жизни?

Если идти к сути вещей, то человека, рожденного быть гностиком, жжет внутри его души жажда Величия. Естественно, величия не собственного (хотя он всегда может сказать: «мы – люди, вы – свиньи»), величия не такого, от которого можно получить персональную экзистенциальную выгоду. Его интересует Величие в чистом виде, абсолютное величие за пределами всяких границ и сравнений, которое ломает саму идею величия, саму линейку, которой мерится величие. Его интересует: взорвать то, что является ничтожным, а ничтожным для него является все, с чем он соприкасается в качестве экзистенциальной монады.

На самом деле, единственной отправной точкой для гностика является ощущение того, что единственно чистым, что он берет как пример и к чему он стремится, является его собственное свидетельствующее сознание. Это свидетельствующее сознание внутри него горит, как пожар, требующий выхода,

реализации, посвящения, трансформационного перехода в нестерпимое и находящееся за пределами всего Величие.

Выводом из этого конфликта является дуализм сознания и бытия, то есть разрыв между бытием и сознанием. С одной стороны, есть сущее, с другой стороны – сверкающая точка внутри него, которая представляет собой некий завет, задел, некое семя величия, еще не реализованного в этой светящейся точке «тайного Я», которая горит и требует реализации в некоем ви́зине, сметающем все, что обычно воспринимается органами чувств и обрабатывается понятийным аппаратом.

Первый выход, который гностик имеет в этом конфликте – это то, что нужно начинать мыслить Великое как свободное от загрязнения сущим. Но что такое сущее? Нужно понять, в чем качество этого сущего, которое грязнит и пятнает?

Если мы говорим о Высшем. О высшей реальности, о той, которая содержится за пределами всего величия, как о несущем, то мы должны знать о том, что такое сущее, и что сущее не есть то материальное бытие, которое для нас всех являет пример предъявленного нам наличия, Такое сущее было бы слишком ничтожным в качестве отправной точки, площадки. Разве наш материальный мир – предел бытия? И какой смысл так говорить, если гностик старается расширить мир так, чтобы отталкивание от него дало эффект. Гностик должен видеть бытие как можно большее. Великое включено в бытие, потому что в бытие включено всё, что подлежит сравнению. Всё, что подлежит сравнению – внутри. И нестерпимо грандиозные перспективы, абсолютно альтернативные всему тому, что находится здесь и теперь, они тоже в бытии. И вот здесь начинается ощущение гностиком того, что такое на самом деле сущее. Сущее – это конгломерат всех планов, перспектив, реальностей и т.д., к чему может быть приставлен, условно говоря, предикат «есть». Предикат «есть» здесь работает как некое указание на семейность всего того, к чему он относится – то есть эти вещи соотносимы между собой, они родственны, от одного к

другому можно перейти. Даже если они разделены полярно, то эти полюса объединены неким стержнем, некоей прямой линией, осью. Одно отрицает другое. Если они антитезны, то все равно они взаимосвязаны прямой дорогой антитезности. Черное-белое. Без одного не бывает другого. Всё, что есть в бытии, каким-то образом повязано в общий хоровод, даже если мы говорим об очень высоких планах. Таким образом, бытие пачкает тем, что оно есть. Внутри него содержится этот предикат, и всё, к чему его можно приставить, то-то есть – звезда, джин, ангел, архонт (они есть как некая конструктивная данность, некий концепт, который имеет имя и, тем самым заявляет о себе, что он есть. Таким образом, это «есть» является пачкающим «есть»). Задача, стоящая перед гностиком – освободить то высшее, по отношению к чему он горит, от этого пачкающего начала.

И здесь возникает очень много проблем. Во-первых: если это несущее, освобожденное от пачкающего предиката «есть», оппонентное бытию высочайшее Величие так чисто, то каким образом можно иметь к нему какое-либо отношение? В чем динамическая драма взаимоотношения между огнём сознания, который горит и сжигает всю вселенную вокруг, и чистым, абсолютно свободным от предиката «есть», Величием, которое является целью на выходе. Если гностик находится в некоей среде, то каким образом эта среда является площадкой для его метафизической, гностической драмы? Надо связать реальность, которая есть здесь и теперь и внутри которой гностик вброшен как носитель огня с тем, чего нет, таким образом, чтобы не загрязнить несущее. Отсюда возникает необходимость очень сложных конструкций, которые опосредованным образом описывают взаимодействия между свободным от предиката «есть» Величием и тем бытием (сущим), которое является, с точки зрения гностика, просто мусорной свалкой. Потому что на этой мусорной свалке рядом, бок о бок, лежат выброшенная случайно жемчужина, золотые часы, дохлая курица, рваная подушка с дивана. А суть этой мусорности заключается в том,

что это – бытие, что это есть. Оно-то и делает всё предъявленное мусором и, наоборот, отсутствие этого освобождает от грязи, от лжи, от общего, потому что ложью, против которой выступает гностик, является глобальное, является универсальное.

Несущее внутреннее, само по себе предполагает уникальность, которое не описывается нумерически. Но всё равно остается некоторая проблема в том, что это Величие существует, но к нему можно иметь отношение, только оказавшись на этой помойке, которая существует наряду с этим величием. И тут ничего не поделаешь. Тем более, гностик прекрасно знает, что юдоль человеческого сознания – это неистребимая тяга к ощущению и переживанию тождества как совершенно естественного посыла. Глобальное, тотальное тождество малого с абсолютным – это фундаментальная основа всех традиционных метафизик. «Каждая песчинка имеет за собой Абсолют». Эта инстинктивная идея традиционного метафизика представляет собой вызов для гностика. Но как это снять? Когда он говорит, что высший Бог – не сущий, то он вынужден использовать негатив к тому от чего, он хочет освободиться, к тому что пятнает. Он вынужден использовать бытие как точку отталкивания для того, чтобы определить то, что должно быть вне всякого сравнения. Но отрицание имманентного не создает трансцендентности как таковой. Мы можем сказать, что мир есть и в этом – его ложь, его мусорность, а бога нет и это его величие, его чистота. Но если мы противопоставили есть и нет, мы не получили реального подразумевания трансцендентного, мы получили всего лишь расширенную тезу и антитезу. Это всего лишь негативная имманентность. Гностика это не может устроить.

Гностицизм – это особое состояние поиска, противостояния с реальностью, когда еще не найдены тайные, последние ключи, чтобы взломать эту ловушку. Гностик в поисках величия забывает о верификаторе, который имеют платоники

и все традиционные метафизики. А именно, он упускает из виду то, что тотальное тождество (тотальная схваченность всего Абсолютом) выступает не просто как самодостаточная концепция тождества, но имеет в себе интеллектуальную силу и ценность утверждения. Утверждение – это абсолютный императив духа, императив последнего пневматического центра, который делает человеческое существо оператором, операции которого сами по себе ценны и интересны. Утверждение – это то, к чему пневма имеет абсолютное стремление, даже если это утверждение находится внизу, в грязи, пыли и оказывается на поверку мусорной кучей. Утверждение – это указание на то, кроме чего ничего нет. То есть это абсолютное утверждение, которое дает достоверность того, что за пределами этого утверждения действительно ничего не остается. Но как это может быть? Ведь даже когда мы говорим об утверждении, которое покрывает всё, то всё равно за пределами остается ложь, ошибка, внешние сумерки, где только «скрежет зубовой». То есть утверждение оставляет некую тень негатива за собой. Но в традиционной метафизике тема того, что утверждение – это проблемная вещь, несколько замалчивается. Просто говорится о великом, всеедином тождестве, об абсолютном всеединстве, которое снимается в неопределенности, не квалифицируемой бездне вечности.

А гностик не может согласиться с этой бездной, потому что эта бездна причастна ко всему, она присутствует на этой мусорной куче. Мусорная куча схвачена в этой бездне и поэтому гностик обходит тему утверждения. Классическому традиционалисту легко. Он говорит: сознание – это функция от бытия, бытие и сознание тождественны, акт понимания уничтожает субъект и объект в их противопоставлении. А как быть гностичу, который знает, что за пределами всего есть чистое, сияющее Величие, которое не запятнано предикатом «есть»? Тогда получается, что у нас есть здесь мусорная куча, а там Величие. А что их объединяет, ничего? А тогда каким образом эта

мусорная куча появилась и почему в центре этой кучи горит огонь жажды этого Величия? Все эти вопросы не получают ответа ни в каких схемах прежде всего потому, что гностик пытается решить проблему и судьбу сознания, субъекта, проводя интеллектуальные операции внутри объекта. Он постоянно, пытаясь деонтологизировать величие, работает внутри онтологии, которая никуда не исчезает. Недостаточно сказать, что Величие не имеет предиката «есть». Иными словами ты говоришь, что ко всему сущему есть антитеза, абсолютно Иное. Но что такое Иное? Иное определено через Это. Какая же это трансцендентность, если Иное определяется через Это, то есть здесь уже присутствующее? Здесь и возникает вопрос: где то утверждение, которое оставило бы чистую трансцендентность, но при этом сделало это таким образом, чтобы не было ничего кроме неё.

Это потрясающий вызов, с которым, я боюсь, гностики как историческая школа не справились, потому, что это требует несколько иных исследований. Прежде всего, надо было бы прежде всего погрузиться в вопрос: почему бытие и сознание действительно являются оппонентами? Совершенно понятно, что сознание возникает только в результате своей противоположности бытию, потому, что бытие наталкивается на нечто, что не есть оно. Здесь кроется тот самый секрет, открыв который, можно было бы, действительно, начать операцию по отмыванию величия от предиката «есть».

Этот секрет заключается в тайне нетождества. Потому что простая гносеологическая операция покоится именно на этой тайне. Само нетождество познающего познаваемому отличается от концепции традиционной метафизики о том, что акт познания есть слияние субъекта и объекта. Понятно, что, если перцептивное начало является одним из прочих феноменов среди прочих других, то оно не может быть свидетелем. Свидетелем может быть только тот, о которого разбивается внешний мир.

Натэлла Сперанская
ЗАМЕТКИ О ГНОЗИСЕ ВАСИЛИДА

Песнь Не-Сущего и экстаз Единого

По всем признакам мы вошли в цикл «великого неведения», о котором сообщает эсхатологическое откровение Василида. Согласно его системе (в изложении Ипполита), творение свершается не посредством эманации, но с помощью Слова. Бог (или Не-Сущий) «восхотел сотворить» (однако, «без чувства, без хотения, непреднамеренно, бесстрастно, без всякого пожелания»). Слово, абсолютно трансцендентный звук, несомненно, заставляет нас вспомнить ведическую мудрость и создание мира посредством изначальной мантры Ом (сравните ведическое «Вначале был Брахман, и у него была Вак или Слово; и это Слово было Брахман» с библейским «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»). Не было ли это творение (напомним: не эманация) – пением Бога? Возможно, эта интуиция легла в основу ведических ритуальных песнопений. В «Чандогья упанишаде» встречается примечательная фраза: «Дай же мне добыть пением бессмертие для богов». Здесь основное отличие гнозиса Василида от неоплатонической парадигмы, где творение происходит посредством истечения или эманации. Можно сказать, что в неоплатонизме Единое творит в экстазе (греч. ekstasis - нахождение во вне, смещение, пребывание вне себя). Этим словом Плотин обозначает и процесс «восхождения к Единому», то есть, эпистрофэ.

Известно, что в космогонии Мемфиса (откуда был ученик Василида Маркус, передавший традицию своего учителя до

самой Испании) была разработана методика творения посредством творческого слова демиурга. Слово, звук, речь есть могущество. Древнее ведийское предание сообщает, что божественный художник, плотник и оружейник богов Вишвакарман Тваштри, неверно поставив ударения в заклинании, смертельно поражает самого себя вместо своего врага. В Пуранах рассказывается о том, что великие воины владели искусством мантр, при помощи которых они одерживали победы в сражениях, вне зависимости от количественного превосходства противника. Не все знают, что в древности брахманы наказывали недостойного царя следующим образом: собравшись вместе, они, без всякого оружия, произносили ритуальные мантры, после чего царь умирал и его место занимал более достойный.

Три «сыновства» в гностической системе Василида

Мир по Василиду представляет собой *павслерца*, совокупность семян, содержащую в себе «тройное сыновство». Первое сыновство («лёгкое») естественным образом устремляется к Не-Сущему как только выделяется из *павслерца*.

Второе сыновство («грубое»), подражая первому, пытается также вознестись, однако не может этого сделать (в виду отягощённости чуждыми элементами), и тогда оно создаёт Дух Святой – «крылья», благодаря которым поднимается вверх, отделившись от *павслерца*. «Второе сыновство», Дух Святой, мы находим в Книге Бытия, где оно описано как «носящееся над водами». Но его «крылья», будучи не единосущными Не-Сущему, не могут вернуться к нему. Они остаются, образуя Великий Предел, проникнутый благоуханием сыновства, твердь, отделяющую мир от сверхмира. Из низших элементов *павслерца* возникает великий архонт. Он возносится, но достигает лишь Великого Предела, оставаясь в неведении, что над ним – Не-Сущий. Великий Архонт полагает себя единственным и верховным Богом. Он создаёт сына, который выше и прекраснее Отца, вместе они творят Огдоаду. Следом

выделяется второй архонт (ему принадлежат слова: «Я – Бог Авраама, Исаака и Иакова»), и также создаёт более совершенного, чем он сам, сына, - благодаря им, возникает Гебдомада. Оставшаяся часть панслерма управляется имманентными ей законами, над нею нет архонта.

Третье сыновство находится именно в этом «остатке». Это сыновство представляют гностики, избранные (по Василиду, гностик «один из тысячи или два из десяти тысяч»), странники на этой земле, абсолютно чуждые миру. Миру, что не единосущ Не-Сущему. Третье сыновство проникнуто болью, тоской по Не-Сущему, издали воспаляемо им, испытывая ностальгию по Ничто («Оно было, когда ничего не было, но это ничто не было чем-то из сущего, а – просто, ясно, без всяких софизмов – было всецелым ничто»), к которому устремлён *Nihiladeptus* (от лат. *nihil* и *adeptus*); с отделением третьего сыновства наступит апокатастасис. Ум сына великого архонта озаряется тайной и к нему приходит постижение, кто такой Не-Сущий, что такое сыновство и Святой Дух. Он сообщает об этом Отцу, архонт приходит в величайший ужас и изумление от того, что он заблуждался, считая себя верховным Господом. С этого начинается премудрость («Страх Божий – начало мудрости»). Архонт кается в своём грехе и вместе с ним – вся Огдоада. Та же весть (через второго сына) озаряет Гебдомаду и все 365 небес. На третье сыновство евангелие снисходит через Иисуса, сына Марии. В нём происходит «отделение» духовного, душевного и материального.

Конец мира и «великое неведение»

Гностическая система Василида не строго дуалистична, – мыслитель придерживался триадической концепции, в которой угадывается влияние платонизма и пифагорейской философии того времени.

Конец мира, по Василиду, возможен после вознесения всех сыновств, их выхода за Великий Предел. Вместе с последним сыновством из мира уйдёт вся боль, мир утратит тоску по Не-

Сущему, мир покинет устремлённость к высшему, мир погрузится в сон, блаженный сон идиота. Обезбоженная пустыня, заполненная бездуховным человечеством. Когда странники возвратятся «домой», настанет «великое неведение», и архонт этого мира забудет, что выше него есть другой архонт, он, в свою очередь, точно так же не будет знать, что над ним – Не-Сущее. Уйдёт тайна, сокроется Евангелие. Мир выздоровеет. Но это будет здоровьем проклятых. Плотин говорит о «засыпании в аду». Но это будет засыпание без знания об аде, и больше того, без знания о самом засыпании.

Этими словами Лев Карсавин описывает конец мира: «Так раскрывается смысл мирового процесса, последняя цель которого – «восстановление всяческого», «восстановление того, что изначально заложено во всемянности и подлежит восстанию сообразно природе, каждое в свое время». Движение мира прекратится, и он достигнет равновесия. Ибо исчезнет само стремление к Не-Сущему, вызвавшее развитие мира и само вызванное некоторым знанием о Не-Сущем, т. е. взаимосмешением противоположностей. При полном разделении мира не может быть ни взаимосмешения, ни Боговедения. Отъединенное от Бога бытие не будет страдать, ибо его окутает пелена «великого неведения» (μεγάλη ἀγνοία), чем и оправдано создавшее мир Божественное воление. «Все готов я утверждать,– говорил Василид,– только не то, что Провидение жестокосердо».– Великий Архонт не будет знать о Не-Сущем, который и открылся не чрез него, а чрез его Сына. Второй Архонт не будет знать о Великом Архонте. Все остановится и, самодовлея, успокоится в своих пределах».

Современное человечество дошло до критической стадии, и можно безошибочно констатировать, что большая его часть лишилась вертикального измерения, позволив элементу земли абсолютную доминацию. Рассуждая о человеческих темпераментах и их непосредственной связи с космическими элементами, Евгений Головин говорил, что мы «пребываем в трёх

стихиях античной космогонии): земле, воде и воздуху. Огонь, с присущими ему восторгом и экстазом, почти исчез. Гармония нарушена. Головин приводит цитату из труда Меркурия Ван Гельмонта: «По замыслу творца, человек, созданный в центре стихий, должен ходить, плавать, летать и обновляться в огне. Вместо этого нарастает угрожающая доминация земли. Sal Nistri (меловая земля, известь) оседает в костях, разъедает сухожилия, охлаждает кровь, в какие-нибудь несколько лет обращает юношей и девиц в жалких стариков». В согласии с учением Василида спасутся далеко не все. Другой гностик, известный под именем Валентин, предрекал гибель всего материального, когда избранные вознесутся вслед за Иисусом в Плерому, и «вырвется наружу сокрытый в глубине мира огонь и пожрет гиликов и грешных психиков».

Я полагаю, что мы пришли в мир, когда третье сыновство уже отделилось и вознеслось. Иными словами, мы явились в обезбоженный мир, погружённый в абсолютное неведение и сон. Возникает вопрос: что если та духовная пустыня, которую мы видим, есть не знак Конца, а уже пост-Конец, уже нечто свершившееся, и, следовательно, мы пребываем в аду? Что если мы живём в мире, описанном в романе Юрия Мамлеева «После конца»? – в мире, где избранные ожидают прихода Мессии, который сойдёт в ад, и мы остались здесь только затем, чтобы сделать его явление возможным? Пустыня растёт. И Хайдеггер был абсолютно прав, говоря, что «опустынивание ужасней, чем уничтожение», поскольку оно парализует будущий рост и не допускает никакого созидания. В наши дни не многие обращаются к эсхатологическому откровению Василида. Может показаться, что его гностическая система даёт ответы. Напротив, Василид есть вопросительный знак, который в эпоху «великого неведения» порождает в нас стремление ведать, видеть и возвращаться.

РАЗДЕЛ II

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПЛАТОНИЗМА:

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ЭКСКУРС

Фестюжьер А.-Ж. Теоретические основы восхождения к Богу

Дугин А. Г. Радикальный Субъект и метафизика боли

Головин Е. В. Артюр Рембо и неоплатоническая традиция

Светлов Р. В. Онтология политического (выступление в рамках ЦКИ СПб)

Лукомский Л. Ю. Апофасис и язычество

Дугина Д. А. Первая гипотеза платоновского «Парменида» в трактате «О мистическом богословии» Дионисия Ареопагита

Дугина Д. А. «Выстрадать Бога» (рецензия на книгу Изабель де Андиа)

Мелентьева Н. В. Призрак «Радикального Субъекта» в поэзии Эзры Паунда и правила активного платонизма

Медоваров М. В. Манифест консервативно-революционного платонизма

А.-Ж. Фестюжьер
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
ВОСХОЖДЕНИЯ К БОГУ

(глава из книги «Личная религия греков»¹)



Когда существуют естественные условия – под ними я понимаю созерцательный темперамент и практические обстоятельства, неотделимые от мистической жизни: одиночество, отказ от ценностей здешнего мира (то, что Евангелие называет нищетой духа), практика отшельничества и внутренней концентрации, – очевидно, что созерцательное восхождение описывается согласно определенной системе мысли, а именно той интеллектуальной системе, в которой взаимоотношения между человеком, миром и Богом ясно очерчены. Русский православный ребенок во второй половине девятнадцатого века был четко вписан в систему христианской культуры. Можно задаться вопросом, какими были систематические основания для языческой мысли в эпоху Империи, со второго по шестое столетие.

Система имеет два уровня. Она включает в себя представление о физическом мире, а также перспективу интеллигибельного мира.

¹ Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000.

Физический мир разделен на две части: подлунную и надлунную. Подлунная часть состоит из земли, на которой мы обитаем, воды, покрывающей многие ее регионы, затем из атмосферного воздуха и, наконец, огня. Огненная стихия граничит с Луной, первой и низшей из планет. Эти последние состоят из пятой субстанции, эфира, более чистого, чем четыре подлунных стихии. Основное различие между подлунной и надлунной частями физического мира состоит в том, что последняя движется в вечном, размеренном движении, тогда как все движение в подлунной сфере нерегулярное и беспорядочное. Над Луной планеты возвышаются в следующем порядке: Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн. Затем восьмой круг (или сфера), круг неподвижных звезд. Восьмым кругом заканчивается физический мир.

Каждый регион этого физического мира населен живыми существами. В земной, водной и воздушной частях обитают все виды животных, включая человека. Верхняя зона воздуха и огонь населены демонами, душами мертвых, еще не достигших надлунной сферы. Планетарные орбиты – обитатели планет: последние сами являются живыми существами, поскольку пребывают в вечном движении, причем существами, наделенными божественным разумением, ибо их движения упорядочены извечно. Наконец, высший Бог возвышается на троне над небом неподвижных звезд, и именно с этих высот он правит вселенной, планетными богами и демонами, служащими посредниками.

Эта концепция эмпирического мира основана, как можно видеть, на дихотомии, связанной с определенным дуализмом: дуализмом надлунной сферы, населенной божественными существами с регулярными движениями, и подлунной сферы, в которой живут смертные существа с неупорядоченными движениями. Кроме того, мы уже находим в этой концепции зачаток понятия трансценденции, хотя и грубого, чисто физи-

ческого; высший Бог, который возвышается над сферой фиксированных звезд, превосходит всю вселенную.

Однако на этот дуализм, внутренне присущий физическому миру, и на эту раннюю форму трансценденции, еще остающейся на физическом плане, накладывается другой вид дуализма и трансценденции. Это старый платоновский дуализм чувственного мира становления и интеллигибельного мира бытия. Физический мир, даже в своей надлунной части, столь восхитительной, столь хорошо упорядоченной и уже божественной, все же остается тем не менее материальным, остается объектом, который можно воспринимать нашими органами чувств. Кроме того, пусть даже движения небесного мира регулярны и разумны, они остаются движениями. Таким образом, даже в природе небесных богов есть нечто менее возвышенное; у них имеется тело, они могут изменяться. И наконец, сам трансцендентный Бог, насколько он воспринимается как восседающий на троне над неподвижными звездами, все еще элемент физической системы; несомненно, занимая высшее место – он называется *Deus summus, exsuperantissimus* [Бог всевышний, наипревосходнейший], – он остается частью этого мира. С принятием же идеи интеллигибельного мира мы достигаем фундаментального различения – с одной стороны, есть материальное, являющееся объектом чувственного восприятия, а с другой, есть нечто нематериальное, улавливаемое только интеллектом – одним словом, платоновский мир Идей.

Однако между идеальным миром в понимании самого Платона и миром в понимании платоников эпохи Империи существует одно различие, которое стало исключительно важным для прогресса духовной жизни. Идеи Платона – это не мысли Бога. Они остаются внешними по отношению к Божьему уму. Бог созерцает их извне, как и мы. Безусловно, он созерцает их куда лучше, потому что он, так сказать, очень близок им и потому что его интеллектуальные способности бесконеч-

но превосходят наши¹. И тем не менее они остаются как для него, так и для нас внешними и высшими объектами, неким образцом, которому даже сам Бог следует. В этом лежит источник бесконечных трудностей изначальной платоновской теологии. Платоники Империи, со своей стороны, считают, что Идеи – мысли Бога. «В своем отношении к Богу, – говорит Альбин, автор учебника по платонизму II в., – Идея есть его мысль»², и в другом месте: «Идеи суть Божьи мысли, вечные и совершенные сами по себе (αυτοτελείς)». Этот же мыслитель следующим образом доказывает существование Идеи (это его первый аргумент): «Является ли Бог интеллектом или наделенным интеллектом, он имеет мысли, и эти мысли вечны и неизменны. Поэтому Идеи существуют»³. Следовательно, Идеи содержатся в Боге, и весь умопостигаемый мир, таким образом, не что иное, как субстанция и личность самого Бога. Сразу же видно, какие благоприятные следствия могла иметь подобная доктрина для развития духовной жизни. В платоновской системе, когда стремишься к единению с Богом, нельзя быть по-настоящему уверенным, ищешь ли единства с Разумом, который правит небесными сферами – очевидно, именно такое решение предлагается в Тимее, – или с высшей Идеей, расположенной на вершине умопостигаемого мира и называемой Прекрасным (Пир), Благом (Государство) или Единым (Филеб). Кроме того, восхождение к высшей Идее, согласно Платону, возможно только посредством чисто интеллектуального упражнения в диалектике и требует длительного цикла рациональных исследований, в которых большую роль играет

¹ Albinus, *Didaskalikos* 4, 2 (154. 18 Hermann): διττός δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ παντελῶς ἀληπτός τε καὶ ἀτρεκής, ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν ἀδιάψευστος, τούτων δὲ ὁ μὲν πρότερος θεῶ δυνατός, ἀνθρώπῳ δὲ ἀδύνατος [«Ум обладает двумя формами: одна совершенно трансцендентна и несомненна, другая подвержена заблуждениям, поскольку связана с восприятием эмпирической реальности; первая принадлежит Богу и не может принадлежать человеку»].

² *Didask.* 9, 1 (163. 13 H).

³ *Ibid.* 9, 2 (163. 27 H.); 9, 3 (163. 29 if. H).

математика; там уже не остается места для чисто духовного импульса, для близости с Богом. Но отсюда следует, что едва человек превосходит эмпирический мир, как он вступает в сферу Бога; или, как замечает один герметический автор, он видоизменяется в [божественную] Сущность (Corp. Herp. X. 6, 116. 1-2 N.-F.).

Но нам следует быть более точными. В этой системе Бог по существу своему является Разумом. Он имеет мысли, платоновские Идеи, т. е. единичные причины чувственного мира. Иначе говоря, весь умопостигаемый мир, модель мира чувственного, вечно содержится в божественном интеллекте. Но разве Бог только интеллект?

В системе Платона Идеи образуют иерархию, простирающуюся от Идеи низшего уровня, наиболее близких конкретному индивиду, через родовые Идеи, включающие в себя все большее количество видов, и оканчивающуюся Идеями первообразующими, т. е. категориями, которые могут быть применены для любого существа, насколько оно существует – Прекрасное, Благо, Единое. Но получается так, что когда подходишь к этим первичным категориям, наименования «Прекрасное», «Благо» и «Единое» оказываются неадекватными. Фактически мы пришли к первичным качествам не раньше, чем обнаружили, что находимся в присутствии неопределенных и безымянных целостностей. Платон выражает это с величайшей ясностью в знаменитом пассаже из Пира (210e ff.). Когда он приближается к определению окончательного термина восхождения к Прекрасному, то больше не обнаруживает никаких позитивных признаков, одни лишь негативные; он говорит не о том, чем является Прекрасное, но о том, чем оно не является: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а

во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное»¹. В другом месте² я уже выдвигал тезис о том, что объект, о котором не может быть представления, будь то образного или интеллектуального, объект над или за пределами возможной дефиниции или любого возможного постижения, есть объект над и за пределами сущности, *ερεκεῖνα τες ουσίας*, как это названо в Государстве (VI. 509b 8-9). Я основывал на этом толковании свое мнение о том, что платоновская метафизика в своем развитии заканчивается мистицизмом. Я до сих пор полагаю, что это мнение правильно; во всяком случае, именно в таком духе платоники времен Империи понимали Платона. Во втором столетии н. э. Альбин пишет³, рассматривая проблему бытия Бога: «Нам нужно сказать теперь о Третьем Принципе⁴; Платон, похоже, рассматривает его как невыразимый (ἀρρητον)». И еще: «Первичный Бог вечен и невыразим (ἀρρητος)»⁵. Чуть ниже, в пассаже, особенно напоминающем негативную методику Пира: «Бог, как я сказал, невыразим и может быть понят только с помощью нуса»⁶.⁴ В данном случае нам следует транскрибировать греческое слово нус и не переводить его словом «интеллект», как было предложено в третьей главе; ибо нус, как у Платона, так и

¹ Plato, Symposium 210e ff. Относительно негативной формулировки (οὔτε... οὔτε) ср. уже Parmenides, fr. 8. 22 ff D., а также Albinus, p. 128. Относительно конца (ἀλλὰ αὐτό καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδές ἄει ὄν, 21 lb 1) ср. Parmenides 8. 29: [«Оставаясь тем же самым в том же самом месте, оно покоится само по себе»].

² Contemplation... selon Platon, 2d ed. [Paris, 1950] 228 ff.

³ Didask. 10, 1 (164. 6 Н.).

⁴ Два других – Материя и Идеи; ср. 9, 1 (163. 10 Н.).

⁵ Didask. 10, 3 (164. 6 Н.).

⁶ Ibid. 10, 4 (165. 4 ff.).

у платоников, не только способность интеллектуального схватывания, с помощью которого мы постигаем некую сущность, но и способность мистической интуиции, благодаря которой мы вступаем в контакт с Бытием, превосходящим любую сущность. «Бог невыразим, – говорит Альбин, – ибо он ни род, ни вид, ни какое-либо специфическое различие, ни наделенный каким-либо акцидентальным признаком; он и ни плохая вещь (если не будет неблагочестивым так выразиться); и ни хорошая вещь (в этом случае он существовал бы как принимающий участие в чем-то еще, а именно в благодати); и ни безразличная вещь¹ (ибо это не могло бы привести к понятию Бога); он также ни вещь, обладающая тем или иным качеством (ибо он не квалифицируемая вещь, которой требуется то или иное качество), он и ни вещь, лишенная качества² (ибо он не отрицается квалификацией относительно того, что он квалифицирует); он и ни часть любой другой вещи, не содержит части как целое; не наделен он и такой природой, чтобы быть тождественным с любой другой вещью или быть отличным от любой другой вещи (ибо он не принимает никакого акцидентального признака, по которому он мог бы отличаться от других вещей); он не приводит в движение другие вещи, и его ничего не приводит в движение». Если Бог таким образом избегает все категории языка и мышления, то это потому, что в реальности он их все превосходит. Ни одна дефиниция не может охватить его, потому что он не может быть ограничен ни одной сущностью.

Тем самым мы приходим к понятию высшего, непознаваемого Бога, *Theos agnostos*. Не вообще непознаваемого; если бы мы не имели никакой идеи о нем, мы бы даже не знали, что он существует, и потому не могли бы никогда и помыслить о том, чтобы объединиться с ним; но он непознаваем рационально, интеллектуально, в том смысле, что никакой мыслитель-

¹ ἀδιάφορον legi: διαφορά, codd. Ср. мое Révélation d'Hermès Trismégiste [Paris, 1948] II, 92, 1.

² Читая вместе с P. οὐ γὰρ ἐστέρηται τοῦ ποιόν εἶναι ἐπιβάλλοντος εἶναι αὐτῷ ποιῶ (ποιῶ αὐτῷ P, согexi).

ный процесс не позволяет нам приблизиться к нему; поэтому нам надо использовать надынтеллектуальный метод. За отсутствием лучшего названия подобный метод язычниками эпохи Империи часто именовался «молчанием». Бог есть тот, «о котором ни слова нельзя сказать, которого лишь молчание может выразить»¹. «Тогда лишь узришь ты ее (красоту Божью), когда не сможешь выговорить ее, ибо знание о ней есть божественное молчание, и подавление всех чувств»².

Теперь можно резюмировать идеи относительно системы, служащей теоретическим основанием восхождения к Богу. В низшем регионе находится физический мир, разделенный на две части, подлунную и надлунную. Над ним – умопостигаемый мир, который тоже разделен на две части. В первой из этих частей находятся Идеи, соответствующие определяемым сущностям; они формируют своего рода интеллигибельное удвоение чувственного мира и являются моделями, единичными причинами этого чувственного мира. Поскольку эти Идеи суть мысли Божьего Ума, они, в своем иерархическом ансамбле, образуют структуру этого Ума. Поскольку, далее, этот Божий Ум, или Первичный Ум, будучи наипрекраснейшим, должен иметь в качестве объекта мысли тоже наиболее прекрасное, и поскольку не может быть объекта прекраснее, чем он сам, то он может думать только о себе. Таким образом, Бог, мысля мир, мыслит самого себя³. Интеллигибельный мир как мысль Бога и Бог как Мышление, которое мыслит себя, есть лишь два взаимосвязанных аспекта одной и той же реальности. Но Идеи, мысли Бога, в свою очередь, заканчиваются в первичной Идее, или, если хотите, в Сущности, которая разрывает все пределы

¹ ἀνεκλάλητε, ἀρρητε, σιωπή φωνούμενε Corp. Herm. I. 31 (19. 2). Для Hermetica я использовал перевод У. Скотта, хотя и с некоторыми изменениями, там, где он вводил изменения в текст. [Цитаты из герметических текстов везде даются в переводе К. Богуцкого. – Прим. пер].

² гр. Herm. X. 5 (115. 12 ff). Многие другие тексты цитируются в: O. Casel, «De Silentio Mystico Philosophorum Graecorum», Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten [1919] No. 2.

³ Cp. Albinus, e.g., Didask. 10, 3 (164. 24 ff. H.).

Сущности и потому все пределы Мышления. Сам Бог, в том, что конституирует его фундаментальное Бытие, не может ни знать, ни выразить себя. Он непознаваем, невыразим. Это та высочайшая Причина, которая находится на вершине всей иерархии. Это в абсолютном смысле трансцендентный Бог.

Мы, наконец, подошли к знаменитой теории трех Богов, которая играла большую роль в духовной жизни начиная со второго столетия. Из рассмотрения чувственного мира, по крайней мере в его небесной части, обычно заключают о существовании Разумной Души, которая правит небесами в вечных и регулярных движениях; такой Бог – цель стремлений согласно Псевдо-Аристотелеву трактату *De Mundo*. Этот Бог физического мира зависит от Мышления, которое мыслит себя, чьи мысли суть Идеи интеллигибельного мира. Наконец, этот интеллигибельный Ум сам зависит от первичной Причины, которая превосходит любую сущность и поэтому находится за пределами всякого постижения, поистине непознаваемая, неопределимая, безымянная.

Эта теория трех Богов стала известна больше всего благодаря Плотину с его системой трех ипостасей, происходящих одна из другой: Единого, Ума, Мировой души. Но мы еще до Плотина находим ее у Нумения и в Халдейских Оракулах, и в зародыше она существует у Альбина. После Плотина она становится догмой для Порфирия, Ямвлиха и Прокла и переходит в Средние века.

Доктрина эта становится даже еще более сложной у последователей Плотина; обе низшие ипостаси теперь воспринимаются как содержащие множественность божественных компонентов. Бог-Мировая душа здесь состоит из планетарных богов, которые, как души, суть двигатели планет. Бог-Ум разделен на две сферы, тоже состоящие из многообразных божеств. Поскольку этот Ум есть мыслящее Мышление, каждая из его мыслей образует разумное божество (*νοερός*); поскольку мысли этого Ума суть Идеи интеллигибельного мира, каж-

дая Идея формирует, в свою очередь, умопостигаемого бога (νοητός); каждый из разумных богов соотносится с одним из интеллигибельных богов. Единственный, кто остается несоставным и уникальным, это Первопричина, невыразимый Бог.

Мы можем пропустить здесь эти тонкости, которые никогда особенно не влияли на развитие духовной жизни. С другой стороны, я должен указать на одно доктринальное понятие, которое оказало большое воздействие на религиозные настроения.

Несмотря на свой двойной дуализм, система, которую я очертил подобным образом, остается, в сущности, оптимистической. В этой системе физический мир является подлинным злом только в подлунной части, которая состоит из материи, неупорядоченной и нечистой. Надлунная сфера этого мира, будучи сформирована из тонкой и чистой материи, эфира, и обладающая регулярным движением, есть благо, она даже божественна – ведь небесные тела суть боги. Более того: даже в своей подлунной части эмпирический мир в некотором смысле разделяет совершенство умопостигаемого мира, поскольку нет такого существа, который бы не имел внутри себя, в большей или меньшей степени, признаки Блага, Прекрасного и Единого. Таким образом, можно благодаря естественной прогрессии подняться от целостностей физического мира к умопостигаемому, оттуда до высших родов, а от них – к Богу. Бог вездесущ; мир наполнен им; можно обнаружить приметы, которые он оставляет в вещах, даже в самых ничтожных из них. Таким образом, от Плотина до св. Бонавентуры существует *itinerarium mentis ad deum*¹ Можно сказать, что этот путь напоминает два течения платоновской мысли: одно, идущее от Тимея, а второе от великих дуалистических диалогов – Федона, Пира и Государства.

Но, с другой стороны, подчеркивая содержащееся в Федоне дуалистическое противопоставление чувственного и умо-

¹ движение ума к Богу (лат).

постигаемого и истолковывая в пессимистической манере концепцию материи в Тимее¹, некоторые мыслители Империи стали рассматривать весь мир как зло, поскольку даже в его надлунной части он все еще состоит из материи. Материя есть зло, и все, что материально, *ipso facto*² отягощено злом. Поэтому не только невозможно найти здесь, внизу, какие-либо следы присутствия Бога, но и Бог должен быть совершенно отделен от мира. Бог и материальный мир разводятся на разные полюса.

Но в таком случае как же нам следует объяснять происхождение мира? Понятно, что он не может происходить от Первопричины, даже и через ряд последовательно убывающих эманации: Благо никоим образом не может быть причиной Зла. Таким образом, мир должен быть произведением какого-то вторичного бога. Но этот вторичный бог, если он благ, мог создать мир (в греческом смысле *δημιουργός*, «распорядителя»), а не творец *ex nihilo*) только по какой-то ошибке или случайно; в противном случае, если бы он создал его по своему желанию, этот вторичный бог должен восприниматься как зло и становиться врагом первичному богу в качестве антибога. Некоторые гностики как раз и заходили столь далеко; и ученые утверждают, что нашли выражение этой доктрины даже в такой работе, как герметический Поймандр. Как бы то ни было, важно отметить в этой системе последствия для духовной жизни. Если мир суть совершенное зло, он не только не ведет к Богу, но и еще дальше уводит от него. Тем самым любого соприкосновения с объектами чувств следует избегать; да что там, нужно отринуть все человеческое знание. Ибо даже в человеке (высшем из животных) рациональная душа все еще связана с телом и зависит от материи. Никакие ухищрения ума

¹ По этому вопросу я продолжаю придерживаться интерпретации, которую предложил в *Rév. Herm. Trism. II. 117* [f., вопреки критике, выказанной профессором Харольдом Черниисом (Cherniis) в: *Gnomon* [1950] 207 ff. Ср. предисловие к третьему тому *Rév. Herm. Trism.*

² тем самым (лат.).

не помогают человеку взойти к Богу. «Те же, кто не прислушался к божественному призыву, – говорится в одном герметическом трактате¹, – те наделены лишь рассудком, они поистине владеют рассудком, но не умом и не знают, зачем и кем они сотворены». Весь духовный поиск поэтому будет состоять в собирании в одно целое всех способностей самого индивида, в освобождении себя от всех образов и мыслей, в чисто пассивной жизни, в которой надеешься, рано или поздно, повстречать Бога.

Мы видели, каким образом понятия Бога и мира находят место в системе. Остается понятие человека. Доктрина здесь исключительно проста, она суть простое следствие дуалистической позиции. Человек состоит из двух субстанций, материи и ума. Материя включает в себя не только тело человека, но также все, что напрямую связано с телом: жизненную душу, которая оживляет его, и темперамент, результат смеси телесных элементов – все это мы сегодня назвали бы индивидуальным Я. Причина этого – хотя она по определению есть то, что отличает нас от живущих инстинктами зверей (*ἀλογοί*) – по утверждениям некоторых герметических текстов, состоит в том, что подобное Я слишком связано с материальным телом, чтобы быть эманацией свыше. Мы поэтому имеем в себе только один божественный элемент, ум, в его двойной функции интеллектуальной и мистической способностей. Этот дуалистический взгляд соответствующим образом рассматривает все человеческое поведение. Если материя – зло и если ум – единственная божественная часть человека, любое восхождение к Богу сводится к двум правилам: отрешаться от материи и упражнять только ум. Но оба эти правила допускают альтернативную интерпретацию. Отрешение от материи может означать, что нужно жить совершенно аскетичной жизнью, как христианский монах; но это также может означать, что допустимо позволять делать телу то, что ему вздумается,

¹ Corp. Herm. I. 4.

ибо в конце концов ничто не имеет значения. Таким образом, и нравственный кодекс, в высшей степени строгий, и другой, намного более легкий, могут быть одинаково выведены из этого принципа. С другой стороны, упражнение ума зависит от того, что понимается под самим умом. Если ум берется в своем двойном значении, как интеллектуальная и мистическая способность, результатом явится то, что философское созерцание на своей конечной стадии приведет к мистическому контакту; здесь мы имеем чисто платоническую традицию, разделяемую, в частности, Плотинем. Если же ум понимается только как мистическая способность, тогда нужно отвергнуть всякую интеллектуальную деятельность, даже самую возвышенную, и полностью посвятить себя молитве. Такова тенденция, выраженная в некоторых герметических трактатах. «Философия, – говорится в Асклепии (12 ff.), – состоит в стремлении лучше познать божественное через созерцание и в святой религии. Но большинство уже искажает ее во многих отношениях». Каким образом, спрашивает ученик. Гермес отвечает: «О Асклепий, они искусственно внедряют в нее различные непонятные науки, которые она в себя не включает: арифметику, музыку, геометрию». А ведь все эти науки, продолжает Гермес, абсолютно бесплодны. Единственное благо – когда приходишь к Богу; например, когда, созерцая порядок и красоту космоса, ты считаешь, восхищаешься и восхваляешь Божью искусность и мудрость. Вывод следующий (14): «Люди, которые придут после нас, будут обмануты изворотливостью софистов, они отвернутся от истинной чистой и святой философии. Восторгаться Божеством в простоте мысли и души, чтить Его творения, восхвалять Волю, которая единственная есть полнота Блага, – вот единственная философия, не опороченная бесполезным любопытством ума». Словом, «благочестие есть знание Бога»¹. Таково кредо герметизма.

¹ Corp. Herm. IX. 4.s

Александр Дугин
РАДИКАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ И
МЕТАФИЗИКА БОЛИ

*(Выступление на международной научной конференции
«Against Post-Modern World»)*

Тема Радикального Субъекта на нашей конференции впервые встала в центре систематического научного обсуждения. Эта тема является чрезвычайно новой. Хотя я написал несколько работ на эту тему, в частности, «Радикальный субъект и его дубль»¹, и прочитал несколько лекций, системного научного обсуждения в представительной философской среде ранее не происходило. В каком-то смысле, это первый опыт.

Я разобью свой доклад на две части.

Первая часть – экзистенциальное введение в проблематику Радикального Субъекта. Вторая – соображения касательно возможности рассмотрения фигуры и роли Радикального Субъекта в неоплатонической топике.

**Введение в проблематику:
эмпирико-экзистенциальный аспект**

Введение в зону мышления о Радикальном Субъекте может проходить через обращение к конкретному историческому и эмпирическому опыту: это опыт существования («обособленного»/«дифференцированного», по Эволе) человека в условиях Конца Времен, в эсхатологической зоне.

¹ Дугин А. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское Движение, 2009.

Практически все сакральные традиции описывают определенный эсхатологический период, когда духовная реализация, инициация и контакт с Первопринципом (в религиях часто речь идет о «спасении») становятся проблематичными или вообще невозможными. В Евангелии от Марка есть утверждение, что если бы Бог не сократил время царствования антихриста, сатаны в мире, время последнего вырождения, то никто бы не спасся¹. Так мы узнаем, что из милости Бог сокращает период существования в исключительно негативных космических условиях. Для нас важно сейчас, что такие условия, при которых сама по себе «не спаслась бы никакая плоть», возможны, и Традиция о них знает.

Идея Радикального Субъекта рождается из внимательного рассмотрения онтологии этого периода. Касательно идентификации этого периода важно следующее: в ходе этого отрезка времени невозможно спастись вообще никак – ни с опорой только на себя (в христианстве это вообще невозможно, хотя в других традициях возможно), ни с опорой на благодать Господню. Локализация этого особого эсхатологического зона во времени и в пространстве, а также его идентификация с той или иной социально-политической системой в ту или иную эпоху – это вопрос открытый и дискуссионный. Разные традиции видят это по-своему. Отрицательные условия в христианстве соответствуют приходу антихриста. Для староверов процесс апостасии был активно запущен, начиная с Никоновской sprawy, а для крайних староверов-беспоповцев «духовный антихрист» тогда и пришел в мир. В свою очередь, среди беспоповцев до крайности доводят метафизику отчаяния и богооставленности экстремальные течения – такие, как бегуны (странники) и нетовцы (Спасово согласие). Для многих новообрядцев из РПЦ последние времена явственно настали в 1917 году и в примыкающие к нему советские эпохи. Для иудеев аномальное вре-

¹ «И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни» (Марк 13:20).

мя – вся эпоха галута. Для мусульман-шиитов – время «гайбы», сокрытия имама и его тайного света. Индусы говорят в этом случае о Кали-юге. Так или иначе, все традиции знают об этих временах, призывают готовиться к ним и думать о них.

У меня лично опыт наиболее остро переживания такого времени был в конце 70-х – в начале-середине 80-х годов. Я вполне допускаю, что это было весьма субъективно, но от этого ценность опыта не умаляется. Опыт существования в позднесоветский период, где-то до 1982-1983 годов, представлял собой пробуждение в чистом аду, посреди ничто. В этих условиях и родилась идея Радикального Субъекта. Позднее, восприятие окружающего мира, космической и социальной среды, сущего как такового несколько поменялось, острота опыта стерлась, но идея пустила глубокие корни и сохраняет свое фундаментальное значение до сих пор. Видимо, потому, что имеет глубокую эйдетическую обоснованность и резонирует с острыми гранями глобальных метафизических структур.

Мир без Традиции

Что означает полностью закрытый для духа, наглухо запертый сверху мир? Мир без возможности спасения? Это среда, где вообще больше нет Традиции или даже ее останков. Нет совсем, ни в каком качестве. То, как Рене Генон описывает современный мир, предполагает, что все-таки отдельные элементы Традиции сохраняются. Они становятся чрезвычайно редкими, исключительными, но они есть. Но представим себе мир, в котором Традиции нет вообще. Чтобы мы ни делали, прорваться к ней нельзя. Более того, никак и ниоткуда невозможно узнать ничего о самой Традиции, и поэтому мы даже не знаем, что мы чего-то лишены – настолько мы этого лишены. Хайдеггер писал, что иногда ночь становится настолько густой, что люди вообще забывают, что это ночь – так отвыкли они от света.

Такое бытие конституирует совершенно специфические условия, специфическую онтологию, со всех точек зрения и со всех сторон оторванную от мира Традиции. Это мир, в кото-

ром вообще нет сакрального. Никак, нигде, ни в каком уровне, ни в каком качестве. Можно предположить, что Ницше находился под глубоким впечатлением от аналогичного опыта, когда он провозгласил «смерть Бога».

В таком мире, где нет выхода, так как не было входа, – а в моей личной судьбе этот был позднесоветский период, – внезапно, вдруг (здесь самое время вспомнить о термине «ἐξαιίφνης» и его метафизическом значении в неоплатонизме, начиная с «Парменида») вспыхивает точка радикального несогласия с самим фактом существования в безальтернативно данном онтическом и онтологическом контексте. Поднимается тотальный отказ от пребывания в этом мире в целом – со всеми его непосредственными и опосредованными структурами. Очень важно подчеркнуть, что этот отказ, мучительный удар, внутреннее взрывное восстание не базировались на чем-то, что располагалось бы вне данной мне среды – за ее пространственными или временными пределами. Глубинное, почти химическое отторжение среды не имело никакого основания. Можно было бы представить, что, например, по линии семьи кто-то принадлежал к аристократии, либо к духовному сословию, либо к какому-то этническому, религиозному или идеологическому меньшинству, к среде, в которой, пусть тайно и скрыто для внешних глаз, но передавались коды иной социальной группы, транслировались алгоритмы иной идентичности. Тогда у протеста были бы основания, и «вдруг», «внезапно» были бы логичны и являлись бы верхним слоем более глубоких, но вполне понятных психологических и социальных механизмов. Я был рядовым гражданином Советского Союза, родившимся в СССР от советских атеистических, вполне конформистских родителей среднего класса, воспитанных в советской среде, прошедших обучение и получивших воспитание в советских образовательных учреждениях. Немаловажно, что я – русский, то есть никаких иноэтнических влияний, объясняющих внезапный взрыв дистанции, не могло быть. Никаких иных фак-

торов – внешнее влияние, круг контактов, те или иные связи или спонтанные интересы, – которые могли бы объяснить радикальное отторжение от среды, не было. Я был частью среды на всех уровнях и на всех направлениях и не знал ничего, кроме неё. В свое время Артюр Рембо, испытывавший в ранней юности очень похожий опыт (но в совершенно иных условиях и исторических декорациях), сокрушался, что не имеет в своем роду ни одной капли благородной крови, которая могла бы объяснить ему пронзительное ощущение собственной инаковости в отношении окружающего. Ни одной капли...

Я не знал никакого другого мира, кроме русско-советского. Но все, что меня окружало – небо, земля, мир, люди, социальные отношения, здания, механизмы, речи, дисциплины, потоки информации, картины, пейзажи, – все это абсолютно, тотально отвергалось, воспринималось как ядовитое наступающее со всех сторон ничто, как полностью лишенное всякого смысла и всякой логики слепая агрессия мрака. Это, наверное, можно сравнить с картинами из «Путешествия на край ночи» Луи-Фердинанда Селина¹. Я обнаружил себя внезапно в сердце ночи, у которой не было края. Проявившись в сердце ночи, я не получил никакой вести, никакого завета, никакого путеводителя относительно того, как оттуда выбираться, а также кто я, зачем я, где я, как все это случилось и что происходит...

Чистый опыт тотального нигилизма. Окружающий меня мир отбрасывался не почему-то, не по какой-то причине, а просто так. Без всякой причины, без всякой внутренней или внешней опоры. И отсутствие опоры (вот теперь самое главное!), отсутствие самой возможности не то что спасения, а какого бы то ни было далекого отблеска Традиции, было концептуально поставлено в центре моего бытия и положено в основу систематического мышления.

¹ Селин Л. Ф. Путешествие на край ночи. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Бестеллер», 1994.

Из этого постепенно и кристаллизовалась концепция Радикального Субъекта, т.е. постулирование существования носителя Традиции без самой Традиции, вне традиций, в неведении о самом факте существования Традиции, за ее пределами.

Два способа получения философского огня

Несколько позднее, когда я познакомился с герметической литературой, я набрел на описание двух способов получения «философского огня». Первый способ – когда субстанция ввергается в огонь и зажигается в нем, какой бы она ни была, так как сам огонь чрезвычайно силен. Если мы оказываемся в мире Традиции спонтанно, то какими бы ни были сырыми наши души, Традиция их просветит, высушит и зажжет. Если она жива, и огонь горит весело и яростно, то трансформации, сакрализации подвергается почти любая душа – как бы ни были сыры «дрова». Если она еле тлеет, то огнем займутся только сухие и приспособленные к этому бруски дерева. Традиционное общество иерархично. В нем с необходимостью присутствуют религиозные институты и ритуалы. Преобладают сакральные законы и духовно обоснованная этика. Традиция интегрирует нас в себя с появления на свет, помимо нашей воли, помимо воли окружающих, и мы, в конечном итоге, преодолеваем самих себя и становимся чем-то ценным.

Но есть второй способ зажигания философского огня – с помощью абсолютного льда. Здесь, наоборот, нечто кладется в зону радикального холода, хоронится во льдах, опускается в пустоту, но в этих экстремальных условиях внезапно осознает отличие от этой пустоты, и внутри нее спонтанно вспыхивает самодвижущийся огонь. Гераклит писал, возможно, об этом: «Человек в ночи себе зажигает свет». Он делает это, потому что мир больше не дает ему света. Потому что он осознает себя в сердце ночи. Это не свет природы, это свет против природы, *le feu contre nature*.

Концепция Радикального Субъекта может быть описана как рождение философского огня под воздействием стихии абсо-

лютного льда. Ситуация, когда философский огонь рождается не благодаря Традиции, а, напротив, в условиях ее полного отсутствия, в условиях предельной десакрализации, в сердце ночи. Вкус сакрального в данном случае пробуждается не от того, что сакральное есть и оно пылает своей нуминозной мощью, а когда наоборот его нет вообще.

Радикальное «Я»

Когда мы переводим тексты о Радикальном Субъекте на английский, возникает вопрос: как точно это осуществить. «Radical Subject»? Совсем не то, поскольку это немедленно отсылает нас в субъект-объектную топику Декарта и Нового времени, и даже в лучшем случае – в Средневековую схоластику. Поэтому одной из версий перевода может быть «Radical Self».

Высшее «Я», по контрасту с низшим, эмпирическим «я», может пробуждаться двумя описанными способами. Радикальное «Я» как синоним философского огня, противоприродного огня, Радикальный Субъект – это то, что пробуждается только льдом: не благодаря Традиции, но вопреки ее отсутствию.

И дальше возникает очень непростой вопрос: если нечто абсолютным образом отбрасывает несакральный мир, но само по себе не является сакральным, то что это такое?

Если бы нам были переданы какие-то элементы Традиции, ее коды, и мы оказались бы в ситуации, где Традиция чрезвычайно слаба или даже вообще отсутствует, можно было бы помыслить себе разные сценарии поведения – вплоть до восстания против отсутствия или слабости Традиции. Это объяснялось бы тем, что мы мыслим себя ее представителями и опираемся на нее даже в безнадежных и отчаянных ситуациях.

Но как понять ситуацию, когда мы восстаем против отсутствия Традиции, не будучи ее представителями? От лица чего мы это делаем? Кто в нас, или что в нас, что за инстанция, за этим стоит?

Задаваясь этим вопросом, мы принимаемся за философскую интроспекцию; но и внутри, там внутри, – в душе, в сознании,

в сердце, в мышлении, – не видим, не встречаем ничего, что объясняло бы нам внятно это отторжение. Ничего – потому что наше содержание полностью, социологически, отнологически, психологически, обусловлено тем миром, в котором мы живем и которым сформированы.

Значит, исток отторжения наличного обоснован не тем, что внутри нас находится нечто особое и отличное от всего – ведь все, что находится внутри, в личности отражает то, что находится во вне ее, а в нашем случае – это полностью десакрализованная среда, мир, начисто лишенный сути. И конституирует он таких же существ, вполне удовлетворенных круговращениями его бессмысленных циклов и ангажированных в его бессодержательные (с духовной точки зрения) процессы. Мы ищем вовне и внутри объяснения, но не находим ни там, ни там ничего...

Анатомия ностальгии

Это порождает специфическое чрезмерное напряжение, выражающееся в абсолютной боли.

Если мы рассмотрим греческое слово «ностальгия», то заметим, что оно состоит из двух частей *νόστος* – «родная земля» и *άλγος* – боль. Ностальгия – это, дословно, «боль по родной земле». Опыт, который лежит в основе обнаружения присутствия Радикального Субъекта, это, безусловно, *άλγος*, боль, причем дикая невыносимая боль, чудовищная, удушающая тоска. Внутри этой боли ты понимаешь только одно – что здесь ты абсолютно чужой. Но вот вопрос: а где и кому ты не чужой? Ответа нет. Есть *άλγος*, но нет *νόστος*. Такая ностальгия, где *νόστος* отсутствует. Охватывая горизонт всего того и тех, где и для кого ты являешься чужим, ты видишь, что ты таким являешься везде и для всех, всегда и везде... Боль начинает расти, захватывать все больше и больше, пока она не поглощает все – и субъект, и объект, и внутреннее, и внешнее. Это даже не хайдеггеровский *Angst*, ужас. Это что-то другое.

В центре этой боли кристаллизуется определенная зона, фигура, которая и была довольно условно названа «Радикальным Субъектом». Она определяется как то, что, не принадлежа Традиции, без Традиции существовать не может.

Здесь встает вопрос: что делать в такой ситуации? Каким образом решить эту проблему? Как спастись, когда двери спасения закрыты? Тут лежат корни очень плотной, густой философии.

Встреча

Экзистенциальная предыстория для понимания появления концепции Радикального Субъекта очень важна. Продолжу ее изложение. Из состояния необъяснимой и беспричинной, но нестерпимой боли ситуация приводит меня к контакту с людьми, которых, с точки зрения здравого смысла и социологических закономерностей, в позднесоветском обществе быть просто не должно. Это люди, которые знали Рене Генона, Юлиуса Эволу, герметическую традицию, суфизм, изучали традиционализм, и которые по своему существу были носителями строго того же самого травматического экзистенциального опыта. Именно опыта, он-то и лежал в основе всего – их познаний, их позиции, их жизни. Не знания, не культура, не эстафета поколений, не какие-то особенности биографии, происхождения или внешние влияния двигали ими и заставили их обратиться к Традиции: это была боль – жуткая, невыносимая, гигантская, невместимая боль. И это было главным и читалось немедленно. Это был круг, который не имеет подлинного имени: иногда его называют «кружок московских метафизиков», иногда «группой Южинского переуллка». Сами себя они никак не называли.

Вот тогда, после этой встречи, которой могло не произойти (проще было отыскать иголку в стогу сена), но не могло и не произойти (уже по логике Радикального Субъекта), появилось ясное и развернутое объяснение того, что это за боль и почему я ее испытывал. Здесь проявился образ *vóσtoc* – того самого

места, отсутствие, удаленность которого и порождало чувство безумной боли. От этого круга я получил подробное описание Родины, *vóσtoς*. Это была структура Традиции, данная в форме ее тщательной реконструкции. Это был традиционализм. Стало ясно, чего не хватало – мира, который был описан у Генона, Эволы, у других традиционалистов как нормативный. Сакральность, иерархия, касты, суверенная доминанция духа над материей, вечность и бессмертие. Прямой контакт с Божественным. Свобода души от телесных уз. По словам Платона, «Уран это взгляд в Небо». In Excelsis. Опыт Урана. Душа, стоящая и не падающая (*anima stante e non cadente*). Вертикальность мужского начала. Нежная близость бездн. Инициация. Сияющий лик смерти. Эйдетические ряд символов, тянущиеся в живую зону потустороннего. Опыт открытых миров и мириадов невидимых существ. Невидимое стало видимым, чтобы видимое стало невидимым.

Но что важнее всего: ностальгия предшествовала в этом процессе знакомству (пусть теоретическому и умозрительному, это как раз было не так важно – ум, согласно неоплатоникам, и есть священный центр души, обратив свой «взгляд к Небу», он встает на правильный путь) со структурой *vóσtoς*.

Два пути - две метафизики

И вот здесь можно было пойти двумя путями. С одной стороны, обрадовавшись, что нам дали Традицию в качестве образца, снабдили картой, ориентирами, целью, мы могли бы отправиться ее искать. Это правильный путь. И мы пошли. В направлении центра.

Но было нечто, что еще сохранилось, не исчезло, не забылось, и продолжает напоминать о себе, притягивать к себе внимание. Второй путь – поиск источника боли, которая привела к традиционализму, исследование ее природы, ее структуры, ее истоков. Что же это было?

Для меня метафизика условно разделяется за две части. Это метафизика Традиции, как карта описания *vóσtoς* – род-

ного правильного места, безусловного идеала. И вторая часть: фиксация на инстанции, которая служила (и служит) причиной боли. Можно назвать это «метафизикой боли».

Можно было развивать эту линию в сторону традиционализма. И я этим занимаюсь. И мы все этим занимаемся. А можно было идти в сторону боли. На основе осмысления той инстанции, той силы, которая причиняла боль, вокруг концепта Радикального Субъекта была построена Новая Метафизика.

Традиционализм и боль

Радикальный Субъект – это философский огонь, рожденный льдом, но это другой философский огонь, чем тот, который рожден огнем. Философский огонь, рожденный огнем – это Традиция, а философский огонь, рожденный льдом, – это традиционализм. Традиционализм отражает как раз тот порядок следования, который уходит корнями в Радикального Субъекта. Традиционализм проявляется не в мире Традиции, а в мире без Традиции. И традиционализм взыскует Традиции безо всяких оснований с ее стороны, исходя из ее отсутствия. Традиционализм реконструирует Традицию именно потому, что ее нет или она исчезает на глазах. Но традиционализм не просто ищет Традицию, он хочет найти ее в ее полноте, и поэтому огненно воссоздает эту полноту. Он знает, что хочет найти еще до того, как он найдет хоть что-то. Откуда знает? Почему ищет? Кем он уполномочен делать это?

Традиционализм – это именно реконструкция *άλγος*, а не *νόστος*. Традиционализм рождается не из-за знакомства с «родным местом», а из чего-то другого. Он рождается из опыта чистой нехватки. В традиционализме ничего не передается, по меньшей мере, начинается всё не с передачи. Обратите внимание, *traditio* от глагола *tradire*, передавать, то есть «предание», «передача». Но боль не была передана никем никому из нас. Боль никто не дал, не передал. Боль была. Это нечто другое, нежели Традиция.

Получается: традиционализм – это очень особая «традиция», парадоксальная «традиция», основанная не на непрерывности и передаче, но на разрыве, на том, что Ю.Эвола называет «разрывом уровня» (*la rottura del livello*). Не трансмиссия чего-то, что лежит в основе боли, а наоборот, отсутствие всякой трансмиссии порождает боль. Отсюда помимо классической конвенциональной метафизики традиционализма, изложенной в метафизических, религиозных и философских учениях, возникла идея другой метафизики, Новой Метафизики. Эта Новая Метафизика сосредоточена целиком и полностью на исследовании природы и структуры источника боли. Это второе направление, оно идет параллельно первому (более конвенциональному). Я их не противопоставляю.

Аналогии Радикального Субъекта

Снова: Радикальный Субъект есть тот философский огонь, который родился вопреки огню и без всякой опоры на внешнее и внутреннее. Это не дар, потому что боль не может быть даром. Это не преемственность. Довольно легко представить аристократа, или представителя какого-то этноса, оказавшегося в чужеродной среде, чья ненависть к окружающему подвигнут их к дифференциации, обособлению, сделают «обособленными людьми» и, тем самым, заставят искать или конструировать альтернативы. Кровь, память, культура, религия, даже в малом объеме, как тонкий след способны в определенных обстоятельствах привести к сходной экзистенциальной феноменологии. И в этом случае было бы все понятно, ностальгия была бы прозрачной; было бы обосновано и место, *vóσtoς*, и форма передачи маршрута, и педагогика ненависти и нигилизма.

Но как себе представить ситуацию, когда нет «до». Никаких предварительных инстанций. Есть только факт безумной, бесконечной, невыносимой онтологической боли, без причины и основания – боли, основанной в самой себе... Именно это ложится в основу Новой Метафизики. Далее, при сопоставлении этого интеллектуального настроения с материалами Традиции,

приходим к выводу, что Радикальный Субъект, если и имеет некоторый аналог среди фигур и персонажей Традиции, то в довольно закрытой и тревожной сфере, относящейся к наиболее сложным, запутанным и неясным уголкам самой метафической карты. Если искать в сфере Традиции какие-то отдаленные аналоги, то можно вспомнить некоторые образы, которые представляют собой аномалию, разрыв в логике метафизического и сакрально-исторического нарратива. Например, те фигуры, которые открылись раньше своего времени: такие, как Мельхиседек, царь Салима; которые ушли из жизни странным образом (Энох или Илия); или такие, как исламский Хизр, осуществляющий странные и аномистские действия, становящиеся понятными только на каком-то ином, нарушающем логику функционирования сакрального космоса, уровне бытия.

Можно попытаться сопоставить Радикального Субъекта с образами из иного контекста – например, философии. Здесь ближе всего будут концепты Ницше, особенно когда он произносит наиболее энигматические пассажи о Сверхчеловеке. В одном месте он называет Сверхчеловека «победителем Бога и ничто». Юлиус Эвола, со своей стороны, писал об этой формуле в «Оседлать тигра»¹. Кстати, сам Эвола, традиционалист без Традиции, фигура в этом смысле очень показательная и чрезвычайно созвучная проблематике Радикального Субъекта во всех отношениях и на всех этапах своей жизни (особенно ранний негилизм и поздний анархизм справа).

«Победитель Бога и ничто» – эта формула дает нам философское представление о Радикальном Субъекте в особом ракурсе. Смысл этой фразы довольно понятен. «Победитель Бога» – тот, кто оказывается в ситуации без Бога, где Бога нет. Нет сакрального. Мир утратил смысл, распался на фрагменты, так как без Бога, придающего миру порядок, он перестает быть космосом (это прекрасно понимают постмодернисты – М. Конш пишет, что «мир больше не мир, а экстравагантный ансамбль»).

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. С-Пб.: Владимир Даль, 2005.

Что обнаружилось без Бога? Только ничто. «Победив» Бога, мы выпустили наружу ничто. И, столкнувшись с ничто, мы обнаружили, что мы не ничто. Но тогда кто или что мы? Этим вопросом задавался еще Кириллов в «Бесах» Достоевского. Эвола и его коллеги посвятили в коллективной монографии группы «UR» любопытный анализ данной темы в статье «Кириллов и инициация»¹.

Я исследовал эту концепцию и некоторые параллели в ряде работ: в первую очередь, в книге «Радикальный Субъект и его дубль»², важный раздел есть в «Постфилософии»³, отдельные моменты в разработках по «Четвертой Политической Теории». Некоторые тексты по Новой Метафизике до сих пор не опубликованы в силу ряда причин. Тема захватывающая и в чем-то завораживающая, но и невероятно опасная в то же время.

Умный космос неоплатонизма

Теперь к платонизму. Неоплатоническая модель, которую можно в определенном приближении соотнести с традиционалистской картой онтологии и метафизики, начинается с $\epsilon\nu$, единого, стоящего радикально выше сущего ($\delta\nu$), а поэтому апофатического. Дамаский прибегает даже к формуле «сверх-единое» и предпочитает говорить о «невыразимом» ($\alpha\rho\eta\tau\omega\varsigma$); настолько он стремится очистить $\epsilon\nu$ от каких бы то ни было атрибутов. В том числе и от него самого.

Вслед за «Парменидом» Платона, неоплатоники дружно утверждают, что $\epsilon\nu$ не есть, оно сверх-есть. Это его принципиальное свойство. Потому что оно радикально выше и первичнее, чем бытие. Оно абсолютно трансцендентно ($\epsilon\lambda\iota\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$) и апофатично; $\epsilon\nu$ не смешано и не причастно ничему. Всё, что находится ниже его, смешано и причастно, хотя и относительно и на каждом уровне проявления в разных пропорциях.

¹ Evola J. (a cura di). Introduzione alla Magia. Roma: Mediterranee, 1971.

² Дугин А. Радикальный Субъект и его дубль. Указ. соч.

³ Дугин А. Постфилософия. М.: Евразийское Движение, 2009.

Неоплатонизм оперирует с тремя базовыми моментами, объясняющими устройство метафизики и онтологии: $\mu\omicron\nu\eta$ («неизменное сохранение тем же самым»), $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ («выход за свои пределы», на латыни – «emanatio»), $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ («возврат в изначальное состояние»). На таком циркулярном порядке устроено бытие. При этом $\acute{\epsilon}\nu$, не участвуя и не пребывая ни в чем и нигде, озаряет собой все бытие. Интенсивный контакт с трансцендентным и неприкосновенным $\acute{\epsilon}\nu$ конституирует божественные «генады», то есть лучи сопричастности с тем, к чему ничто не может быть сопричастно. Генады различаются между собой по степени насыщенности апофатическими лучами и образуют множественные иерархические уровни бытия, нисходящие постепенно от $\acute{\epsilon}\nu$ в сторону космоса – и так вплоть до его пределов. Пределом всего процесса разворачивания $\acute{\epsilon}\nu$ служит материя (чаще всего неоплатоники понимают ее в духе Аристотеля как $\upsilon\lambda\eta$, а не как платоновскую $\chi\acute{o}\rho\alpha$).

Единое исходит ($\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$) из себя и конституирует единое-многое, оно же сущее. Здесь начинается область ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), нозтический космос или сфера высших божественных генад. Зона божественного ума бескрайняя и обширная и, начиная с неоплатоника Ямвлиха через Сириана до Прокла и Дамаския, ей уделяется центральное внимание в рассуждениях философов этой школы.

Выделим самое общее: в Уме есть три основных уровня – высший умопостигаемый ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$), средний – умопостигаемый/умопостигающий ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ / $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) и нижний – умопостигающий ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) или демиургический. Иерархия здесь подчеркивает платоновскую версию происхождения космоса: демиург созерцает идеи и творит по их подобию мировую душу и космос. Поэтому то, что постигается умом (интеллигибельное), стоит выше того, что его постигает (умопостигающее, интеллективное). В структуре ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) высший уровень умопостигаемого остается всегда тождественным самому себе, на

среднем уровне он выходит за свои пределы, а дойдя до умопостигающего, возвращается назад к истоку.

Ум – это второе начало. Оно же есть сущее, единое-многое, единое-двойственное, единое-тройственное. Из всего сущего это самое единое и самое высшее.

На нижнем уровне ума располагается демиургическая зона, которая повторяет весь процесс – сохранение, выход за пределы, возврат. Демиург испускает богов (новые боги), которые делятся на три главные категории: сверхкосмические, азональные (или свободные) и внутрикосмические. На всех уровнях повторяется сохранение в себе высших начал, выход за пределы средних и возвращение низших, замыкая цикл, снова к высшим. Такой умной жизнью живет божественный космос.

Далее, демиург творит мировую душу, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, в которой единое и многое уже расходятся; единое на стороне души, многое на стороне феноменального космоса.

Три начала – единое, ум, душа – составляют главную триаду. И в ней снова три момента – постоянство, исхождение, возвращение.

На уровне души и, в каком-то смысле, под ней, на ее периферии – располагается мир эйдетических серий, нисходящих к материи. Тела – это эйдетически оформленная материя, со всех сторон окружаемая и опекаемая интенсивной божественной жизнью. Боги, ангелы, демоны, герои, души пронизывают мир стрелами посвящения (телетархия) низших в высшее и передают умную жизнь от высших к низшим. Чувственный космос есть не просто копия, икона умного космоса, но и его живое выражение. Поток становления, череда смертей и рождений и снова смертей есть замкнутое на себе отражение иного, вертикального времени, которое разворачивается перпендикулярно времени космическому и состоит из постоянства вечности, выхода за пределы и возврата. Неоплатоник Прокл говорит, что время – это то, что падает, нисходит сверху вниз, от образца к копии и ниже к чистой материи.

Человек закрывает глаза

Человек в такой картине мира также есть звено в общей цепи постоянства, исхождения за пределы и возврата. Будучи телесным, он стоит на довольно низкой ступени, но при этом имеет живую душу и ум, а, следовательно, снабжен всем необходимым для возврата, ελιστροφί, который составляет судьбу и задачу людей. Мы ушли, чтобы вернуться. Погрузились в материю и обрели тело, чтобы с ними расстаться, оттолкнувшись от крайней границы космоса и начать восхождение, полет. Полет – сущность человека, как существа крылатого. Отсутствие крыльев есть унижение и аномалия. Небесная Родина неумолимо тянет к себе. Философ слышит ее зов ясно и отчетливо, отвечает на него размышлением и молитвой. Он отращивает крылья души и собирается домой.

Познание в таком мире достигается через «закрывание глаз» (Плотин). Единое невидимо, так как апофатично. Генады невидимы. Все самое важное невидимо, но стремиться надо именно туда, двигаясь внутрь и вверх. Вовне есть только путаница. Знающий себя, знает всё, так как он знает душу и ум, а они получают посвящение от вышестоящих еще более лучших родов. Вовне же только заблуждение, мутные отсветы и уводящая от сути суета.

Все круги космоса принципиально одинаковы, различается только плотность материи и, соответственно, интенсивность жизни и ясность мышления. В лучшем мире все кристально понятно всем. В менее лучшем (платоники вообще не признают слово «плохой», «дурной», «злой») не всем. В еще менее лучшем, всё понятно малому числу. Отсюда политическая задача платонизма – правильное мышление есть возврат, вокруг оси возврата должна выстраиваться социально-политическая конструкция лучшего общества. Править должны философы-созерцатели, закрыв глаза. А стальные должны смотреть на

них и вдохновляться. Всё внутри. Всё во имя возврата. Трансцендентный *υόστος* превыше всего.

Локализация нашего положения в неоплатоническом космосе

Если мы поместим себя в эту картину платонического космоса, мы окажемся в пространстве крайней материальной периферии, ниже которой двигаться нельзя. Это наимение лучшее из возможных устроений. Наименее лучшее из общественных устройств. Вокруг нас наименее лучшие из демонов, населяющих материю. Наименее лучшие из душ. И наименее ясные из умов. Они толпятся на самой дальней орбите выхождения за пределы и совсем не торопятся возвращаться. Медлят, путаются, толкаются, и тем самым делают возвращение проблематичным для себя и для других. Возня наименее лучших заслоняет солнце, помрачает сознание, делает невозможной науку, так как все понуждают друг друга влезать всё глубже и глубже в материю, которую понять невозможно потому, что в ней нечего понимать.

Теперь, вооруженные неоплатонической картой, снова обратимся к тому миру, в котором я обнаружил себя в конце 70-х – начале 80-х годов прошлого века. С неоплатонической точки зрения, он расположен на последнем «наименее лучшем» из всех этапов выхождения за пределы, на грани с самой материей, на далекой помойке космоса. Советский материализм вполне в духе неоплатонизма прекрасно соответствовал тому кошмару, который эвфемистически описывает неоплатонизм. Нырнувшее в материю сборище наименее лучших душ, умы-самоубийцы. Впрочем, либеральный материализм ничем не лучше марксистского. Во многих еще отношениях он еще «менее лучший».

Переключение режима и точка возврата

Классический неоплатонизм говорит: *επιστροφή* начинается там, где заканчивается *προόδος*. В этом месте происходит переключение режима. Изменение траектории. Эта проблема

заботила Плотина и его последователей. Почему бы исхождению за пределы не остановиться на уровне сияющего Ума? Зачем нисходить в проблематичную демиургию и опускаться до всё менее и менее лучших серий, вплоть до позднесоветского общества или либеральной демократии (ниже которых спускаться вроде некуда)? Неоплатоники объясняли это так: Единое является, прежде всего, благим, добрым (по Платону), а это значит не жадным, не завистливым. Оно хранит себя не только для себя, но и для другого, хотя никакого другого нет и быть не может. Поэтому оно выступает за свои пределы и гипостазирует сущность, то есть Ум. А тот гипостазирует Душу. А душа – космос. И так вплоть до нас с вами. От щедрости апофатического единства обретают бытие все – включая менее лучших, ведь и сам Ум намного менее лучшее, чем Единое.

Так возникает апология демиурга, жестко отличающая неоплатоников от гностиков, манихеев и дуалистов. Демиург благ, так как он созерцает умопостигаемую единую сущность, высшие генады. Тем самым он возвращается в своем умопостижении к истоку. Но он продолжает практику щедрости высших инстанций, выступает за свои пределы, чтобы привести к жизни менее лучших. В каждом возврате предполагается доля продолжения выхода за свои пределы.

Граница

И как долго это продолжается? Пока не достигнем границы. На этой границе менее лучшее касается такого еще менее лучшего, что еще менее лучшего представить себе уже нельзя. Это внутрикосмическая грань всеобщего возвращения. Дно платоновской пещеры. Мы вышли, достигли предела, уперлись в небытие апофатически внеинтелигибельной материи, спускаться больше некуда. Мы на дне. Значит, остается только одно – возвращаться.

Но что возвращается? Возвращается то, что вышло за свои пределы. Традиция отсылает саму себя к границе, сталкивается с ней (это и есть «современный мир», как понимали его

Генон и Эвола) и возвращается. Традиция пульсирует. Открывается и скрывается. Это цикл. В шиитском гнозисе это называется «мобда ва ма'ад», исхождение и возвращение. Это динамика сакрального, и неоплатоники объяснили и описали ее более чем убедительно (чтобы об этом ни думали «менее лучшие»).

Радикальный Субъект на границе материи

Теперь опасный и внешне немного нелепый вопрос: а может ли возникнуть на периферии космоса, на грани с материей нечто, что не является лучом выхода Единого за свои пределы, что не включено в *πρόοδος*? Если бы материя умела рождать сама, наверное, могло бы. Но она ничто, а ничто стерильно. Не ничто порождает человека. Смерть Бога порождает человека, как то, что остается после нее. Когда Бог умирает (удаляется/возвращается), все что было к нему причастно, умирает (удаляется/возвращается) вместе с ним. Остается лишь ничто. И если человек не возвращается всё дольше и дольше, если всё длится хайдеггеровское «*noch nicht*», «задержка», то и он аннигилируется, испаряется, превращается в мелкого демона, утопающего в материи, время от времени повизгивающего оттуда в ночь.

Этот мир, откуда все сакральное ушло, вернувшись к себе, и составляет зону пробуждения Радикального Субъекта. Вдруг, внезапно (*ἐξαίφνης*) обнаруживается инстанция, которая не умирает/удаляется/возвращается вместе с Богом, но и не тождественна ничто? Вот принципиальный вопрос Новой Метафизики. Как на периферии, на границе космоса, на грани материи возникает нечто, что не является ни материей, ни частью пульсирующего ритма в круговращении вертикального времени – исхождение/возврат?

Все должно было бы вернуться, и мы должны были бы взбираться по лучу спасения, раз опыт материи исчерпан и исхождение достигло дна.

Здесь-то и брезжит подозрение о Радикальном Субъекте, как о некой уникальной сущности, для которой, видимо, эта

нижняя граница материи не является непреодолимой преградой. Для космоса и всего ноэтического его устройства, – да, преграду материи обойти нельзя. Как только она достигнута, надо возвращаться. Так говорит Традиция. Так того хочет сакральное. Мы достигли предела, теперь назад. Но есть какая-то инстанция, для которой это не предел, которая предлагает сделать еще один шаг дальше. Онтологического места для такого шага – нет. Материя – это непроницаемая стена ничто. Ее неинтеллигибельность гарантирует, что дальше нее, ниже нее шагнуть нельзя. Это все абсолютно правильно и принадлежит внутренней логике умного порядка, наилучшего порядка.

Вспомним о $\epsilon\nu$

Однако, если мы вспомним о $\epsilon\nu$, Едином, которое апофатически предшествовало всей этой эманационной модели, и если мы обратим внимание на то, что главным и высшим (наилучшим) в трех моментах неоплатонической диалектики является именно «сохранение в себе» ($\mu\omicron\nu\eta$), которое делает любой выход за пределы и, соответственно, любой возврат чем-то относительным, то возникает вопрос: могут ли для Единого существовать вообще какие бы то ни было преграды? Остановилось ли бы Единое, столкнувшись с материей? Оно ведь не является сущим, оно лишь гипостазирует сущее. Значит, оно свободно от законов, которым управляется всё устройство внутри сущего. Но материя как граница и есть один из элементов устройства сущего в согласии с Умом.

Возникает странное подозрение, что вся драма космоса, вся напряженность вертикального времени, вся острота сакральной диалектики и напряженность сакральной истории сводятся к этому уникальному моменту.

Сможет ли Радикальный Субъект сделать шаг сквозь материю, за нижний предел манифестации? В ограниченном логическом космосе за этим пределом ничего нет, но для апофатического Единого, не может быть пределов, не может быть дуальностей. И хотя $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$, предел – это наилучшее, а беспре-

дельность, ἄλειρον, – намного менее лучшее, всё же и πέρας не совпадает с Единым.

Трансгрессия через материальный предел вниз, парадоксальный возврат по иному непредвиденному маршруту – возможно ли это? В классическом платонизме – нет. В Новой Метафизике Радикального Субъекта – да. Более того именно это и составляет ее смысл.

Одним дыханием больше

Нечто подобное встречаем у Хайдеггера в эссе «К чему поэты?» Разбирая стихи Рильке¹, он выясняет, что поэт имел в виду, говоря, что «люди – это те, кто рискует одним дыханием больше». Все существующие рискуют. Летит птица – она может попасть под выстрел охотника. Бежит заяц – он может оказаться в зубах волка. Идет пенсионер, он может погибнуть от упавшей сосульки. Все рискуют. Люди также рискуют, но есть люди, несколько лучшие, чем остальные, философы и поэты (остальные, наверное, все-таки не совсем люди), которые рискуют «одним дыханием больше». В этом платоническом космосе их риск невелик, там сакральное всегда обеспечит переключение режима на возврат в нужный момент. Но в концепции Радикального Субъекта риск, действительно, становится серьезным. В другом месте тот же Хайдеггер цитирует фразу Гельдерлина: «Там, где есть опасность, там коренится спасение».

В этом смысле Новая Метафизика и предлагает превратить яд в лекарство. Это «оседлать тигра», по Эволе. Но все здесь приобретает новое значение.

Рекомендации не иметь дела с Новой Метафизикой

Сфера Новой Метафизики и Радикального Субъекта – чрезвычайно опасная и рискованная область. Я никого туда не при-

¹ Хайдеггер М. К чему поэты?//Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия Нового Начала. Мю: Академический проект, 2010.

глашаю и никому не советую с этим иметь никогда никакого дела. Можно рассматривать то, о чем мы говорим, в качестве «метафизического факультатива». Традицией можно и нужно заниматься всю жизнь. Традиция безусловна. Традиция безусловно истинна. Традиция безусловно правильна. Сегодня она очень проблематична, но, тем не менее, работа с утверждением традиционных истин – это вещь всегда важная, полезная, необходимая. Вот это не подлежит сомнению. Это трудно, это может дорого стоить – защищать Традицию в зоне ползания далеко не лучших родов и эйдосов, не дает никаких гарантий. Но это правильно и достойно.

Занятие же Новой Метафизикой и проблематикой Радикального Субъекта является не то что необязательным, но, я бы сказал, ненужным и нежелательным в силу, на сей раз, чрезвычайной опасности и полной непредсказуемости последствий.

Однако, что делать, если эта сфера есть, если есть эта непроходящая боль... Несмотря на всю анальгетическую функцию Традиции и надежную картографию традиционализма, я вынужден признать, что эта боль не кончается. Причастность к Традиции и открытие ее дверей оказывается не столь острым потрясением, не столь глубинным опытом. Может быть, это плач Титанов.

Поэтому я решил обозначить тему Радикального Субъекта, как определенный строй умозаключений, высказываний, цепочек образов и серий экзистенциальных переживаний.

Посвящение без визита

Есть еще одно направление в Традиции, которое отчасти близко тому, о чем я говорю¹. Это шиитский гнозис и философия Ишрак. В первую очередь, основатель школы Шихабоддин Яхья Сохраварди. Сценарий инициатических рассказов Сохраварди начинается именно с ностальгии. Экзистенциальное описание этой ностальгии подчас довольно близко к тому, о чем я говорил. Однако везде, во всех инициатических рассказах Сохраварди первый опыт сакральной ностальгии сопрягается с визитом, с посещением, то есть снова именно с Традицией. Кто-то напоминает посвящаемому о том, что пришло время возврата, и открывает глаза души, возрождая в памяти образ оставленной небесной Родины. Это может быть Пурпурный Архангел или Хизр. Каббалисты говорят о посещении пророком Ильей, с чего начинается каббалистическая практика². Обязательно должен быть кто-то, кто бросает в нас

¹ В иных немонотеистических традициях также можно найти определенные соответствия. Так, в индуизме сходные мотивы мы можем обнаружить в некоторых направлениях тантрического шиваизма – например, в кругах капаликов и агхори, а также в теориях кашмирских абхеда-шайва. Истории об агхори и их практиках (ночевки на кладбищах, поедание человеческих трупов, общение с низшими демонами и т.д.) подчеркивают состояния радикальных аскетов, нисходящих ко дну проявления для демонстрации полной бесстрастности и непричастности ни к чему высшего Начала (Шивы или его Шакти), которое они реализовали в себе, с которым полностью отождествились. Здесь уместно привести высказывание: «чистому все чисто». См. Послание святого апостола Павла к Титу (1:15).

² Образ Илии-посвятителя поэтически описан в романе Г.Майринка «Зеленый лик» (Густав Майринк. Зеленый лик. Майстер Леонгард. М.: Энигма, 2004). Ю. Эвола высоко ценил книги Майринка, тогда как Рене Генон полагал, что в этом романе происходит «контринициатическое» смешение позитивной фигуры ортодоксального эзотеризма Илии с негативной фигурой «вечного жида». В принципе, указанная Геноном двусмысленность характерна для всей серии рискованных сюжетов, так или иначе связанных с фигурой Радикального Субъекта. По этому поводу подробнее см. Дугин А. Радикальный Субъект и его дубль. Указ. соч.

зерно ностальгии, кто посвящает в маршрут по возвращению на Родину, кто вселяет в нас боль.

Единственное отличие Радикального Субъекта в том, что в него никто никакого зерна не всеивает. К нему никто не приходит. Нет факта посвящения. Нет фигуры Ангела-Посвяителя. Есть только жуткое самопосвящение с помощью ничто. Самопосвящение в чистую боль, которая позволяет понять структуру инициатического акта, но только со стороны еще более глубокой, тайной и невыразимой структуры, не связанной вообще ни с какой феноменологией, в том числе даже с феноменологией инициации.



Евгений Головин

АРТЮР РЕМБО И НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Поздняя лирика Рембо темна и загадочна, и это электризует ее дивную fascinaцию:

*L'étoile a pleuré rose au coeur de tes oreilles,
L'infini roule blanc de la nuque à tes reins;
La mer a perlé rousse à tes mammes vermeilles
Et l'Homme saigne noir à ton flanc souverain.*

Возможна позиция русского парафраза:

*Звездная слеза розовеет в сердце твоих ушей.
Белизна бесконечности нисходит, извиваясь, от тво-
ей шеи к бёдрам;
Море золотисто жемчужится вокруг твоих багряных
сосков...
И человек истекает черной кровью близ твоего цар-
ственного лона.*

Можно ли интерпретировать подобный текст, и что означает интерпретация? Вероятно, интуитивные круги, расходящиеся в нашем сознании от падения данного катрена. Отражательностью своей интерпретация отличается от объяснения или анализа. Мы не спрашиваем, почему использована именно такая лексика, именно такая форма, и о чем, собственно говоря, стихотворствует стихотворение. Исключая чисто

филологический анализ, метод интерпретации в случае Рембо представляется единственно легитимным, ибо история исследования этого поэта изобилует объяснениями дикими и почти анекдотическими. «Деятнадцатый век, – писал Дени де Ружмон, – был воистину счастлив, когда ему удавалось объяснить небесное земным, высокое низким¹». В наше время такая тенденция вполне наличествует, в чем легко убедиться, прочитав, к примеру, книги Рене Этьямбля о Рембо. Однако люди, полностью изменившие принципы и направленность европейской поэзии – а Рембо один из них – не могут не быть инициаторами новых духовных поисков. Не имеет значения, стары они или молоды – художественное, то есть истинное, «я» лишь по касательной задевает человеческую актуальность. Поэтому даже подробные биографии, даже свидетельства близких друзей не играют никакой роли при характеристике авторского текста. Критики, отрицающие эзотерическое сообщение Рембо, приводят следующий довод: как, мол, юноша, который вел беспокойную и беспорядочную жизнь, мог высказать нечто важное в области герметики, изучение коей требует усердных многолетних трудов? На этот вопрос пытались ответить интерпретаторы, признающие эзотеризм данного произведения: Ролан де Реневиль и Жак Жанжу, апеллируя к известному книголюбию Рембо, перечислили книги, по их мнению, прочитанные поэтом: «Corpus Hermeticum», изданный Луи Менаром, «Догма и ритуал высшей магии» Элифаса Леви, «Мифо-герметический словарь» Пернети и т.п. Странная уступка позитивистской критике. Ссылка на оккультную литературу легитимна только в том случае, если у того или иного автора находят аллюзии на магические операции, описание сакральных ритуалов, флер «тайного знания». Подобные аллюзии и флер можно при желании отыскать у Рембо, но это не производит убедительного

¹ Denis de Rougemont. L'amour et l'Occident, Paris, 1968.

впечатления. Рембо не просто любитель оккультных сочинений, а новатор традиционной мысли¹.

Поэтому совершенно неважно, что он читал, а что нет – пространства, из которых происходит художественное «я», вряд ли населены книгами. Тем не менее произведение Рембо не лишено сложных соответствий с традицией в нормальном понимании. В процитированном выше катрене, словно озаренном молодым античным солнцем, встречаются выражения сугубо герметические: «сердце твоих ушей», «человек истекает черной кровью». Мы остановимся на этом несколько позднее. Сейчас лучше всего пояснить, что имеется в виду под герметизмом и каким образом Рембо трансформировал традиционную идею.

* * *

Всякого, кто давал себе труд знакомиться с так называемой «оккультной литературой», удивляли, вероятно, две особенности данных сочинений: очень выпренный, так сказать, мистагогический тон и очень бедное, но весьма запутанное содержание, Сочинения эти заполнены рецептами, диаграммами, таблицами, где растолковываются бесчисленные связи микро- и макрокосма, тайные качества минералов и растений, математика музыки сфер и числовая магия. Все это – вещи секретные, профанам недоступные, и непонятно, зачем авторы потратили столько усилий на создание подобных трактатов. Пользоваться их магическими рекомендациями бесполезно: корень сумахи не изгоняет тараканов, слюна молодых людей не убивает скорпионов, роза, сожженная в полнолуние во имя

¹ Столь еретическая формулировка вызовет, вероятно, негодование традиционалистов. Считается, что традиционная мысль незыблема и постоянна – ее позволительно лишь осторожно комментировать и разъяснять. Однако центральность главных принципов еще не означает неизменности их функционирования в различные эпохи. Признание безусловности полярной звезды еще не означает, что корабль должен постоянно пребывать на полюсе. По словам Рембо, «поэт определяет меру неизвестного своей эпохи».

прекрасной дамы, еще не гарантирует ее любви. Советы, возможно, и правильны, однако без некоторых «брухад» (заклинаний), без некоторых тайных указаний их эффективность весьма незначительна. Нельзя научиться магии по книгам, как нельзя научиться «умной молитве» по житиям праведников. Оккультисты все это хорошо знают, что не мешает им обращаться к нам так, словно они только вчера пили чай в салонах Атлантиды или провожали на костер великого магистра тамплиеров. Тогда зачем издавать сии манускрипты и компендиумы? Какие пружины двигают сочинителями? Тщеславие, самообольщение, педагогическое рвение? Хотя последние фразы, скорее, относятся к пионерам оккультизма девятнадцатого века и американским «розенкрейцерам», нельзя не поставить под сомнение легитимность оккультной литературы в целом. В своей работе «О тщете искусств и наук» Агриппа Неттесгеймский высказался в следующем смысле: если кто-либо хочет что-либо уразуметь в себе самом и в мире, он должен, прежде всего, разувериться в книжном познании¹». В конце восемнадцатого века аналогичную мысль выразил Л. К. де Сен-Мартен. И все-таки...

И все-таки, зачем столько подобного рода книг? Ностальгия ли по золотому веку тому причиной? Наивная ли уверенность в том, что достаточно намекнуть людям о былом могуществе королей-магов, достаточно дать понять об энергии геометрических символов и вербальных формул, чтобы границы их сознания расширились и воссияла многоцветная беспредельность мира и миров? Оккультные опусы кружат голову хмелем достижимой власти и богатства и в то же время утверждают катастрофическую пассивность человеческой массы: мы –

¹ Знаменитая «Тайная философия» Агриппы почти целиком написана его учениками. Таким же манером написано более половины сочинений Парацельса. (Allendy, R., Paracelse, ie medecine maudit, Paris, 1937, p. 19-21). Большинство трактатов по магии и алхимии принадлежат анонимным авторам. Очевидно, в старые времена люди менее трепетно относились к проблеме авторизации

только марионетки неведомой исторической драмы, пожива для хищных птиц, нами управляют (кроме потусторонних сил, разумеется) всевозможные инициаторы новых парадизов, великие посвященные, тайные ордена, сугубо секретные ложи и т.п. Как будто мало спецслужб, мафий и страшных финансовых пауков.

Сколько ностальгии, наивных надежд.

В своей книге «Великая феерия» Метерлинк вспоминает забавный эпизод: когда в самом начале века английские войска проникли в Тибет и подошли к Лхассе, теософские общества преисполнились радостным ожиданием известия о неминуемом разгроме англичан. «Они никогда не захватят великой Поталы, ибо трансгималайские адепты владеют секретом разрушительных сакральных энергий». Когда Лхассу быстро и благополучно взяли, поклонники адептов смутились, но ненадолго, поскольку надолго оккультистов смутить нельзя. Сейчас они, сочетая апокалипсис и веданту, успешно толкуют о финале кали-юги, почему-то идентифицируя оную с «железным веком» греческой мифологии. Даже если принять весьма спорную тезу о первичной Традиции, разветвленной впоследствии на разнообразные традиционные учения, нельзя согласиться с какой-либо идентичностью подобных учений, следует, скорее, говорить о резонансах и влияниях. Кратко об этом: в далекой от креационизма греческой мифологии нет понятия, напоминающего индийскую «кальпу», и нет понятия о периодичности. Время возникает при контактах неба и земли, время есть неравномерная последовательность божественных Событий, вне таких событий время – только земная длительность, подверженная любому делению. Поэтому индийские «юги» и «четыре века» Гесиода можно соотнести лишь в очень неопределенной символике. Более того, пифагорейские числа-генады не имеют связи с временем в обычном понимании, согласно «Теологуменах арифметики» Ямвлиха. Концепцию Гесиода трудно считать «традиционной» еще и потому, что она очень

вольно интерпретировалась многими греческими философами. Вот любопытный комментарий неоплатоника Присциана (6 в. н.э.): золотой век – эпоха фаллической активности Урана, проявленность богов; серебряный век – прекращение фаллической активности Урана и проявленность Афродиты, «рождающей гармонические, дивные миры»; бронзовый век – эпоха богов и героев, Троянская война, «распря богов», угасание божественных Событий; постепенное отмирание божественных законов и форм в хаотической природной жизни¹.

Это одно из мифологических толкований платоновских гипотез в «Пармениде», диалектики «единого» и «иного», «истинного бытия» (био) и природной жизни (зоэ). Истинное бытие возникает при вхождении небесного эйдоса в соответствующую материю, при насыщении материи «семенными логосами» (*logos spermatikos*). Однако материальному субстрату от природы присущ эйдолон или скрытая субстанциональная форма, которая определяет «качество» или «энергичную душу» каждой вещи. Жизнь, в отличие от «истинного бытия», стихийный природный процесс, бесконечное и бесцельное «становление» без каких-либо закономерностей и дефиниций, ситуация змей кадуцеи до прикосновения небесного эйдоса (жезла Аполлона).

Ясно, что эти положения можно понимать довольно широко, но ясно также, что распад эйдетической структуры начался еще в мифическом прошлом. По мнению неоплатоника Дамаския, «при разрушении эйдетической структуры человек превращается в сумму дискретных качеств и, лишенный разума, непрерывно переходит из одного сна в другой»². Что такое «разум» в неоплатонизме, объясняется в комментарии Синезия к «Пещере нимф» Порфирия: «Разум помогает понять узоры

¹ J. M. Rist. *Mysticism and asceticism in later Neoplatonism*, Hermes, 1964, 92, p. 213-225

² J. Comblès. *Damascius lecteur du Parménide*. Archives de philosophie, 1975, 38, p. 40. Цитата примечательно напоминает ситуацию «Пьяного корабля» Рембо.

на камнях, раковинах, на крыльях бабочек, равно как язык облаков, деревьев и звезд»¹.

* * *

Итак, чем дальше уходит «действительность» от небесного принципа или «единого», тем менее заметен на ней след истинного бытия. После гибели героических цивилизаций человеческие «события» – только все более тускнеющие блики героического огня на развалинах древних храмов. Только страдание и боль удостоверяют нашу «реальность». «Истинное бытие отсутствует. Мы живем не в мире,» – сказал Рембо. Где же тогда? В разнузданных стихиях, в толпе, в группе. Мнимую устойчивость нашему существованию придают чисто условные иерархические порядки, произвольно выбранные системы измерений. Если смягчить безусловно отвергаемый христианством максимализм языческих неоплатоников² и если учесть растворение христианства в иудео-христианстве, то катастрофу с «действительностью» можно отнести ко времени позднего средневековья. Началась, говоря языком гипотез «Парменида», жизнь «иноного» при отсутствии «единого». Жрец, потеряв свою магическую силу, превратился в клерикала, герой-рыцарь, всем обязанный своей доблести и мужеству, превратился в дворянина, зависящего от своих предков и своего класса. Индивид стал распадаться на «сумму дискретных качеств», лишённые внутренней связи компоненты индивидуального микрокосма принялись объединяться в групповой и социальный макрокосм. Началась эпоха «новой философии», иронически воспетая Джоном Донном в конце шестнадцатого столетия:

«New Philosophy calls all in doubt...»

¹ Le Neoplatonisme, Paris, 1971, p. 342.

² На историческую ретроспекцию поздних неоплатоников безусловно повлияло «пришествие христианского варварства» (Присциан).

«Для новой философии сомнительно все. Элемент огня исчез. Солнце потеряно и земля, и никто теперь ... Не может сказать, где их искать.»

... Кругом только обломки, связи разорваны ...»

Новая философия, новые философии. Лишенная божественного света мысль пытается учиться у природы и познавать природу, сооружая на борьбе стихий свои эфемерные конструкции. Джордж Беркли писал: «В центре каждой системы, претендующей на устойчивую целесообразность, будь то геометрическая фигура, научная теория или этическая парадигма, скрыто ее собственное отрицание, частица первобытного хаоса»¹. Как защититься против ударов разъедающих волн хаоса? Надо создать общие правила поведения, общую систему измерений, единую и «научно-объективную» панораму вселенной, денежный эквивалент любых ценностей и, уничтожив сословные различия, превратить людей в «человечество».

Минотавр «всеобщего счастья» в электрических лабиринтах науки.

* * *

«Проклинаю размалеванную камеру пыток современного мироустройства,» – писал Гете в письме Беттине фон Арним. Но, казалось бы, – мы возвращаемся к скептическим замечаниям касательно оккультизма, – казалось бы, люди, которые стараются напомнить нам о живой и магической вселенной, о тайных ресурсах тела и души, предлагают нам спасительный выход. Исключим шарлатанов и честолюбцев, оставим искренних энтузиастов, и что же? Игнорируя трагическую инволюцию европейского бытия, они во всем обвиняют позитивизм и технический прогресс и в качестве панацеи впрыскивают в европейские мозги солидную дозу восточной мистики. В данном случае они поступают ничуть не лучше позитивистов с

¹ Цит. по E. Gassier, Berkeley system, London, 1914, p. 93.

их общечеловеческим фантомом и летящей черт знает куда «солнечной системой». Совсем нет надобности путешествовать на другие планеты и отыскивать «братьев по разуму». Китайцы, индусы, шаманы, мганги, живущие по совсем иным спиритуально-анимальным законам, и являются таковыми «братьями». Каждая раса имеет собственных богов, собственное время и пространство, собственную космическую судьбу и, что главное для поэтического мирозерцания, собственный язык. Несмотря на внешнее «человеческое» сходство и соблазны компаративистики, обманчиво находить нечто общее в буддизме и христианстве, в западной и восточной мистической практике, ибо сравнение — самая опасная фигура риторики». Нет оснований экстраполировать креационистскую и финитную мифологию на любое жизненное пространство. Европейская цивилизация повторила судьбу римской империи, став жертвой адской смеси языческой греческой логики и философии с монотеистическим иудео-христианством. И теперь, лишённая разумной божественной энергии, она погружается в турбулентные, бездны хаоса, в сновидческие и алегаторические сопряжения жизни и смерти. Потому что в этих сумрачных, количественно безграничных областях, в климате хищной материализации может царить только непредсказуемая изменчивость, тотальный мираж и высасывающий душу страх физической гибели. Такая ситуация, естественно, очень устраивает быстротекущие и «сверхсекретные» группы, ордена и спецслужбы, проще говоря, скопище призраков, которые терроризируют и без того запуганное «человеческое сообщество» дикими и зловещими вымыслами, придавая им некое научное правдоподобие. Совершенно ясно, что проблема герметизма, то есть поиска истинного бытия в пронизанной божественными эманациями вселенной, радикально усложнилась и ужесточилась. Сейчас даже трудно представить задачи герметики и алхимии в античном мире, более или менее гармоничном на современный взгляд. Когда прекратилась активность

небесных эйдосов и квинтэссенция перестала связывать материальные, душевные и духовные компоненты бытия в единый организм, человеческая индивидуальность рассыпалась в конгломерат акциденций, способностей, желаний и т.п. формализация личности, некое подобие целостности стали достигаться доминацией какого-либо качества над остальными. Оценка личности приобрела метонимический характер: красавица, генерал, шулер, бизнесмен. И над всем этим господствует «лишенность» – главный атрибут материи, лишенность, которую сколь угодно великое приобретение только раздражает и стимулирует. Подобная тенденция весьма однотонно окрашивает взгляд на историю вообще и на историю герметических занятий в частности. Многообразии человеческой индивидуальности, обусловленное квинтэссенциальной организацией микрокосма, сменилось социальным макрокосмом, где единый для всех пространственно-временной континуум сочетается с пневматической сферой, также единой для всех. Учитывая это, можно догадываться только о целях христианской алхимии средних веков, которая, в сущности, является закатом королевского искусства¹. Строители, воздвигнув соборы на местах, наиболее уязвимых для инфернальных энергий, пытались таким способом защитить Европу. Алхимики искали универсальную жизненную константу, дабы устранить бедность и материальные тяготы, излечить болезни тела и не дать сорваться душе с божественного круга². И когда угасла деятельность строителей соборов, алхимических братств и ры-

¹ Хризопею (мутацию простых металлов в золото) эпохи барокко следует считать просто авантюрной химией, которой занимались, в основном, черномагически ориентированные кузнецы и аптекари-каббалисты. Адепты производили подобные опыты с целью аппробации качества тинктуры.

² Этой сложной теме посвящены замечательные страницы Роджера Бэкона и Майстера Экхарта. Много интересных данных собраны в книге: Duval, P., *Recherches sur les structures de la pensee alchimique et leur correspondances dans Le Conte de Graal*, Lills, 1976.

царских орденов, ничто не смогло эффективно воспрепятствовать инволюции белой цивилизации.

* * *

Тема деградации человека и конца «истинного бытия» разработана в поэзии задолго до французской революции. Две контрапунктические линии переплетаются в лирике семнадцатого века: прециозное воспевание женского тела и мрачная констатация тщеты и бессмысленности жизни, подчеркнутая драстическими описаниями смертных мук, inferнальных пыток и страшного суда. Красота героических подвигов и высокой добродетели сменилась красотой материальной, трагизм гибели души сменился трагизмом неизбежности физической смерти. И в произведениях великих поэтов семнадцатого века – Марине, Гонгора, Гофманс-Вальдау – уже пробудилась главная тенденция поэзии нового времени: устранение от действительности, бегство от мира сего.

Цель герметизма радикально изменилась. Философский камень перестал быть вождленным средством достижения долголетия и богатства, философский камень стал... трамплином для прыжка в иные миры. Андре Бретон, назвав философский камень «блестящим реваншем воображения», коснулся нерва сугубо неоплатонической проблемы¹. Только не так просто преодолеть зловещую гравитацию материальной «реальности». Фихте и Шеллинг, пытаясь спасти ситуацию духа, отделили внутренний мир (абсолютное «Я», *Innerraum*) от внешней «сферы активности деловой монады». Но постепенно «внутреннее пневматическое пространство» с его мечтами, снами, фантазмами стало вызывать недоверие и враждебность толпы и ее вожаков, поскольку все это отвлекало от «улучшения условий жизни», более того: распыляло прогрессивный прорыв, искажало «фактическое положение вещей». Истину, реальность

¹ Мы рассуждаем, само собой разумеется, только о лирической поэзии, на развитие которой сильно повлияли, согласно Марселю Рэону и Гуго Фридриху, неоплатонизм и орфический гнозис

и факты трактовали в девятнадцатом веке как нечто тяжелое, упрямое и костлявое. Когда на этих реалистов и тружеников нападала охота философствовать, они, подобно Санчо Пансе, шеголяли поговорками и пословицами. Вера в «фактическую реальность» настолько прельстила буржуа, что позитивист Ренувье даже предлагал воздвигнуть «храм Факта». «Вера в непогрешимость факта, – писал Кайзерлинг, – есть худшее из суеверий. Научная объективность – фетишизм атеистов»¹.

Справедливо. Ибо в хаотических своих потенциях, в чудовищной борьбе стихий фактическая материя способна порождать любые «молекулярные соединения» жизненно-механических монстров². Хаос отнюдь не нарушение или уничтожение какого-либо порядка. Хаос разъединяет материальный субстрат и его качественную характеристику, лишает материю ее субстанциональной формы. Следовательно, эйдосы без соответствующего субстрата не могут гармонично воплотиться в материи, доступной нашему восприятию и, таким образом, распадается вся система небесно-земных соответствий. Эйдос не встречает направленного желания материи (*caracitas formagum*), материя начинает поглощать и претерпевать что угодно. Когда-то художник почитал за кощунство называться «творцом»: задачей скульптора было прозорливое угадывание специфического мраморного блока, скрывающего божественный силуэт – после этого скульптор «выявлял» статую, отделяя лишнее³.

Из подобных рассуждений можно сделать только личные выводы.

Континент белой цивилизации рассекается, разрывается под действием неведомых энергий хаоса. Техницистам не сле-

¹ Keyserling H., *Kritic des Denkens*, Hamburg, 1948, s. 122.

² «Механическая сущность не имеет центра и живет заимствованной энергией». Leibniz G.E., *Gesammelte Werke*, Munchen, 1929, t. 3, s. 204.

³ Это касается не только искусства, но и любого ремесла. См. Николай Кузанский. Книга простеца (*Liber de idiota*). Кстати говоря, Рене Генон проделал примерно такую же работу по «выявлению» традиции из общей массы оккультизма.

дует особенно гордиться собственной гениальностью, ибо они играют здесь довольно пассивную роль. Техницисты – сущности, с помощью которых потустороннее успешно разрушает посюстороннее. С помощью этих людей (сущностей, агентов) потустороннее аннигилирует организованность мироздания, гармонию, любовь, время и пространство, то есть атмосферу ориентированного смысла жизни. И если не наступит божественное Событие, судьба покинет данную цивилизацию¹.

Бегство в таких условиях легитимно и необходимо, иначе душа, взыскующая ирреального неба, погибнет в медленном и страшном конформизме. История новой поэзии – история разнообразных побегов. «Куда угодно, только подальше от этого мира,» – сказано в одной из поэм в прозе Бодлера, хотя он еще верил в небесно-земные «соответствия». Самоубийство, внутренняя эмиграция, экзотические горизонты, иные традиции, фетиши Океании, искусственные парадизы. На руинах христианства еще тлели растерянные надежды. Но жизнь и творчество Рембо неумолимо доказали: этот мир действительно «кончен», по крайней мере, для поэзии.

* * *

Почему «человек истекает черной кровью близ твоего царственного лона», и что внушается в этом четверостишии без названия (*L'étoile a pleuré*)? Абрис вселенной, космической Галатеи? Или теофания Афродиты, рождающей дивные миры? «Черная кровь» – одно из обозначений в герметизме сжигающего, взрывного сульфура (*soufre combustible*). Это энергия, необходимая для непрерывного становления материальной природы, катализатор физической, земной притяженности. Ее центробежность в ситуации мужчины есть центростремительность в ситуации женщины, поскольку «черная кровь» тяготеет к «черной магнезии» – средоточию женской природы. Этим объясняется ненасытное стремление к захвату, облада-

¹ Эти выводы в духе языческого неоплатонизма сделаны без учета христианской эсхатологии и теории циклов.

нию, пожиранию, уничтожению, что стимулирует стихийную динамику, но мгновенно или постепенно аннигилирует соматико-анимальную структуру захватчика¹. Трансформировать «черную кровь» в нечто более высокое нельзя, главное – избавиться от нее². Только в таком случае возможна эффективность фантазии, понятой как сублимация и пролификация человеческой актуальности.

Надо сказать несколько слов о принципе трансформации.

«Превратить свинец в золото» – подобное выражение бессмысленно, если считать золото и свинец простыми элементами периодической таблицы. Алхимический постулат «все во всем», аналогия микро- и макрокосма, небесно-земные соответствия предполагают изначальную сложность каждого элемента, несводимого к совокупности простых составляющих. Квинтэссенциальная эманация «единого» («...белизна бесконечности нисходит, извиваясь от твоей шеи к бедрам»), иерархически связывая манифестации «иноного», дает возможность гармонически централизовать какое-либо вещество и переместить его с периферии ближе к «золотой оси». Но когда природа отпадает от сферы влияния «единого», нет резона рассуждать о подобных операциях. Тело, оживленное лишь вегетативно-анимальными импульсами, становится добычей демонических энергий, от него необходимо избавиться, отделиться (алх. «separatio»)³.

¹ «Когда истощается энергия завоевателя, он становится жертвой завоеванного», Junger, Ernst, Sanduhr-Buch, Munchen, 1932.

² Сублимация – освобождение, а не превращение. Нельзя трансформировать нечто низкое в нечто высшее. Отсюда крайняя сомнительность идеи Фрейда о «сексуальной энергии, трансформированной в художественное вдохновение».

³ В языческом неоплатонизме выражение «демонические энергии» этически не акцентировано. Имеются в виду энергии титанов, пифонов и партеногенетических порождений великой матери, враждебных божественно-героической организации бытия. Избавление, отделение от тела: речь идет не об аскезе или умерщвлении плоти, но о «философском освобождении души от тела» (Ямвлих).

Мужчина в технической цивилизации – существо обреченное и в любом смысле инструментальное – занимается ли он придумыванием или обслуживанием машин или участвует в деторождении. Ощущением приниженности и рабства не в последнюю очередь объясняется его необузданная агрессивность, какими бы лозунгами она ни прикрывалась. Но в стихийном динамизме природы уничтожение и созидание равно бессмысленны.

Итак: в режиме все более прогрессирующей матриархальности не представляется легитимным делать определенные выводы касательно алхимии, спагирии, теургии – наук сугубо патриархальных, тем более заниматься ими. Сейчас наступила эпоха специфически женской магии (сексуальное околдование, роботизация мужчины и т.п.), черной магии (атомная энергия, коллективный гипноз, конструкция зоо-механических монстров), каббалистики (компьютерные технологии)¹.

Надо иметь смелость идентифицироваться со своим художественным «я», каких бы страданий это не стоило, и раскрыть душу небесному эйдосу. Отсюда слова Рембо: «Я хочу быть поэтом и работаю, чтобы им стать». О «работе» более или менее ясно повествуют «письма провидца» и «Лето в аду». Тенденции «работы» приблизительно таковы: следует разорвать притяжение действительности, растворить христианскую мораль языческим скепсисом, уйти от «ада женщин там внизу», потому что «любовь надо изобрести заново». Последний момент принципиален в творчестве Рембо – великого поэта любви или, вернее, поиска любви. Есть все основания расценивать его как последователя труверов, Данте, мистических поэтов XVI–XVII веков.

¹ Цифровая и буквенная комбинаторика – сатанинская пародия на пифагорейскую науку о числах и фонетическую теургию Ямвлиха. Синкретизм неоплатонизма и каббалы у Фичино и Мирандоло – одно из свидетельств угасания традиции в ренессансе. (Blau, J.D., *The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, London, 1944).

Любовь есть квинтэссенция в своем женском аспекте и тайный огонь в мужском¹. Но это лишь томление, ностальгия. Надо отстраниться от их аксиологических осей, их приаписчески ориентированной эстетики, цинически посмеяться над их «Венерой Анадиоменой» и «Сестрами милосердия». Зачем? Чтобы уничтожить податливость психической материи, разрешающую агрессию социальных клише, вытравить материнское молоко и шрамы отцовского кнута и стать чистой обнаженностью, чистой возможностью. Тогда в глубине этой океанически свободной возможности проявится скрытая субстанциональная форма, ничем не обусловленная фаллическая активность или, по алхимическому выражению, «фермент без спецификации».

*Plus fort que l'alcool, plus vaste que nos lyres,
Fermentent les rousseurs amères de l'amour!*

*Сильней алкоголя, шире наших лир,
ферментировали горькие багрянцы любви!²*

«Пьяный корабль»

Но не пытаемся ли мы прочертить выгодный нам курс корабля сего? Не свершаем ли насилия над текстом? Стихотворения и поэмы в прозе Рембо написаны в децентрализованном стиле. Здесь свободно произрастают смыслы, эмоции, диссонантные фонетико-ритмические группы. В успешной конкуренции междометий, восклицаний, наречий с глаголом и субстантивом, зачастую весьма многозначным, рождается неистовая

¹ Посмотри на вражду грубых камней очага и грубого огня. Знай, сын мой: секрет – в истинной любви Гестии и Гефеста. В единении очага и огня рождается наше золото (nostrum aurum). Артефий (De la grande Pierre des Anciens Sages, Strasbourg, 1645, p. 414).

² Здесь интересно отметить обычное для труверов сближение amere и atoug. По Якову Беме, «горечь» – качество, присущее «белому сульфиду».

фраза, тяготеющая к распылению в неведомой атмосфере. Блуждающий центр композиции провоцирует столкновение разных уровней сравнительных пониманий. Мы только пытаемся проследить более или менее очевидную герметическую ось произведения.

Процитируем одну из самых интересных в этом плане поэм «Les Illuminations», которая называется «Утро опьянения» (Matinée d'ivresse):

«Только мое Благо! Только моя Красота! Жестокое пение фанфары, я буду слушать тебя! Ура! Странной работе, дивному телу, началу! Это начинается детским смехом, это кончится детским смехом! Этот яд останется в нашей крови, даже когда угаснет пение фанфары и мы вернемся в старую дисгармонию. Но теперь, теперь мы достойны пытки! Неистово сосредоточим сверхчеловеческое обещание нашему сотворенному телу, нашей сотворенной душе: это обещание, это безумие! Элегантность, наука, насилие! Нам обещано похоронить дерево добра и зла, уничтожить тиранические добродетели, дабы явилась наша совершенно чистая любовь. Это началось некоторым отворачиванием и это кончилось – нам не дано тотчас поймать эту вечность – это кончилось буйством ароматов.

Детский смех, осторожность рабов, суровость девственниц, ужас zdeшних лиц и вещей – будьте освящены воспоминанием об этой бессонной ночи. Это началось тривиально и постыдно и вот: это кончилось ангелами огня и льда.

Краткая, святая бессонность опьянения, пусть твой дар – только маска! Метод, мы утверждаем тебя! Мы не забудем – вчера ты возвеличил каждый наш год. Мы верим яду. Мы знаем: отдать всю жизнь, все дни. Вот оно – время Убийц (Асассинов)».

Мнения критиков расходятся в драстическом тумане имморализма: здесь усматривают гомосексуальность, мастурбацию, гашиш и т.п. Вот до чего доводит привычка видеть в трудном тексте непременно зашифрованность. «Утро опьянения» в греческой алхимии – одно из определений «выхода» из «черного хаоса» под водительством Ариадны и Диониса.

Роман Светлов

**ОНТОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО:
АНТИЧНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА**



В обзорных курсах по эволюции античных политических учений присутствует странный «разрыв»: обычно вслед за Платоном и Аристотелем следует Цицерон (иногда через посредство учения о «смешанном строе» Полибия). Рассуждения о влиянии греческих стоиков на воззрения Цицерона распространены широко, что неудивительно: сам Цицерон говорит об этом (см. «О Законах», «Об обязанностях»). Однако этим обычно дело и ограничивается. Эллинизм – почти три столетия насыщенной истории мысли – теряется в тени афинской классики и римского величия. Подобная лакуна вызвана, конечно, тем, что эллинистические философские тексты дошли до нас по большей части фрагментарно (в отличие от сочинений «римских» стоиков). С другой стороны, Цицерон утверждает, что наиболее созвучные его воззрениям в государственных вопросах «...стоики прежнего времени рассматривали вопрос о государстве хотя и глубоко, но отвлеченно и не для распространения в народе и среди граждан» (О Законах, III, VI, 14). Таким образом, «истинное учение» стоиков о государ-

стве и политическом и не скрыто от нас и в то же время никак не акцентируется в их фрагментах. Между тем, многие из них оказывали определенное влияние на политические реалии – достаточно вспомнить Панэтия, активного участника «кружка Сципионов» или Гая Блоссия, имевшего прямое отношение к деятельности Тиберия Гракха и «гелиополита» Аристоника.

Если мы обратимся к содержанию политического учение греческих стоиков, то увидим, что знаменитый тезис о космополитизме не описывает его полностью. Одно из важнейших положений политической философии стоиков заключалось в утверждении, что подлинно свободным являются лишь цари и мудрецы. Собственно, только они и принадлежат к числу вменяемых, тех, кто может быть назван полноправным гражданином космополиса. Выразительно об этом говорит Диоген Лаэртский (О жизни... VII.33): «Далее в «Государстве» Зенон объявляет гражданами, друзьями, домочадцами и людьми свободными только стремящихся к добродетели». О том же свидетельствует и Цицерон (В защиту Мурены 61): «Ну а нас, поскольку мы не мудрецы, они называют беглецами, изгнанниками, врагами и, наконец, безумцами».

Следовательно, подлинное государство в стоическом его исполнении имеет характер утопического требования, не реализуемого в политических реалиях того времени. Платоник Плутарх так оценил стоическую политическую мудрость: «... удивительное учение о государстве Зенона... сводится лишь к одному: чтобы не жили ни по городам, ни по демам, отделенные друг от друга различными установлениями, но считали бы всех людей соотечественниками и согражданами, чтобы у нас была единая жизнь и единый порядок... Но Зенон написал это, словно запечатлев мечту или совершенный образ философского и государственного благозакония...» (О судьбе и доблести Александра I, 6, 329b)

Вместе с тем, стоики активно проповедовали свои воззрения (срв. выше – Панэтий и Блоссий), особенно среди просве-

щенной части римской аристократии. Вероятно, ряд из них полагал, что римские реалии позволят-таки воплотить политические воззрения Зенона и Клеанфа.

Скептическое отношение к большинству в эпоху эллинизма было присуще не только стоикам. Эпикур утверждал: «Законы изданы ради мудрых,— не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла». Совершенно неудивительно, что воззрения стоиков перекликаются с киническими (Зенон Стоик прошел киническую выучку). В своей поэме «Котомка» («Пера») киник Кратет описывает остров, на котором живут подлинно близкие природе и мировому разумулюбомудры: «Остров есть Пера среди виноцветного моря порока. Дивен и тучен сей остров. Владений окрест не имеет. Дурень набитый и трутень, как и развратник негодный, жадный до жирного зада, в пределы его не допущен. Смоквы, чеснок и тимьян в изобилии тот остров рождает. Граждане войн не ведут и не спорят по поводам жалким. Денег и славы не ищут, оружием к ним путь пробивая» (Диоген Лаэртский. О жизни... VI, 85; Цит. по И.Н. Нахову).

Все перечисленное вызывает удивление: после политической метафизики Платона (представленной в «Государстве», «Политике», «Законах», «Критоне» и т.д.), после «Политики» Аристотеля и титанических трудов Лиея по собиранию конституций греческих городов, наконец, после политического учения Полибия (как и Панэтия близкого «кружку Сципиона») подобная простота представлений о государстве кажется нон-сенсом.

Однако именно на эту «минималистскую» традицию ориентируется основатель позднейшей европейской политической теории Марк Туллий Цицерон. И «схема» приобщения стоических идей к римской государственной реальности была очень проста. Давно замечено, что стоическое учение о моральной обязанности было прочитано Цицероном как учение о долге наилучшего гражданина. Поскольку же римское государство

является для Цицерона наилучшим (если не во всем в настоящем, то уж в своем славном прошлом – однозначно наилучшее), то моральный долг превращается в государственные обязанности. Цицерон говорит в «О Законах»: «Ибо закон есть сила природы, он – ум и сознание мудрого человека, он – мерило права и бесправия» (VII.19). Следовательно, закон – естественное мерило и правило для разумного человеческого сообщества, каковым является римская республика. Идея космополиса удачно воплощена римской республикой, чьи границы готовы охватить весь мир. Противоречия свободного – раба, полноправного – неполноправного гражданина могут быть разрешены, если государство – это удел мудрых, тех, кто к нему «готов». Остальным же предстоит долгий путь к государственному состоянию.

Вводя классическое определение государства - «...итак, государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» («О Государстве» I, XXV, 39), – Цицерон не упускает возможности задеть Платона: «Первой причиной для такого соединения людей является не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе» (Там же). Напомним суждение Платона о том, что первичной потребностью человеческого общежития была невозможность удовлетворить свои потребности без кооперации с другими людьми («Государство», II. 369b).

В духе своего масштабного времени Цицерон связывал реальность истинного политического сообщества только со значительными государствами, что подтверждается им неоднократно (срв. «О Государстве» II.2: «И в самом деле большие и могущественные города (как их называет Энний), по моему мнению, следует предпочитать деревенькам и крепостцам...»).

Однако изначальная, эллинская, политическая онтология была связана именно с «деревеньками и крепостцами». И Платон, и Аристотель утверждают, что основой политического

является общение. Вопрос в том, каков круг общения для истинного государства. И мы обнаруживаем у Платона удивительное суждение, отличающееся от стандартных его «прочтений» (вспомним хотя бы Поппера с его «Открытым обществом...»). Во второй книге «Государства» Сократ говорит, что наилучшая жизнь – сельская. «Прежде всего, рассмотрим образ жизни людей, так подготовленных. Они будут производить хлеб, вино, одежду, обувь, будут строить дома, летом большей частью работать обнаженными и без обуви, а зимой – достаточно одетыми и обутыми. Питаться они будут, изготавливая себе крупу из ячменя и пшеничную муку; крупу будут варить, тесто месить и выпекать из него великолепные булки и хлеб, раскладывая их в ряд на тростнике или на чистых листьях. Возлежа на подстилках, усеянных листьями тиса и миртами, они будут пировать, и сами и их дети, попивая вино, будут украшать себя венками и воспевать богов, радостно общаясь друг с другом; при этом, остерегаясь бедности и войны, они будут иметь детей не свыше того, что позволяет им их состояние» (372 a-b). В ответ на требование собеседника Платона Главкона добавить в их жизнь побольше разносолов, Сократ перечисляет те блюда, которые достойны правильного образа жизни («у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смоквы, горошек, бобы; плоды мирты и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином»). Но главное следует потом: «Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни» (Там же, 372 c-d). И еще чуть ниже он повторяет: «То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым». Соответственно, знаменитая политическая теория Платона, его теория «идеального государства», относится «к государству, которое лихорадит», то есть к тому, что заполнено «кучей такого народа, присутствие которого в го-

сударстве не вызвано никакой необходимостью» (Там же, 372 e-373 a). Художники и охотники, свинопасы и врачи, ювелиры и банкиры, – все это, согласно Платону, относится к большому городу. Именно такому городу нужны воины-стражи и правители-мудрецы.

«Буколическая» идея истинной политической онтологии встречается у Платона не только в «Государстве». В диалоге «Политик» основатель Академии говорит о людях «Золотого века»: «А то, что было сказано об их жизни, согласной с природой, имеет вот какую причину. Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому, как сейчас люди, будучи существами, более прочих причастными божественному началу, пасут другие, низшие породы. Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей, ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишённые памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали; зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других деревьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли» (271 e – 272 a).

7. Политическая теория Платона, обычно обсуждаемая в книгах по античной политической онтологии, оказывается куда более многоплановой, чем обычно представляется. Она вполне созвучна «спартанским» симпатиям Сократа (напомним, что Спарта даже не была городом в собственном смысле этого слова) и утопическим проектам Аристофана. Ее «буколическая» версия вполне понятна в перспективе эллинистической мысли. И стоики, и киники – на свой лад – говорят о том же идеальном устройстве человеческого общества. И наоборот, совершенный в политической философии Цицероном, становится еще более существенным явлением в истории европейской цивилизации.

Леонид Лукомский

АПОФАСИС И ЯЗЫЧЕСТВО¹

Апофатические воззрения являются одной из важнейших составных частей православного вероисповедания. Метафизические проблемы, обусловившие их появление, связаны с обычной для человека логикой предикации, когда говорится, что «А есть В», и тем самым полагается, будто А уже в достаточной мере определено, или по крайней мере определено какое-либо из его качеств. Такое представление, поставленное под сомнение в новоевропейской философии, считалось общепринятым в эпоху поздней античности, что было связано в первую очередь с повсеместным влиянием логики Аристотеля. Если мы попытаемся определить Бога подобным образом, то неизбежно столкнемся с непреодолимыми трудностями. Во-первых, на интуитивном уровне ясно, что Бог есть, и если не доказать, то показать это можно множеством способов. Во-вторых, если Бог есть Причина сущего, то Он превосходит все, т. е., в частности, отличен от всего: как от бытия, так и от отсутствия бытия, как от сущего, так и от несущего. В-третьих, Бога несомненно нет, так как Он не есть нечто (по крайней мере нечто сущее или не сущее). Итак, когда мы говорим о Боге, рушится традиционная логика предикации и определение качеств затрудняется: мы не можем заявить, что Он «существует», «пребывает», «предстает» или «выступает» в качестве чего-либо или ничего.

Таким образом, если мы не хотим удовлетвориться тем, что отступим в молчании или сошлемся на то, что крайне труд-

¹ Универсум платоновской мысли I Вестник СПбГУ. Сер. 6, 1994, вып. 3 (№ 20)

но определить смысл глагола-связки «есть» (а определение его смысла – важная метафизическая проблема, над разрешением которой философы бьются уже не одну тысячу лет: действительно, что есть «есть»?), то возникает проблема выражения невыразимого, которая решается средствами мистического апофатического богословия. Коль скоро обычный процесс предикации при «говорении» о Боге невозможен и принятая у нас логика не работает, то мы не можем «утверждать» о Боге, а можем лишь «отрицать» (слово *apophasis* в переводе с греческого и значит «отрицание»), причем отрицать не его бытие вообще, а бытие в качестве «вот этого» или чего-то вообще.

В православии апофатика восходит к творениям св. Дионисия Ареопагита. В патристике он первым сформулировал «способ» познания непознаваемого и «говорения» о невыразимом в словах, таких, как «неведение» и «невидение», достигаемые постепенным отстранением от всего сущего. Бог не есть нечто чувственное: ему не присущи форма, образ, качество, количество и объем; Его нельзя воспринять чувствами, и Он не имеет страстей (претерпеваний) и вообще не подвержен становлению. Он не есть нечто умопостигаемое: сознание, мысль, воображение и представление в отношении Него отсутствуют. Он - не одно из понятий умопостигаемого мира; к Нему неприменимы отношения, наличествующие в нем. Аналогичные положения высказывают и другие восточные отцы церкви, например Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры», с той лишь разницей, что он говорит о возможности богопознания, хотя бы даже – и невыразимого в словах.

Итак, апофатика является исконным православным учением. Однако при непредвзятом рассмотрении сочинений многих античных авторов, и прежде всего философов, нетрудно обнаружить там множество положений, окрашенных в ярко выраженные апофатические тона. Примеры их мы приведем ниже, прежде же всего необходимо сформулировать основной вопрос, ответ на который имеет принципиальное значение: как

мы можем оценить появление в языческой среде воззрений, на первый взгляд кажущихся совершенно чужеродными для нее и взятыми из принципиально иного религиозного учения? На этот вопрос, который в истории идей уже неоднократно ставился, традиционно даются три основных ответа.

1. Мы имеем дело с «гениальными интуициями», провозвещающими появление христианского мировоззрения.

2. Реформирующееся язычество производило заимствования из иудаизма и христианства. Наиболее ярко эта точка зрения выражена в легенде о том, что сочинения Дионисия написаны предтечей неоплатонизма учителем Плотина Аммонием Саккасом.

3. Апофасис является чем-то изначально свойственным язычеству, существенно важным для него. Здесь можно упомянуть о том, что, по преданию, Дионисий написал свои произведения для некоего Тимофея, чтобы тот мог без труда общаться и спорить с языческими философами на их собственном языке.

Сразу оговоримся, что нам более всего импонирует последняя точка зрения, и мы собираемся показать, в каком смысле апофасис является значимым для язычества. Однако прежде всего нужно четко обозначить, о каком, собственно, «язычестве» идет речь. Это – эллинский и эллинистический (т. е. синкретический) политеизм. Он представляет собой достаточно пеструю картину. В новоевропейском сознании, как правило, он опутан паутиной романтизированной мифологии. Говорится, что «Гомер – библия, а Феогнид – катехизис» язычества. Однако не следует забывать о том, что мифология, по крайней мере, известная нам, – вовсе не религия или религия некоторых людей Нового времени (типа Парни). Разумеется, никаких следов апофатки в мифологии найти практически невозможно. Они присутствуют в совершенно иных сферах духа – в греческой метафизике и в греческих культовых действиях.

Греческая философия в качестве своего самостоятельно-го раздела выделяла так называемую теологию, «говорение о

богах». Она оказывалась составной частью физики, учения о природе. Боги определялись, как правило, в качестве деятельных причин (*ta aitia*), о чем свидетельствует Секст Эмпирик. Метафизика выходит за пределы такой теологии, и в ней-то мы и можем найти ярко выраженные апофатические воззрения. Прежде чем рассмотреть их, оговоримся, что в соответствии с Аристотелевой логикой законы тождества, противоречия и исключенного третьего действуют «в данное время и в данном месте»: А есть А в данное время и в данном месте и т. д. Метафизика же оперирует сущностями (понятиями), в применении к которым «время» и «место» не определены, бессмысленны. Следовательно, Аристотелева логика (т. е. обычная эллинская логика ведения беседы) в данном случае неприменима, и мы оказываемся в сфере действия хитроумнейшей диалектики. Таков логический (или металоогический) фундамент апофатических положений в метафизике. Итак, вот примеры.

1. Платон «Государство» (VI, 509 Б). Познаваемые вещи познаются благодаря Благу, а око *erekeina tes ousias* (потусторонне сущности). В дальнейшем такое утверждение о трансцендентности стало своего рода техническим термином в неоплатонизме и патристической философии.

2. Платон «Парменид», в особенности гипотезы 1-я и 2-я – законченное выражение апофасиса в его первоначальной форме. Ввиду его широкой известности здесь давать подробного описания мы не будем.

3. Платон, 2-е письмо 312 е: «Все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него; он – причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему – третье». Это одно из первых известных утверждений о троичности Бога. Его возможная интерпретация такова: первый царь – Бог-демиург, сотворивший мир по своему подобию; второй – вечные идеи; третий – душа мира.

4. Плотин – во множестве мест, например, такие пассажи: Единое невыразимо (*arretos*); мы можем говорить о нем (*peri au-*

tu), но не можем назвать его (ou men auto legomen) и – не имеем ни знания, ни понятия его; оно не предикруется (kategoroiito) ничем. Мы не можем говорить «оно - есть», так как оно не имеет необходимости в бытии; мы не можем сказать «оно - Благо», поскольку это значило бы уже сказать «оно есть» и затем добавить атрибут благодати. Все, что мы можем сказать, – это просто «Благо» (tagaton). Само же оно не говорит «я – Благо», так как оно превышает речи, мышления и ума. Отметим также представление о «благодати» Единого, связанное с учением о жизни как энергии Единого.

5. Corpus Hermeticum, 11.4: «Бестелесное или божественное, или Бог; если оно божественно, то имеет характер сущности, а если сам Бог, то оно бессущностно (anousiaston)». Бог не умопостигаем, и все же в каком-то смысле умопостигаем – как то, что уж, во всяком случае, ощущениями не познается. Далее (12 b-13): «Благо – свет-архетип; его лучи – обычное благо, ум и истина. Бог – причина бытия и для этого, и для всех вещей, но не первое, не второе и не третье. Бог – не ум, но причина бытия умом, не дух, но причина бытия духом, не свет, но причина бытия светом. Бог ничего не оставил в стороне, кроме не сущего». Здесь различается сверхсущий Бог и не сущее, т. е. «материя» неоплатонизма.

Теперь дадим оценку приведенным примерам. По нашему мнению, при исследовании античной философии неизбежно сталкиваешься с тем, что можно назвать демонологической картиной бытия. Последнее не имеет единства, ему присущи (пестрота) и многообразие. За каждой сущностью и сущим стоят как бы иные сущность и сущее. Проблема субстанции тем самым обретает свой особый смысл и формулируется как проблема иерархии, восходящего к небытию священноначалия. Такая демонология ярче всего проявляется в мироздании, в космосе, где признается наличие иерархии управления, восходящей к сверхчувственному ноуменальному миру и оттуда – к трансцендентному миру Единого. Ямвлих («О египетских

мистериях») выделяет следующие классы сверхъестественных существ: боги, демоны, герои, чистые души, ангелы, архангелы, космические архонты и силы природы.

Оснований для бытия в данном случае нет в нем самом, и надо искать их за его пределами, т. е. в небытии. Небытие проявляется в образе, или эйдосе, Единого: Единение, Благо, Единое само по себе. Связующим звеном для бытия в таком случае становится небытие, и это связывание воплощается в процессе эманации - таинства воплощения.

Подобная картина мира нуждается для своего описания в неких формализациях. Одна из самых интересных – инкрементальный подход к реальности, впервые сформулированный в законченном виде Платоном в «Законах» (894 а 1-5): возникновение всех вещей происходит, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее – к ближайшей следующей; проделав до трех переходов, оно становится осязаемым для тех, кто способен ощущать. Путем таких переходов и перемещений и возникает все, а при переходе в иное состояние бытие исчезает. У Плотина математическая формализация данного положения предстает в форме афайресиса – абстракции, процесса отнятия качеств, путем которой в конечном итоге мы получаем представление о Едином.

Греческие культовые действия, которые, так или иначе, накладывают свой отпечаток на метафизику, также могут быть проанализированы в плане апофатических воззрений. В качестве примеров мы можем привести истолкование Плотином образа языческого храма, где в открытой его части мы можем видеть прекрасные статуи, но, лишь попав в закрытую для доступа часть, мы обнаруживаем тайное и причащаемся к истинному содержанию культа. Другой образец подобного рода – суждения Ямвлиха об иерархии богов и непостижимости и невыразимости Высшего Бога. Определенный интерес представляют также языческие представления об имяславии, описанные в Герметическом корпусе. Нельзя забывать и о ри-

туальном молчании (sige) народной религии и таинстве свержения покровов.

Итак, на наш взгляд, апофатические воззрения не являются в язычестве чем-то случайным или заимствованным. Они в глубочайшей мере соответствуют его тайной и глубинной сущности. Единственный вопрос, который следует поставить: чем же в таком случае, собственно, отличается язычество от православия в данном отношении? По нашему мнению, отличие здесь самое существенное и наиважнейшее, и заключается оно, условно говоря, в «дуалистическом» (не путать с восточным дуализмом!) характере христианства и «монистическом» (не монотеистическом!) язычества. В первом случае Бог, с одной стороны, и душа и мир – с другой, оказываются иными по отношению друг к другу, между ними – глубокая пропасть, не позволяющая им иметь между собой каких-либо родственных отношений; в результате Бог, пусть даже апофатический, познается душой вовне себя. Во втором же случае трансцендентный Бог и душа являются сущностями (если можно так выразиться), находящимися в единой связи: они связаны тесными узами всего во всем. Душа ищет Бога в себе самой и находит Его, прежде всего путем апофасиса свергая покровы с себя самой, в своих сокровенных и тайных глубинах, пройдя через экстаз отрицания себя самой и выход за свои пределы. Таков, по нашему мнению, смысл апофатических воззрений в язычестве.

Дарья Дугина

**ПЕРВАЯ ГИПОТЕЗА ПЛАТОНОВСКОГО
«ПАРМЕНИДА» В ТРАКТАТЕ ДИОНИСИЯ
АРЕОПАГИТА «О МИСТИЧЕСКОМ
БОГОСЛОВИИ»**

Введение. Платонизм в творчестве автора «Ареопагитик»



Творчество знаменитого христианского богослова и мистика, чьи труды вошли в христианскую традицию под именем «Дионисия Ареопагита», представляет собой уникальное явление в истории философской и религиозной мысли. Оно оказало огромное влияние на всю философию христианства, восточного и западного, а следовательно, и на философскую мысль Нового времени, так или иначе уходящую в Средневековье, где Ареопагитики играли столь важную роль.

Практически все исследователи Ареопагитического корпуса сходятся во мнении, что мы имеем дело с платонизмом в

христианском оформлении¹. Следовательно, мы должны поместить его в общий контекст платонической философии, чтобы понять его место и разобрать его особенности.

Ареопагитики достоверно известны начиная с V века нашей эры. Значит, от самого Платона и его Академии их отделяет приблизительно десять веков. На протяжении этого времени платонизм прошел через серию фундаментальных метаморфоз, институционализаций и интерпретационных сдвигов, которые необходимо проследить в самых общих чертах, чтобы проследить историко-философский процесс, развертывающийся от Платона (V - VI века до нашей эры) до Ареопагитик (V век нашей эры).

Этот период можно разделить на три фазы² –

а) Академия после Платона (Спевсипп, Ксенократ и т.д.), о которой известно довольно мало достоверных фактов и корректно определить философскую специфику которой сегодня представляется проблематичным в силу чрезвычайно скудных свидетельств³;

б) средний платонизм (Посидоний, Плутарх Херонейский, Апулей, Филон)⁴;

в) неоплатонизм, возникающий в Александрии и с самого начала разделяющийся на две школы: языческую (Плотин, Порфирий и т.д.) и христианскую (Климент Александрийский, Ориген и т.д.).

¹ Andia Ysabel De. *L'Union a Dieu Chez Denys l'Areopagite*. Leiden ; New York : E.J. Brill, 1996.

² Gersh S.. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Vol. II.

³ Dancy R.M. *Two Studies in the Early Academy*. State University of New York Press: Albany, 1991; Taran Leonardo. *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill, 1981.

⁴ Kenny John Peter. *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*. Hanover/London: Brown University Press, 1991.

Ареопагитики примыкают вплотную именно к неоплатонизму, причем их особенность состоит в том, что мы встречаем в них влияние одновременно обеих неоплатонических тенденций – оригенистскую (косвенно предопределившую даже догматические основы христианства) и языческую (воплощенную в V веке в монументальной философской и теологической системе Прокла Диадоха, который предпринял беспрецедентное усилие по систематизации всего платонизма в целом).

В самом общем приближении можно рассмотреть первый этап как продолжение платоновской пайдеи в том направлении, которое было задано самим Платоном: совершенствование философского дискурса и герменевтических практик в общем ключе платоновского подхода – без выделения приоритетных направлений и убедительных попыток систематизации учения самого Платона.

На втором этапе эта систематизация начинается, что приводит к выявлению узловых моментов в его учении – в том числе нащупывание противоречий, проблематичных сегментов и конфликтующих интерпретаций. Здесь для нас чрезвычайно важным является то, что учение Платона впервые подвергается соотнесению с богословским знанием, то есть теологизируется. Это видно, в первую очередь, в творчестве Филона Александрийского¹, который попытался соотнести платоновскую философию и космологию «Тимея» и «Государства» с ветхозаветной религией и ее догматическими постулатами – в частности, о Боге Творце, монотеизме и т.д. Здесь впервые ставится проблема о том, как соотносятся между собой платоновские идеи и платоновский демиург, а также как можно связать их с личным Богом иудейского монотеизма. Филон позднее оказал огромное влияние на становление христианской догматики, а следовательно, соотношение платонизма и теологии в его философии имело для всего последующего ключевое значение.

¹ Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985

После Филона важным звеном в развитии платонизма становятся христианские гностики¹ (в первую очередь, Василид). На многих из них Платон оказал решающее влияние, о чем подробно говорит Плотин в «Эннеаде» II.9. Но гностики читали Платона уже через призму среднего платонизма и, в частности, трудов Филона, а также в контексте раннего христианства с его обостренным осмыслением того, как Новый Завет и эра благодати соотносится с Ветхим Заветом и эрой закона. У гностиков это соотношение приобрело антагонистическое выражение, которое привело к дуализму. Для нас важно, что данный дуализм был оформлен с помощью платонической философии. Поэтому можно сказать, что христианский гностицизм представляет собой особую версию платонизма – дуалистическую.

Школы Плотина и Оригена, то есть собственно, неоплатонизм, как третья фаза становления этого направления, ведущая непосредственно к автору Ареопагитик, были результатом развития среднего платонизма и в значительной мере ответом на дуалистический платонизм гностиков. С гностиками полемизировали не только Климент Александрийский и Ориген, но и Плотин. Причем отвержение гностицизма толкала их на разработку диалектического и систематизированного платонизма, принимающего вызов теологизации и дуальности, составляющих характерные черты средних платоников и гностиков, но дающего на них решительно недуальный ответ. Если заимствовать термин из индуистской философии, можно было бы назвать неоплатонизм «адвайто-платонизмом», то есть недуальным платонизмом.

Мистическое богословие Ареопагитик целиком и полностью вписывается в контекст именно такого недуального платонизма и представляет собой его яркий образец, хотя менее систематизированный и развитый, чем системы Оригена или Прокла. Вместе с тем, V век представлял собой эпоху затуха-

¹ Neoplatonism Gnosticism. Ed. R.T. Wallis and J. Bregman. Albany, 1992.

ния догматического порыва, оживлявшего предшествующие века греко-римской патристики, предвосхищая следующую за этим эпоху христианского Средневековья. Стиль и концептуальный аппарат «Ареопагитик» как нельзя лучше соответствовал именно такому переходному периоду: он завершал эпоху неоплатонизма, с одной стороны, и греко-римской патристики, с другой, но вместе с тем, оформлял один из важнейших векторов будущего развития христианской мысли – в том числе и зарадноевропейской схоластики, на становление которой от Иоанна Скота Эриугены до Фомы Аквинского они оказали столь важное влияние.

В этом общем контексте философии «Ареопагитик» на конкретном примере трактата «О Мистическом Богословии» мы рассмотрим проблематику апофатического толкования Божества и ее связь с платонизмом, в частности, с философским и богословским переосмыслением первой гипотезы платоновского диалога «Парменид», составляющего один из ключевых текстов неоплатонизма в целом (особенно в позднем неоплатонизме после Сириана – у Прокла и Дамаския).

Часть I. Апофатика Платона и неоплатоников, выведенная из первой гипотезы платоновского диалога «Парменид»

§ 1. Апофатика у Платона. Диалог «Парменид»

«Если единое – единое, то оно ни есть единое, ни есть»

Платон «Парменид» 142 e 12.

*Как и где ставится апофатическая проблематика
у Платона?*

Впервые в истории философии проблема характеристики первого принципа, Начала, Единого ставится у Платона в диалоге «Парменид»

В попытке дать описание Единому, Парменид Платона сталкивается с цепью противоречий, сводимых к тому, что Единое не может иметь свойства, применяемые ко всем существующим вещам. Так:

Единое *не может быть многим*, ведь если оно – многое, то оно имеет части, а наличие у Единого частей делает его не Единым – противоречие;

Единое *не может быть целым*, поскольку «если Единое едино, оно не будет целым и не будет иметь частей (не имеет ни начала, ни середины, ни конца», «является беспредельным, лишено очертаний»);

Единое не может *ни двигаться, ни покоиться*;

Единое не может *находиться ни в самом себе, ни в другом*;

Единое не может быть *тождественным ни себе самому, ни другому*;

Единое *не подобно ни самому себе, ни другому*;

Единое *непричастно времени*;

Единое *не было, не есть и не будет* и т.д.

Следовательно, Единому не могут быть присущи никакие характеристики, свойственные сущему вообще. Отсюда Парменид у Платона делает фундаментальный вывод: Единое не имеет никаких признаков, в том числе *и признака сущего*.

Вот как Платон описывает окончательный вывод того, что позднее (вероятно, неоплатоником Сирианом) будет названо «первой гипотезой Парменида»:

«Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?»

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не причастно бытию.

Аристотель. Оказывается, нет.

Парменид. И потому единое никаким образом не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот, оказывается, единое не существует как единое, да и вообще не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его.

Аристотель. Как выясняется, нет¹.

В этом фрагменте Платон ставит фундаментальную онтологическую проблему о соотношении Первоначала и Бытия и решает ее в том смысле, что Первоначало, чтобы быть самим собой, должно предшествовать (логически, по меньшей мере) Бытию, то есть представлять собой нечто пред-онтологическое. В той мере, в какой лишение свойства «сущего», свойств «бытия», заставляет нас говорить о «не-бытии» или «ничто», Парменид Платона утверждает именно первичность «не-бытия» и «ничто» над бытием.

Единое как Первоначало описывается у Платона, таким образом, в отрицательных терминах. Оно есть нечто «не-сущее» или «не проявленное», не наделенное свойством бытия. Здесь мы имеем дело с первой формулировкой апофатического метода.

¹ Платон Парменид / Платон Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1994 Т.2

Термин «*апофасис*» (*αποφάσεις*) происходит от глагола *φαιεσται* (являться) с отрицательной частицей *α*. «Апофатическое» означает не явленное, негативное.

Единое как Первое Начало очищается от всех свойств и атрибутов, и в ходе этого очищения очищается также и от бытия, выносится за границы онтологии. Здесь берет свое начало диалектика Платона, черпающая свое начало в Начале, полностью лишенном свойств.

Здесь утверждается понимание Единого (*ἓν*) как трансцендентного (*ἐπέκεινα*).

Сам Платон не соотносит эту «первую гипотезу Парменида» ни с учением об идеях (диалог «Государство»), ни с тройственным миром тимеевской космологии – образец, подобие, пространство (диалог «Тимей»). Но во всех этих текстах и в самом строе платоновской мысли присутствует ориентация от нижнего к высшему, от чувственного к умопостигаемому, от наличного к запредельному, а в этом диалоге – от бытия к небытию или сверхбытию.

Нельзя сказать, что такое движение мысли является исключительным отличием именно платоновской философии. В орфической теологии мы встречаем фигуру темного Хроноса, которая предшествует всему проявленному. Диалектика не-проявленного/проявленного составляют фундаментальную черту культового комплекса Диониса. Карл Кереньи¹ намечает определенную преемственность: дионисийство-орфизм-пифагорейство-платонизм. Если принять эту гипотезу, то можно сказать, что «первая гипотеза Парменида» уходит своими корнями вглубь греческого мифа, постулировавшего существование некой инстанции, предшествующей проявленному космическому порядку (тот же Хаос Гесиода). Но уникальность Платона состоит в том, что он вводит этот апофатический принцип в философию, соотносит с бытием и описывает

¹ Кереньи Карл. Дионис. Пробраз неиссякаемой жизни. - М.: Ладомир, 2007

в терминах логического мышления, прокладывая магистральный путь всем последующим версиям трансцендентализма – в философии и теологии.

Как апофатика влияет на онтологию или как онтология влияет на апофатику?

Здесь можно задаться вопросом: как Платон приходит к «первой гипотезе Парменида»? Онтология ли Платона влияет на появление у него апофатического метода или апофатический метод влияет на появление платоновской онтологии, вертикальной и иерархической, организованной вдоль вертикальной оси, растянутой между бытием здесь и сверх-бытием (Единым) там (ἐπέκεινα)? Иными словами, философия ли Платона изначально строится с учетом подразумеваемой апофатики или эта апофатика появляется в ходе его конструирования онтологии?

Можно выделить три главных момента в развертывании онтологии Платона:

- диалог «Федон», где упоминаются идеи и рассматривается дихотомия душа – жизнь;
- диалог «Тимей», где оппозиция мира идей и мира феноменов приобретает отчетливые формы и, наконец
- диалог «Парменид», где идея трансцендентной организации онтологии обретает окончательную форму и где Единое лишается всех атрибутов, в том числе и атрибута бытия.

На всех этапах Платон повторяет одно и то же интеллектуальное движение: обосновывает превосходство невидимого над видимым, неочевидного над очевидным, и, наконец, умозримого над воспринимаемым природным зрением (и другими органами чувств). Сократ в «Федоне» составляет апологию души и утверждает ее бессмертие и превосходство над телом и жизнью. Это тоже апофатика и движение от *этого* к *иному*. Но на уровне психологии и личности. Тимей развертывает целую космогонию, в основе которой лежит процесс отражения невидимых (запредельных) идей-образцов в мире фено-

менов-копий. Снова *то*, другое (невидимое, скрытое) ставится радикально над *этим*. И наконец, в «Пармениде» однозначно утверждается превосходство не-бытия (сверх-бытия, Единого) над бытием.

На всех этапах мы видим апофатику, примененную на разных уровнях. Хронология написания диалогов, реконструируемая платоноведами, позволяет предположить, что со временем Платон все более уточняет эту апофатику и вписывает ее в базовую структуру своего мышления, уточняя интеллектуальную топику своей теории в целом, то есть, обосновывая все более и более ясно *трансцендентализм*, как наиболее характерную черту платонизма.

В онтологии Платона после «Парменида» отныне устойчиво наличествует разделение на сущее и не-сущее. То, что лишено свойств (по диалогу Парменид – Единое) ставится выше того, что имеет свойства. Так постепенно складывается понятие «сверх-сущего» (υπεροϋστω). Так в истории философии появляется представление о трансцендентном начале. Онтология Платона – вертикальная ось, на полюсах которой располагаются основные миры: мир копий (κόσμος εσθητικός) и мир образцов, мир идей (κόσμος νοητικός). Противостояние идей и феноменов доводится до предельного противостояния, выраженного в описании сверх-онтологического Первоначала, Единого в диалоге «Парменид».

Показательно, что Бытие появляется в «Пармениде» только на втором месте (вторая гипотеза) и описывается уже заведомо как многое, составное, нецельное. Здесь мы имеем дело с катафатикой, то есть с «проявленным» миром, который оказывается не первым, но вторым, не изначальным, но следующим за чем-то еще, не самим по себе, а проистекающим из скрытого трансцендентного источника.

Таким образом, обосновывая апофатический метод, Платон также создает особую модель онтологии, в которой бытие ставится ниже Первого Начала (в отличии от досократиков,

вспомним, к примеру, настоящего самого философа Парменида, отрицавшего небытие – Платон же в «Софисте» в духе своей диалектики будет вынужден признать, что «небытие есть»). Тогда становится возможна и диалектика, где катафатический принцип оказывается *не первым, но вторым*, не единым, а двойственным, не только самотождественным, но и тождественным чему-то еще.

Соотношение бытия и не-бытия (Единого) у Платона предопределяет весь строй его философии и делает эту философию принципиально диалектической (не случайно неоплатоники, Прокл, Дамаский и т.д. воплощали свои системы через развернутые тома «апорий»).

§ 2. Апофатика в среднем платонизме и неоплатонизме

Средний платонизм и введение теологии

Средний платонизм (87 г. до н. э. – 220 г. н. э) характеризуется первыми попытками систематизировать учение Платона. В предисловии к книге «Средние платоники» Диллон отмечает, что «именно средний платонизм оказался той основой, на которой <...> было воздвигнуто здание философской теологии Восточной и Западной церквей»¹.

В истории зарубежной философии средний платонизм часто воспринимается как промежуточное звено между Платоном и Плотинем, однако такая точка зрения современными исследователями ставится под сомнение. Очерком истории среднего платонизма занимались Э. Целлер, К. Прехтер, А.Ф. Фестюжье и т.д. Именно с них в истории зарубежной философии средний платонизм начинает пониматься не как перевалочный пункт по маршруту Платон-Плотин, но как самостоятельная, внесшая существенный вклад в философию, школа. Средний платонизм явился той школой, которая растолковывает порой не

¹ Диллон Дж. Средние платоники 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб., 2002.

всегда ясные принципы платоновской философии. Как пишет Диллон, «проблема, вероятно, состоит в том, что сам Платон по ряду важнейших вопросов не пожелал высказать окончательного ответа, предоставив своим ученикам возможность решать их самостоятельно. <...> Никакого окончательного решения не предлагается. Кроме того, сам Платон никогда не присутствует в своих диалогах в качестве действующего лица».¹

Мы не будем останавливаться на предшественниках (академиках) и основателях среднего платонизма (таких как Антиох) и перейдем сразу к описанию базовых идей Александрийского платонизма. Именно в этой школе разрабатываются идеи трансцендентности и нематериальности Бога, существования нематериальной субстанции. Здесь ставятся строгие оппозиции между Божественным и человеческим. Так, Евдор Александрийский, следуя за «Законами» (I 631 b-c) Платона, вновь акцентирует внимание на платоновском разделении благ на божественные и человеческие, дополняя их своей структурализацией. В среднеплатонических школьных формулировках (основанных, на 58-ом письме Сенеки, написанным либо как интерпретация платоновского «Софиста», либо как пересказ Альбина) мы находим шестичастное деление «существующих вещей». Это деление не имеет прямых аналогов в платоновском корпусе, но может выступать как возможная интерпретация диалога «Софист». «Существующие вещи» разделяются на:

- умопостигаемые, то есть те, «которые невозможно ухватить ни одним из органов чувств» – к ним относятся, например «человек» или «животное», рассматриваемые как род;
- бытие *par excellence*, «то, что является и все превосходит». Бытие в этом смысле означает Бога. Однако Бог оказывается не выше бытия, но бытие *par excellence* – «то, что есть» (ὅν);

¹ Диллон Дж. Средние платоники 80 г. до н. э. Указ. соч.

- истинное сущее (платоновские идеи, которых бесчисленное множество);
- εἶδος (имманентная идея);
- обычные сущности – индивидуальные объекты;
- квази-сущности (пространство–время).

Это разделение существующих вещей на шесть родов является систематизацией родов сущего на бытие само по себе, демиурга, идеи, имманентные формы, физические объекты и материю. Как замечает Диллон, «именно такую метафизическую схему принимают большинство средних платоников»¹.

В среднем платонизме мы имеем, таким образом, систематизацию иерархии существ, ведущую от имманентного и чувственного к трансцендентному и умопостигаемому, что придает философской топике Платона структурированный характер.

Филон и гностики

Среди средних платоников, с точки зрения его влияния на неоплатоническую традицию и, особенно, на христианское богословие, Филон Александрийский занимает ключевое место. Филон соотносит платоновское учение о демиурге – Логосе и идеях с ветхозаветным трансцендентным Богом Откровения. Тем самым он впервые совмещает платонизм с креационистской теологией и дает оригинальное истолкование платоновского Нуса (ума) как созидательного – творящего начала в Боге. Тем самым демиург, который стоит в «Тимее» *ниже* идей, отождествляется Филоном с трансцендентным Божеством иудаизма, стоящим *выше* идей, что позже будет взято на вооружение всей христианской теологией.

Филон впервые сопрягает высшие этажи платоновской философии – κόσμος νοητικός в целом, включая идеи, демиурга, парадигмы и т.д. с фигурой личного Бога «Библии». Таким об-

¹ Диллон Дж. Средние платоники 80 г. до н. э. Указ. соч.

разом он перебрасывает мостик между философией (платонизмом) и религией, подготавливая пространство для теологии как таковой, которая позднее, в свою очередь, будет оказывать огромное (если не решающее) влияния обратно на философию (включая неоплатоников-язычников).

Но именно Филон и ставит ту проблему, которая будет приковывать к себе основное внимание христианских гностиков: Бог как Благо, высшая Идея или Источник идей, с одной стороны, и Бог, творящий явленный телесный мир, demiург, с другой. Филон пытается снять это различие. Гностики, напротив, его всячески подчеркивали.

Так в среднем платонизме намечается два направления в описании соотношения между трансцендентным и имманентным, апофатическим и катафатическим.

Если рассмотреть область трансцендентного приблизительно, сосредотачиваясь в основном на проявленном космосе, а его Творцу отводя второстепенное место (как невыразимому Началу, о котором почти ничего сказать и нельзя), то зазор между Богом как Истоком Идей и Богом как Творцом материального мира стирается. Апофатическое отождествляется с Богом в целом, имеющим различные атрибуты (имена), через которые Он сопрягается с проявленным (катафатическим).

Но если, напротив, сосредоточиться на сфере апофатического приоритетно, то внутри Божества можно различить некоторую внутреннюю оппозицию, некоторое скрытое напряжение и даже антагонизм. В этом случае Божество проблематизируется. В пределе христианские гностики вскрывают в его глубине конфликт, драму и узурпацию. Так рождается идея «злого demiурга», который представляет собой самостоятельную инстанций между Благим Богом, «непроявленным и не творящим», и сотворенным (проявленным) миром.

В терминах платоновского «Парменида» это может быть выражено в определенном зазоре между первой и второй гипотезой, то есть между Единым и Бытием, которые у гности-

ков не просто различаются, но *противопоставляются* друг другу. При этом после Филона и в религиозном контексте христианства платонизм и центральная для него проблема трансцендентности (а также соотношение апофатического и катафатического) оказываются помещенными в зону богословия.

Соотнесение личного Бога Откровения с парой первых гипотез «Парменида» порождает новый контекст для развития платонизма и предопределяет еще большее выявление линии напряженности между апофатическим и катафатическим началом в философствовании и теологии. Это напрямую подводит нас к неоплатоникам.

От Плотина до Прокла и Дамаския

У Плотина, считающегося основателем неоплатонизма, проблема Единого ставится уже однозначно в центре внимания. При этом Плотин имеет за собой традицию систематизации платоновского учения у средних платоников, а также, дуалистический вызов гностиков. Гностик Василид, который, по всей видимости, как показывает Х. Йонас¹, первым ввел понятие «творения из ничто»² и стал настаивать на том, что Благой Бог превосходит Бытие, задал Плотину важную задачу: справиться с разверзшейся философско-теологической проблемой раскола внутри Трансцендентного. Этот раскол затрагивал область Первоначала и грозил закрепить дуалистическое толкование платонизма, когда теологизация двух гипотез «Парменида» чуть было не зафиксировалась в оппозиции двух Богов – «благого Бога» первой гипотезы и «злого Демиурга» второй гипотезы. Мир феноменов обратился против мира идей, имманентное ополчилось на трансцендентное, копии восстали на парадигмы, катафатика на апофатику, а от-

¹ Йонас Х. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.

² В ортодоксальном христианстве впервые *creatio ex nihilo* утвердил Феодил Антиохийский (род. 180).

цом этого конфликта гностики признали Творца-Узурпатора, заточившего проявления небытийного Единого в темницу материального бытия.

Преодоление раскола внутри Трансцендентного и, соответственно, дуализации платонизма составляет ось языческого неоплатонизма. У истоков этой философии «Эннеад» Плотина.

Плотин подробно развивает теорию предбытийного, сверхсущего Единого (особенно в «Эннеада» VI. 9)¹, последовательно проводит идею о недуальности на всех этажах Трансцендентного, обосновывая диалектическую связь Единого и Бытия, Идей и постигающего их Ума, а также настаивает на «благом демиурге», который столь же недуально переводит образцы в явления чувственного космоса, без намека на карикатуризацию или узурпацию (на чем настаивали гностики). Плотин говорит о том, что гностики извратили учение Платона, не поняв его диалектики. Сам мир феноменов Плотин объясняет тем, что Единое есть Благо, то есть нечто, лишённое скупости, а следовательно, нечто преизбытствующее, не только равное себе в своем единстве и своей единственности, но и не равное, изливающее себя за свои границы самотождества. То, что наряду с умозрительным миром есть еще и феноменальный чувственный космос – это следствие «доброты» и «щедрости» Первоначала. Единое есть не только оно само, но и не само.

Так Плотин утверждает сугубо неоплатоническое понимание соотношения имманентного и трансцендентного, катафатического и апофатического. В отличие от ранних платоников платонизм для Плотина – это уже цельная философская система (куда включены многие моменты и Аристотеля, и стоиков, и пифагорейцев, и орфиков, и герметиков). В отличие от средних платоников он осведомлен о возможном дуализме Трансцендентного при попытке соотнесения платонизма с религиозной теологией, но решает эту проблему в корне иначе, преодолевая

¹ Плотин Шестая Эннеада. СПб: Из-во Олега Бышко, 2005..

дуализм и выстраивая диалектический монизм в соотношении апофатики и катафатики. Чувственный мир для Плотина благ, но не сам по себе, а в той степени, в какой является отблеском мира умозрительного. В самой же материальности, в вещах самих по себе для Плотина, напротив, нет ничего ценного и содержательного. Процесс познания осуществляется через «закрывание глаз» и обращение ума на трансцендентный мир Единого.

Это основополагающее направление неоплатонизма подхватывают последователи Плотина – Порфирий, Ямвлих, Сириан и так вплоть до афинских диадохов Прокла и Дамаския, которые придают неоплатонической системе окончательный, чрезвычайно комплексный и усложненный, характер.

Для Прокла и Дамаския проблема соотношения апофатики предбытийного Единого и катафатики, простирающейся от области Нуса (где высшую ступень занимает само Бытие) до чувственного мира, стоит в центре внимания. И в основании их развернутых и чрезвычайно утонченных философских концепций стоят как раз гипотезы «Парменида», причем первым двум из них они посвящают огромные массивы текстов – как чисто философского, так и теолого-мистического и теургического характера. Прокл и Дамаский доводят платоновскую диалектику до высшей стадии и строят на апориях *сверх-сущее/сущее* свои изощренные системы.

Начиная с Порфирия, сверхсущее Единое отождествляется с первой гипотезой. Сам Порфирий говорит также о «Первичном Боге», а Ямвлих о Боге и богах/генадах, Плутарх Афинский и Сириан также о Боге, а Прокл и Дамаский о сверхсущем Едином, которое «включает в себя Бога» имплицитно.

Дальше всех в разрывании диалектики Трансцендентного заходит Дамаский, который выделяет (с опорой на дуализм *предел/беспредельное* из «Филеба» Платона) определенную оппозицию внутри самого сверхсущего Единого, обосновывая

сложную структуру Чистого Бытия парой *предел/беспредельное* внутри самого Сверхсущего.

Вопреки гностикам все неоплатоники как один настаивают: зазор между апофатическим (сверхбытийным) Началом/Единым и чистым Божественным Бытием (Богом) как основой всякого бытия и, соответственно, катафатики, снимается с помощью диалектического метода, который они называют «ἐπιβολή» (что принято переводить как «интуиция» или точнее, «интеллектуальная интуиция»). Эта «Интеллектуальная интуиция» включает в себя синхронически три момента ноэзиса – μόνη (перманентность, сохранение неизменным) πρόβος (исхождение, выход за пределы, трансцендирование или трансгрессия, как правило, представляемые как движение вовне и вниз) и ἐπιστροφή (возврат, реверс).

Апофатическое одновременно и сохраняется неизменным и абсолютно сверхбытийным, чисто Трансцендентным (μόνη), и исходит за свои пределы, то есть превращается в Сущее, Чистое Бытие, опору всякой катафатики (πρόβος), и возвращается к самому себе, восходя через умозрение к своей изначальной непроявленной Единственности (ἐπιστροφή).

В такой неоплатонической системе платоновская диалектика первых двух гипотез «Парменида» достигает апогея недудального толкования, пронизывающего и организующего всю сложную философскую, метафизическую, космологическую и теологическую систему. Уже Ямвлих системно соотносит платонизм с синкретической неоязыческой религиозностью, а неоплатонический император Юлиан Отступник проводит на основании неоплатонизма языческую религиозную реформу. Прокл же и Дамаский создают грандиозный проект платоновской теологии, которая, по их мысли, должна обобщить в себе все возможные религиозные системы (за исключением христианской).

Вывод из I части: *Проблема соотношения Бытия и предбытийного Единого (катафатики и апофатики) была отчетливо*

сформулирована в диалоге Платона «Парменид»; позднее, в среднем платонизме, соотносена с теологической перспективой монотеизма и язычества; подверглась дуалистической и антагонистической интерпретации в христианском гнозисе (Василид) и получила развернутое недואльное толкование в диалектике неоплатонизма от Плотина до Дамаския, где заняла центральное место во всей философской и богословской системе. Тем самым, к моменту появления «Ареопагитик» теоретическая философская почва для развертывания апофатического и катафатического подходов с опорой на первую гипотезу платоновского «Парменида» была тщательно подготовлена, а основные пути намечены.

Часть II. Христианская апофатика и богословие Дионисия Ареопагита

«Он не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; Он не имеет места, не видится, не доступен чувственному восприятию, не чувствуется и не осязателен; не нуждается в свете; не знает перемен, разрушения, разделения, лишения, растяжения, ни чего-либо другого из области чувствования; Он не стоит и не движется, не покоится и не имеет силы, не есть сила или свет, не живёт и не есть жизнь, не сущность, не вечность и не время; не может быть доступен мышлению, не царство и не мудрость, не единое, не единство, не божество, не благодать, не отцовство, не сыновство; Он не знает сущего как такового и Он не имеет ни слова, ни имени, ни знания, не есть ни тьма ни свет, ни заблуждение, ни истина, вообще не есть ни утверждение, ни отрицание...»

Дионисий Ареопагит. «О божественных именах»

Апофатика и катафатика в христианстве*Онтология Бога-Творца как почва
для апофатического
метода*

В христианстве вера в Трансцендентного Бога лежит в основании всей теологической системы. Теоретически эта трансцендентность есть свойство любой религии – как монотеистической, так и политеистической. И в обоих случаях эту трансцендентность можно толковать по-разному. Существует три базовых подхода к этой центральной для философии религии проблеме¹:

1. Трансцендентный Бог есть Бытие, а мир – иллюзия. Это концепция майи в двайта-ведантизме и девоционализме большинства школ вайшнавов. В монотеизме такой подход дает нам представление о Божественной Личности и о творении мира из ничто. Бог в такой картине мира есть Тот, кто есть и Единственный, кто есть. Он наделяет сотворенный им мир бытием по причастию к его творящей мощи, но никак не собственным. Бог есть все, мир – ничто. Только преданность себя Божественной Личности может обеспечить твари спасение. При этом реальность мира строго тождественна градусу созданности, тварности. Такова основная догматическая позиция ортодоксального христианства.

2. Есть два бытия: трансцендентное бытие Бога и имманентное бытие мира (или другого, злого бога, злого демиурга). Это дуализм иранского типа, предполагающий столкновение двух онтологических начал, обладающих относительным равенством. Трансцендентный Бог есть и есть благое бытие. Имманентный бог, «дьявол, «князь мира сего», или злой творец

¹ Дугин А. Г. Три теологии. //Дугин А.Г. В поисках темного Логоса, М.: Академический проект, 2013. .

материальной Вселенной, тоже есть, но есть как корень зла, ущербности, пародии, узурпации. Между имманентным и трансцендентным ведется борьба. Такова перспектива гностиков, позже манихеев.

3. Есть только одно трансцендентное Бытие, а наличие имманентного есть его инобытие, то есть диалектический момент, противоречивое логически утверждение адвайтизма, недвойственности. Мир есть Бог, но при этом мир не есть Бог. Правильный взгляд на Трансцендентность есть ее парадоксальное схватывание в имманентном. Это перспектива адвайта-ведантизма, большинства версий шиваизма, индийских и буддистских тантр, китайского даосизма. Этот же подход характерен и для неоплатоников.

Эти три теологические топики задают пределы для более детализированных богословских конструкций и религиозных философий. При этом мистики и «эзотерики» всех религий тяготеют к третьей теологической модели, а в некоторых случаях – ко второй.

Христианство и иудаизм (равно как и позднее ислам) официально настаивают на первой теологической модели, с той особенностью, что в отличие от индуистов считают имманентный мир реальным в силу его созданности, хотя и ничтожным (*ex nihilo*) самим по себе. В любом случае бытие мира радикально отлично от бытия Бога, не имеет с ним общей меры. Природа имманентного и природа Трансцендентного здесь радикально различаются. Этот радикализм и стал восприниматься как основополагающая черта монотеизма и свойственного ему креационизма.

Это значит, что для всей твари Бог не может быть никаким иным, кроме как апофатическим – невидимым, непостижимым, запредельным.

Становление христианской теологии и догматики с самого начала опиралось на принцип строгого монотеизма, который точно соответствовал ветхозаветному понимаю Божества и

гармонично резонировал с апофатикой первой гипотезы «Парменида». Единое не есть сущее, если понимать под сущим имманентный мир данности. Радикальная инаковость Бога по отношению к твари требовала очищение Его от любых свойств, присущих твари, и от главного из них – бытия. Но монотеистическая теология в своем радикализме легко переворачивала платоновский тезис, наделяя Единое свойством бытия, но уже другим бытием. И для того, чтобы провести разграничение между первой и второй гипотезой, между апофатикой и катафатикой, понадобился принципиальный тезис о «*creatio ex nihilo*». Если Единое есть, то бытия (мира) нет.

Мы видели, что иудей Филон уже сделал решительный шаг по соотнесению иудейского богословия с платонизмом. Христиане немедленно последовали по этому пути, и первым наиболее резким шагом в этом направлении стал христианский гностицизм, предложивший дуалистическое толкование проблематики Трансцендентного на основании эксплицитного антииудаизма (Василид отождествляет ветхозаветного Бога с «первоархонтом злого демиурга»¹). Но «вторая теология» гностиков лишь заостряла проблему соотношения религии и платонизма и во многом способствовала формированию догмата о Троице, которая изначально, вероятно, была движением в сторону недуального толкования Трансцендентного, отвечающим на рискованный вызов гностического дуализма.

Но в любом случае христианство, отвергнув гностицизм, но введя принцип Троичности, осталось в контексте первой девиционалистской теологии. Бытие Бога было абсолютным, сам Бог был апофатическим и строго трансцендентным. Мир был сотворен из ничто, его бытие было в само себе ничтожным, но сопричастным вечно трансцендентному, вечно Иному Богу через акт креации. «Быть» в таком случае означало «быть сотворенным» – *ens creatum*. При этом собственно Бытием был

¹ См. Дугин А. Г. Вызов Василида//Дугин А.Г. В поисках темного Логоса, М.: Академический проект, 2013..

наделен только Бог, а мир был в той степени, в какой был творью (*creatum*), то не самим собой, сам по себе же он был ничто.

Все это показывает, что апофатика заложена в самой основе христианской догматики, и христианский платонизм «Ареопагитик» был никак не «философским нововведением» автора, но скорее *locus communis* (τόπος κοινός) христианства как такового. Связь первой гипотезы «Парменида» с апофатикой мистического богословия обосновывается всей структурой христианской догматики креации и логически в нее встроена.

Роль Оригена (христианский платонизм)

Здесь следует сказать несколько слов о роли Оригена и оригенизма¹. Ориген представляет собой основателя неоплатонизма внутри христианской традиции. И хотя сегодня некоторые исследователи выдвигают гипотезу о существовании двух Оригенов, – одного неоплатоника, а другого христианского вероучителя, – этот тезис недоказан и мы будем придерживаться традиционного взгляда на эту фигуру.

Ориген был вместе с Плотиним учеником Аммония Саккаса в Александрии, но, будучи христианином и Александрийским катехетом (вероучителем), он применял платонизм к христианству. Ориген оказал на становление христианской догматики огромное и, возможно, решающее влияние. Он был последовательным противником гностиков-дуалистов, в огромной мере способствовал принятию догмата о Троице, о вечном Рождении Бога-Сына, о специфике творения и его особой онтологии. «Мы убеждены в существовании трех ипостасей (*υποστάσεις*): Отца и Сына и Святого Духа»². Л. Карсавин пишет об этом: «Так в гениальном своем Богоумозрении Ориген закладывает краеугольный камень всего христианского богословия. И ему

¹ Ориген. Творения Вып. 1. О началах. / Пер. Н. Петрова.– Казань, Казан. духов. Акад. 1899.

² Цит. по Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994

очевидно, что Отец рождает Сына не во времени, «не так, словно ранее Сына не было», но в том смысле, что Отец – начало и источник Сына. Отец не «родил» Сына когда-то, но предвечно и всегда Его рождает и родил. И Отец не может быть Отцом, если нет Сына: Сын Ему совечен. Однако, называя Отца источником Сына, не следует понимать это как некое материальное истечение (эманацию), что предполагали гностики, или как материально-пространственное разделение, предполагаемое влиятельнейшим западным богословом Тертуллианом. Сущность Божия неделима, неумаляема, нематериальна. Александрийское богословие в целом, продолженное отцами-каппадокийцами, с его аллегорезой, и взявшее верх над Антиохийской, буквалистско-исторической школой экзетики, и было христианской версией неоплатонизма, развивавшейся параллельно неоплатонизму языческому (Плотин). Решающее влияние Оригена на христианское богословие было затушевано в силу ряда исторических причин и особенно после анафематствования «оригенизма» Юстинианом. Показательно, что тот же Юстиниан, разгромивший последователей Оригена, изгнал из Афин последнего Диадоча (Дамаския), то есть нанес удар по неоплатонизму в обеих его версиях. После этого роль Оригена стала искусственно и нарочито принижаться. Непредвзятый же взгляд на вещи показывает, что именно его влияние оказалось доминирующим мотивом при формулировке христианских догматов первых Вселенских соборов.

Ряд догматических формулировок Оригена был позднее уточнен, а ряд гипотез (субординатизм Третьего Лица Троицы, учение об апокатастасисе, о циклах множественного творения, об уплотнении и наказании душ и т.д.) отброшен, но основной дух оригенизма как христианского неоплатонизма, напротив, возобладал, и предопределил магистральный путь становления христианского богословия.

Поэтому автор «Ареопагитики» в своем неоплатонизме имплицитно опирался на широкий пласт своей богословской

традиции, причем совершенно не обязательно напрямую связанной с течениями прямых последователей Оригена. Значительный блок христианского неоплатонизма был к V веку плотно инкорпорирован в саму структуру догматического христианства. Стоит только дать себе отчет в том, что составителем «Символа Веры», принятого на Первом Вселенском соборе, был неоплатоник и последователь Оригена Евсевий Кесарийский.

В богословии Оригена мы видим очень интересный случай, когда представитель «третьей теологии» (недуального неоплатонизма в христианской форме) противостоит «второй теологии» (гностикам), а вместе с тем, и нехристианскому неоплатонику Цельсу, но стремится совместить свою позицию с «первой теологией» – деволюционалистской Трансцендентностью монотеизма. Апофеозом такого интеллектуального демарша стала тринитарная теология, в скором времени после Оригена возведенная в статус догмата. Хотя сам Ориген, как и другие неоплатоники в контексте христианства (вплоть до Скота Эриугены в католичестве или Иоанна Итала в Византии) и поплатился за столь тонкие и рискованные маршруты мысли.

Апогей апофатической традиции у Дионисия Ареопагита

*Трактат «О Мистическом Богословии»
и его трансценденталистская лексика*

Наконец мы подошли вплотную к трудам «Ареопагитик» и к рассмотрению проблемы апофатики в трактате «О Мистическом Богословии»¹. Предыдущие соображения были, на наш взгляд, необходимы для того, чтобы поместить основную тему в соответствующий историко-философский контекст. В

¹ Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. Указ. соч.

противном случае можно было бы считать трактат «О Мистическом Богословии» полностью оригинальным и спонтанным проявлением философского и богословского творчества отдельно взятого автора, соотнесение его базовой апофатической интенции – уникальной эвристической находкой, а соотнесение с первой гипотезой «Парменида» – метафорической натяжкой. Теперь же мы видим, что появление *Corpus Aegeraticum* есть совершенно закономерное явление в разворачивании неоплатонической философии в христианском контексте, а отсылка к платоновскому «Пармениду» обоснована центральным местом этого фундаментального тезиса для всей диалектической онтологии Трансцендентного, составляющей магистральную ось неоплатонизма. Тот факт, что речь идет о христианском контексте снова не является случайностью, но резонирует с самой философской природой христианских догматов.

Стилистика трактата «О Мистическом Богословии» представляет собой чрезвычайно яркую и пронзительную картину радикального трансцендентализма. В эпиграфе, сразу вводящем нас в курс дела, воспевается превосходство «бессмертной ночи», ради которой следует оставить «ум» и «знание сущих». То есть внимание читателей сразу же обращается по ту сторону от «сущего» (ὄν/ουσία), по ту сторону «ума» (νοῦς). Там за пределом всего, ἐλκεῖνα, царит искомая «ночь» (νύχτα).

Первая же глава вводит еще один философский апофатический образ «γυφός», «мрак», названный «божественным». В конце первого параграфа автор употребляет еще один синоним мрака, тоже божественного – θεῖον σκότος.

Уже в первой главе мы встречаем изобильный набор терминов, характерных для трансценденталистской лексики неоплатоника, обращающего взор на высшее Начало (причину). Рядом с ἐλέκεινα (вне, по ту сторону) постоянно используется приставка υπέρ- (через-, над-), указывающая на необходимость перехода от вещи, к ее превосхождению и превосходящему отрицанию. Чтобы сфокусироваться на парадоксальности описываемой

инстанции, автор постоянно прибегает к пронзительным сведениям противоположностей – например, υπέρφωτός γνόφος, «пресветлый мрак» и т.д. Тайнства богословия в первом абзаце трактата названы «простыми» (απλά) и «абсолютными» (απόλυτα), «освобожденными от всего».

При этом фиксация внимания на этой инстанции мыслится именно как процесс, как ἔκστασις, исступление, предполагающее очищение, освобождение, пересечение границы, переход «от» – «к», при этом в качестве опоры, от которой отталкивается мистический богослов, берется любое утверждение, желательнее наиболее обобщающее, а в качестве цели, к которой он стремится, любое отрицание, желательнее также наиболее обобщающее.

Самыми обобщающими, среди положительных (катафатических) утверждений являются свойства «бытия», «единства» и «божественности». Но именно они и подвергаются автором трактата «О Мистическом Богословии» наиболее жесткой трансгрессивной атаке. Выражение υπέρουσία, «сверхсущее», «превосходящее бытие» встречается с первого параграфа и к нему автор прибегает вновь и вновь, настойчиво подчеркивая, что Начало (причина) лежит выше сущего. «Подобает между тем всеобщей Причине (αἰτία) приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку она превыше всего суца»¹. Отрицание свойства «быть» является фундаментальной чертой апофасиса или афайресиса (отделения, отъятия). Во второй главе формулируется главный закон апофатики: «Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям». (Χρή δέ ὅς οἶμαι τας αφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θεσεσιν υμν ἢ σαι)².

¹ Мы пользовались различными переводами и изданиями этого трактата, но цитируем русский и греческий текст в переводе Г. М. Прохорова по: Дионисий Ареопагит. О Мистическом Богословии// Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб: Алетей, 2003. С. 736-763.

² Дионисий Ареопагит. О Мистическом Богословии. Указ. соч. С. 741.

В последней пятой главе автор трактата «О Божественных Именах» дает головокружительный перечень отрицаний, в котором речь заходит и о «едином» и «божественном». В ней описывается Причина всего нозтического (подразумевается, что нозтическое, в свою очередь, включает в себя все эстетическое, телесное). Здесь эта Причина отделяется от всех признаков включая «жизнь», «истину», «знание», но даже и «единое» («единство»), и «бытие», и «божественность» и, наконец, собственные свойства Троических ипостасей – «дух, сыновство и отцовство». Радикализм этой главы настолько велик, что Комментаратор (Максим Исповедник), в схолиях предупреждает читателя: «Да не смутит тебя эта глава, и не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж»¹.

Текст трактата, таким образом, представляет собой кульминацию трансцендентализма, мистическую поэму о Том, что находится по ту сторону всякого предела, по ту сторону всякого утверждения, и даже по ту сторону всякого отрицания, как гласят последние строки трактата.

*Христианский апофасис «Ареопагитик»
и первая гипотеза «Парменида»*

Если взять этот трактат отдельно, то мы легко опознаем в нем ярчайший пример недуалистического богословия, которое мы описали как «третью теологию». Это своего рода «христианская адвайта», радикально преодолевающая любые пары противоположностей через сверхрациональный опыт мистического экстаза. Явно предостережения Комментаратора были ненапрасными – в контексте деволюционной системы («первая теология») христианской ортодоксии, прочно устоявшейся к V веку, подобный недуальный радикализм вполне мог вызвать обоснованные подозрения. «Эта глава» и вправду вполне могла смутить кого угодно. И если бы данный трактат был изо-

¹ Там же. С. 749.

лированным явлением и в отношении других работ из цикла «Ареопагитик» и в общем контексте христианской традиции того времени, едва ли ему удалось бы занять столь престижное место в общем поле святоотеческих писаний. Вообще, выпадение «Ареопагитик» из общей череды классических христианских богословских текстов того периода не перестает удивлять исследователей, и многие склонны списать относительную терпимость к столь радикальному трансцендентализму и нондуализму на непререкаемый авторитет собственно Дионисия Ареопагита, чье авторство стало всерьез ставиться под сомнение лишь Скалигером в XVI веке, или на удачные смягчающие схождения Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника.

На наш взгляд, речь идет несколько о другом. Начиная с истории про посещение Ареопага св. Апостолом Павлом, где он и встретил Дионисия и где речь шла об алтаре «Неведомому Богу» (τῷ Ἀγνώστῳ θεῷ), апофасис прочно вошел в структуру христианской теологии параллельно с общей топикой платонизма – в его наиболее трансценденталистской версии, апофеозом которой является первая гипотеза «Парменида», ставшая как мы показали, осью всей неоплатонической традиции и фундаментально аффектировавшая (через Александрийскую школу и оригенизм) саму христианскую догматику.

В этой связи влияние на автора «Ареопагитик» Прокла, которое подтверждается многими стилистическими и лексическими параллелями, равно как и совсем удивительные аллюзии на теургию во второй главе трактата «О Мистическом Богословии»¹, представляются не столь принципиальными, поскольку трансцендентализм – «пресущественное воспевание пресущественного путем отъятия всего сущего» (τὸν ὑπέρῤυσιον ὑπέρῤυσίως ὑμῆνεσαι διὰ τῆς παντῶν τὸν οὐτῶν ἀφαίρεσεως) – образует изначально глубинную составляющую христианства как такового, проникнутого платонизмом изначально – от Филона Александрийского и гностиков, и развивавшегося в первые

¹ Там же. С. 761.

века греко-римской патристики преимущественно в русле неоплатонизма в целом, где языческий неоплатонизм мог рассматриваться как параллельный, подсобный и часто технически полезный интеллектуальный демарш (скорее всего именно так рассматривались отцами-каппадокийцами труды Плотина).

Выводы из II Части: *Исторический момент появления «Ареопагитик» показывает, что эта традиция живого трансценденталистски ориентированного неоплатонизма, вдохновленного первой мета-онтологической гипотезой «Парменида», т.е. концентрацией внимания на пресущественной Причине, на «неведомой стороне Бога», процветала вплоть до V и VI веков, чтобы и позднее стать столповой дорогой христианской мистики как на Западе, так и на Востоке.*

А это значит, что недואльный радикальный неоплатонический трансцендентализм есть неотъемлемая часть христианской традиции в целом.

Заключение

В данной работе я попыталась показать характер влияния платонической философии на автора «Ареопагитик», и в частности, принципиальную связь первой гипотезы платоновского диалога «Парменид» с апофатическим методом, емко представленным в трактате «О Мистическом Богословии». В ходе проработки темы обнаружилось многие важные аспекты в историко-философском процессе развития греко-латинской патристики, выяснились определенные связи между различными течениями в неоплатонизме и параллельными философскими и богословскими процессами в становлении христианской интеллектуальной и догматической традиции.

Значительным подспорьем для написания данной работы послужили семинары Русской Школы Неоплатонизма, проходившие в весеннем семестре 2012 года на Социологическом

факультете МГУ, и опубликованные на их основании материалы в сборнике «Деконструкция» № 3¹. Чрезвычайно ценными были также консультации научного руководителя к.ф.н. Бугая Д.В., переводческие труды Л. Ю. Лукомского² и исторические работы В. Я. Саврия³.

В свете открывшихся перспектив мне представляется, что исследования философских оснований корпуса «Ареопагитик» и, шире, платонической и неоплатонической топики в христианской традиции требует от современных философов (особенно российских) повышенного и очень пристального внимания.

¹ Речь идет о пассаже о «создателях самородно-цельной статуи», то есть теургах. См. Дионисий Ареопагит. О Мистическом Богословии. Указ. соч. С. 747.

² Деконструкция. №3, М.: 2012.

³ Прокл Платоновская теология. Перев. Лукомский Л.Ю. СПб: ИТД «Летний Сад», 2001; Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. / Пер., ст. и прим. Л.Ю.Лукомского.– СПб., Мирь. 2006; Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона. / Переработанный пер. и комм. Л.Ю.Лукомского. СПб.: Мирь. 2008.

Наталия Мелентьева

**ПРИЗРАК «РАДИКАЛЬНОГО СУБЪЕКТА»
В ПОЭЗИИ ЭЗРЫ ПАУНДА И ПРАВИЛА
АКТИВНОГО ПЛАТОНИЗМА**

(диурнические размышления)

Ноэтический трип

В 1989 году мы с Александром Дугиным отправились в одно увлекательное интеллектуальное путешествие. Это был первый наш вояж в Европу. В Европу как в пространство традиционализма, где, по нашим представлениям, все еще должны были обитать короли философского дискурса, наследники Традиции и великих ее мэтров, где, как нам казалось тогда, «идеи парили», а не умирали. По неопытности и безденежью мы добирались туда на перекладных – в поездах, автобусах, европейских электричках, на маши-



нах наших друзей. Мы проехали насквозь всю Европу, жили в тесных пригородных квартирках наших единомышленников, внося своим русским присутствием странную распря в их быт и чувства. Но все становилось неважным, как только мы замечали знаки нозтического присутствия. Нас интересовали идеи. Мы искали единомышленников. Мы стремились к высокому пониманию и диалогу с интеллектуалами. Тогда в Париже мы впервые встретились с Алленом де Бенуа, мэтром «новой правой» мысли послевоенной Франции. Надменный и остроумный, проницательный и дружелюбный, Аллен де Бенуа представлялся волшебным проводником в европейскую право-левую консервативно-революционную мысль XX века.

Мы вглядывались в новые смыслы на границах с традиционализмом. В доме де Бенуа в Версале в его знаменитой, огромной, на весь подвальный этаж дома, библиотеке, тщательно собираемой им и его учениками многие годы, хранились драгоценные, тогда еще спецхрановские, по советским меркам, книги М. Хайдеггера, перлы классического консерватизма и редкости консерватизма революционного, тексты мыслителей экстравагантной левой и правой мысли, парадоксальных философов-одиночек и непокорных адептов европейских философских кружков 1920-х, тридцатых, сороковых, пятидесятых. На этом празднике был еще и головокружительный, в аристократических традициях, обед с Алленом де Бенуа, Филиппом Байе и Клаудио Мутти. В строгом ресторане «Норд» за огромным круглым столом, знаком равноправия и солидарности традиционалистский кругов России, Франции и Италии, четверо молодых и чуть постарше рыцарей и одна дама провели пять часов в сократических беседах о новой правой, Традиции, евроазиатской империи от Владивостока до Дублина и евразийстве как шансе для России обрести новое величие. Тогда Аллен де Бенуа сказал: «Если выбирать между либерализмом и советизмом, я выбираю последнее».

Правые интеллектуалы Европы 80-х создавали атмосферу интересного умного пространства, насыщенного парадоксами и неожиданными мировоззренческими синтезами. Новые, на границах традиционализма, измерения взгляда в небо, абсолютно перпендикулярные современному миру.

Тогда мы бродили по книжным магазинам Парижа в поисках традиционалистской литературы, спали на татами в промозглой и пахнущей мышами и болотами комнате в кудрявой от Гауди Барселоне. Но «с легкими сердцами путешественников», мы «чувствовали фатальность своего призвания»: мы любили только идеи и были преданы революции, мы хотели экстатической реализации восхождения, новых пределов воображения и духа. Раненные Традицией, больные от грубой бессмысленности современного мира, мы постепенно избавились от последних сомнений в том, что современный мир абсолютно когерентно антиплатоничен, и в двух своих формах – советской и западной – лишь представляет чудовищный продукт восстания низшего на высшее, материального на спиритуальное, количественного на качественное, низших каст на высшие духовные авторитеты – Копии на Оригинал. Вместе с нашими испанскими друзьями мы грезили о героическом восстании, о консервативной революции, о парадоксальном вторжении духа в оклистый, растекающийся под пальцами мир...

«Еще поют петухи в Мединасели»

По сравнению с рациональным Парижем, живущим в ритме изысканных обобщений, деликатных эстетических провидений, Мадрид показался нам слишком провинциальным... Испания виделась по-народному консервативной, наивной и неловкой.

Там, среди сухих и белых известковых гор, в глубине испанской провинции стоит памятник Эзре Паунду, великому американскому гению, поэту-визионеру, платонику, воину вер-



тикали духа и паладину Иного¹. Нас специально привезли туда друзья и мы увидели простой камень с выбитыми на нем словами стихотворения Эзры Паунда «Еще поют петиухи Сида в Мединасели».

Памятник этому американскому поэту – единственный в мире. Человечество благодарит своих пророков и визионеров клеткой (под конец жизни за свои взгляды Паунд был посажен в выставленную на площади для обозрения клетку), сумасшедшим домом, где Эзра Паунд, спасаясь

от казни по обвинению в фашизме и измене родине, провел 13 лет, и единственным памятником, воздвигнутым в маленькой забытой богом испанской деревушке.

¹ Эзра Паунд (1885-1972) – американский поэт и переводчик, одна из ключевых фигур английской и американской литературы XX века. В 1948 году получил высшую в англоязычном мире Болинггенскую премию за «Пизанские cantos», написанные в 1945 году в лагере для фашистских преступников возле Пизы, где американцы держали поэта в клетке без крыши. Паунда обвиняли в сотрудничестве с Муссолини. Увидев в Муссолини, который утверждал, что «в Италии практикуется рождение трагедии», просвещенного тирана, Паунд некоторое время вел передачи на итальянском радио, где зачитывал свои «Cantos» и рассуждал о скрытом противоборстве «между ростовщиками и теми, кто жаждет трудиться на совесть», рассматривая это как ключ к пониманию современной истории. В мае 1945 года Паунда арестовали американцы и обвинили в предательстве национальных интересов, что предполагало расстрел. Друзья Паунда постарались, чтобы поэта признали невменяемым и поместили в вашигтонскую психиатрическую клинику св. Елизаветы.

Эзра Паунд умер в 1972 году. Как писал его друг, чилийский дипломат и эзотерик Мигель Серрано, в Мединасели ежегодно устраивают праздник. На рассвете на главную площадь выпускают быка с пылающими рогами. Быка убивают и съедают всем миром. Так славят солнце.

Солнечный ритуал в честь Эзры Паунда не случайность. Он – поэт платонической солнечной инспирации.

Алхимический платонизм Эзры Паунда

Одно из стихотворений Эзры Паунда взывает к нам, консервативным революционерам, исследователям Платона и адептам Платонополиса, особенно пронзительно. Оно называется «Paracelsus In Excelsis» – «Парацельс в небесах (в высоком)». Так оно звучит в оригинале и в переводе Александра Дугина:

Paracelsus In Excelsis

*Being no longer human, why should I
Pretend humanity or don the frail attire?
Men have I known and men, but never one
Was grown so free an essence, or become
So simply element as what I am.
The mist goes from the mirror and I see.
Behold! the world of forms is swept beneath-
Turmoil grown visible beneath our peace,
And we that are grown formless, rise above-
Fluids intangible that have been men,
We seem as statues round whose high-risen base
Some overflowing river is run mad,
In us alone the element of calm.'*

Парацельс в небесах

*Зачем мне притворяться человеком
и надевать наряд из хрупкой плоти,*

*ведь я не человек...
Я знал людей и знал людей еще,
но ни один из них не вырос в сущность
и ни один стихией стать не смог столь чистой,
только я. Никто, лишь я.
Туман из зеркала рассеялся. Теперь я вижу все.
Смотри - вот там внизу сметен мир форм.
Под нашей тишиной уж явно виден
из бездны восстающий хаос.
И мы, утратившие форму, вознеслись
над этими безликим волнами,
что были,
еще совсем недавно вроде бы людьми.
Мы круг оживших статуй, чей горний пьедестал,
залит потоками взбесившейся реки,
но только в нас живет
бесстрастие предельного покоя.*

Вчитываясь в строки, мы попадаем в платонический миф со многими его приметам: нижним миром копий или зеркал – миром становления, воспарением чистой сущности к истине – опытом восхождения души. И за этим просвечивает вечная платоническая двойственность этого, феноменального, и того, Иного, трансцендентного. Травматизм сопряжения двух миров и его некоторая безысходность также метафорически отмечены автором: ведь платонизм не просто механическое круговращение от Оригинала к внутрикосмическому рождению, к копии, а затем вспять, к Образцу, но проживание трагедии, недостатка, ущерба, лишения, поддельности копии, которые могут быть или преодолены в возврате к Первоистоку, или нет. Почему иногда «нет»? Сакральные традиции знают такой «период, в котором инициация и духовная реализация становятся проблематичными или вообще невозможными» в силу исчезновения из мира последних остатков

традиции и полного закрытия мира для духа сверху¹. Это и есть эсхатологический постсакральный мир, потерявший перспективу спасения.

Поэтому фантазмагории интерпретаций судьбы героя Паунда зависят не только от суперпозиций пророческих видений автора (поэты – всегда визионеры судьбы), но и от деконструкции качества онтологической среды, в границах которой автор выстраивает модель, а читатель (интерпретатор) ее понимает.

Мерцание неизреченного

Присмотримся к многозначной игре планов стихотворения в наложении друг на друга нескольких перспектив интерпретации. Кажется, что в общем платоническом видении поэта встречаются и взаимодействуют элементы, по крайней мере, нескольких философских школ.

Можно, к примеру, взглянуть на сюжет с позиций классического недуального платонизма.

Фабула во всех случаях одна и та же. Прекрасная душа (у Паунда – душа Парацельса) в предельный момент своей жизни прощается с телесным обрамлением и отправляется в восходящий пилигримаж.

*«Зачем мне притворяться человеком
и надевать наряд из хрупкой плоти,
ведь я не человек...»*

Мы догадываемся о косвенно заданном векторе движения – платоническом элистрοφή, возвращении. Но сначала избранная душа переживает путь как очищение от этого, – форм иллюзорных человеческих обличий, человеческого как такового, – и обретение чистой сущности чистой стихии.

*«Я знал людей и знал людей еще,
но ни один из них не вырос в сущность
и ни один стихией стать не смог столь чистой,
только я. Никто, лишь я».*

¹ Дугин А. Радикальный субъект и его дубль. М., Евразийское движение, 2009.

Акцент на несовершенстве мира теней и копий, бренности ложных оболочек, от чего душа стремится быстрее избавиться, вполне легитимен в платонической перспективе. Нас может лишь несколько озадачить чуть более резкий, чем у Платона, градус исключительности спасающейся души, озвученный ею отказ многим в духовной реализации и намек, что инициация – дело избранных одиночек. Впрочем, антропология Платона (включая тему человеческой реализации) всегда трагична и болезненна: мир и все в нем есть лишь зеркало со всполохами отражений – рождений и исчезновений, вспышек и угасаний. И все это почти пусто и безвидно, поскольку истинный смысл всего этого – там, в мире Оригинала, где пребывает Вечность, Красота, Истина и Благо.

Увидеть мир копии как недостаток, несовершенство, подделку – лишь первый шаг к Иному, которое у Платона вовсе не гарантировано и лишь иногда может вдруг открыться, случиться, чтобы направить пробуждающегося к восхождению души.

При этом восхождение – это болезненный опыт иллюминации, прорыва имманентного и напряженного поиска высшего образа (пайдейя) тех, кто способны вкусить идеи и кого можно назвать адептами Иного. Среди таких – философы, как думал Платон, и поэты, как верил М. Хайдеггер.

Герой Паунда, конечно, среди них. Он с безразличием и холодностью констатирует, что избранных мало, и те, кто в жизни мнили себя людьми, в большинстве своем этого имени не заслуживают.

*«Я знал людей и знал людей еще,
но ни один из них не вырос в сущность
и ни один стихией стать не смог столь чистой,
только я. Никто, лишь я».*

Высокомерие и элитизм достойные гностика. Но гностические мотивы у Паунда – тема второй линии его поэтического

визиона и требует специального отступления. Здесь вновь следуем строго за авторским текстом.

Хаос

Что тем временем происходит с миром и другими душами?

Текст свидетельствует о злом нестроении мира, о ядовитом изъязвлении восходящего процесса, о катастрофе. Лишь несколько из душ людских последовали примеру уподобления высшим, другие сорвались с божественного круга. Взгляд вниз воспарившей души Парацельса фиксирует картину безумного волнения мира копий, многого, нижних вод, и обнажение хаоса.

Зеркало мира очистилось от туманных испарений, и в нем открыта истина без иллюзий. Все те, кто были людьми и другими сущностями, исчезли. Мир копий, недавно примерявший к себе одежды форм отдельных тел, вещей «прекрасных» – померк. Все смешалось и слилось в поток безликой грязи. Мир земли, материи распался, распустился, как клубок, развеялся дымком, растекаясь грязью.

«Смотри – вот там внизу сметен мир форм.

Под нашей тишиной уж явно виден

из бездны восстающий хаос».

Души людей вместо того, чтобы взлетать, лететь, сбросив телесные оболочки, вязнут в грязи, смешиваются, растворяются.

Вода внизу – это область смешения и диссолюции, мир растекающихся копий. Так случается, когда Единое непостижимым образом отрицается и исчезает, когда мир копий забывает о своей причине. Многое перестает признавать Единое, и последнее отворачивается от многого, скрывается. И предоставленное самому себе и утратившее все, многое начинает бешеный бунт, иступленное восстание против неба. И, не сумев устоять в самом себе, в отсутствии идей растекается и рассеивается в потоке. Это многое теряет фиксацию, имена, становится не-

уловимым, «ничем снизу», беспризорной грязью. Все души и вещи в отсутствии Единого исчезают.

Перед нами картина чудовищной онтологии, лишенной любых признаков сакрального, и одновременно эскиз так называемого человека наших дней. Онтологически опустошенный, потерявший достоинство, одержимый погоней за тщетой, он – мешок хаотических желаний, коробка с впечатлениями, бачок с сухими листьями, человек-свинья. В кризисе, в припадке, в удовольствиях, в гонке за так называемой «жизнью» – он похож на обрывки бумаги, разбросанной ветром, когда спадает с плеч приличный костюм, удерживавший плоть от распада.

В платонических терминах это существо описывается как «ничто, «небытие» в границах пятой-восьмой гипотез Парменида, когда Единое отрицается; в традиционализме он видится как демон в мире без Традиции и последних знаков ее присутствия.

Берег оживших статуй

Так, в неистовом предэсхатологическом спектакле лишь несколько душ стали чистыми, утратившими форму стихиями и обрели покой.

*«И мы, утратившие форму, вознеслись
над этими безликими волнами...»*

«Мы круг оживших статуй...,

но только в нас живет

бесстрастие предельного покоя.»

Образ «оживших статуй», в спокойном бесстрастии внимающих космосу, достаточно энигматичен. Что это за сущности? Где они покоятся и куда направляются? Где верхняя граница их восхожденья? В топике Платона здесь бы предполагался путь на звезды, к новым воплощениям. В неоплатонизме их целью могла бы стать сфера демиургического устройства, с его умными дневными и ночными мирами – сущее, или Единое? В перспективах правильного платонизма или нормального традиционализма они должны были бы двигаться к центру,

в сторону духовной родины, безусловного идеала. Как объяснить то, что линия восхождения прервана (и прервана ли она?), и они замерли в покое созерцания на далекой периферии космоса, в пределах видимого хаоса и бездны безликих волн материальности? Ведь здесь, как говорят исследователи неоплатонизма¹, не самые лучшие души, не самые правильные порядки, не самые интеллигибельные сущности.

Тревожные мгновения неоплатонического синтеза

Неоплатоники осуществили великий синтез идей Платона, выстроив грандиозный сверхкосмический организм, в котором Единое как Сверхсущее, Сущее, Нус, Мировая душа (псюхе) в своей предельной диалектической эквилибристике достигли невиданной гармонии и равновесия. В этом ноэтико-эстетическом мире все, за малым исключением, прекрасным образом соединялось, разъединялось, низводилось и восхищалось. Вечное неизменное (η μόνη), перетекало в вечное рождение (το πρόβδος) и в вечное возвращение (η ἐπιστροφή). Преизобильное Иное вечно расточало себя в исхождении, в приношении в дар, и одновременно бесконечно принимало в себя восходящее, включая экзальтированную ноэтическую статью высших сущностей, стремящихся приблизиться к истинно сущему. И все представало не холодным механизмом, но двусторонней мистерией мироздания. Казалось, в этом умном раю всему было найдено место, гармония осуществлялась.

Но в прекрасно отлаженном мире осталось несколько беспокойных пунктов: не до конца преодоленная бездна между копией и оригиналом, между чувственным и эйдетическим мирами, образцами умного космоса и их подобиями. И хотя божественные эманации пронизывали все миры, восхождение (ἐπιστροφή) оказалось доступным лишь для ноэтических сущностей и почти нелегитимным для всех сущностей низшего порядка (κόσμος αἰσθητικός). Эта проблема спровоцировала

¹ См. Дугин А. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

особую трактовку Демиурга как узурпатора энергий и полномочий Единого у гностиков.

Зловещий Демиург-понтифекс

Все перечисленные темы предельно обнажились в гностицизме. Гностика-дуалиста отличает эскалация трагедии вселенной зеркала, высокий градус сознания обделенности и оставленности, и раскаленная готовность к разбиванию зеркала, к преодолению скорлуп. Тема демиурга была всегда центральна для гностиков. Демиург – креатор чувственного космоса, посредник между Копией и Оригиналом, строитель мостов между мирами, понтифекс. Он транспонирует божественные эйдосы в мир теней, ограничивая и травмируя пластическую субстанцию божественными формами. Он наносит на поверхность нижнего зеркала чуждые ей фигуры и линии из мира Оригинала, сопрягая противоположное и доставляя этим боль. «Мэтр боли»¹, он чертит знаки и раздает маски.

Гностик рассматривает демиурга как узурпатора, хитростью и честолюбивой жаждой власти захватившего регион мистериального нисхождения. Ведь стоит демиургу перестать быть благим и справедливым, как весь процесс эманации, *πρόδος*, окажется безнадежно испорченным и извращенным. Он будет сорван.

Гностики, дуальные платоники и радикальные пневматики, видели в узурпаторе-демиурге своего главного врага, застлавшего мир сетью искаженных эйдолонов и ветхих истин.

Антидемиургический, гностический пафос Паунда известен из его политической биографии. Противник частных банков, ростовщичества и процентного рабства, он видел на месте злого демиурга современного мира демона в женском обличье – дьяволицу ростовщичества «Узуру», «Usure», посягающую на самое главное – божественное Время.

¹ «Боль номер два» – название из ранних циклов рассказов Юрия Витальевича Мамлеева. «Мэтр боли номер два» – из рецензии А.Дугина периода 80-х годов.

Грань между гностическим (дуальным) и недуальным платонизмом в поэтическом опыте Паунда чрезвычайно зыбка. Снимаемый или неснимаемый дуализм, опосредование, градация или радикальное противостояние миров? Иногда у поэтов дело в тональности описания, в холодности метафоры, в неожиданной паузе. Платонизм пластичен, противоположности в его границах тяготеют к совпадению.

Метки, маски и эпифании Иного

У Паунда дуальность и недуальность платонических миров намечены мерцающей, пульсирующей линией. В духе недуальности он провидит трансцендентный исток и смысл поэтических образов (эйдолонов), рассматривая их как сакральную эпифанию. Его интригует двойственность маски, которая скрывает и открывает Иное. В книге «Personae» он вглядывается в маски не как в ущербную пустоту «этого», но как в блики сакрального в профанном, тасуя их как гонцов эпифании, а каждое снятие маски видит как шаг к трансцендентному.

Паунд был всегда восприимчив к траекториям божественного в бытии. Он видел в поэте призвание принимать послания судьбы, обнажать или создавать «диалект племени» (Т.С. Элиот) – особый мифологический язык бытия, которым оно говорит с человечеством. Поэт, как антенна, должен транслировать вести сакрального, очищая и пестуя язык, в духе М. Хайдеггера, как «дом бытия»: в «Santos» Паунд мечтает о великом словаре мифологических иероглифов человеческой истории и души, с маршрутами и тропами целостного мифологического повествования о них.

Однако в «Парацельсе на небесах» явно доминируют дуальные гностические ноты: мир оболочек гниет, мы чувствуем отворачивание героя к последней маске телесного – она ниспадает уже не как священное покрывало, а как досадная преграда.

В вихре дуально-недуальных видений Паунда открываются смыслы трансформаций души Парацельса на путях к высшему.

*«Мы круг оживших статуй, чей горный пьедестал,
залит потоками взбесившейся реки...»*

но только в нас живет

бесстрастие предельного покоя...»

Путь высокоумной души в недуральном неоплатонизме может проходить в самые дальние пределы ноотического пространства.

Здесь же, по мнению Паунда, Парацельс достиг «небес» и покоя. Каких небес? В нескончаемых иерархиях неоплатонической перспективы их множество – на каждом уровне эстетического и умного космосов.

Очевидно, что Паунд прозревает в «круге оживших статуй» Богов. Может, это божества из свиты демиурга, получившие в неоплатонизме статус частично связанных со стихиями, а частично свободных покровителей индивидуальных душ – «азональных богов», как именовал их Дамаский?

Божественность статуй удостоверена, по крайней мере, красотой чистоты их линий. Красота – всегда весть о богах¹. Она, как озарение, как истина, настигает человека божественным потрясением в любой момент и в любой точке. Это может быть и дуновение апрельского ветра, и быстрый бег платоновской мысли, и совершенство очертаний статуи...

Итак, душа Парацельса обрела божественный статус на небесах прекрасного космоса (κόσμος αἰσθητικός) и обосновалась на пьедестале в образе «ожившей статуи» в странной близости к вздымающемуся внизу хаосу. Мы – свидетели неоплатонической Теургии. Ее цель – воссоединение с божественным, трансцендентным, обожение, θεόσις. И одновременно это работа по

¹ «Beauty in art reminds one what is worth while. I am not now speaking of shams. I mean beauty, not slither, not sentimentalizing about beauty, not telling people that beauty is the proper and respectable thing. I mean beauty. You don't argue about an April wind, you feel bucked up when you meet it. You feel bucked up when you come on a swift moving thought in Plato or on a fine line in a statue. Even this pother about the gods reminds one that something is worth while». E. Pound, цит. по кн: Sutton W., Foster R. Modern criticism: Theory and Practice. N.Y. 1963. p.130

сохранению трансцендентных присутствий на всех уровнях и слоях бытия, включая уровень нижнего космоса – своего рода, ритуализированная космогония, предполагающая ответственность души за судьбу космоса. Именно поэтому божественные статуи Паунда непротиворечиво связаны с чистыми стихиями: они их воплощают и им покровительствуют. Космические боги, повелители стихий...

Двинутся ли они путями дальнейшего восхождения? А возможен ли этот путь?

Об этом Паунд умалчивает. Сказано лишь, что обретшие покой боги стихий предельно arrogantны и не испытывают особого сочувствия к разрушенному миру форм. Нам очевидна их особая дистанция от жизни: нет ни мистического опьянения, ни экстатических грез, ни пневматического горения гностиков. Холод и внимательная созерцательность.

У врат Новой Метафизики

У Александра Дугина в концепция Новой Метафизики есть очень пронзительная идея: новый актер метафизики и истории – Радикальный Субъект – рождается не из Традиции, которая исчезла из современного мира, питается соками не родины духовной, которая удалилась и утрачена, но пестует свой огонь из нищеты отсутствия, обделенности, холода, кенозиса, нисхождения Духа в здесь и теперь.

Сегодня никто не зажигает дров душ человеческих, и огонь в них может вспыхнуть только из стойкой интуиции собственного радикального отличия от ничтожности окружения. Нужно самому зажечь в ночи свою собственную звезду. Радикальный Субъект рождается в сердце ночи, как философский огонь рождается из стихии абсолютного льда, в условиях полного отсутствия Традиции, из движения в сторону центра абсолютной боли, составляющей суть онтологического переживания мира.

Может ли здесь, в онтологических сумерках, родиться нечто, что не является лучом единого, что не было замыслено

в великом нисхождении *πρόδος*? Ведь процесс нисхождения таинственно осмыслен. Может быть, в низвержении в ничтожность, тень, масочность, имманентное кроется тайна последнего сокровища, последнего ценного, чего, возможно, не хватает Единому, в открытой топике устремленному вверх?

Если философ или гностик Традиции затребованы как специальные агенты *επιστροφή*, возвращения, может быть, гностик последних времен, Радикальный Субъект, оставлен высшим промыслом здесь, внизу, в постсакральном мире, чтобы должен особым образом свидетельствовать о *πρόδος* на пределе материи, о падении сущего ниже последней черты, последней точки нисхождения. И пройдя в холодном свидетельствовании о бытии нижнюю границу этого, в пределы сверхсущего снизу, он, возможно, каким-то неведомым образом приблизит великую встречу с Истинным Единым, с Великим Неизреченным?

Нечто холодным блеском протирает зеркало мира. Это зеркало расчистилось, и герой Паунда узрел смысл истинных пропорций. Знает ли оживленная теургией статуя с чертами Радикального Субъекта о своем истинном пути, о качестве последней остановки на своих условных «небесах», в шаге от бездны, о смысле своего пока невозвращения и возможного будущего предстояния пред предонтологическим, Великим арретосом? Догадывался ли сам Паунд о подобной интерпретации его интуиции в инициатическом стихотворении «Парацельс на небесах»?

Дарья Дугина

«ВЫСТРАДАТЬ БОГА»¹



Книга признанной специалистки в области богословия, религиозной философии и схоластики Изабель де Андя посвящена исследованию «Ареопагитик» и различных философских, богословских и мистических течений и школ, на них основанных. Автор показывает, однако, что обязательные апелляции

различных христианских авторов к авторитету Дионисия Ареопагита и ссылки на текст «Ареопагитик» сплошь и рядом скрывают за собой оригинальные философские теории. Именно это явление де Андя и называет «метафорфозами».

В книге подробно рассматривается влияние «Мистического Богословия» на идеи таких авторов как Гуго де Бальма, Иоанн де ла Круа, Фома Аквинский (на Западе) и Максим Исповедник (на Востоке). При этом де Андя стремится отделить в их теориях то, что относится к воспроизведению хода мысли автора «Ареопагитик» (неизвестного христианского неоплато-

¹ Рецензия на книгу французского философа и историка Изабель де Андя «Дионисия Ареопагит. Традиция и метаформозфы») // Ysabel de Andia. Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses. Paris: VRIN, 2006

ника V века), от того, что является их собственным изобретением. Так, Максим Исповедник озабочен тем, чтобы привести тексты Дионисия в соответствие с Халкедонской догматикой. Фома Аквинский сосредоточен на развитии темы божественных имен. Гуго де Бальма делает акцент на аффективной, а не интеллектуальной, мистике. А Иоанн де ля Круа превращает «божественный мрак» «Ареопагитик» в свое собственное учение о «мистической ночи».

Анализирует де Андья и современных интерпретаторов «Ареопагитик», в частности, работы Эдит Стейн, указывая на границы и минусы феноменологического толкования неоплатонизма в целом.

Максим Медоваров

МАНИФЕСТ КОНСЕРВАТИВНО- РЕВОЛЮЦИОННОГО ПЛАТОНИЗМА

1. Божественный Платон, потомок Царского Рода, определил развитие философии в Западной Европе и в Византии, в России и на Кавказе, в мусульманском и еврейском мире на две тысячи лет вперёд.

2. Имя Платона прочно ассоциируется с традиционным, почвенным, холистским мировоззрением. Это значит, что осязаемые вещи (res) и сами индивиды призрачны. За раздробленностью и случайностью, господствующими в видимом мире, существуют незыблемые вечные основы, мир идей, вечное Благо. Ему и должны подчиняться индивидуальные вещи видимого мира. Это мировоззрение применительно к социальной сфере означает необходимость идеократического государства, «диктатуры Блага», применительно к религии – объективность её форм, первостепенное значение культа.

3. В противовес традиционному мировоззрению, «реализму», существует также и мировоззрение номиналистическое, субъективно-идеалистическое. Оно отрицает не только общие ценности и вечное Благо, но и вообще реальное существование каких бы то ни было общих понятий и даже самого мира как целого. В социальной сфере такое мировоззрение требует «открытого общества» автономных индивидов, а религию как культ и как воплощённый миф подменяет висящей в воздухе этикой, отрицая тем самым само Воплощение Христа. Отсюда проистекает ненависть к платонизму, характерная для Оккама

и Декарта, Юма и Канта, Маркса и Ленина, Рассела и Поппера, Хайека и Сороса.

4. Некоторые философы (Ницше, Шпенглер, Хайдеггер, Лосев) критиковали Платона «справа», указывая на то, что его философия уже представляла собой определённое вырождение по сравнению с более древним холизмом. Но Платон жил в IV веке до н.э., когда организм традиционного общества был разрушен, и это объясняет такие нетрадиционные, упадочные черты его построений, как выделение субъекта, прославление педерастии, упразднение семьи, общественное воспитание детей, запрет музыки и поэзии в его идеальном государстве.

5. Важно не это. Важно то, что Платон точнее всех диагностировал глубочайший кризис выродившегося античного общества своего времени и сделал сознательный выбор в пользу Традиции, даже если при этом его философия включала и многие нетрадиционные элементы. В этом он напоминает Конфуция: оба не могли изжить до конца болезни своего века. Впрочем, в том же положении часто оказывались и реакционные романтики XIX века, и консервативные революционеры века двадцатого.

6. Поэтому главное в платонизме – это его обращённость к вечно пребывающему Благу, к Единому. Понятен и консерватизм Платона, его обращенность в прошлое – но лишь постольку, поскольку в древности Благо воплощалось полнее. Понятна и ненависть к платонизму со стороны наиболее последовательных либералов, индивидуалистов, номиналистов. Это безошибочный знак того, что Платон был на правой стороне.

7. Выступив в эпоху разложения со своим «Государством», Платон стал, по сути, античным консервативным революционером. Поэтому его наследие каждый раз поднимается на щит в эпохи упадка теми, кто сделал сознательный выбор в пользу Традиции.

8. Программой консервативно-революционного платонизма можно назвать гениальную речь о Павла Флоренского «Обще-

человеческие корни идеализма» (1908). Современные представители протестантского и «иудеохристианского» мышления, прячущиеся под маской православных богословов и свившие ядовитое гнездо в ограде Русской Православной Церкви, не случайно больше всего ненавидят о. Павла именно за эту речь. Точно так же, как им ненавистны и изображения Платона в чине праведников в старинных православных храмах.

9. Лозунг «Платон против Канта», выдвинутый некогда П. Флоренским, нашёл спустя столетие отклик в замечательной работе И. Дмитриева «Против Канта: консервативная апология государства» (2010). Со своей стороны, «кураевцы» вслед за американскими протестантами уже открыто требуют «христианства без платонизма», на что обратил внимание В.И. Карпец. А это значит, что знамя платонизма вновь поднято в России. Сегодня оно вновь становится знаменем восстания против современного мира во имя вечного Блага, во имя наших предков, во имя Традиции. И теперь это знамя русской Консервативной Революции.

Приложение

Сводная таблица неоплатонических интерпретаций платонского «Парменида» (на основании Procl. In Plat. Parm. 1052, 31 – 1064, 17 Couc.)

ГИПОТЕЗЫ	АМЕЛИЙ 1052,31 – 1053,6	ПОРФИРИЙ 1053,39 – 1054,10	ЯМВЛИХ 1054,37 – 1055,17	ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ 1059,3 – 1060,2	СИРИАН 1063,18 – 1064,12	ПРОКЛ	ДАМАСКИЙ
1 137c – 142b	Сверхсущее единое, или абсолютное одно			Бог	Бог	Сверхсущее первоеди-ство, включая принцип божественного	То же, что у Прокла
	Первичный (prōtistos) бог	Бог (чистое «сверх») Боги (генады, или числа)					
2 142b – 157b	"Ум и интеллектуальная ипостась"	"Ноуменальная ширина"	"Интеллектуальная ширина и интеллектуальные боги"	"Ум"	"Все божественные порядки(ααεββ)"; "символы" каждого порядка (1085, 15-21)	Система ноуменальных категорий (2-я гипотеза), с исключением проблемы их становления (3-я гипотеза)	То же, что у Прокла
3 3 157b – 159b	«Разумные (λογικά) души»	«Душа» (в противоположность «разумным душам» Амелия)	«Высшие роды» (ангелы, демоны и герои)	«Душа»	«Души, подобные богам»	Душевные эйдосы, то есть эйдетическое становление вместе с эйдосами (у Прокла – 4-я гипотеза)	То же, что у Прокла
4 159b – 160b	«Неразумные (αλογόι) души»	«Некоторого рода украшенное тело (cosmēmenon)	«Разумные (λογικά) души»	«Материальный эйдос» (enylon eidos)	«Материальное» (enylōn)	Эйдетическая материя без эйдосов (у Прокла – 5-я гипотеза)	То же, что у Прокла

5 160b – 163b	«Материя, которой присуша склонность к участию в эйдосах»	«Н е - украшенное (асοsmḗton) тело»	«Вторичные души, присоединяющиеся к душам разумным»	«Материя»	«Материя»		Материальные тела, оформленные не эйдетически, но чувственно (по Дамаскию, 6-я гипотеза)
6 163b – 164b	«Материя, но украшенная и энергично указывающая на эйдосы»	«Украшенная материя»	«Внутриматериальные эйдосы и все сперматические логосы»	Чистая чувственность			Чувственная материя как становление чувственных тел (по Дамаскию, 7-я гипотеза)
7 164b – 165e	«Материя, по в с ю д у лишняя склонности к самим эйдосам и к самому участию [в них], взятая совершенно сама по себе»	«Неукрашенная материя»	«Материя сама по себе»	Познание и все познаваемое			Дискретно-сложные чувственные тела (по Дамаскию, 8-я гипотеза)
8 165e – 166c	«Внутриматериальный эйдос»	«Внутриматериальные эйдосы, причем содержащиеся в субстрате»	«Небесное тело»	Симводические и теневые образы			Дискретно-сложная чувственная материя (по Дамаскию, 9-я гипотеза)
9		«Внутриматериальные эйдосы, установленные в самих себе вне материи»	«Порожденное и подлунное тело»	Симводическое воображение			

Научное издание
Деконструкция

Выпуск 3

Материалы семинаров и конференций
по проблемам современной философии и социологии

Центр консервативных исследований
119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы, МГУ
им. М. В. Ломоносова,
3-й учебный корпус, социологический факультет
Тел./факс: (495) 939 03 73
www.konservatizm.org

Руководитель Центра – профессор Александр Гельевич Дугин

Главный редактор
д. пол. н. А. Г. Д у г и н

Редактор-составитель
Д. А. Дугина

Верстка
И. В. М а к с и м о в

Корректор
З. А. П о л о с у х и н а

Подписано в печать 30.10.2012. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Тираж 550 экз.

Евразийское Движение
117105 Россия, Москва, Варшавское ш. 1, стр. 1
бизнес-центр W-Plaza, офис А308
телефон +7(495) 514-65-16