



ПЕТРИЦИ



И. Д. ПАНЦХАВА

ПЕТРИЦИ

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1982



ББК 87.3

П 16

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Панцхава Илья Диомидович (род. в 1907 г.), доктор философских наук, профессор, работает в области истории философии, диалектического и исторического материализма, атеизма и эстетики. Автор ряда монографий, ему принадлежит также перевод на русский язык сочинения Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха».

Рецензент — доктор философских наук, профессор
Х. Н. Момджян

© Издательство «Мысль». 1982

© Скан и обработка: *glarus63*

П $\frac{0302010000-195}{004(01)-82}$ 20-82

Самая блистательная эпоха нашего красноречия началась с Иоанна Петрици. Он был истинный философ, обожаемый поэт в Грузии и в полном смысле гений своего времени. Он писал почти во всех родах словесности и во всех родах приобрел знаменитость и уважение не только от своих современников, но и от просвещенных потомков.

До да е в - Ма г а р с к и й

...Без познания причин невозможно познание и знание...

Петрици



Иоанэ Петрици, известный также современникам под именем Иоанна-философа, был одним из самых талантливых ученых Грузии XI—XII столетий. Влияние мыслителя на культурную жизнь того времени было огромно, его испытали такие выдающиеся представители общественной и художественной мысли, как Иоанн Шавтели, Чахрухадзе, Шота Руставели. Будучи богато одаренной личностью, мыслитель чутко прислушивался к запросам эпохи. Он возглавил движение грузинского ренессанса XI—XIII вв., движение против засилья религиозных авторитетов, за освобождение человека от церковной опеки.

До наших дней дошло очень мало биографических сведений об Иоанне Петрици. Известно, что в начале 70-х годов XI столетия он был слушателем Константинопольской философской школы, основанной Михаилом Пселлом (1018 — ок. 1078 или 1096). В эту школу Иоанн попадает, видимо, благодаря установившемуся в Грузии обычаю посылать молодых людей для получения образования в Византию. Здесь Иоанн не остается незамеченным, наоборот, за его успехи ему присваивают зва-

ние философа. В дальнейшем Иоанн-философ становится одним из активнейших участников кружка единомышленников, возглавляемого его учителем Иоанном Италом. В 80-х годах мыслитель вступает в борьбу с церковниками в защиту своего учителя, за что по указу императора Алексея Комнина его изгоняют из Константинополя. Скрываясь от преследований в Бачковском монастыре, он называется Петрици и с тех пор становится известным как Иоанн Петрици.

Анализ философской деятельности мыслителя приводит к выводу, что он был увлечен античным миром. Петрици воспринимает философские концепции мыслителей Эллады как нечто родное и становится блестящим знатоком их взглядов. Он с большой любовью относится ко всем представителям античной философии, ведет решительную борьбу против искажения их концепций и стремится адекватно передать взгляды эллинских философов в переводимых сочинениях. Он разрабатывает теорию перевода и сам переводит античных мыслителей на грузинский язык. Страстная увлеченность античностью сделала его одним из выдающихся борцов восточного ренессанса и главным участником грузинского возрождения XI—XIII вв. Его имя всегда было в центре внимания историков Грузии.

Русская общественность впервые узнает о грузинском философе благодаря книге известного историка и географа Э. А. Болховитинова «Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии» (1802), в которой говорится, что философ Иоанн Петрици переводил с греческого на грузинский язык много философских и богословских произведений (см. 17, 72). В 1804 г. книга Э. А. Болховитинова издается в

переводе на немецкий язык. Спустя 30 лет известный деятель русско-грузинского просвещения Додаев-Магарский (Соломон Додашвили) подробно знакомит русскую общественность с представителями грузинской философской и художественной мысли в «Тбилисских ведомостях». В «Отделении литературном» (январь 1832 г., № 1) была помещена статья Додаева-Магарского «Взгляд на грузинскую литературу»*. Раскрывая мотивы, побудившие его написать эту статью, Додаев-Магарский указывал: «Мне случилось быть свидетелем утвердительных суждений... что Грузинский язык беден Литературными произведениями, необработан и в отношении к гармонии не имеет никакой приятности. Зная свой природный язык и желая удостоверить сих почтенных особ в том, что в Грузинском языке находится много прекрасных литературных произведений и переводов... я почел нужным сперва сообщить небольшое обозрение истории нашей Словесности...» (цит. по: 19, 38—39).

Статья Додаева-Магарского привлекла внимание современников и была перепечатана «Московскими ведомостями». Через четыре года (в 1836 г.) она появилась в таком авторитетном издании, как «История древних и новых литератур, наук и изящных искусств» А. Жарри де Манси. Статья напечатана на десяти страницах, из которых три отведены Иоанну Петрици. «Самая блистательная эпоха нашего красноречия,—пишет Додаев-Магарский,—началось с *Иваном Петридзе*. Он был истинный Философ, обожаемый Поэт в Грузии, и в полном смысле гений своего времени. Он писал почти во всех родах Словесности, и во всех родах

* Статья имеет приписку, что она «заимствована из грузинской газеты, коей редактор г. Додаев-Магарский, он же сочинитель этой статьи».

приобрел знаменитость и уважение не только от своих современников, но и от просвещенных потомков» (там же, 42). «О достоинствах сего великого писателя, — по словам Додаева-Магарского, — можно судить из восторга, с коим превозносил оные Кафоликос Антоний*, один из отличнейших Грузинских писателей XVIII века. В прекрасном послании своем Кафоликос изъясняет свои восторги следующим истинно пиитическим обращением, которое постараюсь представить в переводе, придерживаясь как можно более буквального смысла подлинника». Далее следует текст послания в переводе Додаева-Магарского:

«Теперь, взяв в руки перо, я теряюсь в восторгах при воспоминании о тебе; и что мне сказать о тебе! Я в недоумении: хочу писать в похвалу преподанных тобою правил, но не нахожу достойных выражений; я не в состоянии возвысить речей моих на равную ступень с твоими. Лучше молчать, нежели хвалить твои высокие мысли простыми выражениями. Но желание мое выше всех слов, а потому дерзаю писать и скажу, что сия речь моя к тебе не есть похвала мудрому из мудрых, а только изображение моего желания... Светят употребленные тобою слоги, которые ты ввел для образования нашего языка; блестят слова твои более драгоценных камней; сияют речи, подобно светильнам небесным. Все твои писания тверды и незыблемы; основательные и истинные доказательства, в отношении предметов философских и богословских, неоспоримы и никем не могут быть опровергнуты. Справедливо тебя назвали Философом. Ты постигаешь отвлеченные предметы и причины их. Ты достиг совершенного познания всех су-

* Имеется в виду известный грузинский ученый XVIII в. Антон Багратиони.

ществ и тварей, а потому и называешься истинным Философом. ...Астрономическое твоё изъяснение истин удивило бы *Диодоноса, Прокла и Платона*. Толкование твоё богословских истин, по естеству и по откровению, показывает величие твоего ума. Твои метафоры изложены с пиитическим искусством и Аттической приятностью. Сочинения и переводы твои показывают беспримерное авторство, грамматическую чистоту, риторическую точность и высокое красноречие. ...Стихи твои сияют подобно лучам солнечным, цветут как сады майские, зреют как плоды деревьев, изливают приятные ароматы лилий и фиалок. ...Ты слушал курс Философии; ты богат стоическою ученостью и перепатетическими познаниями; Грузию превратил в Афины, и прогнал из нее темноту невежества.

Я также читал бессмертное творение *Ивана Петридзе*, — пишет *Додаев-Магарский*. — Напитавшись тщательным изучением образцовых сочинений древних, он пересадил на родную почву красивые цветы Словесности, утвердившие славу Эллады... С того времени в нашем отечестве распространились науки, умножились книги и училища, так что царствование **ТАМАРЫ**, последовавшее за тем, сделалось блистательнейшею эпохою для Грузинской Литературы» (там же, 42—44). Статья *Додаева-Магарского* сыграла важную роль в пробуждении интереса к грузинской культуре среди представителей русской интеллигенции, а трагическая судьба автора статьи — его героическая смерть в Сибирской ссылке за участие в восстании 1832 г. — послужила для последующих поколений примером единства революционных сил в борьбе против русского самодержавия.

В 1909 г. на русском языке появляется работа академика *Н. Я. Марра* «*Иоанн Петрицкий — гру-*

зинский неоплатоник XI—XII века». Это солидное научное исследование сохраняет большое значение для современной науки. Оно впервые познакомило русского читателя с древними памятниками грузинской философии. Н. Я. Марр поставил вопрос о необходимости тщательного изучения документов исторического прошлого Грузии и более широко — культуры народов, группировавшихся вокруг Византийской империи, для понимания раннего восточного ренессанса. «Факт же тот, — подчеркивал Н. Я. Марр, — что не только возрождение неоплатонизма в Византии находит непосредственный живой отклик в современных грузинских кругах, но в числе участников этого философского движения намечается в самой Византии грузинский элемент» (23, 58—59). Многие представители грузино-греческих кругов XI в. не ограничивались лишь приобретением к античной философии, а были охвачены стремлением пересмотра «решенных христианским миром вопросов» (там же, 59). В результате этого создавались условия, в которых «варварский» элемент вообще, в том числе и грузинский, сыграл немаловажную роль в возрождении античной философии в Византии XI века (см. там же, 52).

После падения Римской империи Византия становится самой культурной страной христианского мира, а Константинополь — культурным центром восточного средиземноморья. «...Наука и искусство нигде не пользовались в средние века таким вниманием, как в Константинополе» (30, 1, 266—267). Византийская культура представляла собой результат взаимного влияния культур разных народов: греческой (эллинистической), римской, славянской, грузинской, армянской, сирийской и др. В этой культуре господствовал эллинистический дух. В отличие от западноевропейских

стран, где было забыто философское наследие античности, в Византийской империи, особенно в Афинах и Александрии, а также в других городах Аттики, Пелопоннеса, в городах Болгарии, Грузии, Армении, Сирии, а также в многочисленных монастырях сохранялись, переписывались и переводились подлинные сочинения античных философов.

В Византии и связанных с ней странах взгляды поклонников античности совпадали с народными настроениями и сливались с еретическими движениями. Увлечение античностью приводило к возникновению философских концепций, направленных против религиозного мракобесия. Эта тенденция в силу определенных исторических причин в XI—XII столетиях вылилась в своеобразную форму так называемого восточного ренессанса, который проявляется в оживлении научных исследований, повышении интереса к древним книгам, кропотливом собирании древних рукописей и выдержек из сочинений древних авторов, в спорах между учеными, в проведении реформ по созданию общенациональных языков и т. п. Интерес к древним рукописям в дальнейшем еще больше возрос в связи с основанием в 1045 г. Константином Мономахом (1042—1055) Константинопольской (Манганской) академии, которая занималась не только собиранием, но и изучением памятников античной философии и культуры. В результате этого Византия оказалась почти единственным государством, которое сохранило от гибели большую часть эллинского и эллинистического культурного наследия. Известный французский византолог Шарль Диль в книге «Основные проблемы византийской империи» писал: «В Константинопольском университете комментировали наиболее известных греческих

ЭПОХА И ЖИЗНЬ

§ 1. ВОЗРОЖДЕНИЕ АНТИЧНОСТИ
В КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЕ

В продолжение многих лет в Грузии господствовали арабские завоеватели, мусульманство грубо вторгалось во все сферы общественной жизни. Народные массы решительно противостояли религиозному насилию, ведя против него продолжительную и упорную борьбу, которая приобрела особый размах в IX в. В этих условиях Византия была единственной соседней с Грузией могущественной православной державой, и естественно, что с ней установились теснейшие экономические, политические и идеологические связи. Массовый характер приняла иммиграция грузин в Византию. Сотни молодых людей ежегодно отправлялись сюда для получения образования. На территории Византии строились и открывались грузинские монастыри. Некоторые из них, как, например, Иерусалимский и Афонско-Иверский, имели большой авторитет. В одном толь-

ко Афонско-Иверском монастыре проживало более пятисот ученых-монахов грузинского происхождения. Грузины принимали участие в защите и государственном управлении империей. Некоторые из них обладали высоким саном при дворе византийских императоров.

В X в. в Византии начинается поворот прогрессивных слоев общества к античности и одновременно возникает народное движение за открытие более демократичных учебных заведений. С конца X — начала XI в. на территории Византии открывается ряд высших школ по изучению риторики, права, философии и других наук. Поворот Византии к античности в свою очередь нашел благоприятную почву в Грузии; он привел к пробуждению интереса прогрессивных грузинских мыслителей к философии и искусству древнего мира. Это отвечало и интересам идеологической борьбы против мусульманства, в которой выдвигались не только теологические, но и философские вопросы. Поставленные проблемы требовали аргументированных суждений и убедительных доказательств, в поисках которых мыслители обращались к классикам античной философии. Но для изучения творений древних философов нужны были образованные люди.

При императоре Константине Мономахе началась реформа средневекового образования. Константин основал философскую школу, руководителем которой был назначен Михаил Пселл. Эта школа, по свидетельству Пселла, находилась в центре Константинополя, в монастыре, основанном Мономахом, в храме святого Георгия Победоносца. Одновременно была основана и юридическая школа, которую возглавил Иоанн Ксифилин. Занятия в школах проводились ежедневно, школы располагали собственными библиотеками. Как правило,

философскому и юридическому образованию предшествовало изучение математики, геометрии, грамматики и риторики. И лишь в шестнадцатилетнем возрасте ученики приступали к изучению философии и права.

Ко второй половине XI столетия преподавание философии достигло небывалого расцвета. Пселл пользовался большим авторитетом не только среди учеников школы, но и в кругах передовых мыслителей средневековья (см. 22). О его популярности как выдающегося педагога и философа сохранились интересные сведения. Авторитет Пселла был вполне заслужен, он и его ученики «читали всю греческую литературу, ораторов и поэтов, историков и философов, Гомера и Пиндара, трагиков и Аристофана, Демосфена и Исократы, Фукидида и Полибия, Аристотеля и Платона, Плутарха и Лукиана, Аполлония Родосского и Ликофрона. Женщины были не менее образованны. Анна Комнина читала всех великих классических писателей Греции, она знала историю Греции и мифологию и гордилась тем, что проникла «в самую глубину эллинизма» (18, 149).

Пселл был первым, кто официально сделал платонизм предметом изучения слушателями философской школы, повернув тем самым развитие философской мысли в Византии к платонизму. Профессор Шарль Диль в упомянутой выше работе поставил вопрос об учебных планах Константинопольской школы. По его мнению, «достаточно посмотреть, что читал Пселл на протяжении двадцати лет, чтобы составить себе представление о духовных интересах той эпохи» (там же, 149—150).

В письме к своей матери Михаил Пселл рассказывает, чему обучались ученики в Константинопольской философской школе. «...Я касаюсь,— пи-

противоречия. Рассматривая многообразные формы греческой философии, Пселл не усматривает в них ни идеологического различия, ни зародыша позднейших типов мировоззрений. Для него это чистая философия. Однако, несмотря на эти недостатки, попытка Пселла классифицировать древние философские учения поражает своей содержательностью.

Наиболее значительным из эллинских философов был, по мнению Пселла, Пифагор, усовершенствовавший философию Фалеса Милетского. Пифагор также познакомил эллинов с учением о бессмертии души. Платон в целом заимствовал это учение Пифагора, отвергнув лишь некоторые его положения. Аристотель же не обращал на это учение никакого внимания, но все свои положения убедительно аргументировал.

Пселл считал «сущность» главной категорией у Аристотеля: «Сущность есть отображение первого сущего, поэтому сущность как подобие сущего также самобытна». Пселл ставит вопрос: вещь самобытна или сотворена богом? Сущее в цепи причин должно быть сведено к высшему, первому началу. Сущность мы называем самобытной в том смысле, что, выявленная к бытию высшим началом, она сама по себе достаточна для существования. В заключительной части своей лекции, посвященной этому вопросу, Пселл обращает внимание слушателей на более полное определение сущности: «...сущность есть вещь самобытная, не нуждающаяся ни в чем другом для своего существования» (там же, 143). Здесь он прерывает лекцию, ссылаясь на усталость слушателей, но, по всей видимости, он не рискует раскрыть последнее положение, ибо это может привести к пантеизму. В этой лекции Пселл выступает как неоплатоник прокловского толка. Его точка зрения совпадает с учением нео-

платоников, утверждающих, что существует только общее, а отдельные вещи — это лишь видимость. Он выступает здесь с позиции крайнего реализма, который весьма близок к пантеизму, к признанию тождества бога и природы.

Вопрос о соотношении божества и природы — один из сложнейших для византийского богословия. Наиболее смелые исследователи, к которым относился и Пселл, считали, что бог создал природу и дал ей законы и что, следовательно, природа подчинена определенным закономерностям, доступным человеческому разумению. Приведенные рассуждения Пселла свидетельствуют о том, что в Константинопольской философской школе шли дискуссии о природе общего и единичного. Рационалистические и пантеистические элементы философии Пселла вызывали настороженность церковников, считавших их чуждыми христианской теологии, ведущими к отходу от нее. Как отмечал сам Пселл, среди его учеников были и такие, которые считали занятие естественными науками бесполезным делом. Зачем заниматься исследованием различных природных явлений, утверждали они, когда известно, что все создал бог? Пселл открыто выступал против таких мнений и отвергал всякое равнодушие к науке.

Обращение к эллинской философии в Византии XI в. не было однозначным. В центре внимания византийского общества стоял вопрос о значении древнегреческой философии. Одни решительно отмежевывались от нее, другие считали, что эллинская культура является высшим идеалом человеческих стремлений. Третьи делили эллинскую культуру на две части: первая — греческая мифология, которую, по их мнению, следовало бы принять с большим ограничением, отвергнув все то,

что относится к богам; вторая — философия, занимающаяся исследованием сущего, которая должна быть воспринята как не противоречащая христианской вере. В борьбе этих воззрений принимали участие не только профессора и слушатели константинопольских высших школ, но и представители светской и духовной власти. Пселл твердо придерживался мысли о позитивном значении древнегреческой философии. Официально же он доказывал, что у древних философов можно найти воззрения, как противоречащие христианской религии, так и подкрепляющие православные догмы.

Михаил Пселл занимался выработкой системы обучения в философской школе. Он читал своим слушателям лекции по геометрии, математике, музыке, грамматике, астрономии, риторике и философии. Риторике он особенно выделял, подобно Аристотелю, считая ее основной частью философии. В то же время он говорил, что невозможно заниматься только риторикой, пренебрегая философией. Он считал необходимым, чтобы ученик «не вдавался в односторонность, чтобы, изучив одну лишь философию, не получил ума без языка (т. е. умения говорить) или же, усвоив одну лишь риторiku, не приобрел языка без ума...» (цит. по: 14, 144).

Пселл призывал своих учеников не принимать на веру ходячие представления. В целях совершенствования научного образования он советовал развивать мыслительную способность, а также работать над очищением языка и красотой речи. «Хотя эллинская философия ошибалась в своих мнениях о божестве и богословская часть ее далеко не безошибочна, тем не менее... вам следует извлекать... из эллинской философии... учение о природе... (там же, 151).

В своей лекции о родах философских учений

Пселл ставит на один уровень Платона и Аристотеля. Во второй лекции, посвященной аристотелевским категориям, он пытается дать истолкование доказательств Аристотеля преимущественно с помощью неоплатоников. Пселл стремился возродить платонизм. Не удивительно, что церковники немедленно объявили его отступником от истинного учения. Когда Ксифилин занял патриарший престол, он направил Пселлу письмо, в котором угрожал отлучением его от церкви. Пселл был утрашен и попытался оправдаться перед патриархом: «Если ты бранишь меня за то, что я часто читаю диалоги... Платона,— писал он,— удивляюсь манере его изложения, поклоняюсь силе его доказательств... если... ты укоряешь меня за то, что я следую учению Платона и опираюсь на его законы, ты, брат, неверно судишь о нас. Я раскрывал много философских книг, я читал много риторических произведений, не скрылись от меня сочинения Платона — не стану отрицать этого, — но и Аристотелевскую философию я не просмотрел... Мой Платон! ...как мне снести это тяжкое обвинение... Боюсь, что он скорее твой — говоря твоим же словом, — так как ты не отверг ни одного его мнения, я же почти все, хотя и не все худы... Не как слепой черпал я из Платона, но, полюбив светлую часть потока, пренебрегал мутной» (цит. по: 14, 154—155).

Как уже говорилось выше, грузинские мыслители играли немаловажную роль в развитии образования в Константинополе, в становлении нового, ренессансного мировоззрения. Кроме Петрици хорошо известны своей деятельностью на этом поприще писатели Ефрем и Иоанн; можно назвать и других видных грузинских мыслителей, внесших заметный вклад в византийскую культуру (см.

оратора. Особенно глубоко Итал разбирался в сочинениях перипатетиков и в диалектике. Он окружил себя талантливыми учениками и обучал их философии Платона, Порфирия, Ямвлиха, Прокла и др. В отличие от своего учителя Пселла наибольшее внимание Иоанн уделял «Органону» Аристотеля. Его философские рассуждения относительно учения Стагирита являли собой высокий уровень средневекового философского мышления. За свою деятельность Иоанн Итал получил самый высокий титул: он (как и Михаил Пселл) был провозглашен Ипатом философов*.

Об Иоанне Итале сохранились противоречивые высказывания. Одни считали его выдающимся мыслителем, другие оценивали его научную деятельность весьма отрицательно. Анна Комнина, например, утверждала, что Итал якобы не мог проникнуть в сущность философии. Недоброжелатели язвительно высказывались даже по поводу его произношения, высмеивая «нечистоту и несовершенство» его «крестьянской» речи. Наиболее объективную характеристику дает Италу Никита Акоминат (XII—XIII вв.), согласно которому Итал был горячим любителем философии Аристотеля и, после Пселла, наиболее известным знатоком античной словесности, чем и привлекал к себе жаждавшую образования молодежь (см. 8, 14; 174).

Анна Комнина утверждала, что отношения между Пселлом и Италом были якобы недоброжелательными. Но это опровергается сохранившимся «Похвальным словом» Михаила Пселла, написанным в честь Иоанна, и его письмом Италу, которое проникнуто уважением. Известный буржуаз-

* От греч. «ипатос» — «высший», «верховный».

воплощение бога в тело Христа и каким образом обожествилась плоть Христа: путем приобщения к богу или по собственной природе? Таким образом, Итал ставил под сомнение основные догмы христианской религии о воплощении бога в теле человека и об искуплении греха путем страдания бога-человека. В дальнейшем он пришел к полному отрицанию этих догм и утверждал, что нет ни спасения, ни искупления, ни воскресения, ни суда, ни возмездия. Идеи Итала в XI столетии не только сеяли сомнения в основных догмах христианства, но и отрицали истинность этих догм. Сказанное свидетельствует о том, что в рассматриваемый период в византийской философской мысли зародилась тенденция к освобождению человеческого разума от религиозных утверждений.

Церковники сразу отреагировали на выступление Иоанна Итала. Патриарх Евстафий Гариди заключил Итала в одной из церквей, надеясь на его раскаяние. Но Гариди не только не смог разуверить Итала, но и сам попал под влияние его рационалистических идей. Выступления Итала пользовались все большей популярностью и расширили круг его последователей. Надо сказать, что, оказавшись во главе антицерковного движения, Итал проявлял большую осторожность, чем его ученики, которые компрометировали учителя в глазах господствующей верхушки Константинополя. Еще при Михаиле VII, в 1074 г., Итал был обвинен в ереси и ему было сделано первое предупреждение, а его ученику Евстафию из Никеи, комментатору Аристотеля, предъявлено обвинение в отступничестве. Итал и его ученики развернули настоящую идеологическую борьбу. Идеи Итала и его учеников являлись отражением протеста трудового народа против безоговорочного господства христианских

догм. Именно поэтому Анна Комнина, как представительница господствующего класса, самым отрицательным образом характеризует деятельность Итала. Она утверждала, что Итал оказывал вредное влияние на своих слушателей, в результате чего многие его ученики оказались бунтовщиками. Решительно выступая против христианской догматики, последователи Итала противопоставляли ей точное знание.

Общей чертой антифеодальной идеологии в средние века была борьба с ортодоксальной церковной догматикой в форме религиозно-оппозиционных учений — ересей. Конечно же, в эпоху безоговорочного господства религии во всех областях умственной деятельности критика богословия могла выступать только в богословском одеянии, и «классовая борьба протекала тогда под знаком религии», ибо атеистическая философия в средние века не была бы понятна народным массам, а потому на протяжении всего средневековья все революционные социальные и политические учения должны были по преимуществу представлять собой «одновременно и богословские ереси» (1, 7, 360; 361).

В средние века философско-богословская оппозиция, возникающая в среде просвещенных монахов, была робка и умеренна. Она выражалась главным образом в попытках противопоставить официальному догматическому православию философию Платона и Аристотеля. Воззрение Итала и его учеников и научно-педагогическая деятельность Итала представляли собой продукт философского движения Византии XI в. В истории философской мысли Византии Итал и его ученики занимают достойное место, ибо философское направление, возглавляемое Италом, выражало прогрессивные идеи

своего времени, решительно выступая против христианской догматики и добиваясь освобождения разума от оков религии.

Благодаря трудам академика В. Г. Васильевского, а затем академика Ф. И. Успенского исследование культуры Византии в России достигло высокого научного уровня. Выдающийся византолог Ф. И. Успенский справедливо считал самым лучшим источником для изучения идей Итала одиннадцать положений Синодика (см. 31, 150—151), т. е. обвинений, предъявленных Италу и его ученикам ревнителями церкви. От Итала потребовали исповедания веры, на основании чего ему предъявили эти сомнительные обвинения, хотя в сущности речь могла идти только о неточности вероисповедальных формулировок. В своих рассуждениях отцы собора проявили ловкость, достойную инквизиторов, в совершенстве владевших мастерством запутывания жертвы.

Обвинения, предъявленные в Синодике Италу и его ученикам, направлены против их философских воззрений. Особым нападкам Итал и его ученики подверглись за увлечение эллинской наукой и преклонение перед античными философами. Церковь отвергла воззрения Итала и его последователей главным образом по трем пунктам: во-первых, за признание возможности переселения душ, во-вторых, за принятие платоновского учения об идеях как о реальном бытии и, в-третьих, за приверженность идее сотворения мира из первичной материи. Академик Ф. И. Успенский, анализируя эти положения Синодика, приходит к обоснованному выводу о том, что «Итал не был собственно богословом и не может быть рассматриваем как виновник какой-либо религиозной секты; он был мыслитель и подвергался церковному отлучению за то, что

не согласовал свою философскую систему с церковным учением» (там же). Исторические источники свидетельствуют о том, что Итал не только не пытался согласовать свою концепцию с церковной догматикой, а, наоборот, противопоставлял ее ортодоксальному христианству.

Профессор Ф. М. Россейкин, занимаясь анализом делопроизводства по обвинению Иоанна Итала в ереси, указывал, что академик Ф. И. Успенский, к сожалению, уделил мало внимания выяснению еретического характера философских идей мыслителя. Это представляет большой интерес по сравнению с теми догматическими и просто терминологическими тонкостями, которыми занимался духовный суд при ведении дела Итала. 11 положений, представленных церковниками царю в качестве философского доноса на Итала, обвиняли последнего в эллинском безбожии, что было весьма тяжелым преступлением по тем временам. По историческим сведениям, собор не стал заниматься их исследованием. Совершенно справедливо предположение профессора Россейкина, что они разделялись слишком большим числом приверженцев и задевать такое количество людей было небезопасно: это могло иметь определенные политические последствия. Поэтому эллинское безбожие обошли молчанием, и собор удовольствовался обвинением Итала в неправославном понимании церковного учения о воплощении и иконопочитании.

Превращение в XI столетии Константинопольской философской школы, пусть даже ненадолго, в центр рационалистической науки поставило перед византийским правительством задачу перестройки системы высшего образования. Со времени воцарения Алексея Комнина распоряжением императора свобода философского мышления была решительно

твоему ко мне расположению и твоей крепкой дружбе, ибо я знаю, что ты и раньше заботился обо мне и был наиболее громким (мегалофонотатос) хвалителем и глашатаем моих (мыслей), почему, приняв эти послышки (тас архас), имею, чем прекрасно теперь умозаклчить и доказать, что ты не становился иным, а остаешься тем самым, каким я тебя давно и поныне доподлинно знаю. Чего только ты не скажешь в пользу друзей, горя дружбою и движимый (кинуменос) искренним расположением к ним. Посему я, точнейшим толкователем твоих мыслей (тон сон), равно как твоей дружбы, таковым же оставаясь (...?) (тойутос гюпархон) [...?], некоторые же, иначе к нам расположенные, — какие-то софисты и чужды правды. Ты сам, впрочем, знаешь то, что я говорю, и тебе было известно, что так обстоит (дело)» (цит. по: 23, 56). Эти слова Иоанна Итала убеждают, что Петрици, несмотря на царскую угрозу «вполне уничтожить нечестие» (29, 58), без колебаний остался среди приверженцев учителя. Сам Петрици в послесловии своей книги пишет о себе следующее: «...я человек, отягощенный своими болезнями и стойкий в тяжких испытаниях разума, неустанно, не отдыхая на ложе своем, я ни минуты не давал отдохнуть духу своему, пока не озарился зарей разумной, которую не затемнишь» (3, 242). Это слова стойкого, мужественного человека, неустанного борца за идеи, за свои воззрения.

Между трудами Иоанна Петрици и писаниями Иоанна Итала существует тесная связь (см. 23, 47). В своей книге «О телесности мира» Итал утверждал, что материя вечна, но творимая ею вселенная вещей может распасться, и тогда бог получает возможность создать из материи новый мир (см. 7). Эту атеистическую концепцию Итала,

которая вызывала особый гнев церковников, Петрици в разных вариантах преподносит в своей книге «Рассмотрение...». Материя имеет безграничную возможность рождаемости, утверждал Итал. Приступая к анализу данного определения, Петрици называет это положение «солнцем мысли». Всецело соглашаясь с Италом, он углубляет его точку зрения, но при этом не ссылается на своего учителя из осторожности.

По мнению Итала, бытие существует в трех видах: как причастное, зависимое и участвующее. Эта точка зрения Итала полностью принимается Иоанном Петрици в 30-й главе его книги, и в дальнейшем он неоднократно к ней возвращается (см., напр., гл. 65, 70). При рассмотрении возникших, т. е. получивших существование, сущностей философ выделяет три категории, ибо все созерцаемое получает бытийность через высшее существо, но возникают сущности или по причине, или по существованию, или по приобщению. Различая эти три вида бытия, Петрици сохраняет транскрипцию греческих терминов для их обозначения, чтобы читатель мог для себя уяснить авторство этой «запрещенной» христианской догматикой философской концепции: сущности возникают или в виде *катетан*, или в виде *катиюпарксин*, или в виде *катаметексин*. (Допустимо также предположение, что ссылку на Итала по соображениям предосторожности выбросил переписчик.) Возьмем, например, реальное бытие. Эту высшую, чистую, первую сущность мы наблюдаем в трех видах: во-первых, в высшей сущности единицы; во-вторых, в своем собственном существовании и, в-третьих, в последующих. Эту «первую сущность, находящуюся в непостижимой высшей сущности», считай, указывал Петрици, «высшей единицеобразной сущно-

стью», и она есть лучшее по сравнению с природой возникших сущностей. Ибо когда воспримешь реальное бытие как причину всех других сущностей, тогда поймешь, что причина является более низкой, чем существование, так как причины вечно наблюдаются среди следствий как более низкие, чем собственно существование. И далее, следствия наблюдаются среди своих причин, но как более высшие и лучшие, чем собственные свойства. Этот закон, по мнению Петрици, распространяется на все возникающие и возникшие явления телесного мира (см. 3, гл. 65). Занимаясь анализом проблем, связанных с телесным миром, Итал в своих суждениях приходил к выводу, что материя представляла богу все возможности, поэтому у него не было никакой нужды воплощаться в бога-человека. На этом-то основании Итал и его ученики отвергли эту догму христианской религии.

Свидетельством близости взглядов этих двух представителей раннего византийского Ренессанса является факт творческого сотрудничества Итала с Иоанном Петрици. Академик АН ГССР Ш. И. Нуцубидзе в своей монографии по истории грузинской философии отмечал, что в работе Итала «О разных высказываниях» имеется указание на то, что она написана им совместно с Иоанном-философом: «До определенного места текст принадлежит Италу, а дальше уже идет текст Петрици» (25, 153). Совместная творческая работа, по-видимому, своей основой имела не только тесную дружбу двух философов, но и большую интеллектуальную общность между ними. Итал в упомянутом письме называет себя точным толкователем мыслей своего ученика, которые он и теперь разделяет. Пропагандируя мысль о вечности материи, Итал и Петрици в XI в. сформулировали в наиболее це-

строили на его пути всевозможные козни. «Грузины, вместо того чтобы помогать мне и говорить так: «Святое божье провидение произвело из нашего рода человека, изощренного в духовных искусствах и умудренного познаниями, поэтому (войдем) с ним в согласие, поощрим его, будем утешать его в болезнях и врачевать его боли, открыто примкнем к его скрытым (взглядам), чтобы дать ему, чудесно приведенному в бытие природой, возможность оставить и преемника, подобного себе, ибо человек — создание быстротечной природы и он не знает часа своего разрушения». Вместо того чтобы так поступить, они (то есть грузины) ничего не уразумели: «они глядели в пядю мою для соблазна моей души». Поэтому злее злого было то, что они были одержимы сугубым невежеством: во-первых, просто незнакомством с науками, а во-вторых, незнанием своего незнания, как говорит Сократ: «Тяжка болезнь, но еще более тяжело незнание того, что болен».

Поэтому (я утверждаю): если бы мне было оказано сочувствие с их стороны и помощь, я устоял бы перед судьбами и, клянусь стремлением к теориям, я бы и язык (грузинский) отделал бы подобно (греческому) языку, и теорию философского умозрения выработал подобно Аристотелю...» (3, 243). Наконец преследуемый властями Иоанн находит пристанище в Болгарии, которая в это время охвачена восстанием богомилов. Здесь Григорием Бакурианис-дзе и его братом в 1083 г. был возобновлен грузинский монастырь в селе Бачково.

Разгромленная школа Итала, несмотря на жестокие преследования, не прекращала своего существования: его ученики, и среди них Петрици, продолжали свою работу в провинциальных городах империи. Изучение философской системы Пселла и

Итала и их учеников раскрывает новые стороны истории философии и показывает тесную зависимость европейской общественной мысли от Византии. На основе тщательного исследования материалов Синодика и истории борьбы церковников против национального образа мышления П. В. Безобразов пришел к выводу об общности философского развития Запада и Востока (см. 14).

§ 3. ИММИГРАЦИЯ ИОАННА ПЕТРИЦИ ИЗ КОНСТАНТИНОПОЛЯ В БОЛГАРИЮ

После осуждения Иоанна Итала и его учеников преследование инакомыслящих усилилось. Философское мышление допускалось лишь в рамках Священного писания. Будучи ревностным противником «ереси», византийский император Алексей Комнин установил тесную связь с реакционной верхушкой духовенства и учредил церковную цензуру над философскими сочинениями. Особой формой борьбы против свободомыслия в Византии стало преследование представителей других национальностей. Многие из грузинских ученых испытали жесточайшие гонения со стороны византийцев. Афонские грузинские деятели составили специальный меморандум, «чтобы не забыть тех зол, которые навлекали на нас греки, дабы и последующие за нами (грузины) в будущем не попали в такую же беду». Автор меморандума Георгий Мтацминдели в своем «Житии» указывает: «Мы (грузины) находились в большой беде, нас презирали и ненавидели, и невозможно изложить все поодиночке, сколько хулы, сколько оскорблений и упреков доставалось нам от них ежедневно, и мы, притесняемые побоями и называемые еретиками, находились в большом горе... некоторые из святосимеоновцев,

движимые дьявольским рвением против нас, грузин, захотели искоренить целиком наш народ из монастыря Симеона, вознамерились кривотолками осквернить наше правое исповедание и, таким образом, совсем изгнать из этой лавры нас, грузин» (цит. по: 34, 256).

В знак протеста против преследования грузин выдающийся византийский государственный деятель Григорий Бакурианис-дзе закрыл грекам доступ в основанный им в Болгарии грузинский монастырь. «Истинный представитель средневековья, влиятельнейшая личность на Западе, Григорий Бакуриани, основал в 1083 г. для успокоения духа Бачковский монастырь и издал Типикон (устав), в котором определялись порядки монастыря*. В уставе шла речь о том, что в монастыре могут найти приют люди негреческой национальности, потому что греки-де любят насилие, самохвальство и алчность и могут обмануть монахов-грузин, захватить власть в монастыре в свои руки» (там же). Глава 24 устава монастыря гласила: «Так же известую об этом и утверждаю законоположением,

* Академия наук Грузинской ССР в марте 1949 г. направила в Болгарию научную экспедицию. Участник этой экспедиции академик АН ГССР А. Шанидзе в результате поисков опубликовал очень интересную монографию «Грузинский монастырь в Болгарии и его типик» (Тбилиси, 1971). Автор исследует грузинский текст устава Бачковского монастыря и дает его русский перевод. Эти публикации «дают возможность судить не только об отношении греческого текста (типика) к грузинскому, но и уверенно говорить о политических и военных событиях, разыгравшихся в Болгарии и Византии во второй половине XI в., упоминаемых в уставе прямо или косвенно. В памятнике содержатся ценнейшие сведения об обширных владениях крупного феодала, пожертвованных им монастырю, социальных отношениях в Болгарии и Византии, об экономическом состоянии населения и т. д.» (34, 245).

чтобы никогда не устраивался в моем монастыре греческий пресвитер или монах, за исключением только одного монаха, который бы знал грамоту, вел переписку, был посылаем настоятелем к Таваду и пекся о монастырских делах. А это я потому устанавливаю так твердо, чтобы греки, будучи по природе начальниками, корыстолюбцами (лжецами), не причиняли монастырю вреда или какого-нибудь ущерба или же не стали даже противниками (этого) места и постарались завладеть им целиком, попытавшись (получить) должность настоятеля или как-нибудь иначе, и не захотели сделать монастырь своим. Мы не раз видели, что они делают так вследствие беспорочности и простодушия нашего народа» (там же, 314).

Григорий Бакурианис-дзе, сын грузинского князя князей, получил в Византии высшее светское образование и стал крупным государственным деятелем. При Алексее Комнине он возглавлял императорскую гвардию — был великим domestikом Запада Византийской империи — и получил в подарок от императора земли в Болгарии. Здесь, недалеко от своей усадьбы в Филипполе (нынешний Пловдив) в Родопских горах, в селении Петриц, он и построил монастырь, который хорошо обеспечил, подарив ему несколько селений и крепостей, поместья и угодья, леса, пастбища и виноградники.

Ныне это Бачковский монастырь. Сначала он назывался также Петричским или Богородицы Петричской — по названию селения Петрич (в греч. произнош. Петриц), которое когда-то находилось рядом с монастырем. (До сих пор холмы около монастыря называются Петричскими холмами.)

После гибели в войне Григория Бакурианис-дзе Бачковский монастырь в течение двух с половиной

веков оставался грузинским и сохранял свою независимость. В 1206 г. он отходит к Болгарскому государству, но за ним сохраняется прежняя самостоятельность. В это время монашеское братство также преимущественно состояло из грузин. Были там, конечно, и болгары, которым с самого начала открытия монастыря, согласно уставу, не запрещалось вступать в него. Национальный состав монашеского братства впервые был изменен в конце царствования Ивана Александра (1331—1371). Оно состояло уже только из болгар. После 1344 г., т. е. окончательного утверждения власти болгарского государства в Родопях, Бачковский монастырь становится важным культурным очагом болгар. Утвердившаяся независимость Бачковского монастыря ограждала теперь от преследований видных болгарских мыслителей, таких, как Евтимий Терновский, его ученики Андрей и Андроник, Константин Костенечки и др.

Общеизвестно, что область, где находился Бачковский монастырь, то попадала под власть Византии, то вновь отвоевывалась Болгарским государством, а во время четвертого крестового похода стала добычей латинских рыцарей. В 1395 г. Бачковский монастырь захватили турки. В конце XV — начале XVI в., когда в турецкой империи возросла непримиримость к христианской вере, монастырь был разрушен, книжный и рукописный фонд уничтожен, и все это долгое время находилось в заброшенном состоянии. Таким образом, монастырь из рук одних завоевателей переходил в руки других, поэтому нет ничего удивительного в том, что после стольких исторических потрясений грузинские философские и литературные памятники не сохранились среди рукописей Петрицкого монастыря, тем более что со временем в составе мона-

ровались традиции Константинопольской философской школы, сохранялось увлечение античной мудростью.

При монастыре была основана школа (о чем свидетельствует глава 31 устава) в целях подготовки священнослужителей для монастыря. Ей было отведено специальное помещение в Святоиколаевске.

Надо полагать, что, так же как и в других школах Византии, находящихся при монастырях, ученики здесь до 16-летнего возраста изучали грузинский, греческий, латинский, арабский языки, а после этого приступали к изучению богословия, риторики и права. Ученики и преподаватели школы находились на полном иждивении монастыря. Согласно уставу, преподавателем школы мог быть назначен «один священник из старцев, святой и подвижник» (там же).

Некоторые исследователи называют эту школу семинарией. Так, например, академик Н. Я. Марр писал: «Одновременно с основанием при монастыре была учреждена семинария...» (23, 2). Луи Пти, первый издатель текста устава, отмечал, что мы имеем здесь крайне редкий, если не единственный пример функционирования в Византии семинарии в новейшем смысле этого слова. Луи Пти, однако, не говорит о том, что для этой семинарии более всего характерным было «обучение грузинскому языку и преподавание если не всех, то части предметов на грузинском языке. Эта любопытная черта не может подлежать никакому сомнению, так как семинария готовила, по приведенному параграфу устава, иеромонахов для главного монастыря, куда доступ был открыт... лишь для лиц, «знающих грузинское письмо и язык»» (там же, 4), ибо грузинский язык являлся обязательным и

основным языком церковного служения и внутреннего монастырского обучения и преподавания.

В 1968 г. профессор И. А. Лолашвили издал философско-дидактическое произведение Иоанна Петрици «Лестница добродетелей», снабдив его комментариями. В своем интересном исследовании он отмечает, что школа Петрицкого монастыря не являлась обычной духовной семинарией. По его мнению, она представляла собой нечто подобное школе-интернату, контингент слушателей которой был ограничен шестью учениками. Во всяком случае при открытии школы было принято шесть отроков. В уставе же сказано, что недостойные должны изгоняться из школы, «только пусть никогда не уменьшается число отроков, обучающихся в Святониколаевске» (21, 319). Ежегодный прием, по-видимому, предусматривал возможность отчисления плохих учеников. Н. Я. Марр приводит также следующее мнение: «Учеников, содержимых на счет монастыря, полагалось шесть, но число своекоштных (находящихся на собственном содержании — *И. П.*) слушателей могло значительно возрасти, когда во главе семинарии стоял такой выдающийся ученый, как Иоанн Петрицкий...» (23, 52). В школу принимались подростки, которые обучались до тех пор, пока не «обраснут бородой полностью» (21, 319). Следовательно, продолжительность обучения была не менее десяти лет.

Нам кажется, что вопрос о том, называлось ли это учебное заведение духовной семинарией или монастырской школой, не имеет существенного значения. Важнее сказать, что школа в Святониколаевске не могла не испытать на себе влияние реформы образования, проводимой в Византии в XI столетии. Заметим, кстати, что основанные

Константином Мономахом в столице империи высшие учебные заведения по праву и философии именовались школами.

Воспитание будущих священников в монастыре поручалось одному всесторонне образованному человеку. В качестве преподавателя Григорий Бакурианис-дзе пригласил Иоанна, воспитанника Константинопольской философской школы, попавшего в беду после осуждения Итала. Бакурианис-дзе пользовался большим авторитетом, и он взял высокообразованного соотечественника под свое покровительство. В Петрицком монастыре Иоанн смог укрыться от преследований. Длительное пребывание Иоанна в Болгарии свидетельствует, по нашему мнению, о том, что здесь ему были предоставлены должные условия для работы. Вероятно, для того чтобы укрыться от преследователей, он сменил свою фамилию и стал называть себя Иоанном Петрици.

В Бачковском монастыре Петрици стал зачинателем движения по изучению языческой философии, античной мысли, которая в дальнейшем легла в основу раннего восточного Ренессанса в самой Грузии XII—XIII вв. В период царствования Давида Строителя происходит экономическое, политическое и культурное возрождение Грузии. В вопросе о соотношении светской и церковной властей Давид Строитель придерживался идеи неограниченности светской власти; осуществленные им реформы свидетельствуют о том, что его политические и правовые воззрения были прогрессивными для той эпохи, они оказали огромное влияние на развитие грузинской государственности. Для проведения своей политики Давиду требовались новые люди. В результате многие грузинские мыслители, проживавшие в Византии, получили при-

и ремесел значительную роль в экономической и политической жизни страны начинает играть третье сословие. Это приводит к обострению классовой борьбы, что обусловило изменение системы государственного управления. Последнее обстоятельство требовало от государственных чиновников юридического образования. Кроме того, новые социальные группировки выдвигали идеи, соответствующие их классовым интересам и противостоящие официальному христианству. Выработка новой идеологии также требовала реформы образования. Существовавшие за пределами страны грузинские научные центры — Афонская, Петрицкая, Черногорская (в Сирии), Иерусалимская и другие школы — в силу отдаленности не могли удовлетворить новым социально-экономическим интересам Грузии. Потребность в образованных людях была велика, и Давид Строитель вернул на родину таких передовых деятелей грузинской культуры, иммигрировавших ранее в Византию и другие соседние христианские страны, как Иоанн Петрици, Эзекиль, Теофиль, Арсен Икалтоели, Иоанн Таричидзе.

Движение за реформу образования стало реальным фактом как в Западной, так и Восточной Грузии. Давид Строитель строит новый монастырь в Гелатах. Он ставит перед монастырем задачи, имевшие большое государственное значение. Монастырь был создан не только для удовлетворения духовно-религиозных потребностей верующих, но и в целях подготовки и переподготовки кадров для светской службы*.

* В 1945 г. академиком С. Г. Каухчишвили была организована экспедиция, которая очистила строения монастыря от вековых наслоений кустарников и камней. В результате открылись сохранившиеся до наших дней развалины

Гелатское высшее учебное заведение было открыто в 1106 г. и просуществовало до монгольского нашествия, помещение же в почти первоначальном виде сохранялось до середины XVII в.: к этому времени оно изменило свое назначение.

С момента основания Академия содержалась за государственный счет. Она принимала активное участие в политической жизни страны. Заметим, что подбором преподавателей занимался сам Давид Строитель. Решающее значение при этом имел, так сказать, деловой подход: выяснение того, сможет или нет данное лицо войти в единство «духовного и телесного добродетельства», приобщиться к творческому духу Академии. Приглашенные царем ученые развернули здесь педагогическую и научно-исследовательскую деятельность. Создание этого очага просвещения и науки отвечало историческим потребностям Грузии. Осуществление решений Руис-Урбнистского собора (1103) по линии демократизации церковных институтов требовало подготовки образованных людей независимо от их сословного происхождения. Поэтому перед руководством Гелатской высшей школы встал вопрос о введении новой системы образования, о выработке правовых и юридических норм общественной жизни, подготовке специалистов по разным светским специальностям. Новым требованиям должна была соответствовать и структура самой Академии. Без сомнения, в ней были созданы все условия для нормальной педагогической и научной

Николаевской церкви, Академии и других строений монастыря. Величественное впечатление оставляют вход в Академию и зал заседаний. Перекрытие зала не сохранилось, но северная и южная стены свидетельствуют о том, что перекрытие было двойным. Среди развалин этого помещения сохранилась также целая система комнат.

языки, история. Представить систему обучения в Академии помогает также анализ литературного наследия Петрици. Свои переводы античных мыслителей ученый снабжал обширными комментариями, свидетельствующими о многообразии его научных интересов и о методологической направленности его исследований на проблемы образования.

§ 5. ГЕЛАТСКАЯ АКАДЕМИЯ — ЦЕНТР ФИЛЭЛЛИНИЗМА В ГРУЗИИ

Для культурного развития Грузии наряду с византийской немаловажное значение имела и арабская культура (с VIII в. Грузия входила в состав Арабского халифата). Надо заметить, что понятие «арабская культура» является условным, ибо последняя носила многонациональный характер. Столица халифата Багдад являлась крупнейшим научным центром, где было открыто много школ и библиотек, куда стекались научные сведения из разных стран. Достаточно сказать, что одним из условий мира с Византией было обязательство передать арабским библиотекам по одному экземпляру всех греческих книг. Арабские ученые перевели произведения Аристотеля, Платона и многих других античных мыслителей. В целом арабская культура внесла огромный вклад в науку. Высокое развитие получили у арабов география и этнография. Арабские путешественники описали быт и нравы народов Кавказа, Балканского полуострова, славян, индийцев. Сочинения арабов до сих пор представляют собой богатый источник исторических сведений о прошлом указанных народов. Арабы составили также Звездный каталог, который сохранился до наших времен под названием «Аль-Магест». Нельзя не отметить достижения араб-

ских ученых в области химии, математики, физики, медицины, фармакологии. Но особенно велики их достижения в области философии. Арабские мыслители развивали идеи Аристотеля и перипатетической школы.

Во второй половине XI в. в результате усиления феодальной междоусобицы внутри халифата, а также вторжений турков-сельджуков и европейских крестоносцев огромная империя начинает распадаться, культурное развитие затормаживается. К середине XII в. философская мысль в Багдадском халифате сходит на нет и наступает господство религиозного мракобесия, эпоха преследований сторонников эллинской культуры и уничтожения памятников античной мысли. Передовые ученые бегут от засилья религиозного обскурантизма и фанатизма. Многие книги античных авторов были спрятаны от варваров и таким образом сохранены для потомков. На развалинах арабских халифатов античная культура возрождалась в странах Передней Азии.

Таким образом, наряду с культурой Византии арабская культура оказалась одним из источников грузинского ренессанса. Идейным же очагом грузинского возрождения стала Гелатская академия, объединившая вокруг себя большую группу представителей прогрессивной мысли. Здесь формулировались идеи, соответствовавшие интересам новых социальных группировок. Как центр науки и культуры Академия пользовалась величайшим авторитетом. Историк Давида называет ее «вторым Иерусалимом» и «вторыми Афинами». Поэты воспевали ее в стихах. Так, Иоанн Шавтели (XI—XII вв.), сравнивая ее с Элладой, писал:

Нового Рима прелесть незрима.
Коль все сияет нам присущее,

Лавры Эллады вижу в Гелати,
Где похороним благо сущее.

(пер. Ш. Нуцубидзе; 33, 110).

Вторя ему, Чахрухадзе (XII в.) восклицал:

Дайте эллинам,
чтобы пели нам
С мудрым Сократом
муз достойное...

(пер. Ш. Нуцубидзе; 32, 112),

считая, что в Гелатской академии собрались подлинные жрецы науки и сыновья эллинской культуры. Деятельность Академии, как мы уже отмечали, всесторонне поддерживалась Давидом Строителем, который сам был вдохновенным почитателем древнего мира. Об этом ярко свидетельствует «Исповедь» царя, несмотря на то что он выступает в ней в качестве раскаявшегося язычника, с позиций христианства.

В боях за освобождение Тбилиси от арабского ига Давид Строитель получил тяжелое ранение и в продолжение двух лет боролся со смертью. В «Исповеди» он обращается к платоновским идеям о бессмертии души. О себе он пишет, что всегда «увлекался эллинами», поклонялся небесным силам, подобно язычникам, считал, что на земле всем распоряжается небесное светило. Он признавал ассирийскую мудрость и учение о планетах, о «непогрешимой плеяде созвездий», «совершенно изменил богу-творцу», «покорился законам реальной природы и земной жизни». Само содержание «Исповеди» говорит о столкновении во времена Давида противоборствующих культур — христианской, мусульманской и языческой, что нашло свое отражение в грузинской культуре и определило дальнейшее развитие общественной мысли. «Испо-

ведь» отражает также идеологическую борьбу в тогдашней Грузии между господствовавшим религиозным мировоззрением и рационалистическим направлением общественной мысли. Выдающиеся деятели науки не принимали безоговорочно религиозные догмы, отбрасывая те, которые не соответствовали рациональному мышлению*. Грузинский неоплатонизм, возглавляемый Иоанном Петрици, несмотря на ряд мистических моментов, в конкретных условиях Грузии того периода играл прогрессивную роль и отражал идейные устремления социальных групп, решительно выступавших против феодального обскурантизма. «Революционная оппозиция феодализму,— указывал Ф. Энгельс,— проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» (1, 7, 361).

Руис-Урбнистский собор, упразднив сословные преимущества церковной иерархии, породил определенный интерес к проблемам человека. В результате в Гелатской академии вопросы о сущности человека, о его природе оказались в центре внимания. Настоятель настоятелей Гелатской академии, этой цитадели прогрессивных идей, Иоани Петрици не мог не отреагировать на запросы общественной жизни. Он впервые ставит вопрос о личном достоинстве человеческой индивидуальности, о критериях деятельности человека, его связи с природой и космосом. Для выяснения этих проблем

* Заметим, что понятия не только исторические, но и мировоззренческие проблемы средневековой Грузии помогает анализ наряду с «Исповедью» и других дошедших до нас документов: «Жизнь царя царей Давида», «Уложение Руис-Урбнистского собора», «Завещание царя царей Давида Строителя» и др.

он обращается к древней философии, стремясь примирить эллинское понимание человека с христианской антропологией. Ранее такая попытка была предпринята церковным писателем IV—V вв. Немесием Эмесским в его книге «О природе человека», которая была хорошо известна в средние века и являлась тогда одним из основных источников представлений о физическом строении и душевных способностях человека. Петрици переводит это сочинение на грузинский язык и делает его учебным пособием для слушателей Академии.

Еще в Константинопольской школе зародилось у Петрици увлечение философией Прокла. Конечно, решающую роль в этом сыграло отношение к Проклу Михаила Пселла и Иоанна Итала. Однако ни в Константинопольской школе, ни в петрицкой семинарии у Петрици, по-видимому, не было возможности непосредственно заняться исследованием философского наследия Прокла. Эта работа требовала определенной атмосферы, и только теперь, в Гелатской академии, он приступает к переводу основного прокловского трактата «Первоосновы теологии». Эта книга в сокращенном варианте была переведена на арабский язык еще в IX в., а с арабского на латинский — в 1187 г. Она стала известна под названием «Книга о причинах». По сведениям Отто Барденхевера, Фома Аквинский основные положения этой книги считал еретическими, поскольку автор ставил своей целью определить первопричину вещей помимо бога, что ставило под сомнение веру в творческую силу бога.

Иоанн Петрици сделал полный перевод «Первооснов теологии» на грузинский язык (по-видимому, он знал о сокращенной арабской обработке этой книги). А его книга «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» (вместе с

переводом трактата Прокла) еще в первой половине XIII в. была переведена с грузинского языка на армянский. До перевода Иоанна Петрици существовал другой перевод трактата Прокла на грузинский язык. Петрици категорически отвергает его как неадекватный и подвергает критике средневековую практику перевода. В стенах Гелатской академии осуществлялись многочисленные реформы по усовершенствованию грузинского национального языка и формировалась новая теория перевода. «Рассмотрение...» Петрици является живым свидетельством того, какую кропотливую работу проводил ученый в Академии, помогая слушателям овладеть античной философией. Его комментарии к Проклу нацеливали на изучение всей древнегреческой философии. Они являются доказательством того факта, что Петрици много занимался со слушателями философией Платона, неоплатоников, перипатетиков.

Книга Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадокха» является отражением духовной жизни Гелатской академии. Все представители античной философии, упоминаемые в книге, являлись предметом изучения слушателей и преподавателей Академии. В этом произведении раздаются голоса Фалеса, Анаксагора, Анаксимена, Гераклита, Сократа, Платона, Пифагора, Демокрита, Аристотеля, Эпикура, Еврипида, Зенона, Парменида, Гиппократы, Гиппарха, Галена, Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Аммония Саккаса, Хрисиппа и Панеция.

Продолжая линию своих учителей, Петрици пытался очистить произведения Аристотеля от схоластической «обработки». Он перевел на грузинский язык книги Аристотеля «Топика» и «Об истолковании», стремясь при этом к адекватной

передаче оригинала. Занятия Аристотелем приводят его к мысли о том, что «когда философы надевают священнические наряды, то священная история переходит в иное вместилище описаний» (3, 152). Здесь дан намек на отношение церковников к аристотелевской философии, на их стремление схоластизировать последнюю. По мнению же Петрици, между аристотелевской философией и Священным писанием существует непримиримое противоречие.

Воззрения Иоанна Петрици, Шота Руставели и других передовых мыслителей XII в. представляли большую опасность для религиозного мировоззрения. Церковные круги вели против них ожесточенную идейную борьбу, особенно усилившуюся в период после царствования Давида Строителя. Поэтому неудивительно, что судьбы этих людей оказывались трагичными. Так, нападки и гонения привели к тому, что Шота Руставели вынужден был бежать из Грузии на чужбину. Идейная полемика вокруг его имени и поэмы «Витязь в тигровой шкуре» не только не утихла с его смертью, но, напротив, ведется вплоть до наших дней, принимая различные формы и оттенки. Это объясняется тем, что в современной идеологической борьбе проблема отношения к идейному и культурному наследию прошлых веков занимает значительное место. Мировоззрение Шота Руставели, сформировавшееся под сильным воздействием идей Петрици, отражало уже новые социально-экономические условия Грузии, новые, демократические идеи эпохи.

ИОАНН ПЕТРИЦИ
ВО ГЛАВЕ ДВИЖЕНИЯ
ЗА РЕФОРМУ
ГРУЗИНСКОГО ЯЗЫКА.
РАЗРАБОТКА НОВОЙ
МЕТОДИКИ ПЕРЕВОДА



Политическая консолидация страны, создание устойчивых связей в рамках объединенной государственности при царе Давиде привели к слиянию различных диалектов в единый национальный язык. Движение по преодолению диалектной раздробленности и созданию единого национального языка в XI в. возглавил известный грузинский ученый Ефрем Мцире. Новые исторические условия XII в. потребовали проведения еще более радикальных реформ в целях совершенствования грузинского научного и литературного языка. В связи с возникшей тенденцией писать произведения на народном языке назрела необходимость сближения письменного литературного языка с разговорным. Проблема совершенствования национального языка была теснейшим образом связана с проблемой перевода. Вопрос о точном смысловом переводе памятников

культуры, о безусловной адекватности перевода подлиннику — этот вопрос стал на переднем плане научной деятельности. Одним из активных участников движения за реформу языка и совершенствование практики перевода был Иоанн Петрици. У него имеется много рассуждений как о языке вообще, так и о грузинском в частности. Но больше всего ученого интересуют проблемы языка, связанные с гносеологической стороной данного вопроса.

Иоанн Петрици предполагал провести радикальную реформу грузинского языка. «...Если бы мне было оказано сочувствие... и помощь,— пишет он,— я устоял бы перед судьбами, и, клянусь стремлением к теориям, я бы и язык (грузинский) отделил бы подобно (греческому) языку...» (3, 243). Занимаясь кропотливой научной деятельностью, огромной переводческой работой, Петрици в то же время разрабатывал научную и философскую терминологию и тем самым обогащал грузинский язык. При этом он не шел по пути заимствования греческих и латинских терминов, а, наоборот, использовал словесный фонд всей группы грузинских языков. В своих работах он нередко применяет слова менгрельского, чанского, сванского происхождения. Исходя из этого, Н. Я. Марр подчеркивал, что «за Иоанном Петрици следует признать громадную заслугу в грузинской литературе: ему мы обязаны готовою философскою терминологиею на грузинском языке, замечательно точно и кратко передающею грузинскими корнями все те термины, которые в европейских языках существуют в форме греческих или латинских заимствований» (23, 35).

Разрабатывая теорию перевода, Петрици указывал: «У нас привыкли красочно переводить легкие

и обычные произведения, но при переводе трудных умозрительных и философских сочинений я считаю себя обязанным применять всяческую простоту и следовать особенностям языка, до тех пор пока от чрезмерного упрощения не нарушается строй языка и не наносится ущерб умозрению. Ибо в таких переводах все мои мысли направлены на умозрение и теорию, будь то логика, или математика, или физиология, или богословие, как перед этим я поступил при составлении книги *Немесия*» (3, 222). Эта точка зрения является исходной для Иоанна Петрици в его научно-переводческой деятельности. Н. Я. Марр отмечает, что при сопоставлении перевода Петрици сочинения Прокла с греческим оригиналом «мы наглядно видим высокие качества грузинского перевода, его идеальную стройность и в то же время верность греческому подлиннику не только в передаче смысла, но до крайней возможности и во внешней форме, в построении фраз и отдельных слов-терминов, даже в тождественной расстановке грузинских эквивалентов греческих частиц. Эти эквиваленты — наличные грузинские или вновь искусно создаются автором в полном согласии с духом грузинского языка, насколько этот дух определяется чисто основными его свойствами, вне завещанной реальной физиологии». «...Речь его, — как правильно отмечает Н. Я. Марр, — несмотря на идеальную правильность, необычайно искусственна... на язык он смотрел... как на явление вне времени и пространства, и грузинский язык он стремился обратить в орудие, достойное исповедуемой им философии. И это ему удавалось благодаря несомненно глубоким познаниям в грузинском языке... Безусловная верность его даже букве греческого текста объясняется... желанием облечь философские мысли греческого подлинника

и на родном языке в наиболее точные формулы, создать на родном языке равный греческому по выразительности и определенности философский слог. И действительно, тем же искусственным слогом пользуется Иоанн и тогда, когда пишет он не перевод, а самостоятельные философские суждения» (23, 33—34).

Петрици требовал строго научного подхода к текстам. По его мнению, упрощение в переводах допустимо только в определенных рамках, так как всякое чрезмерное упрощение наносит ущерб содержанию. Он требует самого серьезного отношения к особенностям языка. Перевод в первую очередь должен правильно передать содержание текста, поэтому мысли переводчика должны быть нацелены на точное раскрытие содержания существа вопроса, изложенного в оригинале. По словам Марра, «литературная деятельность Иоанна вызвала к жизни у грузин новую переводческую школу, ставившую на первом плане безусловную точность и верность подлиннику...» (там же, 36).

Петрици не только занимался вопросами теории языка, но и проделал огромную работу по усовершенствованию грузинского языка. Так, например, в своих переводах и сочинениях он очень часто применял глагольные суффиксы, впервые начал использовать предлоги в их многообразном виде. В синтаксическом отношении для Петрици характерно объяснение одного понятия двумя однозначными словами. Так он поступал, в частности, при переводе сочинения Прокла. (Вот почему отдельные места его перевода могут показаться не соответствующими греческому оригиналу.)

В 1933 г. в Оксфорде английский ученый Доддс издал греческий текст трактата Прокла «Первоосновы теологии» с английским переводом. Будучи

осведомленным, что в XI—XII вв. Иоанн Петрици переводил этот трактат на грузинский язык, Доддс обратился с просьбой в Грузинский государственный музей сличить присланные им первые главы греческой рукописи с переводом Иоанна Петрици. В результате сличения первых восьми глав (эта работа была проведена профессором Каухчишвили) Доддс пришел к выводу, что древнегрузинский перевод сильно отличается от сохранившейся греческой рукописи XIV в. По мнению Доддса, это касается не только внешней формы, но и содержания текста. На этом основании Доддс считал, что Иоанн Петрици при переводе работы Прокла пользовался текстом, отличным от сохранившейся греческой рукописи XIV в., или же Петрици сделал свободный перевод с более ранней рукописи в соответствии со своими взглядами. Последнее предположение Доддса опровергает сам Петрици, который, как говорилось выше, указывал, что причиной вторичного перевода на грузинский язык трактата Прокла является то обстоятельство, что у первых переводчиков имелись большие несоответствия с текстом оригинала. Это заявление дает основание усомниться в том, чтобы он мог разрешить себе произвольные отклонения от переводимого текста. Поэтому, очевидно, остается в силе первое предположение об использовании Иоанном Петрици более раннего варианта прокловского трактата*.

Рукопись сочинения Прокла, находившаяся у Иоанна Петрици, заметно отличалась от сохранив-

* По мнению профессора Доддса, работа, проделанная Петрици, представляет собой важное явление в мировой филологической науке, что следовало бы иметь перевод философского и литературного наследия Иоанна Петрици на каком-нибудь западном языке.

шегося оригинала трактата «Первоосновы теологии». Однако у нас нет сомнения в том, что Иоанн Петрици в своем переводе точно воспроизводит концепцию Прокла. Он решительно выступал против тех, кто искажал в переводах содержание переводимого материала. Свое несогласие с каким-либо положением автора он выражал в комментариях, где истолковывал вопрос в соответствии со своими взглядами. Поэтому комментарии Иоанна Петрици имеют огромное историко-философское значение: они раскрывают философские взгляды самого Петрици и в то же время уточняют некоторые моменты содержания трактата Прокла.

В новой теории перевода, разрабатываемой грузинским ученым, большое внимание было уделено также разработке методики перевода художественных произведений. Последняя, во-первых, требовала сохранения модели оригинала без ущерба для художественных традиций грузинской поэтики; во-вторых, настоятельно ставила вопрос о создании в каждом конкретном случае художественных средств для перевода; в-третьих, на основе сравнения переводов с оригиналом устанавливала верность перевода, его художественного стиля; в-четвертых, обращала серьезное внимание на ритмическое звучание перевода на основе анализа ритмического состава оригинала; наконец, переводчик должен был бережно относиться к лексике оригинала, так как всякое искажение отдельных форм лексики, по мнению Петрици, несет искажение не только стиля, но и смысла в целом. В результате применения новой системы перевода в XII—XIII вв. в Грузии появились замечательные переводы не только научных трудов, но и художественных произведений, среди которых выделяется персидская поэма «Вис о Рамин» Гургени.

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИОАННА ПЕТРИЦИ



Произведения Иоанна Петрици были посвящены проблемам философии, дидактики, риторики, истории, они писались и в прозаической и в стихотворной форме; среди них имеются также переводы различных классических произведений и комментарии к ним. Это свидетельствует о том, что литературная деятельность Иоанна Петрици не ограничивалась только философией. Он был многосторонним мыслителем и высказывался по всем актуальным вопросам своей эпохи. Интересно, что известный грузинский ученый XVIII в. Антон Багратиони называет Иоанна Петрици прекрасным астрономом, что свидетельствует о том, что среди научных работ Петрици были даже такие, в которых рассматривались астрономические вопросы. Произведения Иоанна Петрици пользовались большой популярностью, его философское наследие на протяжении веков приковывало к себе внимание всех выдающихся деятелей Грузии. Ознакомление с рукописями работ Петрици дает возможность составить картину духовных стремлений их автора и

определить, что предметом его умственных изысканий является прежде всего античный мир.

До наших дней сохранился труд Иоанна Петрици под заглавием «Места [из] Иосифа Флавия, не согласные с Священным писанием», а также перевод пятнадцати книг этого известного иудейского историка I в. Переводы Петрици исторических произведений Иосифа Флавия дошли в рукописях XV—XVI в. Они подняли интерес грузинской образованной общественности к историческим знаниям и расширили кругозор молодых книжников.

Проделанный профессором И. А. Лолашвили филологический анализ анонимного произведения «Жизнь царя царей Давида Строителя» привел его к утверждению, что автором данного исторического труда является Иоанн Петрици (см. 21, 62—63). Сравнительный же анализ данной рукописи с «Обращением Руис-Урбнистского собора к царю Давиду» показал нам, что эти труды принадлежат одному автору и что этим автором является Иоанн Петрици. Оба произведения проникнуты неподдельной пламенной любовью к классической древности и к царю Давиду Строителю.

Петрици принадлежит также сохранившаяся работа «Лестница добродетелей». Этот труд представляет собой свободный перевод книги Иоанна Синанта «Клемаксиса», снабженный замечаниями и комментариями. Фактически, как указывает профессор И. А. Лолашвили, «Лестница добродетелей» — оригинальное философско-дидактическое произведение, имеющее большое мировоззренческое значение. «Эта книга делает Петрици выдающимся моралистом средневековья» (там же, 98—99). Перевел Петрици, как указывалось выше, и трактат Прокла «Первоосновы теологии», а также книгу Немесия Эмесского «О природе человека».

Сведения о философской деятельности Петрици показывают, что он уделял большое внимание и аристотелевскому теоретическому наследию. Философ переводил на грузинский язык «Топику» Аристотеля, а также перевел его книгу «Об истолковании», написав к ней комментарии. Эти переводы и комментарии по сей день не найдены. По видимому, они были сделаны еще во время пребывания Петрици в Константинопольской философской школе и совместно с Иоанном Италом. Есть основания предполагать, что Петрици перевел также комментарии к «Категориям» Аристотеля, составленные учеником Прокла, сыном Гермия, Аммониосом.

Книга Немесия Эмесского в переводе Петрици была издана в 1914 г. профессором С. Горгадзе, который проделал большую исследовательскую работу, подвергнув филологическому анализу грузинский текст и греческий оригинал, сравнив их между собой и с русским переводом. Горгадзе снабдил издание научным аппаратом и словарем, осуществив первый текстологический анализ литературного наследия Иоанна Петрици. Он считал, что перевод Петрици адекватно воспроизводит греческий оригинал.

К переводу сочинения Немесия, как уже говорилось, Петрици обратился под влиянием новых веяний в духовной жизни Грузии, вызвавших интерес к проблемам антропологии, ибо средневековое понимание сущности человека не удовлетворяло больше передовые умы. В ту пору была распространена книга виднейшего представителя греческой патристики Григория Нисского (ок. 335 — ок. 394) «О сотворении человека». В ней автор пытался дать рациональное объяснение догматам христианской церкви, рассматривающей человека

в качестве части божественно упорядоченного мира. В противоположность этому Иоанн Петрици ставит вопрос о личном достоинстве человека. Он обращается к книге Немесия Эмесского, которая представляла собой своеобразную энциклопедию учений эллинов о человеке. Сам автор придерживался аристотелевской концепции развития органического мира.

Книга состоит из 44 глав. Первая глава является вводной и имеет общее заглавие с названием книги. В ней раскрываются задачи сочинения и дается философское определение природы человека. Самая большая, вторая, глава посвящена античным учениям о душе и критике воззрений, возникших на почве христианской философии, а именно воззрений епископа Аполлинария (IV в.) и Евномия (IV в.). В третьей главе излагаются вопросы единства и взаимосвязи души и тела, в четвертой — различные воззрения о телах. В пятой главе раскрывается учение об элементах Вселенной. Утверждается, что все многообразие тел Вселенной составлено из четырех элементов — земли, воды, воздуха и огня. Начиная с шестой главы, в книге рассматривается специальный вопрос, имевший в ту пору большое научно-практическое значение. Это вопрос о способностях человеческого существа, таких, как зрение, вкус, слух, обоняние, воспоминание, память, мышление и речь. В пятнадцатой главе Немесий опять возвращается к вопросу о душе. В данной главе на страницах рукописи имеются примечания переводчика Петрици, которые дополняют текст Немесия изложением теории «о других разделах души» и помогают слушателям понять, как выглядел данный вопрос в историческом развитии. Так, например, известно, что, по мнению Аристотеля, душа человека

соотносится с основами растительного и животного мира. Стагирит различал три ступени души: первая — растительная, вторая — чувственная и третья — мыслящая душа. Шестнадцатая глава книги Немесия называется «Душа животного».

В последующих главах рассматриваются такие способности человека, как наслаждение, горе, страх, а также дыхание, нервы, произвольные и непроизвольные движения. Непроизвольный вид движений, по мнению Петрици, возникает по незнанию, поэтому он считает необходимым определение непроизвольного и занимается анализом понятия «непроизвольный». Привлекает внимание рассмотрение Петрици вопросов о судьбе человека и о свободе воли, которая дает человеку возможность самоуправления. В целом книга свидетельствует о стремлении и автора и комментатора выявить достоверное знание о природе и сущности человека. В книге использованы многие сочинения древних, она переполнена именами не только видных греческих философов, но автор ссылается также на известного драматурга Менандра, трагика Еврипида, историка Фукидида и других представителей античной культуры. Взгляды этих мыслителей о человеке в книге некоторым образом систематизируются и обобщаются. Причем, если Немесий пропускает кого-нибудь из мыслителей, внесших вклад в развитие проблемы, Петрици в примечаниях напоминает о них, указывая, чем именно тот или иной философ античности способствовал разработке учения о человеке.

Перевод книги Немесия появился в тот исторический момент развития Грузии, когда практика возрождения объединенного государства потребовала предоставления прав ремесленникам и свободному крестьянству. Государство теперь нуждалось

в свободных людях. Число государственных служащих с каждым днем увеличивалось. Требовались новые квалифицированные кадры. Стремление к знанию стало характерным почти для каждого. Человека начали ценить не по происхождению, а по образованию. Именно поэтому на передний план выдвинулось рационалистическое решение проблемы человека. Задачи, поставленные в книге Немесия, точнее, в переводе ее на грузинский язык, получили всестороннюю разработку в работе Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха». В своих замечаниях и комментариях к книге Немесия Петрици, естественно, был немногословен в определении тех или иных философских категорий. Теперь уже подход к затрагиваемым вопросам существенно углубляется. Проблема взаимосвязи души и тела в книге Петрици ставится в плане основного вопроса философии. Именно с точки зрения ее решения рассматриваются различные концепции античного мира.

* * *

Таким образом, центром внимания в Гелатской академии этого периода становится человек. Гуманитарные науки решительно противопоставляются теологии. Начинается поворот к раннему восточному Ренессансу. Грузинское возрождение к XII в. уже имело в своем распоряжении значительное количество сочинений древних философов — через византийцев, арабский мир и в результате археологических раскопок в самой Грузии. Все найденные памятники древности широко распространялись. Поэтому данная эпоха и получила наименование эпохи грузинского возрождения античной культуры. Конечно, это возрождение не было про-

КНИГА ПЕТРИЦИ
«РАССМОТРЕНИЕ
ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ
И ПРОКЛА ДИАДОХА» —
УНИКАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЕ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

” **Р**ассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» написано очень сложным философским слогом, отличным от слога исторических, дидактических и прочих работ Петрици. Здесь, как и в других своих исследованиях, он стремился сохранить в первоизданном виде все тонкости греческой диалектики, всю сложность упражнений неоплатоновского умозрения.

Сочинение состоит из двух частей: это трактат Прокла «Первоосновы теологии» в переводе Петрици и сочинение самого Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха». В рукописях они помещены раздельно, причем книга Петрици примерно в 3 раза больше текста Прокла. В рукописях XIII, XIV, XVI, XVII вв. сперва помещен трактат Прокла, состоящий из

211 параграфов, а далее следуют соответствующие им 211 глав — комментарий Петрици. Как и его учителя Пселл и Итал, Иоанн считал Прокла «удивительным» мыслителем, автором «чародейственных созданий времени». В то же время он критически подходил к философской концепции Прокла: Петрици рассматривал ее в соответствии с условиями и потребностями восточного Ренессанса, исходя из того, что выдвинутые в трактате философские проблемы имели актуальное значение и для времени, в котором жил он сам. Уже по заглавиям параграфов трактата можно видеть, в чем заключалась притягательная сила этих проблем.

Прокл попытался собрать в единую систему все знание античности. Поэтому его философия представляла собой синтез многочисленных элементов античной мудрости. Будучи завершителем Афинской философской школы, он стремился вмести в рамки своей системы все религиозные и философские представления прошлого. При этом Прокл пытался примирить борющиеся между собой античные школы, чтобы в единстве противопоставить их становящемуся христианскому миру. В результате концепция Прокла приобретает диалектический характер. Гегель считал, что в истории диалектики Прокл первым выдвинул положение, согласно которому диалектические моменты являются не просто субъективными приемами спора и рассуждений, а чертами, признаками самого бытия, отражающимися в мышлении. Действительно, несмотря на идеалистический характер онтологии Прокла, в его понимании бытия содержатся элементы диалектики, которых не было у его предшественников.

Изыскания, раскрывающие сущность категорий неоплатонизма, дали возможность Проклу собрать

в единую систему принципы античной умоглядной диалектики. Петрици в своих комментариях подчеркивает то обстоятельство, что диалектика для Прокла не только метод познания, но и отправная точка всякого рационального знания. Рассуждение Петрици — пример того, как в специфических условиях средневековой Грузии представители оппозиционной по отношению к христианской догматике тенденции воспринимали и развивали пантеистические элементы неоплатонизма. Чаще всего это развитие шло по пути преодоления мистической сути в неоплатонизме. Иоанн Петрици является родоначальником пантеистической интерпретации неоплатонизма в истории грузинской общественной мысли. Этим и обусловлено различие трактовки некоторых философских проблем Проклом и Петрици. Так, например, не вполне совпадают их взгляды на природу, на роль философии. Кроме того, Петрици уточняет и углубляет те положения, которые внес Прокл в историю диалектики, в результате чего работа самого Петрици приобретает особое значение, знаменуя собой важный этап в истории развития диалектической мысли.

Книга Иоанна Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадокха» состоит из трех частей: предисловия, трактата, написанного в виде комментария к книге Прокла «Первоосновы теологии», и послесловия.

В «Предисловии» Петрици говорит о задачах, вставших перед ним при обработке трактата Прокла. Главная цель исследования, пишет автор, состоит в выяснении того, что собой представляет единое, воспринимаемое Проклом как основа всего существующего, и есть ли оно вообще. Причем Петрици считает, что существование этого единого

можно доказывать только при помощи логических законов. Занимаясь исследованием «единого и множественности», Прокл, по мнению Петрици, путем применения логических законов, изложенных в аристотелевском «Органоне», доказал, что единое существует прежде всех множеств.

В «Предисловии» Петрици также кратко излагает биографию Прокла, анализирует его философскую деятельность, расшифровывает заглавие его знаменитого сочинения. Свой трактат, указывает Петрици, Прокл назвал «Элементы теологии», понимая под элементом нечто простейшее, находящееся в основе всего. Для доказательства этого положения Прокл имел возможность обратиться к книге Аристотеля «Об истолковании», в которой, отмечает Петрици, «сначала учат простейшему, затем составленному из него. Ибо самое простое всегда находится прежде составленного, сложного».

Далее в «Предисловии» Петрици выделяет те проблемы, которые составляют предмет исследования трактата Прокла. При этом его беспокоит вопрос подбора на грузинском языке адекватных терминов для переложения мыслей такого сложного философа, каким был Прокл. В эллинской речи каждое понятие, подчеркивает Петрици, имеет свое наименование, составляющее содержание данного понятия, а грузинские переводчики до сих пор не заботились о том, чтобы каждое понятие имело адекватное его сущности название. Осуждая такое отношение к терминологии, Петрици жалуется, что это сильно мешает при переводе и заставляет продельывать большую работу по установлению соответствующих каждому понятию определений (см. 3, 85). В заключительной части «Предисловия» Петрици рассматривает отдельные проблемы гносеологии: соотношение созерцаемого и мысли-

мого, познающей души и познаваемого разума, соотношение конечного и бесконечного в познании, непознанного и познанного, познаваемого и познающего и т. п. Петрици анализирует, каким образом «первичные по природе» в мышлении познающего субъекта становятся последующими (см. там же, 86). Всякое существо по своей природе всегда является первичным, но когда мы познаем его, «то познаем от последующих». Каждый познающий, осознавая свое незнание, стремится уразуметь то, что не было им ранее познано. Действуя соответственно своей сущности, он «познает то, что он не знал». Общая линия процесса познания для Петрици идет от незнания к знанию, через явление к сущности. Разум как вечное познание постоянно умножает «познаваемое и от познаваемого переходит к следующему (познаваемому)...» (там же). Разум познает как отдельные, так и целостные явления во всем их многообразии, а о познавательной способности «единого ничего не может сказать». «Ибо что познать тому, для которого не существует ничего неузнанного? Что уразуметь тому, кто сам создал и украсил существо разума?» Поэтому и было «сказано, что каждый познающий действует соответственно своей сущности» (там же, 87). Здесь в концепции Петрици просматривается пантеизм, причем философ сохраняет неоплатоновский принцип эманации. Этот пантеизм низводит бесконечность бога в конечный мир реальных существ. Этим Петрици противопоставляет свои воззрения теолого-схоластическому мировоззрению.

«Предисловие» завершается весьма любопытной припиской неизвестного переписчика, которого тревожит сильное расхождение автора с христианским богословием, и он спешит предупредить

читателя об опасности увлечения данной книгой: «Что я пишу, что за дурной поступок я совершаю? Но ведь мы знаем, что от змей добываем противоядное средство и с помощью Христа набираемся всякой силы. От этой книги погубил себя трижды проклятый Арий, и от нее же просвещенные трижды обрели имя философов великие мудрецы Дионисий, Григорий, Василий и некоторые другие. Ты обрети очищенный разум в отношении бога и не преступай границ, [указанных] святыми отцами, и тогда не впадешь в соблазн» (там же).

Вторая часть книги Петрици, посвященная рассмотрению сочинения Прокла, является самой обширной. Как уже говорилось выше, «Рассмотрение...» написано в форме комментария. Причем в полном соответствии с главами трактата Прокла Петрици рассматривает каждую главу «Первооснов теологии» в отдельности. Характер комментирования Петрици отличен от обычных комментаторских приемов. Каждую главу комментариев он начинает с изложения (своими словами) главного положения соответствующей главы прокловского трактата. Затем каждое положение, взятое из трактата Прокла, Петрици раскрывает на основе его соотнесения с подобными взглядами различных античных мыслителей. Далее, уточняя положения Прокла, Петрици дает им оценку и ставит вопрос об их приемлемости или неприемлемости. Часто если он в чем-то не соглашается с Проклом, то выдвигает свою точку зрения. Пояснительные и критические замечания высказываются Петрици и в адрес некоторых античных философов, с которыми он полемизирует, отстаивая свою мысль. Наконец заметим, что свои языческие мысли Петрици неоднократно преподносит под видом высказы-

ваний ортодоксальных представителей христианского богословия.

Единое. В первых шести параграфах комментариев рассматривается вопрос об абсолютном первоначале и подчеркивается, что этим первоначалом, «естественно, является единое», которое «не связано ни с природой, ни с бытием, ни с составностью: оно выше всего этого» (там же, 83). В рассуждениях Петрици проявляется известная оппозиция философа христианской догматике. Исходя из положения Плотина, что «единое должно быть раньше всего. Оно должно все наполнять, все создавать» (там же, 12), последователи Платона, неоплатоники, в том числе и Прокл, считали Вселенную возникшей путем истечения мира из божественного начала. Эта попытка представить бога как неперсонифицированное, безличное начало давала возможность в неоплатоновском эманационизме сблизить объективную реальность с богом в противоположность христианскому пренебрежительному отношению к природе. Сближение материального мира с богом в свою очередь вело к пантеизму, который в условиях средневековья смыкался с ересями. Проблему соотношения бога и мира Петрици решает в плане полного их тождества.

Единое и множество. Взаимоотношение между богом и миром, или, говоря неоплатоновским языком, между единым и множеством, в комментариях Петрици раскрывается своеобразно, нетрадиционно. Философ выдвигает идею единства природы, вмещающей в себе самые разнообразные явления. Соотношение множества и единого, низшего и высшего, худшего и лучшего, следствия и причины, по мнению Петрици, выражает закономерный порядок в мире: «единица первичнее множествен-

ности», «все определяется и приводится в порядок единицей», «множество приобщается к ней как к своей основе» и ничто «не может избегнуть» «ее закономерности и предопределения» (там же, 93; 94; 109). Комментируя утверждение Прокла, что в основе всякого множества находится единое, Петрици аргументирует это положение логическими построениями. Придерживаясь античной идеи первоначала, он выдвигает монистическую точку зрения о едином — начале всего, содержащем в себе множество. Единица «сама содержит в себе все, а все, взятое вместе... не может служить исходным для единицы» (там же, 94). Он согласен с положением Прокла о том, что «всякое множество является вторичным и следует за единым». Однако, по его мнению, следует также показать, каково конкретное, качественное соотношение между единым и множеством. Если это соотношение противоречиво, то какова природа его противоположностей? «...Множество,— пишет Петрици,— не стоит в противоречии с единицей, но произошло от нее же самой, а единица дает бытие целостности множества» (там же, 101).

О противоположностях. Характерная особенность противоположностей, по Петрици, заключается в том, что они «гасят и уничтожают друг друга». Причем существуют опосредствованная и непосредственная противоположности. Опосредствованной является, например, противоположность между белым и черным, поскольку между ними имеются переходные оттенки. Непосредственные противоположности — это жизнь и смерть. Взаимная противоположность четырех элементов — земли, огня, воды и воздуха — является причиной возникновения и уничтожения всех природных явлений. Следовательно, о противоположностях мож-

но говорить лишь применительно к телесному миру, бестелесные существа не противоположны друг другу.

Первое благо. Единое Петрици называет также первым благом. Данная философская категория имела широкое распространение еще в античном мире. Первое благо, считает Петрици, предшествует всему: «Единицей и первой причиной существования бытия является благо» (там же, 111). Поэтому Платон устами Сократа в диалоге «Федр» называет благо источником, порождающим началом, предметом стремления. Первое благо выше всех существ. Первое благо — это не что иное, как благо само по себе. От этого всеобщего блага возможен переход к благу определенному. Благо само по себе и единство само по себе являются одинаковыми производящими причинами всех существ как телесного, так и бестелесного мира.

Природа единого. Комментируя принципы Прокла о первом благе, о самодовлеющем и недостаточном, о самостоятельном и неполноценном, о причинности и начале бытия, о едином и благе (8—14-й параграфы), Петрици рассматривает иерархию всех вещей под углом зрения неоплатоновской идеи эманации божественного единого. Под теологической оболочкой мы находим здесь немало диалектических положений. Производительная деятельность бога, по мнению философа, обусловлена только благодатью. Свойственная богу (единому) доброта делает его производящей причиной, субстанцией всех существ. Пытаясь раскрыть природу этого принципа, Петрици сразу же сталкивается с противоречиями. Единое невыразимо и недоступно, познать его частично возможно лишь с помощью аналогий или отрицания. Но, как

является общим источником возникновения всех существ.

Эта концепция «отрицательного богословия» была заимствована у Прокла средневековым теологом и философом Петром Ивером (по нашему мнению, автором «Ареопагитик»), который указывал, что «по отношению к божественным предметам отрицательный образ выражения ближе подходит к истине, чем утвердительный» (6, 10). Концепция отрицательной теологии создавала предпосылки для понимания бога как безличного начала, что в свою очередь способствовало развитию деистических и пантеистических представлений в средние века.

Единое у Платона. В диалоге «Парменид» Платон утверждал, что «все сущие находятся в едином». Но это, замечает Петрици, не исключает различия. Наоборот, противоположность не просто присутствует в едином, но она как раз делает его действенным, активным и беспредельным. «Единое не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части». Единое одновременно находится и в себе, и вне себя (137 е). Поэтому оно пребывает в абсолютной устойчивости, будучи вместе с тем абсолютной изменчивостью. Но единое не может находиться ни в другом, ни в себе самом. В результате этого оно «и не стоит на месте, и не движется» (139 а). Если это так, говорит Платон, то мы не можем сказать, что единое вообще есть или бывает. Оно «никак не причастно к бытию — единое никаким образом не существует» (141 е).

По мнению Петрици, утверждение Платона о том, что единое существует и оно неограниченно, имело для Прокла чрезвычайно важное значение. Отрицание существования единого, по мнению

Платона, было бы равносильно отрицанию всякой реальности. Он даже не допускал предположения подобного отрицания, ибо в таком случае люди не имели бы возможности сказать о существующем, что оно едино. Когда ни в чем нет единого, тогда не может быть определенности, т. е. в таком случае не может быть не только единого, но и многого, вообще ничего не может существовать (165 с, е). Следовательно, подчеркивал Платон, чтобы вообще что-нибудь могло быть, должно существовать единое.

Но для того чтобы существовало единое, необходимо существование и отличного от него нечто. Из этих размышлений Платона ясно, что он признавал существование единого и иного по отношению к нему: существует абсолютная реальность и «ничто», данное в качестве другой реальности. Это иное есть «не-сущее». Оно представляет собой полную неопределенность, но в качестве иного по отношению к единому становится определенным. Его отличие от единого носит относительный характер: не-сущее отличается от единого тем, что одновременно является и одним, и многим. По утверждению Платона, ничто не существует, но при этом оно причастно к существованию, бытию.

Заметим, что для доказательства существования первопричины Петрици выдвигает также и традиционные аргументы, в частности телеологический: о существовании единого — этой первой причины — свидетельствует закономерность и гармоническая стройность мироздания.

Возникновение существ. Школа неоплатоников до Прокла не ставила проблемы выявления законов, управляющих возникновением и становлением существ. Прокл был первым, кто обратил на это внимание. Именно это сделало Петрици ревност-

ным сторонником прокловского неоплатонизма. Комментируя прокловскую систему зарождения существ, Петрици указывает, что для возникновения нечто необходимо наличие двух моментов: во-первых, элементов, из которых нечто должно быть произведено, и, во-вторых, полноценной причины. Кроме того, требуется такая объединяющая сила, которая могла бы произвести качественно определенное существо, в котором все элементы были бы расположены в соответствии со строгой закономерностью. Эту производящую силу Петрици называл «причиной полноценности» и считал, что таковой обладает «реальное бытие», следующее в иерархии бытия за единым — абсолютным благом.

Реальное бытие. «...Первое бытие, которое мудрость назвала действительно существующим и реальным бытием, является причиной всего прочего, как, например, вечности, абсолютной жизни... разума, духа, природы» (3, 110—111). Реальное бытие — это разумная сущность безграничной вечности, которая поэтому не занимает какого-либо места в пространстве; это первое возникшее в иерархии бытия. Оно представляет собой, по Петрици, мистифицированную, безграничную творческую силу природы, которая действует как в телесном, так и в бестелесном мире. Чем выше стоит существо в иерархии бытия, тем для большего ряда последующих существ оно является причиной. Реальное же бытие является началом возникновения разума и жизни. Разум имеет более ограниченную сферу действия, чем реальное бытие: он действует среди тех живых существ, для которых характерна познавательная способность. Жизнь распространяет свое действие как в растительном, так и в животном царстве. Эти категории являются самыми общими для видимого телесного мира.

Творческая сила реального бытия пронизывает природу всякого существа. Но в каждом существе она проявляется специфически, что обусловлено природой самих вещей. Так, например, творческая сила реального бытия в неживой природе проявляется как факт существования, в живой — как жизненность, а в природе человека — как существование, жизненность и разумность. Таким образом, первое бытие является причиной возникновения всего, но после возникновения каждая вещь совершенствуется и развивается соответственно собственной закономерности.

Совершенство и несовершенство. Прокл впервые в истории философии построил картину мироздания, в которой раскрывается диалектическое единство производящего и производимого, а законы происхождения живых существ объединяются в единстве противоположных черт — совершенства и несовершенства. Он полагал, что все становящееся в телесном и бестелесном мире порождается действием именно этих пар противоборствующих сил. Характерной особенностью производящего является совершенное могущество. Но нельзя считать могущество совершенным, если производящее не имеет возможности действовать на другое существо. А производящее только в том случае может действовать на другое существо, если последнее предрасположено принять его воздействие. Совершенное могущество — это существо в действии. Несовершенное существо становится существующим только в результате участия в нем другого могущества.

В соотношении простого и сложного простое предшествует сложному, и поэтому оно выше, совершеннее сложного. Совершенство не в сложности элементов, а в количестве порождаемых следствий.

Признаком простого является «несоставленность» из частей. Сложное же, наоборот, характеризуется как множество, составленное из частей.

Порождающее и возникающее. Стремясь обосновать идею Прокла о том, что порождающее больше (или совершеннее) возникающего, Петрици рассматривает и отвергает с помощью логических рассуждений положения о том, что возникающее может быть больше порождающего или тождественно ему. Утверждение о тождественности возникающего и порождающего, говорит Петрици, повлекло бы за собой вывод, что возникающее породило порождающее, а такая постановка вопроса может привести к отрицанию существующей в мире закономерности возникновения и развития существ. Петрици не соглашается с теми, кто отрицает существование порождающих причин, обуславливающих возникновение существ. Он считает установленным, что в мире существуют закономерные отношения низшего к высшему, совершенствующихся к совершенным, рождающих к рожденным, активных к пассивным и т. п. Все это причинно обусловлено. Поэтому познание должно заниматься раскрытием причин явлений, только после этого мы вправе сказать, что знаем данное нечто. Следовательно, цель познания — сделать известными причины, обуславливающие возникновение существ.

Причинно-следственные отношения проявляются через систему подчинения низших, элементарных причин высшим. «...Единицы являются причиной реального бытия, а реальное бытие — причиной разумного существа, а разумное существо — причиной духа, а дух — духов, а духи — причиной природы, а природа является причиной неба, а небо — причиной четырех элементов, а четыре элемента

являются основой всякого подверженного созиданию и уничтожению» (там же, 123). Главными источниками бытия являются те причины, которые производят сущности двух видов. Первый вид — это сущности, которые свою субстанцию имеют в самих себе, они являются самостоятельными; второй вид — это сущности, основа существования которых находится в ином, — таковыми являются тела, озаренные душой. Во взаимоотношении причины и следствия главное значение, по Проклу, имеет степень сходства следствия с первопричиной, что определяет место данного следствия в иерархии бытия.

Многообразие причин. Развитие каждого предмета обусловлено множеством причин. Многообразие причин характерно как для телесного, так и для бестелесного мира. Каждая из причин имеет определенное назначение. Творческие, или собственные, причины потенциально содержат в своем единстве все относящееся к следствию; причины конечные определяют объем следствий; видимые причины определяют вид следствий и т. д. Причины различаются также по способу их восприятия. Так, есть причины, которые воспринимаются только чувствами: теплота, холод и т. п. Имеются причины неподвижные и подвижные. Так, разум и всеобщая душа являются неподвижными причинами и обуславливают возникновение неизменных сущностей. Причины же, которые в своем существовании непрерывно изменяются, обуславливают возникновение смертных сущностей и явлений телесного мира.

Выясняя разнообразие причин, Петрици ставит вопрос о соотношении первопричины и непосредственных причин. Он усматривает между ними качественное различие. Если единое, как высшая

причина, не передает свои свойства другим сущностям, то непосредственные причины, наоборот, всем следствиям передают свои свойства. Высшая причина, как Солнце, освещает все существующее. А непосредственные причины порождают конкретные формы существования, которые заимствуют свою качественную определенность у своих непосредственных причин-породителей. Непосредственная причина действует до, одновременно и после формирования своего следствия и стремится распространить свое действие на возможно большее количество тел.

Существуют общие причины, которые порождают следствие в его целостности; бывают и такие причины, которые обуславливают возникновение отдельных частей предметов и явлений. Так, например, всеобщая душа порождает природу в ее целостности, а отдельная душа формирует возникновение индивидуальных тел. В этой классификации общие причины характеризуются как более высокие, чем частные причины. Характерными признаками общих причин являются неделимость, целостность и т. п. Род, например, целостное образование, которое имеет свои признаки, и, если мы отнимем хотя бы один, нарушится целостность рода. Имеются и такие причины, которые в цепи причин пребывают ранее последующих, есть такие, которые действуют наряду с последующими, и, наконец, есть причины, которые своим действием завершают цепь причинно-следственных отношений. Эти причины Петрици называет «последующими последующих».

Возвращение к своему началу. Диалектической является также идея Прокла о возвращении существа к исходному пункту своего возникновения через обратное движение к самому себе. Стремле-

ние возвратиться к своему началу обусловлено, согласно Проклу, сходством следствия и причины. Движение, возникшее в результате перехода причины к следствию и обратно, протекает по кругу. Возвращение следствия к порождающей причине определяется его природой, специфичной для каждого существа. Обусловленные этой спецификой индивидуальные отклонения входят в орбиту всеобщих закономерностей. До своего возникновения следствие пребывает в причине, а в дальнейшем по определенным законам обособляется от нее. Но это обособление относительно, так как на определенном этапе следствие возвращается обратно к своему источнику. Это возвращение осуществляется неодинаково: для бестелесного мира — в полной мере, а для телесного — лишь частично.

Возникновение всего сущего может происходить либо в результате действия одной причины, либо в результате действия или пересечения многих причин. В последнем случае возникает вопрос: к какой причине должно возвратиться следствие? На это Прокл отвечал: следствие должно «обратно возвращаться к стольким же причинам, от скольких оно происходит».

Петрици конкретизирует этот тезис. Возникновение чего-то, говорит он, всегда зависит от множества причин, а не от одной. Поэтому следствие при обратном возвращении к своему источнику должно вернуться к тому множеству причин, которые принимали участие в его возникновении. Но возникновение сущих предметов происходит различными путями соответственно специфическим особенностям своего начала. Поэтому и возвращение протекает в установленном порядке: по бытийности, по жизненности или же путем познания. Исследование путей возвращения сущих вещей и

явлений к своему началу возможно через познание их природы. Эта проблема, по мнению Петрици, непосредственно примыкает к вопросу об иерархии явлений. В связи с этим он ставит вопрос о множественности причин, указывая, что каждой из причин определено соответствующее место в иерархической системе. Кроме конкретных причин существует общая, «причина всех причин». Сократ, Парменид и Платон считали ее высшей причиной.

Бытие. Петрици считал, что в философских представлениях античного мира не было однозначного определения бытия. Если Платон выдвигал дуалистическую концепцию, противопоставляя истинно сущему несуществующее, то, согласно Аристотелю, поскольку «сущее является сущим», постольку «бытие и есть сущее». По мнению же Прокла, «предоставляющее другому существование сперва само является существующим и бытием». Комментируя это прокловское положение, Петрици утверждал, что возникновение бытия из небытия обусловлено определенной причиной. Этой причиной может быть само бытие как нечто существующее, которое представляется в виде наличного бытия. Следовательно, порождающим наличное бытие является бытие как сущее, в котором происходит воплощение идеального в материальное, телесное. Исследуя этот вопрос, Петрици рассматривает перипатетическую трактовку проблемы соотношения идеального и материального.

Известно, что если в решении этих вопросов Аристотель противостоял Платону, то в вопросах, касающихся понимания бытия как перводвижателя и как нематериальной формы всех форм, их воззрения сходились. Петрици пытался подчеркнуть не столько различие, сколько сходство философских концепций гигантов античной мысли. Сам Петрици

считал, что закономерности бытия представляют собой «большую тайну» и что философия должна заниматься исследованием этой тайны, точнее, познанием структуры бытия, ибо бытие, по его мнению, сложная категория, включающая в себя противоречивые понятия, сущности, определения, качественно различные нечто и т. п.

Виды бытия. Комментируя положение Прокла о причинно-следственных отношениях, Петрици подробно излагает взгляды Итала о различении трех видов бытия. Первым видом бытия, согласно этой теории, является то следствие, которое до своего возникновения потенциально находилось в причине как возможности определенного вида бытия и называется *катетиан*. Вторым видом бытия является такое нечто, которое, возникая от причины, приобретает качественно своеобразную самостоятельность. Этот вид бытия называется *катиюпарксин*. Третий вид — это нечто, приобретающее существование в своих следствиях сообразно соучастию. Этот вид называется *катаметексин*. Подробно излагая концепцию Итала в 30-й главе, Петрици снова возвращается к ней в 65-й главе, где пишет, что все созерцаемое возникает в трех видах: *катетиан* — существование в причине; *катиюпарксин* — существование как самосуществование; *катаметексин* — существование по приобщению (см. 3, 176). (Как уже указывалось, Петрици из осторожности не ссылается в данном случае на своего учителя Иоанна Итала.)

Иерархия бытия. Придерживаясь неоплатоновской картины мира, Петрици считал, что в иерархии бытия выше всего находится единое, за ним следует реальное бытие, за ним — всеобщий разум, за ним — просто разум. С разумом непосредственно соприкасается всеобщая душа. За всеобщей ду-

шой следуют просто души. Еще ниже находится всеобщее тело, оно одушевлено и проявляется в отдельных телах. Собственно телесный мир — это природа, небо и четыре элемента: вода, земля, огонь, воздух.

Абсолютное единое не передает своих свойств порожденной им серии существ, которые могут лишь уподобиться единому. Но если абсолютное единое не передает своих свойств порожденным им существам, то каждая причина, наоборот, передает следствию свои признаки; каждое следствие тем сложнее, чем большее число причин принимало участие в его возникновении, и тем проще, чем меньше было этих причин.

Конечное и бесконечное. Обогащая диалектическую концепцию Прокла, Петрици по-новому трактует некоторые понятия и категории. Так, например, определяя категории конечного и бесконечного, Петрици утверждает, что эти категории являются не только универсальными принципами, но и законом зарождения существ в телесном мире. Характерными признаками бесконечного в телесном мире является неопределенность, делимость, вечное движение и развитие. Конечное же является определяющей чертой телесного мира; оно проявляется в ограниченности числа элементов, тел; в душе конечное выступает мерилom движения всех психических феноменов. Если конечное — принцип всякой определенности, то бесконечное, наоборот, является принципом всякой неопределенности.

Вскрывая сущность этих принципов, Петрици показывает их соотношение с другими категориями неоплатоновской философии. Разум в одном отношении конечное, потому что заключает в себе все парадигмы своих низших проявлений, в другом же — бесконечное, поскольку он оживляет и на-

правляет все существа по намеченному пути. Душа также, с одной стороны, испытывает тяготение к конечному, но, с другой стороны, стремится к бесконечному. Жизнь души конечна, но поскольку жизнь находится в безграничном движении, то ее влечет к бесконечному. Небо как мера своих периодических движений стремится к конечному, но при этом вследствие большого разнообразия своих владений примыкает к сфере бесконечного. Каждое явление телесного мира по форме тяготеет к конечному, а по своей материальности — к бесконечному. В результате этих рассуждений Петрици приходит к выводу, что существенной чертой всех вещей и свойств и потустороннего и телесного мира является единство конечного и бесконечного. Они в единстве производят нечто третье, которое выше как конечного, так и бесконечного. Для объяснения природы этого третьего Петрици использует учение Прокла о триадичности бытия и показывает диалектическую сущность этого учения, ссылаясь при этом также на воззрения Платона.

Триадичность бытия. Согласно триадической системе Прокла, все существа тройственны: во-первых, всякое существо участвует в конечном, получая от него свою сущность; во-вторых, оно участвует в бесконечном, получая от него могущество; наконец, всякое существо участвует в единстве конечного и бесконечного. Это единство не является особым принципом, а представляет собой как бы соединение двух предыдущих (в то время как для образования качественно нового принципа, согласно Петрици, необходимо наличие своей собственной, исключительной природы). Таким образом, имеем: во-первых, конечное и бесконечное — это два принципа; во-вторых, между этими принципами есть нечто среднее; и наконец, принцип

образования среднего через единство конечного и бесконечного есть только принцип, определяющий их отношение друг к другу. Вскрывая природу триадичности и указывая на функции каждого принципа в этой триадичности, Петрици отмечает, что всякое нечто становится и определяется в конечном, а в бесконечном, наоборот, отделяется от своего принципа, в среднем же все существа возвращаются к себе. Следовательно, тремя моментами всякого существа являются: во-первых, его независимое, собственное существование; во-вторых, распадение на составные части; и наконец, превращение в единство, концентрация, развитие. Закон триадичности распространяет свое действие на все существа и всякое становление.

Теория триадичности имеет важное значение для понимания диалектической концепции Прокла. Он разработал целую систему триад, которые мы находим в его трактатах. Петрици анализирует природу Прокловых триад, выясняет сущность их принципов. Вслед за Проклом он рассматривает отношение: собственно существование — жизнь — разум. Разум в свойственном ему действии предполагает возникновение жизни, жить — значит существовать, а существование свое начало берет от единого. Существование не может возникать без жизни и без разума, а бытие разума — в существовании и в жизни. В различных триадах соотношение этих составных частей — существование, жизнь, разум — меняется сообразно природе самой триады.

Диалектика единого. Мир разума и мир природы. Анализ рассуждений Платона в диалоге «Парменид» привел Петрици к выводу, что из ничто без всякого участия божественной воли должна возникнуть некоторая реальность и этой реаль-

ностью является природа, объективная действительность. Рассматривая точку зрения античных мыслителей, Петрици устанавливает диалектическую природу единого, обосновывая мнение, согласно которому единое является единым и в то же время не-единым. В свете этого положения он анализирует соотношение единого и множественного, идеального и материального и т. п. При этом Петрици исходил из предположения, что существуют два противостоящих друг другу мира; сверхчувственный и чувственный, мир разума и мир природы. Каждый из них имеет собственные закономерности, но между ними, как между двумя крайними противоположными членами отношения, указывал Петрици, имеется промежуточное звено, которое не является ни тем ни другим, но приближается к обоим. Таким звеном являются «вечные сущности». К ним принадлежит душа, которая отлична от материальных тел, но все же связана с ними тесными узами. Она является тройственным единством, ибо одновременно объединяет в себе сущность, жизнь и знание. Душа может сосредоточиться на познании самой себя, но и в этом случае она не в состоянии отделиться от тела, она находится в неразрывном единстве с ним.

Телесный и бестелесный мир. Материя. В сочинении Петрици большое внимание уделяется проблемам телесного и бестелесного миров, рассматриваются их отличительные особенности, определяется их соотношение. Телесный мир, мир материи, характеризуется непрерывными переходами из одного состояния в другое, обуславливающими возникновение противоречий между предметами, ибо материя — причина тления и изменения. В то же время «единичностью она похожа на высшую единицу». Однако «единица безродной материи

лишена всякой границы и рода, и она безобразна и во всех отношениях непостоянна, как говорит Платон; подобна как бы разрушению и мимолетному заблуждению. Но она единичностью подражает отвлеченной единице и похожа на нее, а так как чем-то похожа, то желает стремиться к ней и облагородиться ее высшей благостью» (там же, 141). В телесном мире существует бесконечное многообразие причин: одни из них порождают явления, другие — разлагают, третьи — уничтожают или разрушают целостность вещей, их качественное своеобразие. Кроме того, в телесном мире существует безграничное многообразие производящих причин, которые порождают подобные себе явления. Для установления соотношения порождающего с порожденным выдвигается понятие «подобие». Подобие — не просто звено между причиной и следствием, но и причина возвращения следствия к своему породителю. Характерной движущей силой телесного мира является также «неподобие», которое определяет бесконечное многообразие чувственного мира. Если подобие обуславливает познание следствием своей причины, то неподобие не дает возможности следствию познать свою причину. Единство подобия и неподобия обуславливает сложность любого следствия по сравнению с его причиной.

Неоплатоновское представление о соотношении телесного и бестелесного миров у Петрици как пантеиста принимает своеобразный характер. Неоплатоники утверждали, что если телесные сущности нуждаются в другом и этим «другим» для них является душа, то бестелесные, наоборот, не нуждаются в телесном, не имеют телесного начала, не создаваемы и свое существование не заимствуют у другого нечто. Процесс созидания, возникнове-

ния является характерной особенностью для вещей телесного мира. В этом процессе заложена противоположная закономерность естественного разложения. Созидание и разложение, таким образом,— два противоположных состояния телесного мира. Разложение — это закономерный переход от более высокого уровня бытия к более низкому, от совершенства к несовершенству. В телесном мире причина и следствие неотделимы друг от друга, но, находясь в единстве, они сохраняют свои индивидуальные особенности. Составленность из четырех стихий — земли, воздуха, воды и огня — является свойством телесных вещей, предметов. Эти элементы обуславливают образование всех телесных вещей и предметов. Но когда наступает момент их распада, то последние обратно возвращаются к своим составным элементам, превращаясь в них же.

Движение. Все предметы и явления телесного и бестелесного миров, как отмечает Петрици, распадаются на три категории: самодвижущиеся, движимые через другое и неподвижные. Разум и разумное неподвижны, стоят выше всякого изменения и без движения двигают (см. там же, 114). «...Самодвижущаяся сила положена в бытии духа» (там же). Сила самодвижности — это сила жизненности и источник жизни для телесного мира. Телам же движение не свойственно, они приводятся в движение движущим существом, каковым выступает душа, которая движет тело, присутствуя в нем. Самодвижущееся бестелесно и бессмертно. Движимое же нежизненно и бездеятельно. Тело получает от души способность творческой деятельности; душа в свою очередь благодаря разуму приобретает способность мышления. Душа — первоначало телесного мира. Она источник жизни, следовательно, движение души является самой жизнью.

Если телесный мир пребывает в пространстве трех измерений и обладает движением, то бестелесный, наоборот, пребывает вне физического мира и неподвижен.

Самопознание. Тела лишены возможности полного возвращения к себе: обратному возвращению тел к самим себе препятствует то, что они и их составные части находятся в пространстве друг возле друга. Душа же в противоположность телу способна возвращаться к самой себе. Категория возвращения к себе соотносится с понятием самопознания, ибо если существо способно возвращаться к себе, то оно получает возможность познать самого себя. Самопознание предполагает направление всех способов познания к собственной природе. Следовательно, способность возвращения к себе и самопознание — идентичные свойства. Но этой способностью одарена только душа, что также отличает ее от телесных предметов и явлений.

Сила. Петрици специально останавливается на анализе понятия «сила». По мнению Петрици, со времен Аристотеля оно воспринимается как свойство материи. Но в дальнейшем представление о силе вышло за пределы физики и конкретизировалось в представлениях о жизненной силе, силе души, силе истории и т. п. Такое множество значений понятия «сила», считает Петрици, связано с появлением динамической картины мира. Определяющим признаком понятия «сила» Петрици считал действие. Единство силы и действия позволяет наделить их одинаковыми количественными показателями. Сила действует, по его мнению, не только в телесном мире, но и в высших сущностях. Поэтому сила бывает совершенной и несовершенной. Действие является признаком совершенной силы, для несовершенной же силы действие не является

характерным свойством. Несовершенной силе действие присуще только как возможность. Поэтому несовершенная сила является возможностью действия, она обуславливает переход телесных вещей и предметов от несовершенства к совершенству. Таких переходов среди бессмертных сущих не бывает, ибо все они являются совершенными. Действие высшей творческой причины как силы становящейся телесности обуславливает возникновение чувственного мира. При этом телесность проявляется как потенциальная возможность становления бытия. Говоря о силах, Петрици ссылается на сочинения Аристотеля.

Граница и безграничное. Понятие творческой силы тождественно у Петрици с безграничностью, тогда как понятие «граница» обозначает предел творческих возможностей. Граница или ограниченная сила действует временно, а безграничная сила является вечно действующей. Вечно действующими, безграничными силами являются разум, душа. Но безграничные силы не всегда бывают вечными. Так, например, мир телесных сущностей безграничен в своем непрерывном становлении, но не вечен.

Потенция. Если понятие «сила» обозначает стремление к действию, то понятие «потенция» — возможность действия. Сила и потенция существуют не только в природных, но и в духовных явлениях. В природных явлениях сила выступает в виде причины, которая своим действием осуществляет переход от потенции бытия к его реальности. Петрици приводит пример, более точно выражающий его понимание потенции: «Яйца только в потенции суть птицы». Значит, потенция — это внутреннее свойство сущих превращаться во что-либо иное. В бестелесных сущностях дело обстоит иначе. Предписанная им сила определяет внутрен-

нее содержание их действия. Вероятно, поэтому Петрици считает целесообразным наряду с термином «потенция» сохранить и понятие «сила» для обозначения действия таких бестелесных сущностей, в которых не происходит перехода от несовершенства к совершенству. Во всем телесном наблюдается процесс непрерывного движения, и, подвергаясь воздействию силы, оно непрестанно изменяется, совершенствуется или, наоборот, деградирует. Бестелесный мир неизменен, но, воспринимая действие явлений телесного мира, может подвергаться некоторому изменению. Так, например, человеческая душа может страдать от телесных недугов, ибо телесные страдания обуславливают возникновение душевных переживаний. Следовательно, если природа сущих подвергается изменению, то соответственно этому меняется как сила, так и действие этих сущих.

Творение. В каждом параграфе своей книги Петрици выдвигает новые категории, понятия и определяет их. Эти термины иногда звучат неожиданно в контексте отвлеченного логического трактата Прокла, ибо Петрици, как христианский философ, пользовался иногда и богословской терминологией, облекая философские понятия в христианские формулы. Это, например, имеет место во втором параграфе, где в философский обиход вводится термин «творение». Тем самым Петрици привносил в строгий неоплатонизм элементы ареопагитик, что было связано с близкой к пантеистической трактовкой соотношения творящего и творимого миров. Петрици определяет творение как переход от небытия к бытию, который соответствует естественному ходу вещей. Творение свойственно также природным явлениям, но в природе оно проявляется специфически: возникающие из небытия вещи, будучи

смертными, эволюционируя, постепенно увядают и опять превращаются в небытие.

Время. Петрици, следуя за Проклом, считал время «мерой движения». Комментируя Проклово определение времени, Петрици прибегает к античной традиции. Для античности, по его мнению, характерно признание объективности времени. Гераклит даже отождествлял время с вещами. Платон воспринимал его как движущийся образ вечности. Аристотель считал, что время — это «число движений в порядке предшествующего и последующего». Августин Блаженный указывал, что время является способом существования человека, в котором он необходимо должен переживать прошедшее, настоящее и будущее, поэтому время должно быть рассмотрено как безусловная предпосылка бытия человека. Греки различали два вида времени: всеобщее время — *хронос* и единичное время — *кайрос*. По определению перипатетиков, хронос является «измерителем подвижности неба», «мерой движения первого тела — неба».

Вечность и время. Анализируя прокловское понимание соотношения вечности и времени, Петрици показывает противоположный характер этих понятий. Вечность — мера бестелесных существ, а время — мера телесного мира. Вечность тождественна самой себе; время же простирается на все тела, находящиеся в движении. Поэтому время является причиной вечного изменения и движения. Все процессы — возникновение, формирование, увядание и смерть телесных явлений — совершаются во времени. В ходе времени выделяются три фазы: прошедшее, настоящее и будущее. Развитие и изменение этих фаз обнаруживают свою специфичность как во всеобщем времени — хроносе, так и в единичном времени — кайросе.

Первое тело — небо — пребывает в непрерывном вращательном движении, устанавливая тем самым общий для всего мироздания порядок перехода от прошедшего к будущему. Само же небо знает и переход от будущего к прошедшему, что характерно для бестелесного мира. В телесном же мире существует другая закономерность, которая отвергает переход будущего к прошедшему. Здесь жизнь обуславливает возникновение других процессов, каковыми являются старение и наступление смерти. Смертность в мире живых существ исключает возможность перехода от будущего к прошедшему. Жизнь протекает таким образом, что начало и конец не примыкают друг к другу.

Петрици рассматривает вечность как первичную по отношению ко всем вечно существующим сущностям. Время также первично по отношению ко всем временным смертным телам. Время всем телам предоставляет сущность и относится к ним как причина к своему следствию. Это определено общей закономерностью, согласно которой вечность и время являются границами бытия и все существующее измеряется ими. Категория «вечность» многопланова и имеет различные стороны: так, например, можно говорить о вечности самой по себе и вечности во времени. Вечным законом телесного мира является непрерывный процесс рождения и смерти. В этом процессе постоянного умирания и рождения вновь восполняются отдельные части телесного мира. Это диалектическое противоречие всеобщего времени обуславливает переход от него к вечности, ибо всеобщее время, с одной стороны, является вечностью, а с другой, не примыкая к вечности, сочетается со смертностью.

Виды сущностей. Сущности делятся на две категории: одни «абсолютно вечные», другие — «абсо-

лютно временные» и по природе, и по действию. Между этими двумя категориями находится душа. Обладая диалектической природой, она в одно и то же время существует как в вечности, так и во времени: ее стремление к познанию есть вечное свойство, в то же время по своему действию она приобщается к временным сущностям. Таким образом, по своей природе душа пребывает в вечности, а по действиям — во времени. Благодаря душе происходит становление вечных и временных сущностей, которые сочетаются в единстве.

Таким образом, существуют вечные, невечные сущности, а также промежуточное нечто. Это последнее похоже и не похоже на вечные существа; если в одном отношении оно сходно с ними, то в другом имеет сходство с невечными существами. По мнению Петрици, промежуточным существом может быть только такое существо, которое находится в постоянном становлении. Становление уподобляет его низшим, а постоянство становления — вечным существам.

Душа и разум. Петрици уделяет большое внимание исследованию соотношения между разумом и душой, выявляя те черты, которые их объединяют и отличают. Если душа — абсолютная жизнь, то разум — абсолютное познание, он пребывает в системе понятий, в сфере неугасимого познания. Разум вечно существует в единстве знания и незнания, двигаясь то от незнания к знанию, то наоборот. Он непрестанно черпает познание из собственных потенциальных возможностей. Разум выше души, которая воспринимает познание с помощью созерцания разума. Разум движется, видит и созерцает. Источник познания находится не вне разума, а в нем самом. Познание разумом сохраняется в вечности и не утрачивает своего значе-

ния, ибо разум по своей сущности и по действию вечен. Разум имеет возможность предвидеть будущее знание. Разум — олицетворение познания. Уразумев свою деятельность, он начинает управлять всеми сущими, т. е. превращается в высший, всеобщий разум. В античной философии это Мировой разум, идентичный с естественной закономерностью.

Душа. Петрици обращал особое внимание на множество теорий о душе. Хотя этой проблеме, подчеркивал он, посвящена специальная книга «Монобиблос», он все же считает нужным коснуться этого вопроса в «Рассмотрении...». Первоначально считалось, что душа является тонкой материей, в дальнейшем стали также полагать, что душа — носительница сознания, что душа — функция тела. Аристотель считал душу первой энтелехией жизнеспособности тела. На основе аристотелевских высказываний Петрици выявлял различные понятия — «душа» и «дух». Дух означает высшие духовные способности индивида. Душа в отличие от индивидуального духа может отделяться от тела и существовать в самой себе, вне всякого субъекта, считал Петрици, ссылаясь при этом на Платона, утверждавшего, что душа нематериальна и предшествует существованию. Душа является жизненным принципом, поэтому явления, в которых душа не проявляется, лишены жизни. Душа — сама жизнь. Если бы душа была не жизнью, а только лишь живущей, это лишало бы ее возможности самопознания. Душа же занимается не только познанием всех вещей, но и самопознанием. Существуемое в душе знание подвергается различным изменениям: постоянно углубляется, утрачивается, вновь возобновляется. Ибо в душе знание и жизнь даны в диалектическом единстве. Душа —

промежуточное звено между телесным и бестелесным мирами. Как обладающая вечностью, душа участвует в субстанции. Она оживляет тело, и сам процесс оживления тел является постоянным и вечным. Петрици одушевляет неживую природу, тем самым пантеистически примиряя противоположности духа и материи (см. 20, 285).

В прокловской иерархии бытия производителем души является разум, который предоставляет все, чем он располагает, своему творению. Следуя за разумом, первое место среди душ занимает не участвующая ни в чем самодовлеющая всеобщая душа. За всеобщей душой следуют «участвующие» души, т. е. те, которые приводят в движение все телесные существа и оживляют те явления, для которых характерным свойством является жизнь. Специфической особенностью участвующих душ является интеллектуальность. В результате действия данной способности участвующие души получают возможность не только познания всего существующего, но и управления им. Пребывание участвующей души в телесных вещах обуславливает возникновение в них жизни. Таким образом, в иерархии бытия душа выступает как источник жизненности.

Петрици полагал, что душа находится в непрерывном круговом движении. В своем круговороте она приобщает к себе бесконечное многообразие тел, порождая тем самым новые жизни. При наступлении смерти душа, погружаясь в себя, покидает данное тело и, вновь возвращаясь в телесный мир, определяет возникновение новых жизней. Таким образом, в вечном круговороте движения в телесном мире рождается жизнь, которая включает в себя смерть как необходимый составной элемент.

Согласно прокловскому учению, вращение мировой души совершается на трех уровнях, т. е. душа имеет триединое строение: содержит в себе божественное, разумное и жизненное начала. Петрици указывает, что, по Проклу, в иерархии душ высшей является божественная душа, за нею следуют души неба, Солнца и остальных светил, устанавливающие закономерный характер телесного мира. Завершающими в этой серии являются души индивидуальных тел, способные к созиданию. В этом круговороте жизни по истечении времени тела угасают или погибают, а душа, предоставившая им жизнь, продолжает вращение от вечного к временному и обратно, порождая тем самым непрерывное становление жизни. Таким образом, душа — жизненный принцип, это творческая сила, которая направляет и движет телесный мир в его развитии.

Всеобщее и единичное. В своих комментариях Петрици рассматривает также спорный с древних времен вопрос о соотношении всеобщего и единичного, об их бытийности. Платон, по мнению Петрици, признавал действительную бытийность всеобщего и считал, что единичное причастно всеобщему (идее). Аристотель, наоборот, утверждал, что всеобщее не имеет собственной действительности вне индивидуального. Эта проблема в средние века оказалась в центре спора об универсалиях.

Всеобщность — определенная целостность в себе. Род — всеобщность, а вид — составная часть рода. При этом вид тоже определенная целостность, и, как таковая, он также представляет собой всеобщность. Характерным свойством вида является наличие ряда признаков — это его части. По отношению к этим своим частям вид и является всеобщностью. Кроме того, вид является всеобщно-

стью и в том случае, когда включает в свою орбиту множество идентичных сущих. В книге Петрици приведено множество примеров, подтверждающих эти мысли. Далее Петрици говорит об условиях, при наличии которых единичное сущее может быть возведено в ранг всеобщего. Анализ этих условий показывает, что не всякая часть, или единичность, может быть возведена в ранг всеобщности, а только такая, которая выводится из всеобщего. Всеобщность выше существующего, поэтому не всякое существующее является всеобщностью.

Логическая природа понятий. Понятия могут быть более общими или менее общими в зависимости от того, какой класс сходных предметов они охватывают. Выделяя самые общие понятия, Петрици называет их родами, видами и родовой сущностью. Родовая сущность выражается в таких понятиях, которые Аристотель называл категориями. Родовая сущность представляет собой общее понятие, присутствующее в каждом виде и отличающееся от той совокупности, которая называется родом. Петрици здесь высказывает замечательную мысль о том, что понятие невозможно составить из простой механической суммы его признаков. Каждый признак добывается своей подлинной значимости тогда, когда он получает соответствующую окраску от цельной сущности данного понятия. (Это логическое правило Петрици раскрывает на основе анализа понятия «человек».) Признак понятия должен дать возможность определить подлинную сущность данного понятия и придать ему соответствующее значение. Общее понятие, по мнению Петрици, образуется в результате созерцания отдельных предметов. Для обозначения признаков понятий Петрици применяет термин «части понятий», а для обозначения объема рода — термин

«части рода». Применяя эти термины, Петрици исследует суть рода, раскрывает общие черты членов данного рода, определяет объем рода. «Родовая сущность» как понятие, указывает Петрици, состоит из ряда характерных признаков, определяющих содержание данного рода. В родовом понятии нельзя заменить, добавить или убавить какой-либо признак, в противном случае данное понятие перестает быть «родом того, по отношению к чему оно должно быть родовым, т. е. понятием более общим по отношению к менее общему».

Вскрывая сущность наиболее общих понятий, Петрици ссылался на то место в «Физике», где Стагирит подчеркивал, что «бытие не может произойти из какого-либо рода, что бытие, происшедшее из рода, не создается» (см. I 7, 190 а)*. Следовательно, не идеи являются причинами вещей, а, наоборот, сами идеи зависят от вещей. Понятие «род» не является творцом, утверждал Петрици; он усматривал коренное отличие бестелесной формы мысли, понятия от телесных их коррелятов. Создание — характерная черта только телесного

* Петрици часто цитирует классиков античной философии по памяти и без указания на страницы источника. Точно соответствующие цитаты найти поэтому очень трудно. В указанном нами месте «Физики» говорится: «Так как слово «возникает» употребляется в различных значениях и про одни предметы не говорят, что они возникают, а что возникают как нечто определенное, просто же (в абсолютном смысле) возникают только одни сущности, то, очевидно, в основе всего прочего должно лежать нечто становящееся: именно и количество, и качество, и отношение к другому, и когда, и где возникают на основе какого-нибудь подлежащего, так как одна только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории по отношению к ней». Эту мысль Аристотеля Петрици приводит в своей книге, используя понятия и термины, сложившиеся в современную ему эпоху.

мира. Поэтому недопустимо общим понятиям — этим идеальным формам мысли — приписывать специфическую черту телесных явлений. После прекращения существования телесных вещей и понятия становятся недействительными для дальнейшего употребления.

Учение о познании. Петрици рассматривает основные принципы гносеологии и условия истинности процесса познания. Он подробнейшим образом исследовал познавательную сущность таких категорий, как созерцание, восприятие, представление, память, логическая ступень познания и т. п. Необходимо заметить, что Петрици не только превосходно знал логическое учение Аристотеля, но и умело использовал диалектические черты этого учения, преодолевая тем самым в некоторой мере схематический догматизм средневековой логики.

Вслед за Проклом Петрици считает, что предметом знания являются два мира: первый — познаваемый с помощью чувств и второй — открываемый мыслящим разумом. В соответствии с этим знание также состоит из двух разделов: первый — физиология (т. е. физика) — занимается исследованием действия причин в наблюдаемой природе; второй — теология — изучает первопричину и ряд проистекающих из нее причин. Философское знание должно основываться на достоверном знании системы причин, ибо это знание дает возможность понять как природу телесных вещей, так и свойства бестелесных сущностей. «...Без познания причин невозможно познание и знание (а знание без познания причин) является ошибочным знанием»; «если не имеется познания первичных причин, это не называется знанием, а называется ошибочным (знанием) и незнанием» (там же, 110). Первая ступень познания, по Петрици, — созерцание, или

чувственное восприятие, следующая ступень — рассуждение. В рассуждениях субъект познания преодолевает границы созерцания и вступает в истинную реальность. В процессе познания душа возвышается до понятийного познания, рассуждения и с высоты абстрактного мышления проникает в видимый мир. Таким образом, рассуждение признается Петрици более сложным способом познания, чем восприятие. В рассуждении применяются такие методы, как анализ и синтез. Но существует еще и интуитивное познание: с помощью чистой интуиции предмет знания созерцается, так сказать, непосредственно. Интуиция преподносится Петрици как высший уровень философского знания: по отношению к ней другие интеллектуальные действия суть лишь инструменты.

Диалектика. Выдвинутые Проклом приемы познания Петрици называл диалектическими на том основании, что с их помощью поставленные вопросы можно разрешать двумя способами: утвердительно или отрицательно. При утвердительном решении надо ответить на вопросы: если вещь существует, то что это значит для данной вещи? Что это значит для других вещей? Что происходит с вещами при их отношениях друг с другом? И наконец, что происходит с другими вещами, имеющими отношение к данной вещи? Отрицательное решение осуществляется таким же способом, как и утвердительное, но в вышеперечисленных вопросах вещь предполагается несуществующей. Петрици разъясняет это положение следующим образом: когда мы говорим, что вещь не существует, мы не понимаем это как абсолютное ее небытие, мы только хотим сказать, что она не существует в том виде, в каком мы ее предполагали.

К этому методологическому приему, следуя за

Проклом, Петрици часто прибегает для выяснения диалектики телесного и бестелесного миров. Душа — причина собственной жизни, собственных поступков, она смертна. Как посредник между сверхчувственным и чувственным миром, она неделима и вечна, в действиях же своих она делима и подчинена времени. Подобное ей душа созерцает мысленно, чувственное познает чувством; погружаясь же в глубины своей сущности, она открывает высший разум, принцип всех существ. Душа призвана не только познавать предметы и явления чувственного мира, но и силой более глубокого познания исправлять несовершенства чувственного созерцания. Эти исключаящие друг друга, но характерные для души особенности свидетельствуют о ее диалектической природе.

Петрици считал, что душа существует в двух видах: как всеобщая и как индивидуальная. Всеобщая душа занимается непосредственно познанием идеального мира, индивидуальная душа — процессов телесного мира. Индивидуальная душа пребывает в теле, направляет его, находится в единстве с телом и созерцает мир телесных вещей. Индивидуальная душа теснейшим образом связана с психическими процессами, переживаниями, имеющими немаловажное значение в познавательной деятельности. Петрици в созерцании телесного мира, в установлении причинно-следственных отношений усматривает определенную возможность для тщательной разработки способов познания мира телесных вещей и постижения истины.

Все содержание книги Петрици свидетельствует о том, что он поистине был энциклопедистом античных знаний. Взгляды его, конечно, не были (да и не могли быть) последовательными, его мировоззрение заключало в себе немало внутренних

противоречий. Несмотря на рационалистический склад ума, Петрици не мог освободиться в эпоху средневековья от влияния христианского догматизма и мистицизма платоновского толка, его мировоззрение несло на себе отпечаток идеалистической направленности неоплатоновского учения. Противоречивость его философских взглядов отражала противоречивую сущность общественно-политической жизни Византийской империи и Грузии в период феодализма.

Заключительной главой книги Петрици является «Послесловие», в котором даются краткие суждения по всем вопросам, поставленным в «Предисловии» и комментариях к трактату Прокла. Создается впечатление, что «Послесловие» составлено из разнородных, логически не связанных частей. Вначале говорится о переводах научных и философских сочинений. Петрици считает неотложной задачей проведение радикальной реформы в переводческом деле, занимается разработкой переводческих норм, обсуждает вопросы грамматики: о просодиях, о точке и запятой, о чтении, об этимологиях и т. п. По отдельным вопросам грамматики Иоанн Петрици, как установил С. Г. Каухчишвили, под влиянием Дионисия Фракийского разработал собственную теорию. В разных местах «Послеловия» речь идет о средневековой системе образования. Беспорядочное нагромождение мыслей, пропуски, непоследовательность в ходе рассуждений — все это рождает предположение, что «Послеловие» подвергалось своего рода цензуре, из него, вероятно, были изъяты те места, которые явно противоречили официальному богословию.

В заключительной части «Послеловия» приводится пространная цитата из сочинения Василия Великого (VI в.) о том, что в трех книгах премуд-

рого Соломона помещены три стороны христианской философии: в Экклезиасте дана разработка естествознания, в книге «Притчей» — этическое учение, а метафизические проблемы якобы рассмотрены в «Песни песней» Соломона. Отношение Петрици к этому утверждению неясно, но, по-видимому, оно было отрицательным, и поэтому переписчик не счел возможным сохранить суждения философа в рукописи.

Остановимся также на еще одном фрагменте «Послесловия», перевод которого вызывает споры у современных исследователей: «Сообразно с этим ересь приверженцев Итала позаботилась о возвеличении Девы» (цит. по: 2, 743). Ряд авторов оспаривают такой вариант перевода. По их мнению здесь имеются в виду не приверженцы Иоанна Итала, прославленного ипата философии в Константинопольской философской школе XI в., а Пифагор и его последователи, которых называли также итальянцами. Это положение авторы обосновывают ссылкой на то, что у Петрици имеются рассуждения, касающиеся учения пифагорейцев: «И среди природных явлений замечаем мы действие этого нечетного числа трех: ибо, если младенец до окончательного оформления в чреве (что происходит по завершении девяти месяцев) родится на восьмом месяце, он не может выжить, а если родится на седьмом месяце, будет цел и выживет. [Это объясняется тем], что третий образ первичной тройки есть «семь». ...Первым нечетным числом является «три», вторым — «пять», а третьим [нечетным] числом является знаменитое «семь», которое не рождает этого и не рождается. Исходя из чего италийская ересь и возвеличила это число как Деву и поклонялась ему» (там же. 739).

Петрици подчеркивает также, что Пифагор осо-

бое внимание уделял числу «семь», как началу третьей троичности: единица — два — три; четыре — пять — шесть; семь — восемь — девять. Этим цифрам пифагорейцы приписывали символ девственности, которая не рождает и не рождается. Ребенок, рожденный на седьмом месяце, не погибает, потому что семерка является числом тройственности.

Пифагорейская философская школа считала, что в основе мировой гармонии лежит величина: скорость движения, расстояние вещей друг от друга и от центра Вселенной и т. д. Эти отношения можно выразить числом. Пифагорейцы утверждали, что число есть сущность всех вещей. Таким образом, пифагорейцы количественную сторону явлений возвели в абсолют. Все может быть выражено числом, доказывали они. Всякое число является сущностью чего-либо, символом какого-нибудь предмета. Впоследствии они стали обожествлять числа, приписывали числам таинственное, мистическое значение. Например, число «десять», а не «семь» у них означало совершенство, законченность. Число «четыре» считалось потенциальной десятирицей, так как единица, двойка, тройка и четверка в сумме составляют десять. Из чисел выводились пространственные формы. Например, двойка означала линию, тройка — поверхность, четверка — тело и т. п. Позднее числовая символика пифагорейцев была еще более мистифицирована, сперва — философией Платона, а позднее неопифагорейцами и неоплатониками. К этой мистической философии Петрици нигде не проявляет своего отношения. В средние века пифагорейство выродилось в астрологию и каббалистику. Следы числовой мистики пифагорейского типа имеются в Евангелии, например в «Откровении» Иоанна, или Апо-

калипсисе, где числом шестьсот шестьдесят шесть обозначается дьявол.

Как уже было сказано, интересные сведения об античных философских направлениях оставил Михаил Псел. Он кроме главных философских направлений исследовал отдельные философские учения. Наряду с другими учениями он называет и итальянскую философию, родоначальником которой был Пифагор. Все эти философские направления он называл эллинской философией, не отделяя пифагорейскую философию от эллинской.

Петрици, как явствует из его произведения, не отождествлял понятия итальянской философии с пифагорейской. Если бы Петрици под итальянской философией подразумевал пифагорейскую, то это проявилось бы и в других местах его трактата. На самом деле мы видим, что в главе 41 своей книги последователей Пифагора Петрици называет пифагорейцами («все другие пифагорейцы»). В главе 152, рассматривая пифагорейское учение, он пишет: «Как доказал Пифагор». В эпоху Петрици единственным человеком, которого называли итальянцем, был Иоанн Итал, т. е. происходящий родом из Италии.

Кроме того, заметим, что в тексте Петрици сказано следующее: «...возвеличение Девы навлекло на них обвинение в ереси». Мы изучили 11 положений Синодика, направленных против Иоанна Итала. Шестое положение касается вопроса о возвеличении Девы. Следовательно, «возвеличение Девы» — это не просто термин, а обвинительный акт, выдвинутый против Иоанна Итала как отступника от ортодоксального христианства. Петрици этот факт отмечает, но по политическим соображениям не считает возможным проявить свое отношение к нему.

Проведенный общий анализ книги Иоанна Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха» свидетельствует о том, что как документ средневековья она имеет огромное историко-философское значение. Современная историческая наука не удовлетворяется отдельными мнениями, смелыми выводами, она строит свои рассуждения только на основе документальных подтверждений. Тексты являются лучшими доказательствами исторического факта, но их надо представлять должным образом, уникальные исторические памятники необходимо делать достоянием современной научной мысли. Для этого требуется иметь переводы таких исторических памятников на европейские иностранные языки.

Книга Иоанна Петрици имеет многолетнюю историю, вписанную в культуру Грузии. Судьба этой книги была противоречивой. С одной стороны, она признавалась как памятник фундаментальных философских знаний, где даны в обобщенном виде философские мысли античного мира, с другой — ее считали неприемлемой для христианского мировоззрения. Поэтому в целом судьба этой книги оказалась несчастливой, как и ее автора, подвергавшегося жесточайшим преследованиям.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ



Перевод философских произведений Иоанна Петрици представляет необыкновенную трудность. Н. Я. Марр показал, каким образом пользовался Петрици ресурсами грузинского языка для передачи сложных оттенков философской терминологии античности. Вследствие нового подхода Петрици к переводам и к выработке грузинской философской терминологии тексты ученого представляют большую ценность.

В 1942 г. нами был осуществлен перевод на русский язык книги Петрици «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха». Работая над переводом книги, пришлось преодолеть большие трудности при установлении точного смысла каждой фразы рукописи и подыскании адекватных форм выражения мыслей философа. Нельзя было ограничиться простым текстуальным переводом, требовалась огромная интерпретаторская работа. Дополнительным контрольным источником для расшифровки положений Петрици служил трактат Прокла издания Крейцера, греческий текст которого помог сделать некоторые важные уточнения и вместе с тем выявить факт указанных выше расхождений. Поэтому недопустимо вносить изменения в терминологию Петрици, основываясь главным образом на терминологии античной. Первая

задача, которая стояла перед переводчиком в процессе работы,— это составление словаря самого Петрици, нахождение в русском языке понятий, идентичных философским терминам в древнегрузинском языке. Хорошо известно, что христианская культура в эпоху Ренессанса восстанавливала античные понятия, античные термины, но восстановление их происходило в соответствии с новой исторической обстановкой. Так делали глоссаторы, занимающиеся рецепцией римского права; так поступали представители восточного и западного Ренессанса; так поступал и Петрици, когда применял античный термин, истолковывая его в соответствии с новыми историческими запросами. Поэтому, раскрывая философскую терминологию Петрици, мы пытались дать наиболее точные значения этих понятий на русском языке. Вольное отношение к терминам в данном случае было недопустимо: во всех деталях самым тщательным образом следовало раскрыть содержание терминов, применяемых Петрици, а затем воссоздать систему его философской мысли, сопоставляя ее с учением Прокла, а не насильственно «подгоняя» ее под него. Но прежде всего, конечно, надо было исследовать текст самого Петрици, сделать его удобочитаемым, чтобы дать возможность большому кругу философской общественности познакомиться с этим интересным произведением.

В процессе перевода обнаружилось, что рассмотрение отдельных философских положений переплетается у мыслителя с отступлениями личного характера. Необузданность формы, своеобразие манеры изложения накладывают на труд Иоанна Петрици глубокий индивидуальный отпечаток. Многие ученые принимали участие в обсуждении книги Иоанна Петрици «Рассмотрение платонов-

ской философии и Прокла Диадоха», давали различные оценки ее тексту; среди них крупный исследователь истории логики профессор П. С. Попов, профессора А. В. Трахтенберг и А. Ф. Лосев.

Теперь, при подготовке второго издания перевода, на уточнение некоторых терминов мы обратили серьезное внимание, стремясь сделать трактат более доступным для читателей. Учтя многочисленные пожелания и замечания коллег-ученых, мы внесли соответствующие изменения и дополнения.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИОАНН ПЕТРИЦИ «РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА»

ПРЕДИСЛОВИЕ *

Нам следует познать сущность великих богословских теорий, но сперва надо уяснить идею настоящей книги. А ее идея заключается в следующем: во-первых, в том, чтобы выявить единое, уяснив, есть ли единое, и доказать силой силлогизмов существование этого единого, о котором много спорят, и тем избежать такого положения, когда неединое мыслится как единое и это утверждается. Многие сущие притязают на то, что они едины, хотя таковыми не являются. Это и исследуется при помощи логических законов, а также раскрывается чистота безупречного единого.

Сказанное станет яснее, если привести примеры: что бы ни назвать и ни предложить пониманию — небо ли, душу ли, разум ли, само ли истинно сущее, которое я называю первой сущностью и первым сложным, — ни одно из них не является единым, так как налицо его природа и его части, из которых оно состоит, т. е. оно не безуп-

* Перевод с древнегрузинского языка осуществлен по рукописи XIII в.

речно, не есть чистое единое, как говорил Парменид Сократу.

Мир созданных и сложных вещей [Платон] называл дремучим лесом и соблазном, а философа сравнивал с лаконийским псом. Ибо многие претендуют на то, что узрели единство, но честь единства они незаслуженно приписывают многим вещам за тонкость и плотность их соединения и бестелесность рода идеи, тогда как они соединены с природой и состоят из частей.

Но само безупречное, а не лишь выдаваемое за такое единое не связано ни с природой, ни с бытием, ни со сложностью: оно выше всего этого. Философ выясняет [что есть] единое, приводя в пример множество и это единое, начало чисел. И на основании законов «Органона» он показывает, что единое прежде всех чисел.

И после того, как он это обнаруживает и обосновывает, чего не поколебать никакому заблудшему оппоненту, он берет это обретенное и неопровержимое положение и [на основе него] доказывает следующее в порядке логической последовательности. И так с каждым следующим положением. Ранее доказанные положения он кладет в основу последующих и таким образом завершает доказательство, чтобы оно, наподобие тела, составилось из своих частей и обрело свою полноту.

Заглавие [же рассматриваемой книги] гласит: «Элементы теологии Прокла Диадоха, платоновского философа».

Сей Прокл, преемник по кафедре божественного Платона, был по происхождению эонийцем, сыном весьма знатных родителей. У них не было детей, и они постоянно стучались с молитвами во врата божьей милости. Посему возведено было им: «Вам будет дан сын, который всю жизнь проведет в созерцании высших материй». И когда достиг он юного возраста, благодаря чистоте, пребывающей в нем, превзошел всех в полной мере. Говорю прежде всего о чистоте и погашении им огня молодости, который властью чувственных вещей и иллюзий волнует души, сошедшие в сотворенный мир.

Во-вторых, упомяну многосторонность и способность к наукам — будь то логические или естественные теории, или математика и геометрия, или хотя бы музыка, благодаря которой раскрываются строй и структура бытия сущих, их взаимная причастность и деление. И во всем этом прекрасное искусство бога, творца всего, превышает искусство созерцающего. И [Прокл] признал [это искусство] превыше всех связанных с природой созерцаний. Он преодолел эти

пребывающие во времени и становлении, предающиеся иллюзии искусства, разрушающие бытие, и обратился к действительно истинно сущему и пребывающему, не допустив и здесь предела для своего созерцания, ибо следовал он первым [идеям] по мере своих возможностей к недостигнутому его предшественниками — имею в виду Платона с его высочайшим умом — единому. Он пытался познать желанное и вожаемое для всех сущих. Скрытое в платоновских диалогах он сделал явным и возжег веру — изначально совечную сущему мудрость, заключенную в них. Он выявил, как вожаемое Платон к этому непознаваемому единому и всему разумному и сверхразумному космосу. Он ответил наступавшим и подобно пламени разъяренным перипатетикам, последователям Аристотеля, на их связанные канонами возражения. И он выявил сущность этих положений, которые опирались на добытые Аристотелем логические каноны и претендовали на истину и которыми перипатетики оспаривали Платона, и доказал их несостоятельность.

В-третьих, ко всему этому он присовокупил чистоту и ясность доказательств и с возвышенностью созерцания сопряг обильный источник комментирования, за что последователи и именовали его Диадехом, т. е. преемником Платона.

Здесь мы мимоходом дали сведения о Прокле.

Книга [Прокла] названа «Стохейон». «Стохейон» значит «элемент». И [Прокл] установил элемент как простейшее из всего, ибо всех приступающих к учению сначала учат простейшему, затем — составленному из него. Так из букв [составляются] имена, а из имен — фразы, а из фраз — речи, как знаем мы из «Пери Ерминияс», ибо простое прежде составного, как, например, четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля — [простые]. Так же Прокл то, о чем здесь пишет, назвал простейшими элементами среди всех теологических созерцаний.

Ибо что же, [кроме элементов,] может найти каждый познающий исследователь до познания единого.

И так же понятно Прокл установил и представил порядок и ряд, т. е. структуру, всего, как, например, разума, души, природы и тела. Каждому из них мы дадим ниже свое разъяснение с помощью первого логоса, господина нашего Христа.

Но скажем еще вкратце о чтении, а именно как надлежит читать эти научные книги; ведь говорится про самого Сократа, что он читал, как читают маленькие дети, и

затем возвращался к прочитанному. Т. е. следует не только предаваться чтению, как таковому, но [и знать, что] чтение нужно для понимания и осведомления, для анализа и синтеза, для опровержения положений и принятия их. Поэтому надлежит нам учитывать орея, т. е. острое ударение, барейя, т. е. тяжелое, периспоменон, т. е. облеченное, и все остальные знаки, которые указывают на произношение слов и их значение, чтобы осведомиться насчет безошибочного смысла. Нам следует знать и то, что громкое чтение мешает пониманию, так как звуки, раздаваясь, как бы увлекают воспринимающего, т. е. душу. Ограничимся сказанным.

В еще большей степени надлежит знать, что разными являются сила и деятельность души, с одной стороны, и сила и действие разума — с другой. Для каждого из этих понятий в ясной, как солнце, эллинской речи имеется свое наименование соответственно с его существом, а у нас на это не обращали внимания ни комментаторы и никто другой, и это мне сильно мешает теперь при комментировании, ибо [грузины] все эти понятия называют одним словом и считают одним. Но сейчас уразумей, что силу и деятельность души [греки] называют дианойя, силу и деятельность разума — ноэма, а постигаемый разумом вышний объект — ноэтон. Возьму каждое из этих [понятий] и дам им соответственные определения.

Прежде о силе и деятельности души, т. е. о «дианойя». Дианойя не есть простая и несоставная мысль, а есть как бы движение мысли, ибо способность понимания души проявляется в ее движении в разные стороны. Понимание у нее составное, а не простое, как у разума, ибо она сопоставляет сущее и несущее, размышляя. Например, когда я предпринимаю что-либо, то говорю: «Делать мне или не делать?», — а затем, к концу, устремлюсь мыслью на что-либо одно и желаю или положительного или отрицательного. Потому и называется это соответствующим термином, т. е. раз-мышлением или раз-умением. По словам Порфирия, размышление души подобно человеку, который движется постепенным шагом, т. е. не просто устремляется в каком-либо направлении, а шаг за шагом достигает цели движения. Равным образом и человеческая душа от одного приступает к другому мало-помалу, пока не очертит вокруг все и не объемлет объекта и не сроднит его с собою. Что же касается разума, то он овладевает объектом просто, подобно солнцу, когда оно восходит. Тогда лучи его вне времени и движения покрывают все, [причем сразу, а] не по-

степенно: с появлением солнечного диска расстилаются и его лучи. Подобное этому можешь наблюдать и в разуме. Вот — разумение [процесс разума] и вот тут же — уразумение [акт разума], ибо процессу разума тут же сопутствует акт разума, как солнечному диску — лучи.

А что такое ноэтон? Всякий ноэтон выше того, в отношении которого он является ноэтоном. Понял ты, что есть ноэтон? Это объект разума или познания. Слушай дальше: иное есть раз-мышление, как сказано выше, когда речь шла о душе, и иное — раз-умение [акт разума], который мы упомянули, говоря о разуме, что мы также показали. Теперь нам следует познать, что такое ноэтон. Это объект разума или уразумения.

Но каждый объект уразумения лучше уразумевающего, ибо первое превышает второго, как это будет ясно из примеров. Разум превышает души, ибо иная природа разума и иная — души. Душа в этом отношении — познающая, разум — познаваемое. В свою очередь превышает разума — сущность истинно сущего; тут разум — познающее, а истинно сущее — познаваемое. Превыше истинно сущего — божественное и единичное число, ибо оно другое, а сущность истинно сущего — другое и познающим является уже истинно сущее, а познаваемым — лежащее над сущностью число. Далее, познающими являются божественные и лежащие выше сущности единицы, а познаваемыми — первая граница и первая безграничность; далее, познающими являются первая граница и первая безграничность, а познаваемым — лежащее в основе всего непознаваемое единое и благо, которое, почитая, мы посмели назвать отцом.

Все это, соответственно порядку, является и познаваемым и познающим. Поэтому следует познать и уразуметь, что всякое познаваемое лучше познающего, как более божественное.

И кроме того, необходимо знать еще следующее: всякое существо и телесность мы познаем по их последствиям. Но последствиями существ являются их силы и действия; и каково действие, такова и сила, какова сила, таково и существо.

Далее, надлежит знать, что в познании познающего первичное по природе делается последующим, а по природе последующее — первичным. Например, сущность и действие: сущность по природе является первичной, но когда мы что-нибудь познаем, то познаем по последствиям, каковыми являются силы и действия, ибо каковы сила и действие, таковой мы познаем сущность, потому что раз-

ные сила и действие соответствуют разным сущностям. Если действие простое, несложное, то и сущность простая и несложная, но если действие непростое, то и сущность не простая.

Так обстоит дело и с душой и разумом. Познание души того, что есть ее действие, сложно. Сложна и ее сущность. Действие разума просто, и сущность его также проста, как это было установлено выше. Знай далее, что иными считаем мы силы и действия души, иными — [силы и действия] разума и опять-таки иными — силы и действия единого или даже единых. Относительно души мы, между прочим, говорим, что она движется понемногу, а ее действие либо является прибавлением или приобретением, либо не является, и мы считаем ее только потенцией, как детей или неучившихся, ибо, как доказал Аристотель, они являются лишь потенцией, но не причастны к действительному разуму. Душу нефилософствующих он считает лишь потенцией, а не действием и только за философствующими признает он действительную душу и разум.

Далее, иными являются сила и действие разума и его сущность, и действие здесь вечно сосуществует с сущностью и сущность — с действием и они сорождены. Подобно тому как лучи [сосуществуют] с диском солнца, так и разум [сосуществует] с познаваемым, потому что разум не что иное, как вечное познание. И [разум] не [поступает так], как душа, которая постепенно умножает познаваемое, переходя от [одного] познаваемого к следующему, ибо разум и уразумеваемое — вместе. Но о познаваемой деятельности единого мы ничего не можем сказать, ведь мы не можем приписать ему даже познания, ибо каждый познающий сопряжен с незнанием и стремится уразуметь то, что не было познано им, познать то, чего он не знал. Высшее же единое превышает всякого познания и уразумения, ибо что познавать тому, для которого не существует ничего непознанного? Что уразуметь тому, кто сам создал и украсил существо разума? Далее, разум познает каждое в отдельности и множественное — как множественное, а единое познает все и каждое — едино и нераздельно, как это ранее показано, ибо говорилось, что каждый познающий действует соответственно своей сущности. Но действие единого едино и превышает всего — соответственно тому, что [единое] превышает всего.

Все это, весьма нужное, установлено вполне ясно.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный 94
Алексей Комнин (император) 5, 26, 27, 33, 35
Аммоний Саккас 50
Аммониос 60
Анаксагор 50
Анаксимен 50
Андрей 36
Андроник 36
Анна Комнина 21, 24, 27
Аполлинарий 61
Аристотель (Стагирит) 15, 16, 19—24, 37, 44—46, 50, 60—62, 68, 83, 92, 94, 97, 99—102
Аристофан 37
- Багратиони А. 7, 58
Бакурианис-дзе А. 37
Бакурианис-дзе Г. 32, 34, 35, 37, 40
Барденхевер О. 49
Безобразов П. В. 15, 33
Болховитинов Э. А. 5
- Василевский В. Г. 25
Василий Великий 105
- Гален 50
Гегель Г. В. Ф. 66
Гераклит 50, 94
- Гермий 60
Гиппарх 50
Гиппократ 50
Горгадзе С. 60
Григорий Нисский 60
Гургени 57
- Давид (Строитель) 40, 42—44, 46, 47, 51, 52, 59
Демокрит 50
Диль Ш. 10, 14
Диоген 37
Дионисий Фракийский 105
Додаев-Магарский (Додашвили) С. И. 6—9
Доддс 55, 56
- Евномий 61
Еврипид 50, 62
Евстафий Гариды (патриарх) 23
Евстафий из Никеи 23
Евтимий Терновский 36
Ефрем 19
Ефрем Мцире 52
- Жарри де Манси А. 6
- Зенон 50
- Иван Александр (болгарский царь) 36

- Икатоели А. 42
 Иоанн 19
 Иоанн Итал 5, 11, 20—33, 40, 44, 49, 66, 84, 108, 109
 Иоанн Ксифилин 13, 19
 Иоанн Синаит 59
 Иосиф Флавий 59
- Каухчишвили С. Г. 42, 105
 Киарос 37
 Клемен 37
 Константин Костенечки 36
 Константин Мономах (император) 13, 40
- Лолашвили И. А. 39, 59
 Лосев А. Ф. 112
- Марр Н. Я. 8, 9, 20, 38, 39, 53—55, 110
 Менандр 62
 Михаил VII (император) 23
 Михаил Пселл 4, 11, 13—22, 32, 44, 49, 66, 108
 Мтацминдели Г. 33
- Немесий Эмесский 49, 59—62
 Никита Акоминат 21, 27
 Нуцубидзе Ш. И. 30
- Панеций 50
 Парменид 50, 83
 Петр Ивер 75
 Пифагор 16, 50, 106—108
 Платон 15, 19, 21, 24, 45, 50, 71, 73, 75, 76, 83, 86, 87, 94, 97, 99, 107
- Плотин 50, 71
 Попов П. С. 112
 Порфирий 15, 21, 50
 Прокл 21, 49, 50, 55—57, 59, 60, 66—68, 70—76, 78—87, 93, 94, 102—104, 111
 Прантль К. 22
 Пти Л. 38
- Россейкин Ф. М. 26
 Руставели Ш. 4, 51
- Сократ 37, 50, 73, 83
- Таричидзе И. 42
 Теофиль 42
 Трахтенберг А. В. 112
- Успенский Ф. И. 25—27
- Фалес Милетский 16, 50
 Фома Аквинский 49
 Фукидид 62
- Хрисипп 50
- Чахрухадзе 4, 47
- Шанидзе А. 34
 Шавтели И. 4, 46
- Эзекиль 42
 Энгельс Ф. 48
 Эпикур 50
- Ямвлих 15, 20, 21, 50

ЛИТЕРАТУРА

1. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — Соч., изд. 2-е, т. 7.

2. Петрици. Труды, т. I—II. Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).

3. Петрици И. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. — Иоанн Петрици и его мировоззрение. Пер. с груз. И. Д. Панцхава. Тбилиси, 1942.

4. Иоанэ Петрици. Лестница добродетелей. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.).

* * *

5. Аристотель. Соч., в 4-х томах. М., 1975—1981.

6. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии или священноначалии. М., 1786.

7. Иоанн Итал. О сущности. — Соч. Тбилиси, 1966 (на русск. и груз. яз.).

8. Комнина Анна. Алексиада. М., 1965.

9. Платон. Парменид. — Соч., в 4-х томах, т. 2. М., 1970.

10. Плотин. Эннеады. — Лосев А. Ф. Диалектика числа у Прокла. М., 1928.

11. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.

12. Абашмадзе В. В. Очерки по истории политических учений Грузии (XII век). Автореф. дисс. Тбилиси, 1967.

13. Бачковский монастырь. София, 1963.

14. Безобразов П. В. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселос. М., 1890.

15. Бердзенишвили Н. Из поездки в Румынию и в Болгарию. Тбилиси, 1949.

16. Болгарские монастыри. София, 1978.
17. Болховитинов Э. А. Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. СПб., 1802.
18. Диль Ш. Основные проблемы византийской истории. М., 1947.
19. Додаев-Магарский. Взгляд на грузинскую литературу. — Жарри де Манси А. История древних и новых литератур, наук и изящных искусств, ч. 2. М., 1832.
20. Каухчишвили С. Г. Гелатская академия. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.).
21. Лолашвили И. А. Иоанн Петрици — лестница добродетелей. — Иоанэ Петрици. Лестница добродетелей. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.).
22. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978.
23. Марр Н. Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII века. СПб., 1909.
24. Менабде Л. В. Очаги древнегрузинской культуры. Тбилиси, 1968.
25. Нуцубидзе Ш. История грузинской философии. Тбилиси, 1960.
26. Посольство стольника Толчанова и дьяка Иевлева в Имеретию в 1650—1652 гг. Тифлис, 1926.
27. Тевзадзе Г. В. К пониманию одного места «Послеловия» Петрици. — Сообщения АН ГССР, т. 16, № 9.
28. Успенский Ф. И. Византийский писатель Никита Акоминат из Хон. СПб., 1874.
29. Успенский Ф. И. Делопроизводство по обвинению Иоанна Италоса в ереси. — Известия русского археологического института в Константинополе (Одесса), 1897.
30. Успенский Ф. И. История Византийской империи, т. 1. СПб., 1912.
31. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.
32. Чахрухадзе. Тамариани. Пер. с груз. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1942.
33. Шавтели И. Абдул-Мессия. Пер. с груз. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1942.
34. Шанидзе А. Грузинский монастырь в Болгарии и его типик. Тбилиси, 1971 (на груз. яз.).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. ЭПОХА И ЖИЗНЬ	12
§ 1. Возрождение античности в Константинопольской философской школе	—
§ 2. Преследование церковниками идеологов раннего византийского ренессанса	20
§ 3. Иммиграция Иоанна Петрици из Константинополя в Болгарию	33
§ 4. Открытие Гелатской академии и возвращение Иоанна Петрици на родину	41
§ 5. Гелатская академия — центр филэллинизма в Грузии	45
Глава 2. ИОАНН ПЕТРИЦИ ВО ГЛАВЕ ДВИЖЕНИЯ ЗА РЕФОРМУ ГРУЗИНСКОГО ЯЗЫКА. РАЗРАБОТКА НОВОЙ МЕТОДИКИ ПЕРЕВОДА	52
Глава 3. ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИОАННА ПЕТРИЦИ	58
Глава 4. КНИГА ПЕТРИЦИ «РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА» — УНИКАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	65
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	110
Приложение. ИОАНН ПЕТРИЦИ. «РАССМОТРЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРОКЛА ДИАДОХА». ПРЕДИСЛОВИЕ.	113
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	119
ЛИТЕРАТУРА	121

Пандухава И. Д.

П 16 Петрици. — М.: Мысль, 1982. — 123 с. —
(Мыслители прошлого).

15 к.

Иоани Петрици (XI—XII вв.) — крупнейший грузинский философ средневековья, чье творчество оказало благотворное влияние на развитие грузинской философии, положив начало грузинскому философскому ренессансу. Взгляды Петрици, сложившиеся под влиянием Прокла, характеризуются как неоплатонические. Книга знаменит с основными моментами жизни и творчества мыслителя.

Для широкого круга читателей.

П 0302010000-195 20-82
004(01)-82

ББК 87.3
1Ф

Илья Диомидович Панцхава
ПЕТРИЦИ

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор А. В. Матешук
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор М. Н. Мартынова
Корректор Э. В. Одина

ИБ № 1598

Сдано в набор 22.04.82. Подписано в печать 25.10.82.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага книжно-журнальная. Академическая гарнитура.
Высокая печать. Усл. печатных листов 4,68.
Учетно-издательских листов 5,02. Усл. краск.-отт. 4,83.
Тираж 50 000 экз. Заказ № 1133. Цена 15 к.

Издательство «Мысль».
117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
Калининград (обл.), ул. Карла Маркса, 18.

В СЕРИИ «МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО» ВЫШЛИ:

1964 г.

1. Гулыга А. В. Гердер
2. Шакирзаде А. С. Эпикур

1965 г.

3. Баскин М. П. Монтеस्कье
4. Бур М. Фихте. Пер. с немецкого
5. Горфункель А. Х. Джордано Бруно

1966 г.

6. Боргош Ю. Фома Аквинский. Пер. с польского
7. Терновой О. С. Хосе Марти

1967 г.

8. Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах

1969 г.

9. Асмус В. Ф. Платон
10. Гольдберг Н. М. Томас Пейн
11. Горфункель А. Х. Томмазо Кампанелла
12. Демидова Н. В. Писарев

1970 г.

13. Быховский Б. Э. Джордж Беркли
14. Володин А. И. Герцен

1971 г.

15. Овсянников М. Ф. Гегель

1972 г.

16. Быховский Б. Э. Кьеркегор
17. Нарский И. С. Готфрид Лейбниц
18. Табачников И. А. Григорий Сковорода

1973 г.

19. Горфункель А. Х. Джордано Бруно. Изд. 2-е, перераб.
20. Заиченко Г. А. Джон Локк
21. Нарский И. С. Давид Юм
22. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс)
23. Соколов В. В. Спиноза

1974 г.

24. Быховский Б. Э. Гассенди
25. Субботин А. Л. Ф. Бэкон

1975 г.

26. Асмус В. Ф. Платон. Изд. 2-е
27. Баскин М. П. Монтескье. Изд. 2-е
28. Боргош Ю. Фома Аквинский. Изд. 2-е
29. Быховский Б. Э. Шопенгауэр
30. Гулыга А. В. Гердер. Изд. 2-е
31. Длугач Т. Б. Дени Дидро
32. Ляткер Я. А. Декарт
33. Мееровский Б. В. Гоббс

1976 г.

34. Замалеев А. Ф. М. А. Фонвизин
35. Кессиди Ф. Х. Сократ
36. Лазарев В. В. Шеллинг
37. Нарский И. С. Кант
38. Филатова Е. М. Белинский

1977 г.

39. Богуславский В. М. Ламетри
40. Костюченко В. С. Вивекананда
41. Ничик В. М. Феофан Прокопович
42. Соколов В. В. Спиноза. Изд. 2-е

1978 г.

43. Кочарян М. Т. Гольбах
44. Кузнецов В. Н. Вольтер
45. Курантов А. П., Стяжкин Н. И. Оккам
46. Мамедов Ш. Ф. Ахундов
47. Хинц Х. Гуго Коллонтай. Пер. с польского

1979 г.

48. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский
49. Мееровский Б. В. Толанд
50. Виц Б. Б. Демокрит
51. Кашуба М. В. Конисский
52. Стрельцова Г. Я. Паскаль

1980 г.

53. Урсул Д. Т. Милеску Спафарий
54. Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун
55. Сагадеев А. В. Ибн-Сина
56. Киссель М. А. Вико

1981 г.

57. Подокшин С. А. Скорина
58. Чанышев А. В. Аристотель
59. Бычварова Н., Бычваров М. Берон. Пер. с болгарского

1982 г.

60. Колядко В. И. Больцано
61. Кессиди Ф. Х. Гераклит
62. Кузнецов Б. Г. Ньютон
63. Касымжанов А. Х. Аль-Фараби