

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Д-р филос. наук **Н. И. Сидоренко**

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ ЮЛИАНА

В статье на основе анализа трудов крупнейшего представителя пергамской школы неоплатонизма Юлиана, а также работ историков философии, исследовавших его наследие, освещаются идеи этого философа, относящиеся к философии науки. При этом анализируются онтологические, гносеологические и этические представления Юлиана, выступающие в роли философских оснований науки.

Флавий Клавдий Юлиан (331–363) считается специалистами представителем пергамской школы неоплатонизма. Он воспитывался как христианин, но, став императором в 361 г., предпочел языческую религию. Его переход в язычество, судя по всему, объясняется стремлением спасти империю. За симпатии к языческой религии и за стремление превратить христианство из государственной в рядовую религию после его гибели во время войны с Персией он подвергался беспощадной критике со стороны христианских писателей Кирилла Александрийского, Ефрема Сирина, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и некоторых других и был прозван Юлианом Отступником. Трагедия императора Юлиана заключалась в том, что он не заметил в христианстве его лучших начал и не понял, что язычество утратило свой творческий потенциал, который помог бы ему одержать победу в состязании с этой новой религией. Он не заметил также и того, что христианство было на пути активного восприятия достойных жизни лучших элементов языческой культуры.

Юлиан был необычайно одаренным человеком. В 24 года он был назначен цезарем Галлии, и с тех пор чрезвычайная занятость сопровождала его до конца жизни, что не позволило ему в полной мере раскрыть свой литературный талант. Тем не менее он успел оставить после себя значительное литературно-философское наследие, имевшее огромное влияние на умы в последующие времена.

Его взгляды по вопросам философии науки выражены в сочинениях «К Царю Солнцу», «Гимн к Матери Богов», «К невежественным киникам» и др. Их рассмотрение позволяет в более полном виде представить картину развития философии науки неоплатонизма.

Принципиальные установки, выступающие онтологическими основаниями науки, Юлиан изложил в гимне «К Царю Солнцу», посвященном его сподвижнику – философу-неоплатонику пергамской школы Саллюстию, автору трактата «О богах и мире», называемого некоторыми исследователями «официальным катехизисом языческой империи».

Исходным положением, с которого Юлиан начинает излагать свою систему онтологии, служит выраженное в гимне его мнение о том, что «человек и Солнце вместе порождают человека, и что Бог засеял эту Землю душами, происшедшими не от него только, но и от других богов, а потому души образом своих жизней являют то, что они выбрали. Прекраснейше же – унаследовать

участь раба бога в третьем колене, от длинной и непрерывной череды предков; и отнюдь не может быть унижительным знание того, что кто-то по природе стремится быть слугой бога, и что он один из всех или вместе с немногими посвящает себя служению этому господу» [3. С. 94–95]. Это положение иллюстрирует хорошую философскую подготовку его автора. Оно основывается на высказывании Аристотеля о происхождении человека от других людей и от солнца как источника необходимого для жизни тепла и света [1. С. 87], а также на идее Платона о засеивании Богом земли душами и о их выборе носителей-людей [4. С. 483]. В вышеприведенном высказывании Юлиана в краткой форме раскрывается его представление о возникновении субъекта онтологического взгляда на мир. Наряду с этим в данном высказывании субъект онтологического взгляда на мир ставится в зависимость от Бога. Эта зависимость выражается в характере служения Богу, которое опосредуется онтологическими представлениями человека. Сделать их более или менее точными, по Юлиану, не просто. Это доступно лишь человеку науки, служение которой выступает одновременно и служением Богу.

Основанием онтологии мыслителя выступает созданная им теологизированная картина мира. Юлиан, изображая ее, пишет: «...божественный и всепрекрасный космос от высочайшего свода небес и до последних пределов Земли сохраняется от распада непрерывным провидением Бога; нерожденный, он извечно рожден и будет нерушим все остальное имеющее быть время; он сохраняется ничем иным, как пятым телом, суть которого есть солнечный луч; во вторую очередь, он сохраняется умопостигаемым космосом... Он – единовидная причина Целого, производящая всю красоту, совершенство, единство и безыскусную силу Сущего; благодаря перводействующей сущности, которая есть в Нем. Он произвел среднего среди средних, умных и демиургических причин – Гелиоса – величайшего из богов произвел [Единый] из Себя во всем подобным себе» [3. С. 96]. Как видим, в построенной философом в неоплатоническом духе оригинальной картине мира, с одной стороны, используется мысль Платона о творении сущего Богом-Благом, называемым неоплатониками Единым, а с другой стороны, выдвигается единосущное Единое, но произведенное Единым бога творца, которого он называет Гелиосом-Солнцем. Характеризуя Гелиоса, автор гимна добавляет: «Его свет так относится к миру чувственному, как истина – к миру умопостигаемому» [3. С. 97]. Он полагал, что свет есть эйдос прозрачности, который все же представляет собой что-то наподобие материи, «подлежащей и сопряженной телам». Причем, с его точки зрения, «...эйдос света бестелесен, возвышен и словно бы расцветает лучами Солнца» [3. С. 98]. Источником света Юлиан считал энергию Ума.

Согласно Юлиану, сила Гелиоса-Солнца и Зевса производит изменения во вселенной и связывает вещи в единое целое. Отцом и родителем Гелиоса-Солнца у Юлиана является Единый, или Наивысочайший (Наибожественнейший). Философ считал, что природа не беспредельна, «поскольку она и не рождена и не ипостасна» [3. С. 103]. При этом, по его мнению, когда Гелиос-Солнце «восходит в должную... меру, эта природа пробуждается, когда же удаляется от нее – умалывает ее и уничтожает; лучше сказать, он сам вечно животворит ее, давая ей движение и наводняя жизнью. А его удаление и обраще-

ние к иному есть причина гибели смертных вещей. Исходящее от него даяние благ вечно и равномерно распределяется по Земле. Ибо сегодня одна приемлет их страна, завтра другая, поскольку невозможно ни прекратиться становлению, ни бог не может благотворить иногда больше, иногда меньше, чем отведено... этому претерпевающему миру. Ибо в богах тождественны как сущности, так и энергии, и прежде других у Царя Всего – Солнца» [3. С. 104]. Солнце же, согласно Юлиану, руководя видимыми богами, связано с невидимыми богами, которые, как и видимые боги, связаны между собой и с видимыми богами. Особая роль в реализации этой связи между богами принадлежит Солнцу, так как оно находится в середине между видимыми и невидимыми богами. Серединное положение Солнца, по Юлиану, является условием соединения умопостигаемых и внутрикосмических богов, а также умопостигаемого и чувственного миров. Характеризуя это божество в неоплатоническом духе и развивая сказанное выше о его взаимосвязи с богами и миром, он подчеркивал: «...должно сказать, что Царь Солнце един и происходит из единого бога, умопостигаемого космоса, который и сам един; что он есть средоточие умных богов, и что расположен в их середине в силу своей срединности, единомыслия, дружбы... и сведения воедино стоящих порознь; что он приводит в единство первое и последнее, обладая в себе средоточием совершенства, единения, жизнерождения и единовидностью сущности; и то, что он в чувственном космосе предшествует всем другим благам не только потому, что своими лучами он освещает их, украшает и сообщает свое сияние, но также потому, что и сущность солнечных ангелов делает ипостасно существующей наряду с собой; ибо он содержит в себе нерожденную причину вещей возникших и кроме того, ту, что до нее непреходящую и пребывающую причину жизни вечных тел... все, чего бы он ни пожелал, он есть, способен и совершает; ибо не желает того, что не есть, не бессилён сделать то, что желает, и не желает того, чего не может» [3. С. 109–110]. К этому он добавляет важное положение, характеризующее его антропологические представления и раскрывающее особенности его понимания человека как субъекта познания и деятельности: «В случае людей дело обстоит, конечно, иным образом. Ибо, будучи смешаны воедино, два [начала] борются в человеке: божественная природа души и тело – темное и мрачное. Естественны между ними борьба и раздор» [3. С. 110–111].

Особенность онтологических воззрений философа заключается в том, что он стремился изображаемую им картину мира связать с деятельностью пантеона языческих богов. В то же время он подчеркивал, что сделать это во всех деталях чрезвычайно трудно. Тем не менее он не уклонялся от этой задачи полностью. Преподнося свои представления о взаимодействии богов языческого пантеона, он писал о том, что в ведении Гелиоса находится, во-первых, то, что относится «к сфере причин, отделенных от видимой демиургии и существующих прежде нее – это есть в равной мере владение Гелиоса и Зевса» [3. С. 113]. Во-вторых, Гелиос-Солнце обладает тождественным бытием с Аполлоном, который согласно греческой мифологии является богом света. В-третьих, в своих демиургических потенциях он взаимодействует с Дионисом и с силой Мусагета. В-четвертых, Гелиос-Солнце наполняет благим порядком целое жизни вместе с Асклепием. Сохраняя пантеон языческих бо-

гов, Юлиан пытался диалектически соподчинить их под началом Гелиоса-Солнца. Это придает прежней языческой картине мира большую связность и более строгую упорядоченность и иерархичность.

Очерчивая далее свои представления о предназначении Гелиоса в организации мира, Юлиан писал: «...что касается преждекосмических его сил; с ними согласованы и те его дела, что направлены на весь явленный космос, благодаря которым он наполняет этот космос благом. Поскольку он родной сын Блага, от Него принял совершенство благой доли, то сам раздает [благо] умным богам, даруя всякому благодеяние и совершенство сущности. Это первое. Второе дело этого бога состоит в совершеннейшем распределении умопостигаемой красоты среди умных и бестелесных эйдосов. Ибо когда видимая в природе порождающая сущность стремится родить в красоте и рождает дитя, она с необходимостью ведома тем, что [пребывает] в умопостигаемой красоте...» [З. С. 114]. Изложенное свидетельствует о том, что Юлиан стремился подвести под деятельность Гелиоса эстетические начала. Ему важно было показать, что мир, в котором человеку приходится жить и действовать, по сути своей прекрасен и не чужд божественному разуму, а является его выражением. Философ хотел показать истоки красоты в мире и привлечь любознательных людей к изучению происходящих в нем процессов, а также убедить их в благодати и благодатности исследуемой реальности.

Подводя итог вышеизложенному и подчеркивая центральное значение Гелиоса-Солнца в изображаемой им картине мира, философ утверждал: «Извечно возник видимый космос окрест Гелиоса, и пребывает извечно охватывающий космос свет; дело не обстоит так, что он то есть, то нет, и не так, что он в разное время светит по-разному, но он светит всегда одним и тем же способом. И если кто-нибудь пожелает понять эту вечную природу как временную, то легче это сделать, представив, сколь многих благ, излитых на мир в течение вечности, является причиной Царь Всего – Гелиос-Солнце, сияющий непрерывно» [З. С. 115]. Данное положение интересно тем, что в нем отражено представление Юлиана о вечности света, в котором пребывает космос, и соответственно отражается надежда на вечность изливания им в мир благ. Это положение, если его адресовать исследователю, призвано убедить его в том, что путь познания благ мира бесконечен, и этим вселить в него героический познавательный энтузиазм.

Не отвергая гипотезу Платона и Ямвлиха о творении мира, Юлиан предлагает свое видение возникновения космоса. По его мнению, лучше представить дело космотворения таким образом, что «бог выступает вперед из вечной причины, или еще лучше, что он произвел все вещи от вечности, из невидимого произвел божественной волей видимое; с неизреченной быстротой и благодаря непревосходимой мощи стали все вещи разом в настоящем времени» [З. С. 116]. Это означает, что теологизированная онтология Юлиана испытывала на себе влияние как перипатетических, так и христианских представлений.

Согласно мнению философа, Гелиос-Солнце выступает в качестве силы, которая необходима, «чтобы были повсюду поровну распределены блага, исходящие от него к тем богам, которые произошли благодаря ему и вместе с

ним, чтобы он мог управлять семью и восемью небесными круговращениями и девятым творением, я думаю то же: имею в виду наш мир, который всегда обращается в непрерывном круге рождений и смерти. Ибо очевидно, что планеты водят вокруг него хоровод, сохраняя меру своих движений и согласие с этим богом; и что целое небо также слаживает себя с ним во всех своих частях и наполнено богами, исходящими от Солнца. Ибо этот бог есть господин пяти небесных сфер, и когда он проходит три, он порождает в них трех Харит. Пройденные [сферы] суть весы великой Ананке (необходимости, неизбежности, судьбы. – Н. С.)» [3. С. 116].

Продолжая вышепротитированную цепь рассуждений, Юлиан, характеризуя Гелиоса-Солнце, писал: «...он управляет всеми космическими движениями, вплоть до самых низших, и везде делает все вещи совершенными – и природу, и душу, все и повсюду. Выстраивая в единый порядок столь великое войско богов, подчиняя его единому руководящему принципу, он передает власть над ним Афине Пронойе (богине, организующей процессы мира и предвидящей их последствия. – Н. С.)» [3. С. 120].

Юлиан предлагал считать, что «Афина приняла свою сущность от Гелиоса, будучи его совершенной мыслью: она связывает тех богов, которые вокруг Гелиоса, и неслиянно полагает их в единстве с ним – Царем Всего, она изливает чистую и незапамятную жизнь, распределяет ее от высочайшего свода небес через семь сфер и вплоть до Луны. Поскольку Луна есть последнее из сферических тел, которые Афина наполняет мышлением, то благодаря ей она созерцает умопостижимое, которое выше, чем небеса, и благодаря ей космизирует материю, которая лежит ниже нее, и потому она уничтожает присущие материи дикость, смятенность и беспорядочность. Людям же Афина подает блага мудрости, ума и демиургических искусств. И, конечно, она поселяется на акрополях городов, поскольку ее мудрость есть основа политического общения» [3. С. 121]. Помогает Гелиосу, по Юлиану, и Афродита. Она, с его точки зрения, «родственна... Солнцу и когда она движется в одном с ним направлении и приближается к нему, она наполняет небеса благорастворением и дает земле силу рожать, поскольку помышляет о вечном рождении живых существ» [3. С. 121]. «И все же, – продолжает философ, – Солнце есть первичная причина непрерывного рождения, Афродита же – его сопричина, она чарует наши души своей радостью, посылает из эфира вниз к земле сладчайшие и чистейшие лучи света – лучи света, блистающие чище, чем золото» [3. С. 121–122]. Эта мысль дополняется другой, выраженной в работе «Против невежественных киников». Там сказано, что Бог «есть все; и если, и в самом деле, близ себя и в себе он обладает причинами сущих – то [в нем] бессмертные причины бессмертных [вещей]; но если вещи слабы и смертны, то причины их отнюдь не слабы и не смертны, но вечны и пребывают всегда как причины вечного становления» [3. С. 187].

В процитированных положениях, придающих специфику онтологическим представлениям Юлиана, в явном виде отражено его стремление поставить порядок в космосе в зависимость от верховного Бога. Это роднит его объяснение механизмов движения космоса с теми объяснениями, которые давались другими философами в монотеистическом духе.

Теологизированная картина мира, представленная Юлианом, призвана была стать, по его замыслу, основой мировоззрения ученых его времени. Ее доминирование не состоялось, но она стала вехой в развитии онтологических представлений неоплатонизма.

Соображения философа, относящиеся к гносеологическим основаниям науки, изложены в его сочинении «Гимн к Матери Богов». Свои размышления автор начинает с анализа проблемы соотношения идеального и материального. Он писал, что источником всего сущего выступает Бог, «содержащий в себе все логосы и причины оматериальных эйдосов» [3. С. 137]. То есть логосы вещей и причины, по Юлиану, находятся в божественном уме. С его точки зрения, познающий человек должен уяснить себе то, «что душа и воплощенный в тело ум подобны некоему оттиску и оматериальным эйдосам и образам» [3. С. 139]. Причем, по его мнению, душа познает и сравнивает образы благодаря логосу.

Согласно Юлиану, познающий должен иметь в виду то, что за всем миром и происходящими в нем процессами, инициируемыми богами, стоит мать богов, которой служат и исполняют ее волю не только оматериальные эйдосы, но и первейшие причины этих эйдосов. Она в состоянии открыть душе человека логосы эйдосов. Но это возможно лишь тогда для познающего, когда мать богов будет расположена к нему.

Поясняя механизм обретения человеком знания, Юлиан отмечал, что из деяний Гелиоса-Солнца «человек учится понимать самого этого бога, который созидает умными благами целое небо и придает ему умопостигаемую красоту; исходя из этого, люди учатся понимать его и в целом, и в частностях, а из обилия дарованных благ – узнавать дающего» [3. С. 120]. С этой мыслью перекликается другая, отраженная в сочинении «К невежественным киникам». В ней акцентируется внимание на то, что «...дары богов были посланы человеку вместе с чистейшим огнем от Гелиоса через Прометея и при содействии Гермеса, под которым мы понимаем не что иное, как Логос и Ум. Ибо Прометей есть Промысл, управляющий всеми смертными посредством вложения в природу теплого духа как инструмента, делающего все вещи причастными бестелесному Логосу» [3. С. 184]. Знание как дар богов, по его мнению, приобретает в ходе занятия искусством искусств и наукой наук – философией. Она, с точки зрения Юлиана, уподобляет человека Богу. Он считал, что обрести знание можно разными путями. Один из них, по его мнению, заключается в постижении субъектом познания самого себя. При этом «...познавший... будет познавшим не только душу, но и тело. И ему недостаточно будет познать, что человек есть душа, пользующаяся телом, но [он сперва] постигнет саму сущность души, а затем выведет из нее душевные способности. Но этого одного будет для него недостаточно, и [он будет искать] есть ли в нас что-то лучшее и более божественное, чем душа, то, во что мы верим безо всякого обучения и полагаем чем-то божественным, что общее мнение считает пребывающим в небесах. Тогда опять, если он взойдет к первым началам тела, то увидит, что оно или составлено, или просто; систематически продвигаясь вперед... он увидит его гармонию, страсти и силы – все, в чем оно нуждается, чтобы пребывать. После этого он войдет в рассмотрение начал тех искусств, которые по-

могают телу быть прочным, как то: медицины, земледелия и подобных. Относительно этих искусств он также не будет в неведении, сочтя их чем-то всецело бесполезным и чрезмерным, ибо они предназначены льстить страстной части души. Он, конечно, уклонится от постоянных занятий этими дисциплинами, считая это постыдным, и убежит от представляющегося в них обременительным; в целом же, он не останется в незнании представленного в этих науках, а также соответствующих частей души» [3. С. 184–185]. Из процитированного вытекает, что человек через познание самого себя, осознание своей связи с миром способен подходить к постижению окружающего мира. Причем освоение человеком мира в ходе познавательной деятельности открывает для него перспективу глубже познать свои потребности и возможности их удовлетворения, а значит, и обстоятельнее познать самого себя.

Познающий, по мнению философа, должен учитывать следующее: «...божественное познается тем божественным, что есть в нас, и смертное – посредством смертного, человек же [есть среднее], ибо как «каждый» – он смертен, но как «целое»... – бессмертен; более того и как «единичный», и как «каждый», он составлен из смертной и бессмертной частей... Следовательно, чтобы, насколько возможно, уподобиться Богу, нужно овладеть знанием сущих, что доступно человеку...» [3. С. 185–186].

Продолжая линию своих рассуждений, философ подчеркивал: «Итак, пусть никто не разделяет философию на множество, не рассекает ее на многие части, лучше сказать, пусть не делает из единой философии некие многие философии. Как едина истина, так и едина философия. Но нет ничего удивительного в том, что движемся мы к ней иной раз одним, а иной раз другим путем» [3. С. 186]. С точки зрения Юлиана, размышляя о познании, следует помнить, что «душа порождает знание, собирая частичные чувственные восприятия и связывая их благодаря памяти» [3. С. 193]. Отдавая дань установкам кинизма, размышляющим о процессе познания, он предлагал не забывать о том, что «люди по природе расположены к истине; муж же, уже живущий согласно уму, способен сам судить и находить истинные логосы, и ему отнюдь не свойственно следовать в чем-либо законоположениям большинства о благих и дурных поступках» [3. С. 201].

Стремление к истинному знанию, согласно Юлиану, должно сопровождаться подражанием киническому образу жизни, выражающемуся в пренебрежении к богатству, к наградам, к удовольствиям, в избегании излишеств в пище. Причем кратчайший путь к познанию заключается в том, что «человек должен разом выйти из себя и познать, что он есть бог, и не только сохранить свой ум неутомимым, непрестанно сосредоточенным на божественном, незапятнанным [страстными помыслами] и мыслящим чисто, но он должен также вполне презирать свое тело...» [3. С. 236]. Цени познавательную деятельность, философ не был склонен принижать значение усилий, направленных на реализацию добытого знания. Юлиан считал, что деятельность философа не должна ограничиваться познавательными усилиями и публичными выступлениями, связанными с распространением знаний. По его мнению, философ должен собственным примером содействовать общественно полезной реализации знаний в практике, в том числе и в ведении войн.

Юлиан считал, что образованный человек должен стремиться во имя блага людей делать все, на что способен. Ведь, как сказано им в письме к философу Ямвлиху, «скрывать свои знания, чтобы как-нибудь не принести пользу людям, свойственно обманщику, а не тому, кто любит людей» [5. С. 643]. Усердие жреца в делах самообразования посредством разборчивого освоения накопленных учеными знаний, с его точки зрения, является свидетельством его стремления к благочестию. Философ понимал, что невежество того, кто просвещает других в делах веры, может пагубно сказаться на просвещаемых и послужить почвой для появления неуважительного отношения к богам.

Разбросанные щедрой рукой Юлиана по его сочинениям нравоучительные высказывания значимы для этики научной деятельности и сегодня. Сквозь толщу веков доходят до нас его подвижнические слова: «Убеждать и поучать людей надлежит не кулаками, не оскорблениями и не физическим насилием, а разумными доводами» [2. № 3. С. 247]; «...не большой подвиг – упрекать других, а большое дело – сделать самого себя безупречным» [2. № 2. С. 255]; «Лучше немного поступать справедливо, чем много времени дурно» [2. № 1. С. 242]. Поучительными для каждого руководителя научного коллектива можно считать следующие его слова: «...нам надлежит быть дружественными к тем, кто прекрасно поступает в общественной жизни, даже если они как частные лица ведут себя по отношению к нам неподобающе. Наоборот, тех, кто порочен в общественной жизни, даже если мы от них получили что-либо хорошее, мы должны держать в руках; я не говорю, что нужно ненавидеть или избегать их, но следует не спускать с них глаз, чтобы они не смогли совершать дурные дела в тайне; если же за ними очень трудно уследить, вообще не нужно их использовать» [2. № 2. С. 253].

Таким образом, онтологические, гносеологические и этические основания научной деятельности, предложенные императором-философом в его сочинениях, являются важной составляющей неоплатонической философии науки. На примере философии науки Юлиана удастся осознать, что неоплатоники вместе с христианскими писателями своего времени стремились на путях ассимиляции идей друг друга создать философскую базу для дальнейшего развития науки.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч. : В 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1975.
2. Император Юлиан. Письма // Вестник древней истории. – 1970. – № 1–3.
3. Император Юлиан. Соч. – СПб. : Изд-во СПбУ, 2007.
4. *Платон*. Тимей // Платон. Соч. : В 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М. : Мысль, 1971.
5. *Юлиан*. Письма. Против христиан [отрывки]. Враг бороды (Мисопогон) [отрывок] // Поздняя греческая проза. – М. : Художественная литература, 1961.