

# ТРАНСФОРМАЦИЯ МЕТАФИЗИКИ В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

ДОМИНИК О'МАРА

Университет Фрибурга, Швейцария

[dominic.omeara@unifr.ch](mailto:dominic.omeara@unifr.ch)

---

Dominic O'Meara (Fribourg University, Switzerland)

## THE TRANSFORMATION OF METAPHYSICS IN LATE ANTIQUITY

ABSTRACT. The theme which I would like to discuss in this paper is that of the development of metaphysics understood as a philosophical discipline or science. Perhaps as humans we have always had some interest in metaphysical questions – questions about the ultimate constitution of reality, about the reasons for the existence of things and of ourselves. But the treatment of such questions within the framework provided by a conception of rational scientific knowledge: this is a development which we can trace back to Greek philosophy. In this paper I would like to propose that the last period of Greek philosophy, that going from about the 3rd to the 6th centuries A.D., made new and interesting contributions to metaphysics as a philosophical discipline, indeed made metaphysics into a metaphysical science, while also bringing out the limits of such a science.

This thesis may seem at first somewhat exaggerated. After all, one might object, Greek philosophical metaphysics was founded much earlier, by Plato and by Aristotle, perhaps even before them, by Parmenides. However, it is only in a very special way that we can say that Parmenides provides us with a metaphysical science, and the great metaphysical works of Plato and Aristotle, in particular Plato's *Republic* and Aristotle's *Metaphysics*, present what are more in the way of sketches of what a metaphysical science *might* be like, its subject-matter, its methods, some central propositions. These texts provide programmatic projects and preliminary explorations rather than a worked-out metaphysical science comprising a unified system of theorems. I would like to suggest that, as far as we know, such a system is first to be found in the philosophical schools of late Antiquity.

The paper has four parts. In part I, I introduce the way in which the great Aristotelian commentator of the early 3rd century, Alexander of Aphrodisias, in interpreting Aristotle's metaphysical treatise, sought to find in it a metaphysical science. In part II of the paper, I attempt to show how the Neoplatonist philosopher of the early 5th century Syrianus, not

only adopted Alexander's reading of Aristotle, but was also inspired by it in finding this same metaphysical science already in Plato. Syrianus, as a Platonist, was acutely aware, however, of the problem of transcendence: if the first principles of reality transcend human knowledge, then how could there be a science of them? I would like to describe how Syrianus dealt with this problem, then showing, in part III of the paper, how all of this resulted in a masterpiece of metaphysics, the *Elements of Theology* written by Syrianus' pupil Proclus. Finally, in part IV, I would like to refer to what is perhaps the last great metaphysical work of Greek philosophy, the *Treatise on First Principles* written by Proclus' ultimate successor as the last head of the Platonist school of Athens in the early 6th century, Damascius, a work in which the limits of metaphysical science are explored with extraordinary subtlety and insistence.

In adapting Alexander's formalization of Aristotelian metaphysical science to Platonism, Syrianus knew that such a science was a means towards, not the equivalent of, knowledge of the transcendent. Proclus knew it too, even if his *Elements of Theology*, in presenting metaphysical science with such systematic beauty, could give the impression of being a definitive statement. And, lest we have any illusions about the adequacy of our metaphysical science, Damascius could cure us of these, opening our minds to what lay behind, or above, our own metaphysical efforts.

KEYWORDS. Metaphysics, Alexander of Aphrodisias, Syrianus, Proclus, Damascius

---

**Т**ема, которую мне хотелось бы обсудить в этой статье, – развитие метафизики, понимаемой как философская дисциплина или наука. Пожалуй, как и все люди, мы так или иначе всегда задавались метафизическими вопросами – вопросами о предельных основаниях действительности, о причинах существования вещей и нашего собственного существования. Однако решение подобных вопросов в рамках, заданных концепцией рационального научного знания, – это особая традиция, восходящая к греческой философии. В данной статье мне хотелось бы обосновать предположение о том, что последний период развития греческой философии, длившийся примерно с III по VI в. н. э., внес много нового и интересного в процесс становления метафизики как философской дисциплины, а именно превратил метафизику в метафизическую науку, выявив в то же время пределы такой науки.

Такая оценка может показаться на первый взгляд несколько преувеличенной. В конце концов, могут возразить, традиция греческой философской метафизики была основана намного ранее, Платоном и Аристотелем, или даже ещё раньше – Парменидом. Однако назвать метафизической наукой то, что предлагает нам Парменид, можно лишь в очень специальном смысле слова. Да и великие метафизические труды Платона и Аристотеля, в особенности *Государство* Платона и *Метафизика* Аристотеля, по большому счёту представляют собой лишь наброски того, чем могла бы стать метафизическая наука, – ее предмет, методы, некоторые центральные положения. Эти тексты являются скорее программными проектами и предварительными исследованиями, могущими стать разработанной метафизической наукой, заключающей в себе целостную систему теорем.

Я счел бы возможным утверждать, что, насколько нам известно, такая система впервые была найдена в философских школах поздней античности. Покойный профессор Жерар Вербек (Gérard Verbeke) в 1978 г. в рамках *Machette lecture series* посвятил свое выступление этой теме, и я сам работал над нею на протяжении многих лет. Мне бы хотелось свести воедино эти исследования с тем, что сделано другими, для того чтобы дать здесь набросок общей картины, которая, как мне кажется, начинает вырисовываться.<sup>1</sup>

Работа состоит из четырех частей. В части первой я представляю тот способ, посредством которого Александр Афродисийский, великий комментатор-аристотелик начала III в., интерпретируя метафизический трактат Аристотеля, стремился отыскать в нем метафизическую науку. Во второй части статьи я пытаюсь показать, как случилось так, что философ-неоплатоник начала V в. Сириан не только принял интерпретацию Александра, но и, вдохновленный ею, начал искать ту же самую метафизическую науку уже у Платона. Однако, будучи платоником, Сириан прекрасно осознавал проблему трансцендентного: как возможна наука о первых принципах реальности, если они трансцендентны по отношению к человеческому знанию? Мне хотелось бы описать, как Сириан подходит к этой проблеме, а затем, в третьей части статьи, показать, как все это приводит к появлению шедевра метафизики – *Началам теологии* ученика Сириана Прокла. Наконец, в четвертой части, мне хотелось бы обратиться к, пожалуй, последнему великому метафизическому труду греческой философии – *Трактату о первых принципах*, написанному преемником Прокла на посту главы Платоновской школы в Афинах в начале VI в. Дамаскием, – труду, в котором границы метафизической науки исследуются с необычайной проницательностью и упорством.

#### Превращение «Метафизики» Аристотеля в метафизическую науку

Итак, начнем с Александра Афродисийского. Можно допустить, что написание Александром комментария на метафизический трактат Аристотеля было связано с тем, что он преподавал аристотелевскую философию в Афинах. В самом деле, все философы, о которых пойдет речь в этой статье, были преподавателями, и труды их были связаны с преподавательской деятельностью. Значение этого факта станет более ясным, если мы вспомним, что эти учителя рассматривали себя в качестве представителей той философии, которую преподавали: Александр представлял аристотелевскую философию, Сириан, Прокл и Дамаский – философию Платона. Представителями они были в том смысле, что полагали, будто труды преподаваемого ими философа, будь то Платон или Аристотель, содержат наилучшую, истинную философию. Так, например, Александр считал, что лучшее, что мы можем сделать для обретения философской истины, –

---

<sup>1</sup> Verbeke 1981; O'Meara 1986; Kremer 1961. Далее я буду ссылаться на более современные исследования. Я рад возможности посвятить эти страницы Джону Уиппелю (John Wippel) в знак своей признательности этому человеку и метафизику.

это читать труды Аристотеля.<sup>2</sup> Следствием такого подхода явилась своего рода канонизация трудов Платона или Аристотеля: во-первых, этим трудам был придан огромный авторитет, а во-вторых, они оказались упорядочены таким образом, чтоб образовывать целостные систематические своды знания. В случае Александра это было несколько облегчено тем, что при публикации трудов Аристотеля, примерно за два столетия до описываемых событий, эти труды уже были приведены в некую систематическую связь, будучи объединены в группы, посвященные проблемам логики, физики, метафизики, этики и политики. При преподавании этого корпуса текстов Александр, не колеблясь, воспринял это систематическое единство, что повлияло, как мы покажем ниже, и на его представление о метафизике как науке, и на его воззрения о том, чем она должна заниматься.

Комментарий Александра на *Метафизику* Аристотеля, в том виде, в каком он дошел до нас по-гречески, охватывает лишь первые пять книг названного трактата.<sup>3</sup> В этих книгах Аристотель рассуждает о высшей науке, которую называет мудростью и которая должна рассматривать первые принципы или причины всего сущего. Аристотель говорит также о некой универсальной науке о сущем, сущем как сущем, субстанции, – науке, именуемой первой философией и содержащей аксиомы, являющиеся основанием для всех доказательств (прежде всего – Принцип непротиворечия), науке о божественной субстанции, которую он называет теологией. В своей трактовке этих книг аристотелевского трактата Александр исходит из того, что Аристотель обладал единой, целостной концепцией и говорил повсюду об одной и той же науке. Таким образом, «мудрость» и *есть* «первая философия», или «теология».<sup>4</sup> И дело не только в том, что эти разные обозначения относятся к одной науке, но также и в том, что разнообразные объекты, к которым имеют отношение эти науки, должны, как мы вскоре увидим, быть связаны друг с другом.

Исходя, таким образом, из того, что Аристотель говорит об одной-единственной науке, – назовем ее для простоты «метафизикой», – Александр совершает еще один важный шаг: он полагает, что эту науку следует мыслить как науку аподиктическую,<sup>5</sup> в соответствии с тем, как определяет ее Аристотель во

<sup>2</sup> Alexander of Aphrodisias, *De anima*, ed. I. Bruns (Berlin 1887), p. 2, 4–9.

<sup>3</sup> Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck (Berlin 1881). Комментарий на книгу А переведён У. Дули (W. Dooley, London 1989), на книги **α** и **β** – У. Дули и А. Медиган (W. Dooley, A. Madigan, London 1992), на книгу **γ** – А. Медиган (A. Madigan, London 1993).

<sup>4</sup> Alexander, pp. 15, 32–33; 18, 10–11; 171, 5–11.

<sup>5</sup> В англоязычной антиковедческой традиции аристотелевское ἀποδεικτική переводится обычно как «demonstrative science»; В. Ф. Асмус в своём переводе «Второй аналитики» говорит о «доказывающей науке». – *Прим. пер.*

*Второй аналитике*. Это очень значимый шаг.<sup>6</sup> Ведь если мы, с одной стороны, и по сей день читаем трактат Аристотеля как исследовательский, диалектический, насыщенный апориями незавершенный труд, Александр, со своей стороны, надеется отыскать в нем науку, структура которой полностью соответствует структуре аподиктической науки, описываемой в *Аналитике* Аристотеля. Так, будучи аподиктической наукой, метафизика, согласно Александру, использует аксиомы, имеет свой собственный предмет (*hupokeimenon genos*) и, отталкиваясь от определений, разрабатывает доказывающие силлогизмы, обосновывая сущностные свойства своего объекта.<sup>7</sup> Аксиомы метафизики, с точки зрения Александра, – это те самые, которые обсуждает Аристотель в книге Г (особое значение среди них принадлежит принципу непротиворечия); Александр приходит к выводу о том, что эти основополагающие аксиомы представляют особый интерес для метафизики – поскольку точно так же, как и метафизика, они связаны со всем сущим.<sup>8</sup> Таким образом, предметом метафизики, ее *hupokeimenon genos*, является все сущее, или сущее как сущее. Однако род сущего, о котором идет речь, это не такой род, который просто относит соотносимые виды к какой-либо категории. Скорее, это род, образованный сущими, которые, в свою очередь, бытийствуют через отношение к некому центральному типу бытия, исходят из него и относятся к нему, – речь идет об отношении *aph'henos, pros hen*. Так отдельные виды сущего образуют род сущего, относящийся к центральному типу бытия, то есть к субстанции.<sup>9</sup> Такое отношение является одновременно отношением через определение и через существование: значения того, что существует помимо субстанции, логически предполагают значение субстанции; и существование иного сущего, то есть сущего в категориях, отличных от категории субстанции, производно (*huparxis*) от существования субстанции.<sup>10</sup> Более того, существует иерархия субстанций, так что более высокие первичные субстанции являются причинами более низких, вторичных. При этом первичные субстанции бытийствуют в своей первичной, наиболее напряженной форме. Эта первичная субстанция есть аристотелевская божественная субстанция, трансцендентный Ум книги Л.<sup>11</sup> К сожалению, неясно, как именно, с точки зрения Александра, божественная субстанция оказывается причиной существования низших родов сущего, более низких субстанций и того, что существует в иных категориях. Наконец, Александр отождествляет сущностные свойства, которые обосновываются ме-

---

<sup>6</sup> Это было обнаружено М. Бонелли (Bonelli 2001). Далее я буду ссылаться на это исследование, с его полным и тщательным обсуждением соответствующих частей Александрова комментария.

<sup>7</sup> Bonelli 2001, ch. 2.

<sup>8</sup> Bonelli 2001, 249–250.

<sup>9</sup> Bonelli 2001, 122.

<sup>10</sup> Bonelli 2001, 116–117, 120–121.

<sup>11</sup> Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, pp. 138, 17–23; 147, 3–148, 10.

тафизикой, с теми, о которых говорит Аристотель в книге Γ: единство – множество, сходство – различие, равное – неравное.

Из вышесказанного видно, что Александр занимает очень характерную и оказавшую большое влияние на последующих философов позицию по центральному вопросу о предмете метафизики, – вопросу, по которому позиция самого Аристотеля кажется неясной, – является ли метафизика универсальной наукой о сущем как сущем, разновидностью общей онтологии, или же она представляет собой особую науку о божественном бытии или субстанции, философскую теологию? Пожалуй, Александр придерживается той позиции, что бытие не есть род в обычном смысле слова – род, определяющий отношение видов к той или иной категории. Бытие, согласно Александру, образует ряды начальных и последующих членов, причем начальный член является причиной бытия членов, следующих за ним, – и тем, к чему они относятся.<sup>12</sup> И таким исходным членом является божественная субстанция – причина бытия всех иных членов рода сущего. Таким образом, наука о божественной субстанции *есть* наука обо всем сущем как наука о бытии в его изначальной форме, причине всех последующих видов бытия.<sup>13</sup> Впрочем, в своей превосходной книге, в которой она столь удачно показала, как Александр использовал *Вторую аналитику* Аристотеля для формализации аристотелевской метафизики, М. Бонелли утверждает, что Александр оставляет вопрос открытым, иногда проводя различие между всеобщей наукой о сущем и теологией, а иногда отождествляя их.<sup>14</sup> Однако я не понимаю, как Александр, если он думал о роде сущего именно так – то есть как о рядах начальных и последующих членов, – мог полагать возможной науку о сущем, которая просто обобщала бы частные науки о видах сущего. Ведь бытие, по Александру, – это не род, состоящий из видов, и поэтому соответствующие науки не будут универсальной наукой, обобщающей частные науки. В этом я согласен с интерпретацией Вербека, предложенной им еще в 1978 г.<sup>15</sup>

### Платонизация аристотелевской метафизической науки

Давайте сменим школу и обратимся к позднеантичным платоникам. Здесь авторитетный канон образуют диалоги Платона. Однако Аристотель вовсе не изъят из курса обучения. Если бы чуть позже, в середине III в., мы заглянули в школу Плотина в Риме, мы застали бы его читающим и использующим *Метафизику* Аристотеля и комментарии Александра Афродисийского.<sup>16</sup> Толкованием Аристотеля занимались также ученик Плотина Порфирий и ученик Порфирия Ямвлих. Кажется, именно с Ямвлихом, возглавлявшим философскую

<sup>12</sup> Alexander, p. 249, 28-33.

<sup>13</sup> Alexander, p. 251, 24-38; см. Также ссылки в примеч. 11.

<sup>14</sup> Bonelli 2001, ch. 5 (note pp. 232–233).

<sup>15</sup> Verbeke 1981, 121. Cf. Alexander, pp. 250, 20–33; 266, 5–14.

<sup>16</sup> Порфирий, *Жизнь Плотина*, гл. 14, 5–7 и 13.

школу в Сирии в начале IV в., связан детально разработанный учебный курс, которому будут следовать в платоновских школах Афин и Александрии в V и VI веках. Этот учебный курс включал в себя два цикла. Первый цикл, именованный «малыми таинствами», основывался на чтении текстов Аристотеля; за ним следовал второй цикл – «великие таинства», включавший изучение избранных диалогов Платона.<sup>17</sup> У нас есть описание этого курса, оставленное Проклом, который в молодости, в 432 году, проходил его в Афинах под руководством Сириана, бывшего в то время главою Афинской школы.<sup>18</sup> В рамках первого цикла Прокл читал работы Аристотеля по логике, этике, политике, физике и метафизике. Затем Прокл приступил ко второму циклу – к изучению диалогов Платона, собранных в соответствии с той же последовательностью наук. Здесь стоит отметить два аспекта данного учебного курса. (1) Последовательность наук рассматривалась как восхождение по лестнице философского познания, начинающееся со знания практического и завершающееся высшим теоретическим знанием, метафизикой. (2) Первый, аристотелевский, цикл восхождения по лестнице познания оставался предварительным, подготовительным, несовершенным в отношении ко второму, платоновскому циклу. По отношению к метафизическому трактату Аристотеля это означает, что он образовывал высший уровень знания, достижимого в первом цикле. Однако он был всего лишь подготовительным и несовершенным этапом в сравнении с платоновским диалогом, раскрывающим метафизику на вершине второго, платоновского цикла – *Парменидом* Платона. Таким образом, у платоников V и VI столетий имелись достаточно веские основания для того, чтоб интересоваться метафизическим трактатом Аристотеля. Однако, несмотря на то, что в данном трактате усматривалось присутствие высочайшего теоретического знания, на него смотрели как на несовершенное предварение платоновского *Парменида*.

К счастью, у нас есть возможность прочесть *Комментарий* Сириана на *Метафизику* Аристотеля и получить при его посредстве представление о том, как именно этот трактат открылся юному ученику Сириана – Проклу.<sup>19</sup> Впрочем, при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что *Комментарий* Сириана вовсе не является комментарием в обычном смысле этого слова. Сириан составляет комментарий на книги В, Г, М и N аристотелевского трактата и объясняет свою задачу следующим образом.<sup>20</sup> В книгах М и N Аристотель сосредоточен преимущественно на критике платонической и пифагорейской метафизики. Задача Сириана – доказать несостоятельность этой критики, дабы у ученика не сложилось пренебрежительного отношения к платонико-

<sup>17</sup> Об этом учебном курсе см. Westerink–Trouillard–Segonds 1990, XLIII–LXXVI.

<sup>18</sup> Марин, *Жизнь Прокла*, гл. 13.

<sup>19</sup> Издание: Syrianus, *In metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll (Berlin 1902); английский перевод опубликован Дж. Диллоном и Д. О’Марой (Dillon–O’Meara 2006 и 2008).

<sup>20</sup> Подробнее об этом говорится в моём введении к переводу комментария Сириана на книги В и Г «Метафизики», где собраны ссылки: Dillon–O’Meara 2008, 3–5.

пифагорейской метафизике. В книге В Аристотель представляет и обсуждает противоположные точки зрения по различным метафизическим вопросам. Сириан стремится показать, какие позиции верны, а какие нет; верными оказываются платонические. И, наконец, в книге Г Аристотелем представлен общий очерк метафизики, который Сириан в целом принимает; поэтому он довольствуется пересказом текста, отсылая ученика к комментарию Александра Афродисийского для детального разъяснения отдельных мест. Итак, за комментарием на работу Аристотеля ученик отсылается к Александру,<sup>21</sup> однако, поскольку он должен получить наставление в платоновской метафизике, работа Сириана оказывается необходимой как противоядие на ту критику платонизма, которая развивается в текстах Аристотеля и Александра.

Следствия такого подхода к Аристотелю и Александру в учении Сириана весьма важны. Мы могли бы подумать, что Аристотель и Александр оказываются попросту «инструментализированы», подчинены интересам платонизма. Но в действительности, как это видно из *Комментария* Сириана, неоплатоник принимает предложенную Александром интерпретацию аристотелевской метафизической науки и использует ее для толкования Платона. Так, Сириан полагает, что высшая наука, о которой Платон говорит в *Государстве*, – знание форм и формы Блага, та наука, которую Платон называет «диалектикой», тождественна аристотелевской мудрости, первой философии или теологии.<sup>22</sup> Следовательно, он признает, что осуществленная Александром формализация аристотелевской метафизики применима и к метафизике или диалектике Платона. Как следствие, платоновская метафизика у Сириана оказывается аподиктической наукой, относящейся к тому типу, который описан Аристотелем во *Второй аналитике*. Она носит характер определяющий и аподиктический. Эти методы Сириан дополняет платоновскими методами анализа и разделения.<sup>23</sup> Кроме того, метафизика имеет дело с универсальными аксиомами – прежде всего, с принципом непротиворечия.<sup>24</sup> Ее предметом является подлежащий род (*hupokeimenon genos*) – род сущего как сущего. Но этот род – особый: он образует ряды бытия первичного и вторичного, так что изначальное бытие – божественная субстанция – есть высшая форма бытия и причина существования производных видов сущего.<sup>25</sup> Согласно Сириану, божественное бытие соответствует трансцендентным формам Платона, понимаемым как мышление божественного Ума, от которого зависит становление мира, – божественного Ума, напоминающего Аристотелев божественный Ум. Исследуя божественное

---

<sup>21</sup> Полезное филологическое исследование того, как Сириан использует комментарий Александра, можно найти в работе Luna 2001.

<sup>22</sup> Syrianus, p. 55, 27–33.

<sup>23</sup> Syrianus, pp. 3, 30; 4, 26–29; 12, 10–12.

<sup>24</sup> См. мое исследование O'Meara 2009.

<sup>25</sup> Syrianus, pp. 57, 23–24; 61, 19–24.



бытие, метафизика тем самым оказывается *также* наукой о полноте сущего.<sup>26</sup> Наконец, метафизика постулирует сущностные свойства бытия – как Аристотелевы, так и упомянутые Платоном в *Софисте*, в частности, покой и движение.<sup>27</sup> Забавно, что аристотелевская метафизика, формализованная Александром, войдя в учебный курс школы Сириана, подсказала способ формализации неоплатонической метафизической науки – по мнению Сириана, в несовершенной форме присутствующей в метафизическом трактате Аристотеля и получившей полное выражение в *Пармениде* Платона.

Однако, несмотря на видимость замечательного соответствия между формализацией метафизической науки как науки о божественной субстанции у Александра и диалектикой Платона как науки о трансцендентных формах, Сириан осознавал главную сложность, которую в связи с метафизикой Аристотеля сформулировал еще Теофраст: как возможно знание о трансцендентном божественном бытии?<sup>28</sup> У Сириана эта сложность усугубляется конфликтом между его платонической убежденностью в том, что божественный Ум и объект его мышления, формы, трансцендентны по отношению к дискурсивному человеческому рассудку,<sup>29</sup> и принятием формализации метафизики Александра, где та представлена как вполне дискурсивная наука. Таким образом, встает фундаментальный вопрос: как возможна человеческая наука о сущностях, трансцендентных по отношению к объектам, постижимым средствами человеческой науки?

Решение этой проблемы, предложенное Сирианом в его *Комментарии* на *Метафизику* Аристотеля, можно вкратце сформулировать так.<sup>30</sup> В согласии с *Тимеем* Платона, создающий мир божественный Ум (или демиург) создает также и душу – мировую душу и души индивидуальные, образуя их в соответствии с определенными формальными принципами и по особым математическим законам.<sup>31</sup> Поэтому, занимаясь математикой, человеческая душа в самой своей природе открывает врожденное знание математических законов – знание, которое она затем выражает в математических доказательствах. И эти математические законы соответствуют законам вселенной, поскольку это те самые законы, которым следует божественный Ум, упорядочивающий мир.<sup>32</sup> Сами элементы присущего человеческой душе врожденного знания, называемые Сирианом «субстанциальными логосами»,<sup>33</sup> которые включают математические законы, являются образами своего творца – божественного Ума и предмета его мысли – трансцендентных форм. Следовательно, в развитии на-

<sup>26</sup> Syrianus, p. 57, 29-30.

<sup>27</sup> Syrianus, p. 5, 16-33.

<sup>28</sup> Theophrastus, *Metaphysics*, ed. A. Laks and G. Most (Paris 2002), 4 (4b); 25 (9b).

<sup>29</sup> Syrianus, pp. 4, 34-37; 100, 28-29; 147, 14-15.

<sup>30</sup> См. мою вышеупомянутую статью: O'Meara 1986.

<sup>31</sup> Syrianus, p. 4, 5-11.

<sup>32</sup> Syrianus, pp. 27, 31-37; 88, 24-27.

<sup>33</sup> Syrianus, 91, 29-34.; 161, 30-34.

учного знания, такого как чистая математика, человеческая душа проектирует образы трансцендентного божественного бытия. Таким образом, научное, дискурсивное знание божественного бытия возможно как научное выражение врожденных идей, являющихся образами этого бытия.<sup>34</sup>

Соответственно метафизика, как вполне дискурсивная, научная форма знания, не мыслит трансцендентное бытие, которое ускользает от дискурсивного познания, непосредственно, но имеет дело с присущим душе врожденным знанием – теми понятиями, которые могут быть выражены и которые выявляют, как образы, это трансцендентное бытие. Именно таким образом оказывается возможной наука о том, что находится за пределами науки.<sup>35</sup>

Однако в *Комментарии* Сириана на *Метафизику* Аристотеля мы не обнаруживаем развернутого изложения этой платонизированной аристотелевской метафизической науки, поскольку, как уже было сказано, Сириан преимущественно сосредоточен на том, чтобы опровергнуть аристотелевскую критику платонизма. Сириан предполагает существование некоего канона пифагорейских и платонических текстов, в котором, по его мнению, эту метафизическую науку следует обнаружить. Но сам он не дает изложения этой науки. Судя по учебному курсу, которому он следовал, можно предположить, что наиболее адекватным ее выражением должен был стать *Парменид* Платона.

### Развертывание метафизической науки

Комментарий Сириана на *Парменид* нам, к сожалению, недоступен, но мы можем обратиться к работе последнего и наиболее яркого ученика Сириана, который изучал *Метафизику* Аристотеля вместе с ним, – к работе Прокла, и в нашем распоряжении есть его *Комментарий* на *Парменид* Платона. Кроме того, у нас есть его гигантская работа, носящая название *Платоновская теология*. Но я полагаю, что, если мы хотим найти трактат, в котором представлена метафизическая наука, разработанная в духе тех идей, которые сформировались под влиянием рецепции Сирианом формализации Аристотеля, осуществленной Александром, нам следует обратиться к Прокловым *Началам теологии*.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Я попытался исследовать это понятие «образа» трансцендентного бытия в работе O'Meara 2001.

<sup>35</sup> Можно задаться вопросом, сам ли Сириан разработал эту концепцию метафизической науки как дискурсивного выражения врожденных понятий, являющихся образами трансцендентного бытия, или эта концепция была им унаследована, например, от Ямвлиха. Ввиду отсутствия точных сведений о Ямвлихе, трудно ответить на этот вопрос сколько-нибудь определенно. Однако, похоже, что к Ямвлиху восходит теория математической науки, которая в этом контексте играла, кажется, важную роль (см. Sheppard 1997; O'Meara 1989, 133–134); таким образом, вполне возможно, что и учение Сириана о метафизике также восходит к Ямвлиху.

<sup>36</sup> См. Proclus, *Elements of Theology*, ed. with English translation by E. R. Dodds (Oxford 1963). Комментарий Прокла на *Парменид* публикуется в новом издании,

Эта работа пользовалась популярностью в средние века (существуют ее арабские, латинские и грузинские переводы), и зачастую именно с нее начинают изучение Прокла сегодня. Сейчас мне хотелось бы показать, что она представляет нам метафизическую науку в том виде, как понимал ее Сириан. Начнем с предварительного замечания об этой книге.

В заглавии говорится о «теологии»; теология понимается здесь в аристотелевском смысле – как наука о божественной субстанции. И действительно, Сириан называет труд Аристотеля, посвященный метафизике, «теологическим трактатом».<sup>37</sup> Слово «начала» (*stoicheiosis*) в заглавии работы Прокла убеждает, что речь идет о пособии для студентов, и, кроме того, напоминает о *Началах* Евклида. Переключка с Евклидом подтолкнула некоторых ученых к тому, чтобы видеть в этой книге Прокла *метафизику, доказанную геометрическим способом* (*more geometrico*). В действительности, беглый обзор показывает, что данная работа по форме отличается от Евклидовой:<sup>38</sup> в отличие от *Начал*, она не открывается перечнем определений, общих понятий и аксиом, но состоит из цепи доказательств, в которых обосновываются положения, каждое из которых помещено в заголовок соответствующего доказательства. Математический или геометрический вид трактата, возможно, обусловлен тем, что именно математическая наука фундаментальным образом вдохновляла те представления о научном знании, которые развивались Аристотелем и Сирианом. Наконец – и это действительно исключительная черта, – в тексте не цитируется ни один из античных авторитетов, нет даже ссылок на Платона и Аристотеля. Однако в своем издании Доддс показал, что в тексте имплицитно присутствует *Парменид* Платона, в чем у нас еще будет возможность убедиться.

Приступая теперь к более внимательному рассмотрению *Начал теологии* Прокла, я хотел бы показать, что этот текст действительно представляет собой изложение метафизической науки в том виде, как ее понимал Сириан. Для этого необходимо показать, что ему присущи определенные особенности. Так, в нем должны выражаться врожденные понятия, касающиеся трансцендентных сущностей, использоваться аксиомы, развиваться доказательства, в нем должно говориться о вещах божественных как о причинах сущего и о бытии вообще, должны описываться сущностные свойства бытия.

Нетрудно заметить, что некоторые из этих черт действительно присутствуют в тексте Прокла. Мы действительно сталкиваемся здесь со сферой божественного, исходящей, как полагают платоники, из первопричины всего сущего – Еди-

---

подготовленном С. Steel (*Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Oxford 2007, 2008), в переводах G. Morrow и J. Dillon (Princeton 1987). [См. новый комментированный перевод: Прокл, *Начала теологии* (теоремы 1–33), пер. и комментарий С. Месяц, АРХЭ. *Труды культурологического семинара*, Вып. 5 (Москва 2009) 235–260; [http://diglossa.org/Proclus/Institutio\\_Theologica](http://diglossa.org/Proclus/Institutio_Theologica). – Прим. пер.].

<sup>37</sup> Syrianus, p. 80, 17.

<sup>38</sup> См. обсуждение этой темы в моей работе O'Meara 1989, 196–198.

ного, через Ум, вплоть до Души.<sup>39</sup> Описывая эти божественные сущности, Прокл говорит также и о причинах бытия. Кроме того, ряд сформулированных им теорем, например, Теорема 1 («Всякое множество тем или иным образом причастно единому»), носят предельно общий характер. Исследуются определенные сущностные свойства бытия – в особенности, единство и множественность. Можно отметить также, что выводы строятся на основании строгих убедительных аргументов и что выводы из некоторых аргументов используются затем как основания для аргументов, обосновывающих дальнейшие выводы, создавая в целом потрясающую цепь доказательств, отображающую цепь, связующую само бытие. Можно также выявить аксиомы, используемые для доказательства. Например, доказательство Теоремы 1, которое строится как доказательство от противного (*modus tollens*), в конечном итоге основывается на двух аксиомах, упоминаемых Проклом в конце рассуждения: о том, что целое больше части, и что ничто не происходит из ничего.<sup>40</sup> Но является ли эта аподиктическая наука, представленная в *Началах теологии* Прокла, научным выражением не трансцендентных сущностей, а наших врожденных понятий об этих сущностях, как того требует данное Сирианом истолкование возможности метафизической науки? Пожалуй, это наименее очевидная особенность книги Прокла, однако, как мне представляется, она ей присуща.

Чтоб убедиться в этом, нам, правда, придется обратиться прежде к отрывку из другой работы Прокла, его *Платоновской теологии*. Здесь, в книге II, гл. 12, мы находим следующий текст:

«Так что же это за первое понятие (*ноѐта*) науки [то есть теологии], которая происходит от [божественного] ума и являет себя? Какое понятие мы могли бы назвать таковым, если не наиболее простое и постижимое понятие этой науки? Ведь именно это понятие особенно подобно знанию ума. Что же это такое? «Единое, – говорит Парменид, – если оно едино, не будет многим». В самом деле, многое по необходимости причастно единому, единое же единому не причастно, но есть единое само по себе».<sup>41</sup>

Прокл здесь задается вопросом о наиболее первичном понятии (*ноѐта*) теологии и находит его в одном из положений платоновского *Парменида*: «Единое, если оно едино, не будет многим» (137 с 4–5). Эта цитата взята из первой гипотезы второй части *Парменида*, в которой, по мнению платоников поздней античности, речь шла о высшем метафизическом принципе, причине всего сущего – Едином. Заметим, что это положение выражено как теорема и что оно является первым положением теологии.

Если теперь мы вернемся к *Началам теологии* Прокла, то в Теореме 1 обнаружим, что всякое множество тем или иным образом объединено, а в Теореме 4 – что все объединенное, то есть всякое множество, отлично от того,

<sup>39</sup> Proclus, *Platonic Theology*, ed. H.-D. Saffrey and L. G. Westerink (Paris 1968–1997), I, 26, vol. 1, pp. 114, 23–116, 3.

<sup>40</sup> Proclus, *Elements of Theology*, prop. 1, p. 2, 11–13.

<sup>41</sup> Proclus, *Platonic Theology*, II, 22, vol. 2, p. 66, 4–9.

что едино как Единое. Иными словами, Теорема 4 оказывается равнозначна тому положению, которое в *Платоновской теологии* выступает как первое положение теологии. Таким образом, мы видим, что выводы из доказательств в *Началах теологии*, которые приводятся в виде заглавий соответствующих им доказательств, в действительности являются понятиями, выраженными в форме теорем о сущем. Теорема 4, постулирующая различие между всяким объединенным множеством и тем, что едино само по себе, вводится на основании трех предшествующих теорем и сама является важным звеном в системе аргументации, поскольку отделяет объединенные множества от того, что объединяет их и что само по себе, в конечном итоге, не может быть объединенным множеством, но должно быть единым самим по себе. Таким образом, мы встречаемся с утверждением о том, что вся действительность как объединенное множество зависит в собственном бытии от первопричины своего единства, которая является не объединенной сущностью, но лишь чистым трансцендентным Единым. Далее Прокл развивает серию аргументов, определяющих порядок возникновения различных уровней сущего из самого первого начала – трансцендентного Единого.

Итак, можно сделать вывод, что в *Началах теологии* Прокла мы находим развернутое изложение той метафизической науки, которая была задумана Сирианом, вдохновленным, в свою очередь, истолкованием Аристотеля у Александра Афродисийского. Эта метафизическая наука представляет собой не непосредственное познание трансцендентного, но дискурсивное выражение врожденных понятий, итогом которой оказываются теоремы о трансцендентном.<sup>42</sup> Трудно избавиться от ощущения, что философ мог испытывать желание использовать это дискурсивное знание для того, чтоб шагнуть за его пределы и достичь границ самого божественного бытия, посредством знания, лежащего за гранью научной дискурсивности (*discursivity*). В связи с этим уместно вспомнить, что, по словам самого Платона в *Пармениде* (135d–136a), вторая часть диалога представляет собой упражнение для молодого неопытного Сократа. Прокл подхватывает эту идею в своем *Комментарии на Парменид*, а Сириан описывает как упражнения противоборствующие аргументы в книге **В** *Метафизики* Аристотеля. Я полагаю, что и *Начала теологии* Прокла можно рассматривать как руководство, необходимое для приобретения навыка метафизического мышления.<sup>43</sup> Это не последнее слово в метафизическом познании, но лишь ступень, ведущая, в конце концов, к постижению божественного бытия, лежащего за пределами дискурсивности.

---

<sup>42</sup> См. также: Proclus, *Commentary on the Parmenides*, 895, 24–896, 17; 981, 20–982, 30; 986, 7–29.

<sup>43</sup> См. O'Meara 2000; по Сириану см. мое введение к английскому переводу *Комментария* Сириана на книги **В** и **Г**, стр. 8.

### Преодоление метафизической науки

Завершающая часть этой статьи посвящена Дамаскию, последнему главе Афинской школы, который, менее чем через полстолетия после смерти Прокла, был вынужден покинуть Афины по причине антиязыческой политики императора Юстиниана и, вместе с другими философами, в начале 530-х годов отправиться в изгнание в Персию. К теме нашего исследования прямое отношение имеют две работы Дамаския: *Комментарий на Парменид* Платона и трактат *О первых началах*, полное название которого – *Затруднения и разрешения, связанные с первыми началами*.<sup>44</sup> Эта последняя работа весьма примечательна. Она представляет, со ссылкой на первые начала или причины действительности (т.е. на собственный предмет метафизики), тщательно разработанную панораму затруднений и противоречий, присутствующих в утверждениях, которые мы делаем о таких началах. При чтении этой книги может показаться, что все, что говорится о подобных началах, противоречиво, и что не остается ничего несомненного. По сравнению с ясной и прямой тропой, проложенной сквозь метафизические проблемы *Началами теологии* Прокла, работа Дамаския предстает как море неопределенности, противоборствующих позиций, смятения, расстройства, без какого бы то ни было ясного направления и горизонта.<sup>45</sup> Поддавшись этому впечатлению, некоторые ученые находили в работе Дамаския выражение отчаяния, упадка и крушения мира языческого интеллектуала, который задыхался в христианизированной империи Юстиниана. С философских позиций можно заметить, что разрабатываемые Дамаскием цепи аргументов, в которых один аргумент опровергается другим, напоминают противоречивые аргументы, нагромождаемые философом скептиком, считающим себя обязанным воздерживаться от окончательных суждений. К этому ли стремится Дамаский? Метафизика, чересчур глубоко погруженная в собственные противоречия, уничтожает себя и становится скептицизмом? Или, если использовать образ, которым пользовался сам Дамаский, занимаясь метафизикой, не блуждаем ли мы в пустоте?<sup>46</sup> Не становится ли она чисто теоретическим, концептуальным размышлением, лишенным всяческого эмпирического основания и обреченным на уход в ничто? Однако ни одно из этих предположений о смысле подхода Дамаския не соответствует то-

---

<sup>44</sup> Трактат опубликован Л. Вестеринком (L. G. Westerink) и Ж. Комбе (J. Combès) под названием *Traité des premiers principes* с французским переводом (Paris 1986–1991). *Комментарий* Дамаския на *Парменид* также был издан и переведен Л. Вестеринком и Ж. Комбе (Paris 1997–2003).

<sup>45</sup> Трактат Дамаския обсуждался, к примеру, в работах: Linguisti 1990; Rappe 2000, ch. 9; cf. Napoli 2008.

<sup>46</sup> См., например, Дамаский, *Затруднения*, р. 8, 1.

му, как сам он понимает свою задачу.<sup>47</sup> Мне хотелось бы показать это, но прежде приведу пример той апорийной, противоречивой аргументации, которая представлена в этой экстраординарной книге.

В начале своего трактата Дамаский рассуждает о самом первом метафизическом принципе – Едином, – в терминах, связанных с понятиями части и целого, теми понятиями, которые уже были вовлечены в обсуждение проблематики единого в том, что считалось соответствующей частью платоновского *Парменида*. Дамаский доказывает, что (1) Единое есть часть целого и что (2) Единое не есть часть целого. Возьмем первое утверждение: (1) Единое есть часть целого. Понятие целого можно определять по-разному. Например, под «целым» мы можем подразумевать то, в чем нет никакого недостатка. Или же «целое» может обозначать порядок причин и следствий. Или же «целое» может означать всю совокупность мыслимого.<sup>48</sup> При любом из этих способов определения целого ясно, что Единое есть часть некоего целого. Теперь возьмем противоположное утверждение: (2) Единое не есть часть целого. Дамаский показывает это при помощи следующих аргументов: если целое есть ряд причин и следствий, то эти причины и следствия соподчинены друг другу, образуя этот ряд. Но если самое первое начало, Единое, есть причина всего, то оно будет причиной и этого согласованного ряда как целого и поэтому не может быть членом данного ряда. Таким образом, оно не есть часть целого.<sup>49</sup> Чуть далее Дамаский приступает к доказательству того, что Единое и едино, и не едино. Оно едино, будучи высшей степенью единства в ряду вещей, представляющих собой объединенные множества, и не едино, не будучи членом этого ряда.<sup>50</sup>

Но как сам Дамаский понимает те противоречия, через которые он проводит своего читателя? Что, по его мнению, раскрывается в этих затруднениях? Несколько раз Дамаский обращается к сократовскому образу родовых мук – мук души, пытающейся породить знание.<sup>51</sup> Точно так же страдаем и мы, пытаясь породить в нашем мышлении пребывающее в нас Единое. Пытаясь выразить в нашей мысли (в наших понятиях и рассуждениях) и в нашей речи то, что не может быть постигнуто и высказано, мы теряем его в том, что из него исходит. И все же мы хотим найти его, вернуться к нему. Проецируя непостижимое на уровень постижимого, мы и отдаляемся от непостижимого, и, тем не менее, ищем путь возвращения к нему. Родовые муки, которыми мы страдаем, суть затруднения, загадки, противоречия, возникающие тогда, когда мы по-

<sup>47</sup> Детально эта мысль обосновывается в работе Tresson 2009.

<sup>48</sup> Дамаский, *Затруднения*, pp. 1, 9–2, 6.

<sup>49</sup> Дамаский, p. 2, 9–18.

<sup>50</sup> Дамаский, p. 4, 1–12.

<sup>51</sup> См., например: Дамаский, p. 86, 10–16, а также положение, выдвинутое Трессоном, упомянутое в примечании 47 (Tresson 2009, ch. 7).

средством наших понятий рассуждаем о непостижимом.<sup>52</sup> И в то же время они представляют собой способ, которым мы можем дискурсивно мыслить непостижимое. Итак, Дамаский предлагает нам поупражняться в дискурсивном рассуждении о метафизических принципах, посредством которого обнаруживаются пределы, неадекватность такого рассуждения по отношению к трансцендентному; и в то же время оно служит средством обнаружить это трансцендентное в нашем мышлении о нем и за пределами этого мышления.<sup>53</sup> Таким образом, Дамаский показывает пределы метафизической науки и, продвигая эту науку до ее собственных пределов, демонстрирует также, как она может побудить разумную душу к выходу за собственные пределы навстречу трансцендентному. Работа Дамаския представляет собой отнюдь не результат разочарования, признания безусловной неудачи греческой метафизики, а высшее достижение в развитии метафизической науки, начатой Александром Афродисийским и продолженной Сирианом и Проклом.

Приспосабливая предпринятую Александром формализацию аристотелевской метафизической науки к платонизму, Сириан знал, что такая наука представляет собой лишь средство к достижению познания о трансцендентном, а не само это познание. Знал это и Прокл, хотя его *Начала теологии*, в которых метафизическая наука представлена с такой систематической красотой, могут на первый взгляд показаться окончательными определениями. Если после этого у нас все еще остались иллюзии относительно адекватности нашей метафизической науки, Дамаский исцеляет нас от них, открывая наши умы тому, что лежит за пределами, или превыше, наших собственных метафизических усилий.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Дамаский нередко справедливо указывает на то, что его критический анализ связан с идеями (*επινοια, epinoia*), к которым мы прибегаем, мысля о трансцендентном (см., например, стр. 2, 5 и 19; 4, 14; 6, 9; 7, 18–21). Таким образом, он рассуждает в контексте учения о метафизической науке, которое мы находили у Сириана. Я полагаю, что анонимный комментарий на *Парменид*, который П. Адо (P. Hadot) приписывает Порфирию, предполагает учение о метафизике как дискурсивном проговаривании идей (см. *Commentarium in Platonis "Parmenidem"*, ed. A. Linguisti, Florence 1995, I, 25–30; II, 1–4, 13, 20; IV, 17; VI, 23–26; IX, 11–20) – учение, которое мы находим у Сириана и Дамаския. Таким образом, данный комментарий должен быть датирован более поздним периодом – четвертым или пятым веком. Впрочем, это предположение нуждается в отдельном исследовании.

<sup>53</sup> Дамаский, р. 8, 12–20. К вопросу о том, как посредством критики метафизических идей можно выйти за их пределы, см. Tresson–Metru 2005.

<sup>54</sup> Я признателен за те полезные вопросы, которые были мне заданы, когда эта статья была представлена в виде лекции в Вашингтоне, и на семинаре, проходящем под руководством Е. Афонасина в Новосибирске.



### Библиография

- Bonelli M. (2001) *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa* (Naples)
- Dillon J., O'Meara D., (2006) Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 13–14* (London)
- Dillon J., O'Meara D., (2008) Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 3–4* (London)
- Kremer K. (1961) *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* (Münster)
- Linguisti A. (1990) *L'Ultimo Platonism greco. Principi e conoscenza* (Florence)
- Luna C. (2001) *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote* (Leiden)
- Napoli V. (2008) *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio* (Catania)
- O'Meara D. (1986) "Le problème de la métaphysique dans l'Antiquité tardive", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 3-22
- O'Meara D. (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in late Antiquity* (Oxford)
- O'Meara D. (2000) "La Science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", *Proclus et la Théologie Platonicienne*, ed. A.-Ph. Segonds and C. Steel (Paris) 279–290
- O'Meara D. (2001) "Intentional Objects in Later Neoplatonism", *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler (Leiden) 115–125
- O'Meara D. (2009) "Le Fondement du principe de non-contradiction chez Syrianus", *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*, ed. A. Longo (Naples)
- Rappe S. (2000) *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius* (Cambridge)
- Sheppard A. (1997) "Phantasia and Mathematical Projection in Iamblichus", *Syllecta Classica* 8, 113–120
- Tresson C. (2009) *L'Aporie ou l'expérience métaphysique de la dualité dans le Peri Archôn de Damascius*, unpublished PhD. Thesis (Fribourg)
- Tresson C. and Metry A. (2005) "Damaskios' New Conception of Metaphysics", *History of Platonism. Plato Redivivus*, ed. R. Berchman and J. Finamore (New Orleans), 222–226
- Verbeke G. (1981) "Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient Greek Commentators," *Studies in Aristotle*, ed. D. O'Meara (Washington, D. C.) 107–127
- Westerink L. G., Trouillard J. and Segonds A.-Ph., eds. (1990) *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (Paris)

Перевод А. А. Каменских  
 Пермский государственный университет  
[kamen7@mail.ru](mailto:kamen7@mail.ru)