

Каменских Алексей Александрович, к.филос.н., ст.  
преп. кафедры философии и религиоведения Пермского  
государственного технического университета

**Диалектика иного  
в религиозно-философском дискурсе поздней античности  
(Игры с «Парменидом»)**

«Истина едина, она является множеством, и так  
ради нас, чтобы научить нас этому единству  
посредством любви через множество».

Евангелие от Филиппа, 12.

В научном сознании давно утвердилось представление о поздней античности как эпохе синкретизма, о чрезвычайной интенсивности диалога, в котором открывались навстречу друг к другу древние, но прежде более или менее замкнутые, и новые, выроставшие в этом диалоге традиции. В немалой степени интенсивность этого диалога была обусловлена единством политического пространства Империи, *Pax Romana*, распространением греческого (на Востоке, в форме *κοινή*) и латинского (преимущественно, в западных провинциях) языков как средств межнационального и межкультурного общения, стандартом римского или эллинского образа жизни. Однако можем ли мы на этом основании говорить о поздней античности как эпохе толерантности? Преследования и массовые казни христиан, практика проводимых римскими властями депортаций<sup>1</sup>, уничтожение руками собственных сограждан многотысячной иудейской общины Александрии в 115 – 117 гг., расправа в той же Александрии над Ипатией в 415г. и многие другие проявления стихийной и вполне

---

<sup>1</sup> Ср., напри., сообщение Тацита о состоявшейся в 19 г. высылке из Рима нескольких тысяч иудеев, которых решено было направить на Сардинию «для усмирения тамошних разбойников, и ... невелика будет потеря, если они там погибнут» (Анналы, II, 85).

официальной, массовой и рафинированно-элитарной нетерпимости делают подобную оценку по меньшей мере затруднительной. При высокой степени взаимопроникновения основных традиций, составлявших культурное пространство поздней античности — в особенности, религиозно-философский «пласт» этого пространства, — для представителей каждой было характерно ясное осознание своеобразия и исключительных достоинств традиции собственной. Поэтому для определения «меры терпимости» позднеантичной культуры необходимо обратить особое внимание на те формы, в которых в эллинистической философии, в иудаизме, гностицизме и раннем христианстве выражалось отношение к *иному* — формы его отрицания или, напротив, «допущения» (при котором, собственно, и становился возможным сам культурный диалог).<sup>2</sup>

На наш взгляд, в многообразии трактовок иного можно выделить несколько основных, принципиально важных позиций:

### **1. Иного — нет (абсолютное отрицание иного).**

Прежде всего, оказывается, что иное может попросту игнорироваться, не замечаться; в тех же случаях, когда воздержаться от суждений о нём становится невозможно, оно трактуется как иллюзия, небытие. Такое отношение к иному мы наблюдаем, например, во многих гностических общинах II – IV вв. Обращение, т.е. приобщение к истине (Гносису), переживается здесь и как приобщение к подлинному бытию: «Тот, кто

---

<sup>2</sup> Особая грань актуальности поставленной проблемы связана с *типологической близостью* культурных ситуаций поздней античности и современности. Эта близость определяется двумя важнейшими признаками: во-первых, масштабом и интенсивностью культурного диалога, происходившего в первые века н.э., когда традиции, прежде более или менее обособленные, на некоторое время стали взаимопроницаемы, впервые создав феномен синкретической «глобальной» (в масштабах средиземноморской ойкумены) культуры. Во-вторых, наши эпохи сближает то, что развитие этого диалога происходило на фоне кризиса фундаментальных основ прежней культурной традиции и вызревания в этом кризисе иных мировоззренческих принципов.

поверил в истину, *начал жить*, и он подвергается опасности умереть, ибо он живёт»<sup>3</sup>. Здесь, на земле, пределы истины очерчены кругом немногих единоверцев; вне этого круга — лишь мнимость, иллюзия, небытие, «тени и призраки ночи»<sup>4</sup>. Истиной обличается внутренняя пустота иного. Борьба с ним, активно ему противостоять, попросту не имеет смысла; иное следует — не замечать, «проходить сквозь него», в предельной внутренней собранности, сосредоточенности на той единственной истине, которая обретается в тайниках собственного сердца.

Ту же безмолвную негацию иного мы замечаем, несколькими веками позднее, и в кружке утончённых античных интеллектуалов, составлявших в к.V в. Платоновскую Академию. В мир, в котором продолжали жить эти последние языческие неоплатоники, не допускались реалии христианской империи; там создавались пространные комментарии к текстам Платона и Плотина, там Прокл, «иерей всего мира», «созерцал светоносные лики Гекаты», беседовал в своём доме с Афиной Палладой и усмирял землетрясения<sup>5</sup>.

В обоих случаях — в головокружительном мифологизме гностических космогоний, или в упорном стремлении видеть в мире раннего средневековья мир богов и героев греческой архаики, — утверждение иллюзорности иного оборачивается иллюзорностью построений собственного жизненного мира.

## **2. Диалектика «сущего иного» (относительное отрицание иного).**

Однако само внутреннее напряжение, благодаря которому достигается вытеснение иного за пределы смыслового поля дискурса, указывает на реальность, действительность этого иного, заставляет признать его как

---

<sup>3</sup> «Евангелие от Филиппа», 4.

<sup>4</sup> «Евангелие истины», 28.27 – 28. Ср. также: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть» («Евангелие от Филиппа», 4).

<sup>5</sup> См.: Марин. Прокл, или О счастье / Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993. С. 163 – 188.

сущее. Или иначе: допущение иного в сферу дискурса (пусть поначалу в форме суждений о иллюзорности этого иного) в конечном итоге заставляет осмыслить его как *сущее иное*. Иное — реально, но в своей реальности оно совершенно чуждо, враждебно «моему», а вместе с тем — истинному и благому; это *реальное и активное зло*, требующее действенного противостояния, отпора.

Эта вторая форма отрицания, при которой онтологическая негация иного замещается аксиологической, когда оно рассматривается как активно действующая в мире сила зла и лжи, противостоящая всему благому и истинному, представлена в памятниках поздней античности весьма широко. В традиции иудаизма такое отношение к иному наиболее ярко выражено в текстах Кумрана, где мир предстаёт ареной борьбы «сынов света», т.е. собственно кумранитов, на стороне которых — сам Бог и сонмы светлых ангелов, с «сынами тьмы» — прежде всего, ортодоксальными иудеями, а также всеми язычниками и нечистыми духами. Впрочем, деление человечества на иудеев (единственный Народ, народ Божий, ради которого сотворена Вселенная<sup>6</sup>) и не-иудеев (ἔθνη — «народы», «языцы», боги которых суть бесы) прослеживается и во вполне ортодоксальных иудейских текстах.

Можно утверждать, что указанная оценка иного является основной и для большинства гностических текстов. Гностику чужды мир, этот гигантский силок, созданный для уловления духа, и его творец — злобный и невежественный демиург; чужды другие люди — вольные или невольные служители демиурга; чужды собственное тело и даже душа, страсти и стремления которой определены совокупным движением небесных сфер — космической судьбой, «имармене». «Своё» гностика — это лишь дух,

---

<sup>6</sup> См.: Завещание Моисея 1, 12; 2-я кн. Варуха 21, 14; Targum Pseudo-Jonathan 19, 22.

частица иной, божественной природы, томящаяся в плену неведения, жаждущая возвращения в свой вышний исток<sup>7</sup>.

Во многих раннехристианских текстах иное также противостоит верующим как враждебная тотальность: «весь мир лежит во зле» (1Иоан. 5:19), управляет им «князь мира сего»<sup>8</sup> (Иоан. 12:31), «начальства», «власти», «мироправители тьмы века сего» (Ефес. 6:12 и др.). Упоминается даже «бог века сего», ослепляющий умы неверующих (2 Кор. 4:4) — «сынов противления», являющихся «по природе чадами гнева» (Ефес. 2:2, 3). В «Дидахе», одном из древнейших памятников христианской литературы, встречаем молитву: «да придет благодать и да прейдет мир сей» (10:6)<sup>9</sup>. Царство Христово — не от мира сего (Иоан. 18:36), и князь мира сего во Христе не имеет ничего (Иоан. 14:30).

Вместе с тем, мы замечаем, что ни в одном из названных направлений религиозной мысли отрицание иного почти никогда не было абсолютным. Так, гностики, стремясь осмыслить сущность «иного», вынуждены указывать на его генетическую связь с горним миром Плеромы: демиург — создатель мира сего, — в гностической мифологии изображается как порождение

---

<sup>7</sup> Сказанное относится, прежде всего, к дуалистическим системам так называемого «сифианского» гностицизма (ср. «Апокриф Иоанна», «Ипостаси архонтов» etc.), в которых демиург рассматривается как злокозненное демоническое существо, создающее мир как темницу для заточения частиц духовной природы. При этом необходимо отметить существование в гностицизме другого, «умеренного» направления, представленного, например, системами Валентина и Василида, в которых «в вину» создателю этого мира ставилась лишь его ограниченность, недостаток ведения о высшем божественном мире — Плероме. Ср. характеристику демиурга у Птолемея в «Письме к Флоре» (Епифаний, «Панарион», XXXIII, 3 – 8): «бог справедливый и ненавидящий зло», сам он ни добр, ни зол, но правосуден и «присуждает воздаяние по присущей ему правде».

<sup>8</sup> Отметим немаловажную деталь: если в иудейских текстах первых веков н.э. «князем мира» назывался, как правило, архангел Михаил (см.: Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. N.-Y., 1965. P. 53-54), то в текстах Нового Завета так именуется дьявол.

<sup>9</sup> Дидахе (перевод и коммент. А. И. Сидорова) // Символ. Вып. 29, Париж, 1993. С.282.

низшего из эонов Плеромы — Софии. В христианстве и иудаизме за враждебностью иного видится Божье творение, поражённое грехом (ср. Римл. 8:19 – 23). Даже в кумранских текстах оценка иного не всегда однозначна: «Разве не из уст всех народов раздаётся голос истины? [Но] есть ли уста и язык, придерживающиеся ее?.. Где народ, который не грабил бы богатства другого...» (1Q Myst I, 9-11).

Итак, «иное как сущее» внутренне противоречиво, проблематично. Если иное действительно есть, необходимо осмыслить его происхождение, определить его место в порядке сущего. Иное оказывается со-положно «моему», в своей реальности оно имеет с ним нечто общее. Таким образом, допущение реальности иного, вовлечение его в сферу дискурса раскрывается сложной диалектикой полагания и отрицания, т.е. внутренней стихией диалога — своеобразным смысловым полем, напряжённость которого задана полярными позициями безусловного притяжения («да, да») и безусловного отрицания («нет, нет»). Если иное действительно есть и если оно действительно сложно (т.е. включает некоторые «моменты моего»), то что же оно, каков его действительный статус?

### **Иное как искажение, извращение «своего».**

Крайне интересный пример определения статуса иного даёт история отношений Плотина с посещавшими его школу гностиками-сефианами. Выросший в многоязычной Александрии, приобщившийся к традиции эллинистической философии через вернувшегося в язычество христианина Аммония Саккаса, Плотин был человеком, в достаточной мере открытым ко всему иному<sup>10</sup> и в то же время всем своим существом принадлежавшим традиции платонизма (понимавшегося, впрочем, весьма широко — как основания, на котором осуществлялся синтез всех направлений античной

---

<sup>10</sup> Достаточно вспомнить едва не закончившуюся трагически попытку путешествия в Парфию и Индию с войсками императора Гордиана для изучения философии Востока (см.: Порфирий. Жизнь Плотина, 3).

философии). «Иное» в среде его собственных слушателей обнаружило себя в странных идеях и текстах, ходивших под именами книг Зороастра, Пикофея, Аллогена, Меса и т.п. Кто же эти люди, смешивающие платонические (по видимому) учения о восхождении в умопостигаемый мир с варварской мифологией?

Определение было найдено: в своих слушателях, сумевших превратить мифологический сефианский гносис в квази-философскую систему (собственно, только при условии такой острой эллинизации гностицизма и могла состояться эта гностико-платоническая встреча)<sup>11</sup> Плотин узнаёт... «отступников от старинной философии»<sup>12</sup>. Объяснить такую оценку можно лишь со следующих позиций: есть единственное истинное, издревле преподаваемое учение — платонизм. Философ-схоларх выступает здесь как комментатор, изъясняющий, растолковывающий тексты «божественного Платона». «Иные» — это отступники, уклоняющиеся от древней истины, в подлинном смысле еретики (от греч. *ἄρεσις* — «свободный выбор», «направление», «философская школа»). Сами по себе, в своей «инаковости» и внутреннем разнообразии этой инаковости они неинтересны<sup>13</sup>. Однако философ-платоник должен произвести скрупулёзный анализ их учений<sup>14</sup>,

---

<sup>11</sup> Глубокое исследование этого гностико-неоплатонического «диалога» дано в ст.: Turner J. D. Gnosticism and Platonism. The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in Their Relation to Later Platonic Literature. — In: Gnosticism and Neoplatonism. Ed. R. T. Wallis and J. Bregman. Studies in Neoplatonism, vol. 6. Albany, 1992. P. 425 – 459. Замечательно утверждение Turner`а о том, что гностики сумели даже превзойти своих учителей в различении сложнейших философских категорий.

<sup>12</sup> Порфирий. Жизнь Плотина, 16.

<sup>13</sup> Характерно, что Порфирий называет гностиков, посещавших школу Плотина и составлявших тексты, не обнаруживающие никакого христианского содержания, христианами (Жизнь Плотина, 16).

<sup>14</sup> На основании этого анализа Плотин пишет трактат «Против гностиков» (Эн. II. 9), Амелий, ученик Плотина, составляет сорок (!) книг возражений на «Книгу Зостриана»,

выявить подлинную платоническую основу, т.е. истину, и указать на всё иное — как на заблуждение. Иной — чужой, непонятный, — распознаётся как отступник, т.е. в некотором отношении... «свой». Поэтому в его мысли возможно раскрытие внутренней логики самого платонизма (что необходимо отличать от произвольных варваризмов, обусловленных недостатком философской культуры). Необходимо добросовестно изыскивать эти находки, освобождать их от варварских обличий (т.е. давать им ясное философское выражение) и — использовать далее<sup>15</sup>.

В русле иудаизма точной аналогией такой интерпретации иного как отступления от «своего»<sup>16</sup> (интерпретации, позволяющей вместе с тем пользоваться результатами этого «отступления») является отношение Филона Александрийского к эллинской философии: греки в древности заимствовали все свои философские учения у народа Божия (не случайно же путешествие на Восток — общая черта в жизнеописаниях многих античных мудрецов, от Солона и Пифагора до Платона!), а значит, для иудейского мыслителя нет ничего зазорного в том, чтобы деятельно способствовать «возвращению» богатств философской мысли в лоно истинной традиции<sup>17</sup>.

Сходная трактовка иного как искажения или отступления от «своего» (а вместе с тем — от должного, истинного и благого) прослеживается и в

---

Порфирий собирает доводы против «Книги Зороастра», доказывая её подложный характер.

<sup>15</sup> Это использование «гностических находок» могло заходить столь далеко, что Ханс Йонас считал возможным говорить о неоплатонизме как *философски рафинированном гностицизме* (на наш взгляд, всё же не вполне справедливо): Jonas H. A Retrospective View // International Colloquium on Gnosticism: Stockholm, August 20 – 25, 1977. Ed. by G. Widengren. Stockholm, 1977. P. 6 – 7.

<sup>16</sup> Вар.: искажающего заимствования.

<sup>17</sup> Мысль, впервые высказанная ещё Аристобулом, эллинистическим иудейским мыслителем-перипатетиком сер. II в. до н.э., и впоследствии воспринятая через Филона христианскими авторами.

знаменитой формуле Тертуллиана «душа — по природе христианка» (отсюда — требование радикальной редукции к этой первозаданной природе души через *sacrificium intellectus*), и в отношении представителей каждого христианского исповедания к «своему иному» — ко всем прочим христианам, — как к еретикам и схизматикам, и в политике римских властей по отношению к самим христианам. О том, что в вину последним ставилась зачастую *только* их «инаковость», свидетельствует переписка Плиния Младшего, в 112 г. бывшего наместником в малоазийской Вифинии, с императором Траяном. Плиний, один из наиболее гуманных и образованных римлян своего времени, сообщает, что, узнав о распространении христианства в вверенной ему провинции, он провёл следствие, открывшее как большое количество христиан, так и их невиновность ни в чём, кроме «суеверия грубого и безмерного».

«Я допрашивал их, христиане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивал их о том же второй и третий раз, пригрозив казнью. Тех, которые упорствовали, я приказывал отвести (видимо, на смертную казнь, *ducijussi*<sup>18</sup>). Я не сомневался, что каково бы ни было то, в чем они сознавались, их *упорство и нераскаянность, конечно, заслуживают кары*».

Во всех рассмотренных случаях иное рассматривается как болезненный нарыв на теле «моего» — нарыв, нуждающийся в лечении. Предпочтительно, конечно, чтоб такое лечение оставалось «терапевтическим» (проповедь, увещевание, медленная культурная ассимиляция покорённых народов и т.д.), однако по отношению к упорствующим в своей «инаковости» может быть оправдана и «хирургия» — физическое уничтожение.

---

<sup>18</sup> Примечание В. В. Болотова, в переводе которого мы цитируем текст. См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. История Церкви в период до Константина Великого. СПб., 1910. С. 210.

### 3. Относительное полагание иного.

Между тем, в религиозных и философских текстах, принадлежащих к каждой из культурных традиций поздней античности, мы встречаем и другую трактовку отношения «иного» и «своего». Обозначим её как *относительное полагание иного*. В основе этой позиции — отказ от абсолютизации «своего», признание, что истина и благо не являются его неотъемлемыми свойствами. Иное допускается в своей «инаковости», несводимости к «моему»; при этом, однако, мыслится необходимость их тождества в некоем третьем — едином, подлинно сущем, сообщающем всему, что ему причастно, способность быть благим и истинным. Очевидно, что лишь эта позиция могла стать основанием для развития этики ненасилия в культуре поздней античности.

Так, пронизывающий всю *эллинистическую философию* первых веков н.э. пафос универсализма, стиравший границы между школами, заставлявший искать истоки всего сущего в первоедином, порою делал возможным преодоление (по большей части, правда, теоретико-декларативное) и межкультурных границ. Так, во II в. один из предтеч неоплатонизма Нумений из Апамеи учил о внутренней близости платонизма и закона Моисеева: «Кто же такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?»<sup>19</sup> Тот же универсалистский пафос заставляет Порфирия (в сочинении «О философии из оракулов») вложить в уста Аполлона похвалу Христу<sup>20</sup> и чуть ли не исповедание веры в Бога иудеев —

В Бога-Творца и царя всего сущего, перед которым  
Небо трепещет и море, земля и подземное царство,  
Коего боги боятся; Отец — закон для них высший,  
Верно и свято евреями благочестивыми чтимый.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> См.: Климент Александрийский. “Строматы”. I.50.4. Цит. по: Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991. С. 69.

<sup>20</sup> «Боги провозгласили Христа весьма праведным и вспоминают о нём с большой похвалой». Текст приводит Августин в трактате «О граде Божиим», XIX 23,2.

<sup>21</sup> См.: Августин. О граде Божиим, XIX 23, 1.

Наиболее ярко и ёмко признание субстанциального единства сущего при его видимой разноликости формулирует Плотин:

“Мы все составляем одно. Но мы не ведаем об этой общности, ибо обращаем свой взгляд вовне, вместо того, чтоб обратить его к точке, к которой привязаны. Мы все подобны лицам, повёрнутым наружу, но связанным изнутри с единой вершиной. Если бы мы могли вдруг обернуться или нам бы посчастливилось и “Афина потянула нас за волосы”, то увидели бы одновременно Бога, себя и всё сущее”<sup>22</sup>.

В традиции *иудаизма* универсалистские темы возникают ещё в пророческом движении сер. I тыс. до н.э., значение их усиливается по мере того как Яхве теряет черты племенного божества, становясь Единым Богом, Творцом неба и земли, промыслителем судеб *всего* человечества<sup>23</sup>. В ряде текстов Филона Александрийского божественная премудрость выступает как *единый источник* истин не только библейского откровения, но и греческой философии (впрочем, и там, где утверждается вторичность философии по отношению к откровению, философская аллегория оказывается необходимым средством адекватного прочтения Писания)<sup>24</sup>.

Наиболее яркое и полное выражение этой «третьей позиции» мы находим в *раннем христианстве*: другой (*всякий* другой, даже тот бес,

---

<sup>22</sup> Плотин. Эн. VI 5, 7, 8. Цит. по: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 45 – 46.

<sup>23</sup> В отдельных случаях этот универсализм доходит до допущения, что даже мессия может быть избран Богом из среды не-евреев (ср.: Иосиф Флавий о Веспасиане, «Иуд. война», III, 8, 9).

<sup>24</sup> Есть свидетельства о том, что даже в Иерусалиме, в доме видного лидера фарисеев I в.н.э. раббана Гамлиэля 500 учеников занимались изучением "эллинской мудрости", в то время как 500 других изучали Тору. — См.: Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. М. — Иерусалим, 1993. С. 72, 79.

который, по слову ап. Иакова, «верует и трепещет»<sup>25</sup>) — творение Божие, так же, как и ты, несущее на себе всю тяжесть первородного греха, но имеющее ту же надежду в искупительной жертве Христовой<sup>26</sup>. Рецепцией этой максимы обусловлены и учение Павла о церкви как едино-раздельном организме, проникнутом любовью (1 Кор., гл. 12 и 13), где снисхождение к слабости другого выступает как императив (1 Кор. 8:13; ср. Матф. 7:3-5, 18:21-22, 35), и (пусть и относительная) открытость раннего христианства к иным религиозным и философским традициям — иудаизму (во Христе — осуществление всех обетований Ветхого Завета; христиане как «новый Израиль», примерно до 70 г. и не отделявший себя явно от Израиля «ветхого»), эллинистической философии (философия, как и религия Ветхого Завета, представляет ограниченный образ той истины, полнота которой явилась во Христе), гностицизму (примеры согласия с отдельными суждениями Валентина и Василида в «Строматах» Климента Александрийского; в целом неопределённость границы — по крайней мере, до н. IV в., — между церковным и вне-церковным христианским гносисом).

«Полагание иного» в *гностицизме* становится возможным благодаря напряжённому чувству личности, её уникальности, несводимости к безличному целому космоса, в стремлении к преодолению сил отчуждения, требующем игнорировать значимость любых традиционных социальных, национальных или культурных границ. В этом стремлении к духовному, личностному единству открывается гносеологическая значимость любви, рождаются тексты, подобные вынесенному нами в эпиграф фрагменту гностико-христианского «Евангелия от Филиппа».

---

<sup>25</sup> Иак. 2:19; ср. учение об апокатастасе, т.е. *всеобщем* спасении, у Оригена и особое «печалование о бесах», которое встречается в раннехристианской аскетической литературе.

<sup>26</sup> Ср., наприм., Римл. 8:19 – 23.

### **Заключение.**

Итак, нами рассмотрены три основные формы, в которых выражалось отношение к иному в религиозно-философских традициях поздней античности: *абсолютное отрицание иного* (и неизбежная при этом иллюзорность и непрочность «своего»), *относительное отрицание иного* (иное как таящее в себе угрозу искажение моего — позиция, на практике раскрывающаяся широким спектром экспликаций, от сдержанного философского диспута до геноцида) и *относительное полагание иного*, при котором различие «моего» и «иного» разрешается, снимается в некоем третьем — едином, абсолютном (Боге христианства или иудаизма, неоплатоническом «Первоедином»).

Однако следует признать необходимость дополнения этих трёх позиций, охватывающих, казалось бы, всё многообразие подходов к «иному», выявляемое в религиозно-философском дискурсе эпохи, *четвёртой* позицией — логически необходимой, однако существовавшей в культуре поздней античности лишь как неясно сознаваемая опасность, — возможностью *абсолютного полагания иного*. Эта позиция актуализируется при простом допущении (не только рассудочном, конечно): мир, социум, каждый отдельный субъект вообще не имеют сущностного единства, *существует только иное* (или попросту: всё — иное); при этом смысловое пространство культуры (и личности) рассыпается, как карточный домик. «Внешним» условием, при котором такое допущение становится возможным, может явиться, например, кризис, поражающий как систему традиционных общественных отношений, так и связанный с нею мир смыслов и ценностей.

В преддверии эллинистического крушения ценностно-смыслового универсума античной классики эта диалектическая позиция была раскрыта Платоном («Парменид», 164 b – 166 c): *при исчезновении представления о надсубъектном единстве* (божественном, общечеловеческом, мировом)

*исчезает и единство самого субъекта.*<sup>27</sup> Не этот ли безотчётный страх потери «своего» (а вместе с тем и «себя») лежал в основе тех форм нетерпимости к иному, которые были нами рассмотрены?

---

<sup>27</sup> «Будет существовать множество скоплений, из которых каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого» («Парменид», 164 d).

Ту же мысль можно выразить при помощи расхожих философов XX ст.: за «смертью Бога» с необходимостью следует «смерть человека».