

SØREN SKOVGAARD IENSEN, Dualism and Demonology, The function of demonology in Pythagorean and Platonic thought, Kjøbenhavn, 1966

Рецензируемая работа ограничивается на первый взгляд сугубо философской постановкой проблемы, тем не менее она представляет большой интерес и для историка. Автор поставил себе целью дать по возможности более полное освещение исторического развития и функций демонологии в древнегреческой философии. Трудность заключается в том, что, как отмечает автор во вступлении, в науке пока еще нет ясности относительно функций демонологии. Так, например, демонологию Платона одни рассматривают как философское учение о «посреднике» между высшей и низшей сферами, другие, напротив, отрицают философское содержание платоновской доктрины о демонах и рассматривают ее как аллегория. Демонология в «Послезаконии» нередко используется в качестве аргумента как в пользу, так и против платоновского авторства произведения.

Первый сравнительно небольшой раздел работы Иенсена (гл. I, стр. 13—50) служит теоретическому размышлению о природе метафизического и религиозного дуализма, а второй раздел (гл. II—VII) иллюстрирует основные положения автора.

Иенсен полагает, что между относительной и абсолютной дуалистической философией и учением о демонах-посредниках между божественным и человеческим наличествуют причинные отношения. Эта мысль развивается и обосновывается в самой общей форме в главе I. Причинную связь между дуализмом и демонологией Иенсен понимает следующим образом: определенный тип дуалистической философии неизбежно приводит к учению о «посреднике» в той или иной форме.

По мнению автора, вопрос о происхождении и развитии дуализма имеет решающее значение для понимания демонологии, и, поскольку исследователи не пришли к единому заключению по этому вопросу, Иенсен дает краткий обзор существующих точек зрения в первом разделе главы I. Иенсен считает, что нельзя рассматривать развитие дуализма от первоначально иррационального мировосприятия к рациональному, и потому возражает против предложенной Симоном Петрманом теории развития от иррационального к рациональному (в терминологии автора — от относительного к абсолютному дуализму). В итоге Иенсен отмечает наличие причинной связи между относительным дуализмом и отождествлением «посредника» с человеческой душой, а также между абсолютным дуализмом и независимым посредником между божественной и человеческой сферами.

Исходя из этого положения, Иенсен стремится уже более конкретно, на ма-

териале источников обосновать связь демонологии и дуализма у пифагорейцев (гл. IV), у Платона (гл. V), в «Послезаконии» (гл. VI) и у Ксенократа (гл. VII).

В главе IV на основании анализа пифагорейской демонологии, предпринятого Марселем Детьеном¹, Иенсен отождествляет демона с человеческой душой. Постепенный переход от мифического мышления к рациональному, по мнению Иенсена, приводит к тому, что демон как бы отделяется от человека и мыслится в качестве самостоятельного посредника.

Не вдаваясь в подробности изложения Иенсеном пифагорейской демонологии, обратимся к главе V, представляющей собой специальное исследование демонологической концепции Платона.

По Платону, есть два обособленных друг от друга мира: мир истинного бытия и мир чувственно воспринимаемых предметов. Мир идей представлен как непреходящее и неизменяемое существование (Федон, 78D), как «бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — разуму» (Федр, 247C, пер. А. Егунова). Мир же вещей, напротив, «беспрерывно меняется» (Федон, 79B, пер. С. Маркиша) и в противоположность миру идей не лишен чувственных качеств: цвета, формы, слуха.

Платон в «Федоне», исходя из предпосылки, что помимо явлений вещей существует их смысл, приходит к выводу: причина (или смысл) вещи есть идея. Словом, идеальный мир осмысливает вещи, именно ему обязан своим существованием мир видимых вещей (Федон, 100C — 101C). Причем Платон всегда при случае подчеркивает громадную разницу, несхожесть обоих миров, тем самым резко противопоставляя идеи и вещи. Это противопоставление проводится под знаком бесспорного первенства идеального единства над множеством вещей. Но есть и другая сторона: помещенные Платоном в заоблачные вечные неподвижные сущности — идеи — самым тесным образом связаны с порождаемыми ими вещами. В то время как вещи в разной степени причастны идее, сама идея (вернее, ее проявления) содержится во множестве вещей, поскольку она определяет эти вещи. Это объединение обоих миров при всей их несводимости намечено довольно четко, тем более что оно естественно вытекает из совершенно ясно ощущаемого у Платона представления о цель-

¹ M. Detienne Xénocrate et la démonologie pythagoricienne, «Revue des études anciennes», 60, 1958.

ности мира вообще. Система взаимосвязи отдельных частей и элементов этого единого гигантского организма, каким он виделся Платону, есть не что иное, как диалектика.

В «Пире» (210В—211С) Платон тщательно разрабатывает путь постепенного ступенчатого восхождения в сферу идеального бытия, к знанию, так как окружающий нас мир становящихся вещей не может дать чистого знания о себе, а лишь мнение, которое лживо и непостоянно, как всякая вещь. Эта ступенчатая иерархия в своем стремлении ко все большей упорядоченности и обобщению соотносится с платоновской космологией. В связи с этим коснемся проблемы демонов-посредников, которую ставит Иенсен в главе V своей работы.

Наиболее раннее и ясное изложение природы и функций демонов дано в «Пире» (202Е—203А), где говорится:

1. Боги не соприкасаются с людьми:... демоны — нечто среднее между бессмертными и смертными.

2. Пребывая посредине, они (демоны) заполняют промежуток между теми и другими так, что мир связан внутренней связью.

3. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство демонов — и наяву и во сне. Эта характеристика демонов у Платона является в некотором роде основополагающей для всех позднейших демонологических систем. Иенсен увидел противоречие в том, что известное учение Платона о божественности человеческой души существует одновременно с доктриной о мыслящих демонах, излагаемой в «Пире», ибо одно исключает другое, поскольку учение о человеческой душе утверждает ту же теорию приобщения к божественному посредством мыслящей активности, что и доктрина о демонах.

Иенсен признает важность проблемы $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\iota$ у Платона, но толкует ее, исходя не из платоновской диалектики, а из собственной посылки о религиозном дуализме. Поэтому у Иенсена на первом плане формальные наблюдения: обе сферы даны как оппозиции, а сущность демонов представлена функционально, как заполняющая пробел, который появляется в космологии. Так как демонологическая теория в «Пире» соединена с мифом о происхождении Эрота, Иенсен задается целью размежевать понятия демона и Эрота.

Ссылаясь на Платона, Иенсен характеризует Эрота не как предмет любви, но как любящее начало, т. е. Эрот мыслится у Иенсена как психологический феномен, и сравнение его с демонами — чистая аллегория. Эрот последовательно старается переступить предел своего действительного положения и уподобиться отцу Поросу. Его положение чем-то сходно с человеческим. Природа же де-

монов статична, обращена во внешнее, демоны существуют объективно, в то время как Эрот — функция человеческой души.

Иенсен рассматривает трудности, связанные с выяснением природы двойных «посредников» — демонов и души.

Несмотря на то что функции души и демонов как будто бы похожи, сходство между ними на этом основании установить невозможно. Демоны — «посредники», поскольку они помещены посреди двух противостоящих сфер — божественной и человеческой — и связаны с обеими.

Душа также обладает функциями медиума, однако она не непосредственно соединена с божественным и человеческим, потому что душа в некотором смысле есть человек, т. е. одна из этих противоположностей².

Иенсен приходит к выводу, что человеческая душа может быть названа $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\iota$ постольку, поскольку она выполняет функции «посредника», между божественным и человеческим, хотя термин $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\iota$ в данном случае нуждается в специальной оговорке, для того чтобы показать существенное отличие от $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\eta\iota$ демона. Окончательный вывод Иенсена сводится к тому, что демонологическая система и учение Платона об Эроте совершенно разные вещи, существование которых невозможно в рамках одной философской системы.

Ошибкой было бы считать, что демонология — важный элемент платоновской системы в целом, выводив это из позднейшего значения демонологии в платоновской традиции. В заключение Иенсен присоединяется к мнению П. Валлета: «Демонология Платона не существует»³.

Иенсена нельзя упрекнуть в поспешности, нелогичности, и все же за выяснением различий души, демона, Эрота от Иенсена ускользает такой присущий этим «посредникам» признак, как диалектика. И это понятно, поскольку Иенсен исходит из основной посылки о метафизическом дуализме Платона. Меж-

² Ж. Суилье предлагает рассматривать демонов как божественных посредников, а душу как человеческого посредника. Но как он сам замечает, это значило бы исказить замысел Платона (I. Souilhé, La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, P. 1919, стр. 202).

Л. Робен говорит, что человеческая душа является посредником аналогично демонам, и добавляет, что душа, рассматриваемая в своей сущности, иными словами, душа разумная, есть демон (L. Robin, La Théorie Platonicienne de l'Amour, P., 1933, стр. 144, 149, 165).

³ P. Vallette, L'Apologie d'Apulée, P., 1908.

ду тем весь Платон — это диалектика идеального и материального, покоя и движения, единого и множественного, он не только проводит различие между ними, но и отождествляет их. Платону совершенно чуждо понимание идей как изолированных сущностей. Тот самый «Пир», взятый Иенсеном в качестве примера, как раз и построен на диалектике Эрота как диалектического слияния идеального и материального.

Иенсен прав, разделяя демонов и душу как «посредников», но разделение это следует проводить в рамках и на фоне общей системы Платона. Демон у Платона мыслится не персонафицированно, а, скорее, категориально в общей иерархии платоновского восхождения от низа к верху. Вместе с тем демон выступает у Платона и как некое этическое начало, направляющее человека (см. упоминание о внутреннем голосе Сократа в «Федре» 242В, «Эвтидеме» 272Е, «Теэтете» 151А), что, бесспорно, связано с намеченной у Платона проблемой высвобождения личности. Нельзя не отметить важности срединной категории в системе, сконструированной Платоном (помимо демонов, души прибавим сюда истинное мнение). Перечисленные элементы несут в себе как бы двойственную природу соседствующих с ними идеального и вещественного миров. Эта их диалектическая особенность состоит в том, что, принадлежая к высшему и земному миру, они в результате не принадлежат ни одному из них, а расположены между. Введение этих элементов в систему Платона обусловило ее цельный, единый характер. Нераздельная целостность обоих миров, скрепленных взаимопроникающей платоновской диалектикой, их единство выразилось в идее блага, которое улавливается буквально во всем, есть причина и конечная цель всего.

Платон своей диалектикой показал, что и мыслить иначе мир нельзя, как только в виде единства многообразия живой жизни. Следуя избранному им методу, Платон ищет смысл (причину) не в одиночном, а в общем, которое составлено не просто из сложения частей, а из их единства. Благо и есть такое общее, целое. Платон касается здесь наиглавнейшего вопроса человеческой жизни: человек, воспринимающий мир целым и единовживущим (т. е. благом), высвобождается от чувства прекращения своего бытия. Познание или созерцание идеаль-

ного мира тесно связано с особыми функциями души («Федр», 247ДЕ). Подобно тому как в области чувственного мира человеческое зрение соотносится с солнцем, в идеальном мире душа соотносится с идеями, вернее, с их высшим обобщением — идеей блага. Сродство солнца и идеи блага обусловлено тем, что, так же как благодаря солнцу, которое излучает свет, вещи чувственного мира становятся видимыми и различимыми, идея блага, как и вообще идеи, наделяет вещи смыслом, благодаря которому они становятся познаваемыми. Однако в первом случае это чувственный свет, а во втором — интеллигибельный. Итак, каждой ступени познания в диалектическом восхождении к истинному бытию соответствует мера света: низшая область мнения наполнена тьмой, интеллигибельная область истинного бытия наполнена светом, соответственно знанием. Всякое истинное знание есть озарение, которое, однако, не столько является психологическим переживанием, основанным на чувстве, сколько результатом диалектического восхождения. В своем стремлении к постижению высшего блага — сияющего бытия — человеческая душа обретает строй и порядок, что приводит ее из состояния раздробленности в состояние цельности.

Подведем некоторые итоги. Своеобразие платоновского идеализма отразилось в диалектической взаимосвязи идей и вещей при одновременном разделении их друг от друга и главенстве идеального над материальным. Этот момент связи обусловлен наличием таких «посредников», как мировая душа, родственная ей человеческая душа, демоны. Отношение между идеальным и материальным представлено Платоном в виде ступенчатой иерархии восхождения и схождения от множественного к единому и от единого к множественному. Ценность работы Иенсена в том, что она знакомит с малоизученной сферой античной мысли, выделяя область демонологии, которая играет особую роль для понимания позднейших религиозно-философских систем (например, неоплатонизм). Платону посвящена огромная литература, однако работа Иенсена выделяется среди этого потока, помогает увидеть то, что обычно ускользало от внимания исследователей.

В. Н. Илюшечкин