gaudeamus

А.Н. Чанышев

Учебник для вузов

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО МИРА

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. Ломоносова

Философский факультет

А.Н. Чанышев

Учебник

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО МИРА

Рекомендовано Отделением по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию в качестве учебника для студентов философских специальностей

Москва
Академический Проект
2005

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Ч 18

К 250-летию Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

Рецензенты:
П.С. Гуревич, д.ф.н., проф.;
В.В. Соколов, д.ф.н., проф.

Чанышев А.Н.
Ч 18 История философии Древнего мира: Учебник для вузов. — М.: Академический Проект: 2005. — 608 с. — (*«Фундаментальный учебник»*).

ISBN 5-8291-0584-5

В учебнике, заслуженно считающемся одним из самых значительных в отечественной традиции, показан генезис философии и начальный период объективного исторического процесса философствования в государствах Древнего мира. В книге подробно рассмотрена история философии в Древнем Китае, Древней Индии, Древнем Египте, Древнем Иране, Вавилоне, Древней Греции и Древнем Риме. Автор часто отступает на второй план, давая место фрагментам из первоисточников, цитатам и комментариям мыслей. Вместе с тем учебник целостен, последователен в изложении, доступен и интересен.

Издание рассчитано на студентов, изучающих историю философии в вузах, а также для самого широкого круга читателей.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 5-8291-0584-5

© Чанышев А.Н., 2005
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2005

ВВЕДЕНИЕ

Представляемая на суд читателя книга охватывает период генезиса философии и начальный период объективного исторического процесса философствования (профилософия) в древних государствах Европы, Азии и Африки.

Исторические условия влияют на философию, но она всегда остается верной своим традиции, проблематике, форме, «вечным вопросам». Через всю историю философии проходят проблемы, группирующиеся вокруг основного вопроса философии, но к нему не сводящиеся. Это вопросы: о субстанции как всеединой и вечной основе мироздания; о человеке и его месте и назначении в мироздании; о смысле человеческой жизни, о сущности человеческого общества и о будущем человечества; о наилучшем политическом устройстве и о правильном, ведущем к счастью, образе жизни; о познаваемости мироздания и о путях и методах такого познания. Это, наконец, и сам основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе. Эти и другие вопросы особенно четко выявляются при изложении философии как истории проблем. При изложении философии как истории систем они несколько скрадываются. Проблемы постоянны, а системы преходящи. Однако история философии как история проблем возможна лишь на основе знания систем. Поэтому данный первоначальный курс истории философии будет в основном историей систем.

История философии дает нам множество картин мироздания, созданных разными философами и философскими школами. Она не только обогащает наше мировоззренческое сознание, но и оберегает нас от типичных ошибок, в которые склонна впадать мировоззренческая мысль. Воспитательное значение имеет иногда и жизнь философов, посвятивших себя поискам глубоких основ мироздания и назначения в нем человечества и человека.

Всякая философия национальна уже по языку ее произведений (хотя далеко не по одному этому признаку). Мы говорим о древнегреческой, итальянской, французской, английской, немецкой, русской, американской, индийской и других философиях. Правда, не все народы имели свою философию, не у всех мировоззрение поднялось на второй уровень — на ступень системно-рационализированного мировоззрения. Например, древние шумеры так и не дожили до своей философии. Но и «философские народы» не все сразу шли в авангарде общечелове-

ческого философского прогресса. Они сменяли друг друга. Например, в эпоху Возрождения вперед вышли североитальянцы, в Новое время их сменили англичане и французы, затем немцы и т. д. Поэтому национальные истории философии не всегда и не во всех своих частях совпадают со всемирной историей философии. Но это не значит, что национальные истории философии не имеют научного значения. Подобно тому, как философия — вид мировоззрения, так и история философии — вид истории мировоззрения. Это относится и ко всемирной истории философии. Но особенно это важно в случае национальной истории философии. Рассмотренная в контексте мировоззрения, в ее взаимоотношении с парафилософией любая национальная история философии, как бы ни бедна была она сама по себе, значима. Но при этом не следует все же подменять философию парафилософией, выдавать за философию, например, художественное мировоззрение или различные общественно-политические учения.

Создание подлинно всемирной истории философии затрудняется тем, что фактически существуют три философские традиции: китайская, индийская и средиземноморская (в своей большей части совпадающая с европейской).

Из чего возникла философия?

На этот счет существуют две крайние и три средние концепции.

Согласно первой крайней концепции, философия ни из чего не возникала. Она настолько качественно отлична от предшествующих ей форм духовной культуры, что применительно к ней сам вопрос «из чего?» бессмыслен. Философия возникла как бы из ничего. Вторая, противоположная, концепция говорит, что философия была всегда, когда был «человек разумный».

Эти две крайние концепции неверны. И не случайно у философоведов преобладают средние концепции. Было время, когда философии не было, но было нечто аналогичное ей, так что она возникла не из ничего, а из **нечто**.

Но это **нечто** философоведы понимают по-разному. И здесь тоже есть свои, уже умеренные, крайности. Одни утверждают, что философия возникла из мифики и только из мифики или даже религии (**мифогенные концепции**), другие же думают, что философия возникла из знания и только из знания, из зачатков наук (**эпистемогенные концепции**). Между этими двумя умеренными крайностями помещаются те концепции генезиса философии, которые говорят о двух ее началах: мифическом и научном (**дуалистические эпистемно-мифогенные концепции**).

Но и среди дуалистических эпистемно-мифогенных концепций есть свои различия. Например, некоторые исследователи разделяют философию на философский идеализм и философский материализм настолько, что раздваивается и сам генезис философии: она возникла не как таковая, а отдельно как материализм и отдельно как идеализм. Философский идеализм был продолжением «линии веры». Философский материализм был продолжением «линии знания».

Всем этим концепциям автор хочет противопоставить свою собственную — монистическую гносеогенно-мифогенную концепцию генезиса философии.

Генезису философии, который произошел в исторические времена, предшествовал генезис мировоззрения в доисторические времена.

Причина этого генезиса тривиальна: достраивая себя («рождение человека») и через эту достройку-инструментирование изменяя окружающую среду, человек начал выделяться из природы, что и было, если изъясняться теологическим языком, его подлинным «первородным грехом», его самоизгнанием из безвещного рая животного самодостаточного существования в ад вещизма и лишнедействия (животные лишнего не делают, отчего они более «sapiens», чем человек), в ад изничтожения природы и самопротезирования вплоть до своей роботизации. Так или иначе, когда человек стал достраивать себя и выделяться из животного мира, то в мироздании зародилось новое отношение — практический раскол между «оно» (мироздание) и «мы» (люди). Этот практический раскол имел свой духовный аспект в виде стихийно зародившегося основного вопроса мировоззрения, вопроса о взаимоотношении «оно» и «мы». На этот вопрос тогда человек мог ответить только в меру своих слабых возможностей. Поэтому мировоззрение могло возникнуть только в его мифическом виде, когда, выделяясь из природы, человек компенсировал свой уход из животного рая тем, что в воображении очеловечивал и «ороднял» природу, т. е. антропоморфизировал и социоморфизировал ее («великая метафора»). **Антропоморфизм** — наделение явлений природы и общественных явлений качествами и даже внешним обликом человека (чему предшествует зооморфизм). Антропоморфизм может быть полным и явным или неполным и, неявным. Но такое качество человека как сознательная целенаправленность непременно.

Поскольку безразличному к нам мирозданию глубоко чуждо все человеческое, то перенос (**метафора**) на него черт человека и родового общества неизбежно породил в сознании человека сверхприродный, сверхъестественный мир мифического псевдобытия. Для этого требовалось воображение. И во всех мификах всех народов существовали разнообразные мировоззренческие мифы о происхождении мироздания и человека, т. е. космогонические и антропогонические мифы.

Часто говорят о **синкретизме**, т. е. о нерасчлененности первобытного сознания вообще. Это глубокая ошибка. Нерасчлененность первобытного сознания кажущаяся. Мы утверждаем, что первобытное сознание **дуалистично**: в нем издавна существовал глубокий раскол между реальными знаниями — плодом деятельности практического рассудка (соображения) и художественно-мифико-религиозным комплексом — плодом мировоззренческого воображения.

Реальные знания часто существовали в оболочке мифов и магических действий и заклинаний. Например, посевная сопровождалась магическими действиями. Конечно, эти действия не подменяли реальные действия. Впрочем, можно представить себе такое племя, которое так увлеклось магическим сопровождением реального разумного целесообразного действия, что забыло посадить картофель. Ясно, что такое племя вымрет с голоду. Случится, естественно, исторический отбор на выживание. И все встанет на свои места.

Мифическая часть религии по существу ничем не отличается от чистой мифики. Разница функциональная: мифическое мировоззрение религиозно лишь тогда, когда оно обслуживает культ. Однако этот культ может приобрести самостоятельную силу, независимую от воли богов. Тогда религиозный ритуал превращается в магический. Ведь в религии результат религиозного действия (обычно это жертвоприношение и молитва) опосредован свободной волей того или иного бога, который может как принять, так и не принять жертву, тогда как в магии заклинание и деяние принудительны.

На первый взгляд магия подобна науке. В самом деле, магия предполагает наличие в мире необходимых связей, причинно-следственных отношений. Магия имеет свою технику. Шаман пользуется специальными приспособлениями. Однако подобие магии науке мнимо. Магия исходит из представления, что имитация процесса и сам искомый процесс связаны, и, имитируя процесс, можно вызвать сам этот процесс (например, разбрызгивая воду, можно вызвать дождь), что, воздействуя на часть предмета, можно воздействовать на предмет (сжигая отрезанные волосы, причинить вред бывшему их носителю), воздействуя на изображение человека, причинить вред самому человеку.

Мы не будем вдаваться в сложный вопрос о том, что следует понимать под наукой. Ограничимся тем, что поставим вопрос, существовал и действовал ли до философии рассудок, ум, интеллект, индийский манас, греческий логос? Тем, кто в этом сомневается, мы предложим элементарную задачку из древнеегипетского математического папируса II тыс. до н. э. на разделение семи хлебов на восемь равных частей при минимальном числе разрезов. И мы утверждаем, что никакие мифы не помогут решить эту и аналогичные ей простейшие математические задачи.

Профилософия

Итак, профилософию составили два компонента: 1) мировоззренческое воображение и его плод — художественно-мифико-религиозной мировоззренческий комплекс и 2) практическо-теоретическое соображение и его плод — протонаука.

В самом широком смысле слова профилософия (предлюбомудрие) — совокупность развитой мифики (плод воображения) и совокупность необходимых для жизнеобеспечения знаний (плод соображения).

В более узком смысле слова профилософия — то, что и в мифике, и в зачатках наук непосредственно послужило генезису философии. В мифике это стихийная постановка мировоззренческих, больших вопросов. По меньшей мере, установка на большие вопросы. В зачатках наук — это не столько сами положительные знания, сколько развитие критического мышления.

В еще более узком смысле слова профилософия — противоречие между двумя ее компонентами. Философия наследует от мифики как минимум установку на большие вопросы, а от интеллекта — интеллектуальность.

Как возникла философия?

Философия и возникает как разрешение этого противоречия. Это разрешение — длительный процесс. Сперва возникают переходные формы между мификой и философией.

Дотоле ограниченный узкими рамками спецзадач интеллект вторгается в область мировоззрения и интеллектуализирует его. Постепенно складывается «язык философии» — философская терминология, и соответствующие новым терминам понятия или, наоборот, постепенно складываются философские понятия и соответствующие им философские термины. Впрочем, в философии всегда было много бессодержательных слов-терминов. Время от времени на крутых поворотах объективного процесса философствования происходит великая чистка. Так было, например, при переходе мировоззренческой мысли от средневековой философии к философии Нового времени. Здесь особенно отличился английский философ XVII в. Френсис Бекон. Однако последующие философы тут же насочиняли новые термины, сотворили свой философский язык. Здесь особенно отличился в XIX в. Г.В.Ф. Гегель, а в XX в. — М. Хайдеггер. Через весь объективный процесс философствования проходит спор философов о том, какие слова пустые, бессодержательные, а какие полные, имеющие смысл. Доходили до того, что начинали считать бессмысленными все слова-термины, обозначающие абстрактные понятия.

Но, так или иначе, возникает философия как интеллектуальное мировоззрение. Эта интеллектуализация не сводилась, как думают некоторые, к одному лишь изменению формы мировоззрения путем смены образов на понятия, «понятизацией» мифических образов, переводом мировоззрения с языка мифики на язык философии, и притом даже таким переводом, при котором всегда возможен обратный перевод от логоса к мифосу.

Нет, возникновение философии было не только формальным, но и содержательным переворотом в духовной культуре. Мысль о генетическом первоначале была дополнена мыслью о начале субстанциональном. Появляется новая проблематика, например, проблема познания мироздания. Появляется идея неумолимой безликой объективной необходимости.

Генезис философии следует понимать как возникновение второго уровня мировоззрения. Подъем на второй уровень для мировоззрения стал возможен благодаря росту наук, что стимулировало зарождение высшей части идеологической надстройки. Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира, построенной по законам воображения, и новым знанием и мышлением. Иначе говоря, философия зарождается как распространение мышления с узкой сферы специального знания на все мироздание. Само по себе мышление не есть философия. Философия — это мировоззренческое мышление или мыслящее мировоззрение. Основной вопрос мировоззрения принимает здесь форму основного вопроса философии. Авторитет разума занимает место авторитета традиции. Поиски генетического начала мира дополняются поисками субстрата, субстанции, отчего само генетическое начало приобретает качественно иной характер. Понятие субстрата и тем более субстанции становится основой

системности философии, которая невозможна без рационализированности мышления. Так возникает философия как системно-рационализированное мировоззрение. Природа деантропоморфизируется и демифологизируется.

Однако все это происходило постепенно и не везде одновременно. Генезис философии — длительный процесс. Философия возникает непосредственно не из мифики как таковой, а из переходных форм, характерных для обществ бронзового века. Переходные мировоззренческие формы — это уже не первобытная стихийная мифика, а мифика с элементами самосознания и систематизации, с понятийными вкраплениями, с элементами демификации и деантропоморфизации. Образно говоря, на уровне переходных мировоззренческих форм от мифологии как таковой к философии как таковой в мантии мифологического мировоззрения появляются первые дыры, сквозь которые кое-где начинает просвечивать реальная, немистифицированная природа.

Когда возникла философия?

Профилософия — лишь необходимое, но недостаточное условие генезиса философии. Это только возможность философии. Чтобы она стала действительностью, необходимы экономо-социально-политические условия и предпосылки, благоприятные для философского генезиса. Необходима социальная потребность в философии как новом виде мировоззрения. Поэтому следует ответить на вопрос, когда, т. е. в связи с какими изменениями в общественной жизни, возникает философия.

Философия возникает тогда, когда начинается «железный» век, увеличивающий силу человека; когда деньги достигают монетной формы, что способствует развитию абстрактного сознания, и когда появляется социальная потребность в новом мировоззрении. Развернувшаяся политическая и классовая борьба подрывала авторитет традиции, в т. ч. и мировоззренческой. Ведь во всех обществах века бронзы, где религиозно-мифическое мировоззрение стало исполнять охранительную социально-идеологическую функцию, дальнейшее углубление мировоззрения посредством знания и критического мышления было заторможено. Их уровень был ограничен узкой сферой специального знания. Последнее же, став делом жреческого сословия, было сакрализовано, засекречено, и развитие его остановилось. Выход на политическую арену новых классов, войны и революции разрушали традицию. В результате возникла общественная потребность в ином мировоззрении, отвечавшем уровню, образу жизни, интересам новых общественных сил, слоев, классов. Заложенная в профилософии возможность философии стала реализовываться.

Принято фундаментально противопоставлять Восток (Китай, Индия, Шумеро-Вавилония, Египет) и Запад (Восточное Средиземноморье, Древняя Греция и Древний Рим): на Востоке существовал только «азиатский способ производства», а на Западе — только «античный способ производства». Однако это несомненное различие в способах производства все же скорее стадиальное, чем пространственное. Элементы «азиатского способа производства» были и в Европе. Это крито-минойская и микенская культуры. Элементы «античного способа производства» встречались и на Востоке. Иллюзия исключительно пространственного распределения этих

двух способов производства — азиатского и античного — имеет основание в том, что древнеазиатский способ производства в Европе и античный способ производства в Азии были выражены не в классической форме, а фрагментарно. В стадиальном же смысле античный способ производства характерен для обществ начала века железа, а древнеазиатский способ — для обществ века бронзы.

Общества века бронзы возникли в III тыс. до н. э. Во II тыс. до н. э. можно говорить о полосе древней цивилизации, протянувшейся через Старый Свет между 40 и 15 градусами северной широты. К югу и к северу от этой полосы продолжал господствовать неолит. Внутри же упомянутой «полосы» образовались три очага древней, «бронзовой» цивилизации: восточный — Китай (государства Шан-Инь, XVIII—XII вв. до н. э., и Западное Чжоу, XII—VIII вв. до н. э.), средний — Индия (Хараппское государство, XXV—XVI вв. до н. э., и арийские государства первой половины I тыс. до н. э.). Третий, западный очаг более сложен. Сюда входили самые древние цивилизации Шумера—Аккада и египетского Древнего царства. Именно здесь общества века бронзы возникли ранее всего — в III тыс. до н. э. Далее в этот очаг культуры вошли также Древневавилонское (середина II тыс. до н. э.) и Нововавилонское (612—538 гг.) царства, Сирия, Финикия и Палестина, Среднее и Новое царство в Египте, а также и поздний, Саисский Египет (650—525 гг.). Сюда же принадлежали Критское (первая половина II тыс. до н. э.) и Микенское государства вместе с другими ахейскими государствами (вторая половина II тыс. до н. э.).

Все раннеклассовые общества века бронзы имеют ряд более или менее общих черт независимо от своего временного (хронологического) и пространственного (хорологического) положения. Раннеклассовые общества доколумбовой Америки были аналогичны обществам века бронзы Евразии, хотя первые чудовищно отстали от вторых, т. к. не знали колеса.

- **Экономически** для обществ века бронзы характерны натуральное хозяйство, связанное с продуктообменом и предметными деньгами, отсутствие частной собственности на землю, устойчивость общины, экономическое господство деревни над городом, патриархальный характер рабовладения, кастовость (взаимонепроницаемость классов). Вся земля считалась государевой, и в этом смысле она «общая».
- **С социально-политической стороны** эти общества все еще сохраняют присущие родовому строю непосредственные личные отношения между людьми. Однако в условиях классового общества и государства личные отношения приобретают форму личностного господства и подчинения. Безличного правового сознания еще нет. Положение человека в обществе определяется его личной причастностью к государственной власти, к обожествляемому главе государства — «восточный» деспотизм.
- **С духовной стороны** общества века бронзы отличаются наличием в них государственной религии как первой формы идеологии (идеология — дух во власти властей) и государственного сословия жрецов в качестве первых идеологов, выводящих «восточный» деспотизм и социальную иерархию из самой структуры мифизированного мироздания.

- Для обществ века бронзы характерны зарождение переходных форм между мификой и философией, начало светского искусства и начало науки.

Скачок в развитии производительных сил в связи с переходом от бронзы к железу увеличил возможности людей и повысил их уверенность в своих силах перед лицом подавляющего их мира богов-деспотов, еще более активизировал их практическую деятельность, привел к дальнейшему увеличению знания и развитию мышления.

«Железный век» начинается не с того времени, когда человек узнал железо и стал им пользоваться. Метеорное железо как пластичный при нагревании «камень» было известно издавна. Затем научились выплавлять железо из руды. Затем научились придавать мягкому железу твердость обуглероживанием. Обуглероживание было изобретено в XV в. до н. э. хеттами.

Вторая ступень в развитии раннеклассовых обществ прослеживается в Китае во времена Восточного Чжоу (периоды Чуньцю, VII — V вв. до н. э., и Чжаньго, V — III вв. до н. э.), в Индии во времена государств Магадха и Маурья (V — II вв. до н. э.). Что касается третьей, западной части полосы древней цивилизации, то она в своем историческом развитии в значительной части была отброшена назад, оказавшись порабощенной сравнительно отсталой Персией в эпоху династии Ахеменидов (VI — IV вв. до н. э.). Ростки нового, например реформа фараона Бокхориса в Египте, согласно которой было отменено долговое рабство и которую позднее изучал Солон, произведший затем аналогичную реформу в Афинах, были затоптаны завоевателями-персами. Поэтому на Западе вторая ступень в развитии раннеклассового общества нашла свое выражение лишь в ряде передовых полисов Эллады.

- **Экономически** «железный век» начинается тогда, когда железо вытесняет бронзу. Более дешевые железные орудия труда и оружие заменяют бронзовые. Этому способствовало истощение природных ресурсов меди, а тем самым бронзы (бронза — сплав меди и свинца). Железные орудия труда и оружие получили широкое распространение в Средиземноморье лишь к концу VI в. до н. э. То же самое можно сказать и о Древнем Китае, и о Древней Индии. Появление в Китае сохи с железным сошником революционизировало местное сельское хозяйство. Появление железного оружия и средств защиты демократизировало армию, потому что железо было доступно и небогатым слоям населения. Для этих обществ характерны начало товарно-денежных (вещных), рыночных отношений, дополняющих, затем и частично вытесняющих личные отношения между людьми; выделение ремесла из сельского хозяйства; завершение развития денег до их законченной монетной формы; появление торгового капитала; начало частной собственности на землю с ее куплей-продажей; разложение общины; установление экономического господства города над деревней; упразднение долгового рабства и проникновение рабского труда в сферу производства; производство прибавочного продукта (стоимости). В начале «века железа» появляется монета, которая начинает вытеснять предметные деньги. Распространение монетного обращения, проникающего во все уголки общества, служило развитию способно-

сти к счету, а счет — первая деятельность интеллекта. Распространение монеты — предметной абстракции — способствовало развитию абстрактного мышления даже на уровне обыденного и массового сознания.

- **С социально-политической стороны** в этих обществах на основе вещных отношений создается безличное писаное право. Эти общества характеризуются также политическим господством города над деревней, ожесточенной классовой и политической борьбой за власть (борьба царств и общинной имущественной знати против родовой аристократии в Китае, борьба кшатриев против брахманов в Индии, торгово-ремесленных слоев городского населения — «демоса» — против землевладельческой аристократии в Элладе), иногда республиканско-демократической формой политической жизни. Новые слои городского населения боролись с теми, кто обосновывал свое право на власть и привилегии, исходя из мифологического мировоззрения. Например, в Греции эвпатриды (благородные) ссылались на то, что их род шел от того или иного «героя», один из родителей которого — бог или богиня. Ясно, что у новых слоев появилась социальная потребность в новом мировоззрении, которое отодвигало бы мифологическое мировоззрение на задний план и соответствовало бы уровню знаний этих слоев.
- **С духовной стороны** общества начала «века железа» характеризуются зарождением философии и дальнейшим развитием науки вплоть до достижения ею в некоторых своих пунктах ступени дедуктивной науки.

Где возникла философия?

По этому вопросу также имеются расхождения. Некоторые из философов и философоведов отрицают восточную философию, настаивая на том, что существует лишь европейская философия. Применительно к нашему отрезку истории философии это вопрос о том, была ли вообще древневосточная философия? Может быть, древневосточная философия — фикция. Так думали Г.В.Ф. Гегель, М. Хайдеггер и др. Со своей стороны многие представители восточной философии, особенно индийской, считают подлинной лишь свою философию.

Мы же думаем, что философия возникла и в Китае, и в Индии, и в Греции. Что же касается стран Ближнего Востока (Вавилония, Сирия, Финикия, Иудея, Египет), то там была возможность философии в форме профилософии (особенно в Вавилонии и в Египте, где высокого уровня достигли протонауки), но эта возможность не реализовалась из-за персидского нашествия, когда Персидская сверхдержава поглотила все эти древнейшие цивилизации и культуры.

Возникновение философии в Китае, Индии и Греции происходило в своей сущности одинаково: в начале «века железа», с появлением предметной абстракции монеты, в условиях больших социальных потрясений, разрушения традиции и поиска нового мировоззрения. Большое значение имели политические перемены, демократизация общества, появление возможности свободного мышления. В полной мере это проявилось в передовых полисах-государствах Древней Греции. Но элементы

если не политической, то духовной свободы были и на Востоке, иначе философия там не могла бы возникнуть, не мог бы сложиться плюрализм философских школ, против которого сознательно боролись сторонники единомыслия.

Если восточная часть полосы древней цивилизации была отделена от средней части природой (горы и пустыни), то западная от средней — своего рода культурным барьером: населявшие Иранское плоскогорье мидяне и персы отставали в своем культурном развитии от цивилизаций Индии, с одной стороны, и Месопотамии — с другой, а потому больше разделяли эти культуры, чем связывали.

Особенности генезиса философии на Востоке и на Западе

Следует конкретизировать экономические, социальные и политические условия генезиса философии

В классической форме генезис философии имел место именно в Древней Греции. Философия возникла там как мировоззрение городского, незнатного, территориально организованного населения, демоса, борющегося с засильем родовой аристократии, с эвпатридами-землевладельцами. Реформа Солона в Афинах прямо перестроила общество с родового принципа на имущественный. Это случилось в начале VI в. до н. э. В конце того же века реформа Клисфена в Афинах решительно перестроила родовую организацию общества в территориальную.

В Индии этот общественный процесс был менее четким. Там именно благородные, кшатрии боролись против засилья жрецов-брахманов, а поскольку это засилье опиралось не на физическую силу, а на мифологическое мировоззрение, то борьба приняла форму мировоззренческой. Джайны и буддисты были антибрахманистами.

Элементы борьбы кшатриев против брахманов были и в Греции. Гераклит — по индийским понятиям кшатрий: он царского рода. И он активно выступал против мифологии, хотя в Греции не было централизованного сословия жрецов, как в Индии. Жречество в Греции было раздроблено по храмам.

Но в основном в Древней Греции философский вид мировоззрения был связан с городским демосом. В Древней Индии роль вайшьев в построении нового мировоззрения была невелика.

Все это не могло не отразиться на степени зрелости индийской философии. Она так и не смогла разорвать свою мифологическую пуповину, и шесть «классических» даршан принадлежали к астике, т. е. к тем, кто не отрицал авторитет «Вед», хотя это не-отрицание и даже признание не мешало даршанам превосходить уровень «Вед» принципиально в качестве понятийно-категориального мировоззрения.

В Древнем Китае философия процветала в жестокий период борьбы царств, на которые распалась империя Чжоу. Новые слои населения выступили против родовой аристократии, требуя отмены наследования государственных должностей и за равные возможности для всех образованных китайцев, независимо от происхождения.

Однако и в Индии, и Китае интеллект был слаб, а связь философии со слабой наукой еще слабее. Поэтому в Китае в философии господствовал

больше практический рассудок, чем теоретический разум, а в Индии — неуемное и часто болезненное воображение. Греческая же философия с самого начала стояла на плечах ближневосточной преднауки.

Во всех трех частях полосы древней цивилизации в первой половине I тыс. до н. э. сложилась в общем одинаковая мировоззренческая предфилософия. Но уровень предфилософской науки был не одинаков. В Древнем Китае и в Древней Индии он был ниже, чем в Вавилонии и в Древнем Египте. Расхождение, возможно, определялось тем, что античный способ производства проявился на Востоке слабее, чем на Западе. На Востоке сама граница между веком бронзы и веком железа была стертой. Длительное господство древнеазиатского способа производства в Азии и в Северной Африке (Египет) увековечило связанные с бронзовым веком духовные мировоззренческие формы. Сила традиции в Афразии была сильнее, чем в Европе, где в те времена так и не сложилось сословие жрецов.

В силу всех этих причин, а может быть, и благодаря некоторым психологическим различиям народов Древнего Китая, Древней Индии, Вавилонии, Сирии и Финикии, Иудеи и Израиля, Древнего Египта философия в Афразии не получила классических форм, как в Древней Греции, т. е. в Европе. Под **классическими формами философии** здесь понимается гармоничное соотношение мировоззренческого и рационально-системного аспектов философии, ее связь с науками и развитие внутри нее логического аппарата, что в целом позволяет философии четко отчлениться от пред- и парафилософии. В Древнем Китае и в Древней Индии в силу слабого проявления там античного способа производства и слабой связи философии с науками она существовала в несколько иных формах, чем на Западе. В Вавилонии и Египте философия вовсе не возникла. Древневосточная философия была недостаточно вычленена из предфилософии и недостаточно отчленена от парафилософии, часто сливаясь с обыденным нравственным сознанием (в Китае) и с религиозно-мифологическим мировоззрением (в Индии).

Обратное влияние философии на профилософию, ставшую парафилософией

Генезис философии, возникновение любомудрия не означало упразднения художественно-мифико-религиозного комплекса. Он продолжал существовать и в искусстве как уже условное субъективно-художественное мировоззрение и как мифологическая аллегория, и как мировоззренческая часть религии.

С возникновением философии профилософия, разумеется, не исчезает. По отношению к философии она становится **парафилософией**. Мифология продолжает существовать в искусстве, в религии, в обыденном сознании. В своем мировоззренческом значении она уже ограничена философским мировоззрением. Однако взаимодействие между философией и мировоззренческой профилософией — но «про» уже в логическом, а не в историческом аспекте, т. е. мировоззренческой парафилософией — продолжается. Что касается науки, то она получает благодаря философии некоторый простор для дальнейшего развития до ступени теоретической науки. Но это главным образом в Европе.

Протофилософия

Термины «профилософия» и «парафилософия» полезно дополнить термином «протофилософия» («первичная философия»). Протофилософия — перворожденная философия, только что возникшая из мифологии под влиянием развивающегося мышления и несущая на себе родимые пятна социоантропоморфического комплекса. Для протофилософии характерны значительные пережитки мифологии, неразвитость философской терминологии, отсутствие достаточного самосознания, стихийность, а также отсутствие сколько-нибудь четкого расчленения на материализм и идеализм, что является плодом лишь достаточно зрелой философии.

Часть I
ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Современный Китай занимает площадь около миллиона квадратных километров. Население этой страны приближается к полутора миллиардам человек. Каждый четвертый житель планеты Земля — китаец.

Колыбелью китайской культуры и цивилизации была Великая Китайская равнина с плодородными лессовыми почвами, по которой протекает в своем нижнем течении Хуанхэ (Желтая река), а также прилегающие к этой равнине более возвышенные местности. Большая часть китайской территории — возвышенности и горы. Хотя Древний Китай на востоке выходил к морям и к океану, он не был морской державой. Это типичная речная цивилизация со всеми ее особенностями.

Великая Китайская равнина — родина одной из ветви пралюдей. Археологи и антропологи, неутомимо разыскивающие древнейшие становища, нашли около Пекина останки древнейшего вида ископаемого человека, который так и был назван «китайский человек» — синантроп (слово из корней двух разных языков лат. Sina — Китай + греч. anthropos). Синантроп процветал около 500 тысяч лет тому назад. Затем были палеоантропы (около 50 тысяч лет до н. э.) и неоантропы (около 5 тысяч лет до н. э.).

На протяжении такого громадного времени люди мастерили все из шкур и костей животных, древесины и камня. Отсюда древне-, средне- и новокаменный век, т. е. палеолит, мезолит и неолит (от лат. litos — камень). Железо знали тоже как камень, правда, уникальный: мягкий и плавкий. Это было метеорное железо.

В IV — II тыс. до н. э. на территории Китая процветали сначала неолитическая культура Яншао, а затем позднеолитическая культура Луншань.

Неолитическая культура Луншань была связана с племенем Ся, от которого и пошел китайский народ. Сами китайцы называли свою страну Тянься (Поднебесная) или Чжунго (Срединное государство), полагая, что они обитают в центре земли. Они считали, что земля квадратная, а небо круглое. Углы земли небом не покрыты, там нет времен года, там зыбучие пески (действительно на западе Китай был окружен пустынями). Эти географические представления давали китайцам право считать себя высшей расой и презирать соседние с ними народы как варваров.

Особенностью китайской цивилизации была ее географическая изолированность. От всего остального мира Китай был отгорожен с запада — горами и пустынями, с востока — малодоступной Японией, а за ней неведомым Тихим океаном. Дороги на север и на юг никуда не вели. Лишь в I в. до н. э. китайцы нашли выход на запад и установили знаменитый «шелко-

вый путь» вплоть до Рима. С началом нашей эры китайцы начали проникать через Корею в Японию.

Легендарная и реальная история Китая

О легендарной истории Китая мы узнаем из древнекитайских летописей, однако эти сведения пока что не подтверждаются памятниками материальной культуры. Согласно летописной истории, в Китае существовала династия Ся, которая правила с XXI в. до н. э. до XVIII в. до н. э. (согласно традиционной историографии) или до XVI в. до н. э. (согласно «Бамбуковым анналам»).

В коллективной исторической памяти китайского народа сохранялись смутные воспоминания о далеких временах, когда господствовала Великая Справедливость и когда вся земля в Поднебесной была общей.

Если же говорить конкретнее, то свою легендарную историю китайцы начинают с тех времен, когда китайским народом правил некий справедливый правитель Яо (2357 — 2258 до н. э.), который назначил своим преемником не сына, а помощника Шуня, который поступил также как его предшественник. А вот приемник Шуня Юй передал власть своему сыну Ци. Тогда-то и возникла наследственная династия Ся. Последний представитель этой династии, тиран Цзе, отличался крайней жестокостью, и Небо (Тянь) отвернулось от него.

Реальная история Китая начинается в XVIII в. до н. э. Об этом времени можно судить по археологическим находкам, свидетельствующим, что культура Китая тогда была бронзовой. Археологами были найдены бронзовые лопаты, употреблявшиеся наряду с деревянными. Были найдены и древнейшие китайские надписи.

Основателем новой династии Шан-Инь был Чэн Тан (1766 — 1754 до н. э.). Позднее Шан стала именоваться Инь. Это было связано с тем, что очередной правитель китайцев по имени Пан-гэн перенес поселение своего народа с севера от Хуанхэ, где наводнения причиняли большие беды, к югу от Хуанхэ в Инь (на территорию современной провинции Хэнань).

Последний правитель династии Шан-Инь по имени Чжоу Синь также отличался крайней жестокостью и распутством. Он казнил тех своих приближенных, кто советовал ему изменить методы управления народом, и окружил себя злодеями. Династия Шан-Инь была свергнута, и ее место заняла династия Чжоу.

Китайское племя Чжоу издавна обитало на территории восточной части современной провинции Ганьсу и западной части современной провинции Шэньси. В качестве легендарного предка племени Чжоу почитался некий Хоу-цзи (Князь-зерно) — покровитель земледелия.

Основание династии Чжоу связывают с именем Вэнь Вана, но фактическим основателем династии был его сын У-ван (1122 — 1116 до н. э.). Именно он разгромил шаниньцев. Согласно официальной китайской историографии династия Чжоу получила власть над новыми территориями вовсе не путем насильственного захвата, а «по воле Неба», которое снова отвернулось от злодея, на этот раз от Чжоу Синя. Территория Китая при династии Чжоу увеличилась. Исконные земли чжоу стали доменом чжоусского царя, а завоеванные земли были отданы в пользование, но не в собственность, царским сановникам.

Китайское государство на всем протяжении его истории вплоть до 1911 г. — типичная восточная деспотия. Его можно представить в форме социального конуса. В основании конуса находились бесправные земледельческие крестьянские общины. Они состояли из простолюдинов, которые именовались шужэнь. На вершине конуса находился самодержавный правитель, ван, с неограниченной никаким законом властью. В представлении китайцев власть вана — продолжение власти отца в семье, а эта власть также была неограниченной. Его титул: «Я — единственный среди людей». И в самом деле, ван был единственным землевладельцем, вся земля считалась царской. В древнекитайской «Книге песен» («Ши-цзин») мы читаем:

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди не царской земли[1].

Все китайцы, независимо от своего социального уровня, считались слугами царя:

На всем берегу, что кругом омывают моря,
Повсюду на этой земле только слуги царя[2].

Такими слугами царя были не только простолюдины (шужэнь) — большинство народа, но и те, кто находился между основанием и вершиной воображаемого социального конуса. Непосредственно над простолюдинами возвышались ши — главы больших семей, которые управляли хозяйством. Выше стояли дафу — главы кланов, доверенные лица царя. Еще выше, непосредственно под ваном, находились чжухоу — правители уделов, высшие сановники, князья.

Жизнь китайцев была строго регламентирована. Высшие и низшие слои общества резко отличались друг от друга во всем: образом и стилем жизни, одеждой и даже питанием. Шужэнь питались только овощами, ши полагалась еще и рыба, дафу ели и свинину, чжухоу — еще и говядину, а ван кушал все, что хотел.

В отличие от Индии, Персии, Вавилонии, Иудеи, Египта, в Китае не было сословия жрецов. Религиозные функции исполняли главы семейств, старосты сел и другие лица, и, наконец ван: только он имел общение с высшими духами земли и неба. Ван — тяньцзы, т. е. «сын Неба». Его воля — воля Неба. Считалось, что ван олицетворяет высшее единство китайского народа и выражает не только волю Неба, но и волю народа. Но эта воля толковалась своеобразно. Ван не должен был слепо служить народу, который обычно близорук. Ван выражает и осуществляет дальние и истинные интересы народа.

Когда вышеназванный правитель Пан-гэн замыслил переселить свой народ с левого берега Хуанхэ на правый и народ стал этому противиться, то ван утверждал, что действует в согласии с народной волей и угрожал всем бунтовщикам отрезать носы.

[1] Ши-цзин. Ода о несправедливости. М., 1957. С. 280.
[2] Там же.

Военнопленные долгое время не находили применения. Их не превращали в рабов, а приносили в жертву богам и духам.

Государственные должности и дарованные земли наследовались.

История династии Чжоу распадается на периоды Западное Чжоу (XII – VIII вв. до н. э.) со столицей Хао (современная провинция Шаньси) и Восточное Чжоу (VIII – III вв. до н. э.) со столицей Лои. В свою очередь история Восточного Чжоу распадается на подпериоды Лего («Разделенные царства»), или «Чуньцю» («Весны и осени», так называлась летопись, в которой была описана история Китая с 721 по 481 гг. до н. э.) и Чжаньго («Воюющие государства», 481 – 221 гг. до н. э.), когда титул вана узурпировали бывшие чжухоу, ставшие самозванными суверенными правителями многих царств, на которые распался тогдашний Китай.

Такими новоявленными царствами были царства Цзинь, Цинь, Чжао, Яо, Ци, Чу, Хань, Вэй и др.

Царство Цинь находилось на северо-западе, оно было отторожено от других царств средним течением реки Хуанхэ, что давало ему стратегическое преимущество.

На севере располагалось царство Чжао, оно подвергалось нападениям северных кочевников, поэтому имело большую конницу.

На северо-востоке было царство Яо со столицей неподалеку от нынешнего Пекина.

На востоке пребывало царство Ци (большая часть нынешней провинции Шаньдун), где производились шелк, льняные ткани, добывались соль и рыба.

Центральную часть долины Хуанхэ занимало земледельческое царство Вэй.

В центре, в горах, ютилось царство Хань — самое бедное и слабое из вышеназванных царств (производились луки и стрелы).

Были и другие, менее значительные царства, например, царство Лу на территории нынешней провинции Шаньдун — родина Кун Фу-цзы (Конфуция).

При распаде Китая верховная власть династии Чжоу формально сохранялась, но превратилась в номинальную. Столица Чжоу была лишь религиозным центром.

Во времена Восточного Чжоу в Китае начинается «железный век». (В Западном Чжоу археологи не нашли железных изделий.) Первое упоминание о железе восходит к VI в. до н. э., когда в царстве Цзинь стали штамповать на железных плитах уголовные законы. Затем из железа начали производить лопаты, наконечники, косы, крюки, долото, латы и копья. Появление сохи с железным сошником революционизировало сельское хозяйство.

В эти же времена появляется первая монета. До этого единицами обмена были ракушки — каури. В 524 г. до н. э. в царстве Цзинь начали производить литую монету, затем в царствах Цинь и Вэй лопатообразную, а в царстве Яо — с квадратным отверстием в середине.

Ремесло отделяется от сельского хозяйства. Возникают города как центры ремесел. В деревнях постепенно и исподволь меняются производственные отношения. Сначала пахотные земли находились во владении сельских общин и время от времени перераспределялись, дабы все члены общины имели одинаковые земельные наделы. Господствовала система

колодезных полей» (цзин-тянь), или система колодезных земель (цзин-ди). Она состояла в том, что квадратное поле площадью в 900 му (му — мера площади, полоса земли длиной в 240 «шагов» и шириной в один «шаг», причем длина «шага» была приблизительно равна 1,6 м, так что фактически это был двойной шаг) делилось на девять равных участков по 100 му. В центре находилась «земля вождя» (гун-тянь) или «общинное поле». Его окружали восемь «личных участков» (сы-тянь). Сперва полагалось обрабатывать центральный участок, но он, как правило, обрабатывался плохо: «не свое». Поэтому в 496 г. до н. э. в царстве Лу неэффективная обработка центрального участка была заменена натуральным налогом, который взымался независимо от урожая. Затем такие же реформы были проведены в царствах Чжэн и Чу. В царстве Цинь соответствующая реформа была проведена в 408 г. до н. э. Там же позднее, в середине IV в. до н. э., земля стала частной собственностью, ее купля и продажа были узаконены.

Пустующие центральные участки стали присваивать дафу и ши, т. е. чиновники, управляющие хозяйствами царей и контролирующие обработку так называемых «общинных полей». Земля перестала перераспределяться. Разорившийся общинник терял свой надел и превращался в батрака, в бродягу, в раба. В конце III в. до н. э. община из коллективного держателя земли превратилась в самоопределяющееся объединение свободных земельных собственников. Возник класс богатых незнатных фактических (хотя земля номинально оставалась царской) землевладельцев. Эта новая «имущественная знать» вступила в борьбу с наследственной аристократией за власть. Ван часто принимал ее сторону, т. к. был заинтересован в ослаблении князей. Старая строгая стратификация была нарушена. Начались нисходящие и восходящие социальные движения, когда раб, пастух, бродячий нищий, торговец становились знаменитыми государственными деятелями.

Однако никто не был защищен от произвола вышестоящего на социальной лестнице. Перед произволом вана все были равны. Поэтому государственная служба была для всех тягостна. В той же «Книге песен» сказано: «Иди служить! — на службе ложь, одни шипы и страх! И вот, коль неугодное речешь — опалы царской примешь гнет, царю угодное речешь — друзей негодованье ждет»[3].

Закрепощенные крестьяне временами поднимали восстания, а аристократия устраивала заговоры и государственные перевороты, после чего все оставалось по-старому. Разбогатевшие общинники выступали против наследственной служилой аристократии, требуя упразднения наследования государственных должностей и равенства возможностей. Но эти новаторские движения тонули в китайском традиционализме, который имел форму ритуализма.

Как уже было сказано, все отношения между китайцами были подчинены сложному ритуалу, имеющему мировоззренческое обоснование. Как говорится в авторитетной для китайцев книге «Цзо чжуань»: «ритуал — это устои (в отношениях) верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу» (2, 12).

Светский ритуал взаимоотношений между вышестоящими и нижестоящими на социальной лестнице был тесно связан с религиозным ритуалом

[3] Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972 – 1973. Т. 1. С. 86 – 87. Далее ссылки на это издание будут даваться в тексте: том и страница.

отношений живых к умершим, к духам предков, явлений природы (например, зерна), земли, неба.

В Китае, как нигде, был развит культ предков (манизм). Вся жизнь живых проходила как отчет перед духами предков, которым приносились жертвы, первое время даже человеческие (военнопленные, дети-первенцы).

Социальное неравенство проявлялось и в религиозном культе. Как было уже сказано, высшую жертву духам земли и неба имел право приносить только «сын неба» — ван. Небо (тянь) — высший объект почитания в Китае. Оно обиталище небесного владыки — Шанди. Воля неба — высшая сила, определяющая все происходящее на земле. Она недоступна пониманию людей: «Высшего неба деянья неведомы нам, воле небес не присущи ни запах, ни звук!» (1, 90).

Вместе с тем необходимо отметить, что в Древнем Китае мифика была развита слабо. Древние китайцы были для этого слишком практичными людьми.

Профилософия

Как уже говорилось, профилософия состоит из двух противоречивых, но на первый взгляд единых и даже нерасчленимых (синкретизм) частей. Это художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс — продукт в основном воображения, и знания — продукт рассудка, интеллекта, возникшего и развившегося в практике жизнеобеспечения, практического разума, без которого выживание того или иного племени или народа было бы невозможно.

В Древнем Китае существовали обе части профилософии.

Мифология Древнего Китая

Наибольшее количество сведений по китайской мифике содержится в трактате «Шань Хай цзин» («Книга гор и морей») и в произведениях китайского поэта по имени Цюй Юань (340—279). В XX в. ученый Юань Кэ собрал мифы Древнего Китая в одноименной книге. Среди них есть уже и отвлеченные, профилософские.

Согласно одному из мировоззренческих космогонических мифов, мироздание (юйчжоу) возникло постепенно из первобытного хаоса (хунь-тунь), когда не было ни Неба, ни Земли и когда в кромешной тьме блуждали бесформенные образы; тогда, когда в этой тьме зародились два божества — две противоположные, упорядочивающие этот хаос, персонифицированные космические силы: Инь и Ян — тяжелое и легкое. Из Ян возникло Небо, из Инь — Земля.

В другом мифе упорядочение хаоса и организация мироздания связывались с деятельностью космического человека по имени Пань-гу, зародившегося внутри космического яйца — порождения хаоса. Проснувшись и оказавшись в первобытном мраке, Пань-гу неизвестно откуда взявшимся железным топором раскалывает яйцо на Землю и Небо и поднимает последнее над первой. По мере роста Пань-гу небо поднималось все выше. Наконец, небо достигло достаточной высоты и уже не нуждалось в под-

держке. Тогда Пань-гу упал и умер. Из частей его тела возникли части мироздания: ветер и облака — из вздоха, гром — из голоса, Солнце — из левого глаза, Луна — из правого, четыре страны света — из туловища с руками и ногами, реки — из крови, дороги — из жил, почва — из плоти, созвездия — из волос на голове и усов, травы, цветы и деревья — из кожи и волос на теле, металлы и камни — из зубов и костей, дождь и роса — из пота, молния — из блеска глаз. А из ползавших по телу Пань-гу паразитов произошли люди, и «ветер их развеял повсюду»[4].

Древние китайцы все одухотворяли. В их представлении существовали духи огня и воды, засухи и дождя. Эти духи боролись друг с другом. Например, дух вод Гун-Гун непрестанно борется с духом огня Чжу-жун. В этом сказывается первобытная диалектичность китайской мифики и мифики вообще.

Китайцев интересовала также проблема своего происхождения. И они пытались ответить на этот вопрос в меру своих возможностей. Согласно одной антропогонической версии, некая Нюй-ва вылепила первых людей из лесса. Сперва она старалась — и оттого самые первые люди получались хорошими: знатными, богатыми, умными. Устав, она стала лепить, как попало. Так возникли низкие, бедные и глупые люди — простолюдины, шужэнь.

Нюй-ва и ее брат и муж Фу-си научили людей охоте и рыболовству, варке мяса, правилам женитьбы. Другой культурный герой по имени Шэнь-дун научил людей употреблять в пищу хлебные злаки, изготовил для них первые земледельческие орудия труда.

Нюй-ва чинит мироздание: она отрубает ноги у гигантской черепахи и подпирает ими небосвод. Она же преграждает путь разливу вод. В Древнем Китае существовал характерный для всех речных культур и цивилизаций, которые периодически страдали от наводнений, миф о Всемирном Потопе. Согласно этому мифу, после Всемирного Потопа остались в живых только брат и сестра, которые и дали начало новому поколению людей.

Вышеназванные культурные герои Фу-си, Нюй-ва, Шэнь-дун имели рост более двух метров. У Фу-си и его жены-сестры были тело змеи, голова быка, нос тигра, лицо человека.

С вышеупомянутым манизмом было связано учение о душе — *анимизм*. Китайцы приписывали себе по две души. Одна после смерти возносилась на Небо, другая оставалась на Земле и могла и помогать, и вредить живым. Поэтому китайцы приносили своим предкам обильные умилостивительные жертвы.

Для Китая была характерна идеализация прошлого и вытекающий отсюда традиционализм — преданность прошлому, что приводило к неподвижности китайской жизни.

Большую роль в жизни китайцев играли гадания, без которых не предпринималось ничего важного как в личной, так и в общественной жизни. Выше говорилось о том, что археологи нашли древнейшие надписи времен династии Шан-Инь. Эти надписи были гадательными. Они сохранились, т. к. были выполнены на больших костях животных и щитках черепашьего панциря. На этом прочном материале примитивными иероглифами писался вопрос, после материальный носитель надписи бросали в огонь. По об-

[4] *Юаэнь Кэ.* Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 43.

разовавшимся от нагревания трещинам, похожим на иероглифы, читали «ответ». Профессиональные предсказатели назывались бу.

Религиозный ритуал был сложным. Он состоял из обильных жертвоприношений предкам и духам, из молитв. В «Оде о засухе» говорится: «У стран земли моля обильный год, / Я жертвы в срок вознес на алтарях». И далее: «Всем духам я моленья возносил, / Жертв не жалея»[5].

Зачатки наук в Древнем Китае

Вторая часть китайской профилософии состояла из знаний, используемых в реальной жизни.

Китайская **письменность** выросла из абстрактного геометрического стиля росписи на неолитической керамике. Это позволило перейти от узелкового способа передачи информации на рисуночное, а затем и иероглифическое письмо. Китайская запись производится сверху вниз, справа налево, от последней страницы книги к первой. Зарождение письменности привело к отделению умственного труда от физического. Образовалось сословие чиновников-грамотеев, ученых. Признаком ученого были длинные ногти. Появились летописцы (ши).

В Древнем Китае развивалась **медицина**, издавна были врачеватели (у).

Зарождается также **математика**. Первые арифметические и геометрические представления китайцев выражались также на керамике, в точках-вмятинах и зарубках, в тех же узелках. Затем вместе с иероглифами, обозначающими слова, были созданы иероглифы для первых девяти чисел. Нуль не имел обозначения (это сделали лишь индийцы с их культом небытия). Китайская система счисления была десятеричной: за десятком шел другой десяток как повторение первого на высшем уровне. Создание такой десятеричной системы китайцы приписывали министру легендарного императора по имени Хуан-ди (Желтый предок). Реально же на вышеупомянутых древнекитайских надписях мы имеем и цифровые иероглифы. Самое большое число там — 30.000.

Составлялись книги по математике. В летописях сказано, что первая математическая книга была создана по приказу того же Хуан-ди. В Древнем Китае математика имела производственное и общественное значение. В самом раннем из сохранившихся древнекитайских математических трактатов («Математический трактат о чжоу-би»), говорится о социальной функции математики: Фу-си и Нюй-ва «управляли Поднебесной с помощью чисел». На некоторых рельефах империи Хань Нюй-ва и Фу-си держат в руках угольник и циркуль. Третий идеальный правитель династии Ся, вышеупомянутый Юй, укрощал реки с помощью линейки и циркуля. Само китайское слово «гуйцзюй» — порядок сложено из слов: гуй — циркуль и цюй — угольник. Другая летопись говорит об учебнике по математике эпохи Чжоу.

Сохранилась «Математика в девяти книгах» («Цзю Чжан Суань-шу»). Этот научный труд сложился не ранее II в до н. э., но он, как и труд Эвклида в те же времена на Западе, был итогом более ранних математических трактатов.

[5] Ши-цзин. Ода о засухе // Ши-цзин.

При помощи математики китайцы вычисляли площади полей и храмов, объемы зернохранилищ и дворцов. Они могли учесть урожай, измерять время и расстояния, производить равноценный обмен продуктов. Они знали прямоугольный треугольник со сторонами в 3, 4, и 5 единиц длины, что позволяло построить прямой угол. Говорят, что они даже знали то, что на Западе было известно как «Теорема Пифагора».

Можно ли, однако, назвать подобные математические знания наукой? Э.И. Березкина утверждает, что математика в Китае стала самостоятельной наукой уже в эпоху Кун Фу-цзы: «В эпоху Конфуция математика оформляется в самостоятельную науку...»[6] Однако она объединяет всю китайскую математику с VI в. до н. э. по XIV в. н. э. индийской математикой с V в. до н. э. по XV в., с арабской математикой и с математикой средневековой Европы в единое целое — и противопоставляет это целое математике Древней Греции как эмпирическую и индуктивную математику рациональной и дедуктивной математике. Того же мнения и А.П. Юшкевич в своей «Истории математики в Средние века».

То, что древнекитайская математика не была доказательной и так и не достигла уровня дедуктивной науки, как это произошло в те же века в Древней Греции, не могло не сказаться отрицательно на уровне древнекитайской философии.

В Китае появилась **астрономия**, там издавна велись наблюдения за небесными явлениями. Была установлена периодичность солнечных и лунных затмений. Они, особенно солнечное затмение, которое считалось предвестником больших несчастий, вызывали панику. Ван должен был знать о предстоящих затмениях и сообщать о них народу. Так он подтверждал свой титул Тян-цзы — Сына Неба. Поэтому были придворные астрономы. В китайской летописи рассказывается о том, как, согласно нашему летоисчислению, 22 октября 2137 г. до н. э. в Китае произошло полное солнечное затмение, за непредсказание которого по приказу императора были казнены два придворных астронома Хи и Хо.

Математика в связи с астрономией дала **хронологию**. Астрономическое время было разделено на годы. Год делился на месяцы по 30 дней (всего в году было 365 дней). Лунный год связывали с солнечным годом через девятнадцатилетний цикл.

Китайское «Пятикнижие»

Древнекитайская профилософия тесно связана с пятью книгами. Это «Книга песен» («Ши-цзин»), «Книга истории» («Шу-цзин»), «Книга перемен» («И-цзин»), «Книга обрядов» («Ли-цзи») и летопись «Чунь-цю», составляющие древнекитайское **«Пятикнижие»** («У-цзин») — основу мировоззрения образованного китайца.

К «Пятикнижию» примыкали «Сицы чжуань» — комментарий к «И-цзин», «Цзо чжуань» — исторический памятник Древнего Китая и др.

Многие из этих книг испытали влияние конфуцианства. «Ши-цзин» и «Шу-цзин» были отредактированы Конфуцием, а «Чунь-цю» — якобы им даже написана. Конфуцианскими были «Ли-цзи» и «Цзо чжуань».

[6] *Березкина Э.И.* Математика Древнего Китая. М., 1980.

В этих книгах появляются сомнения в традиционном религиозно-мифическом мировоззрении. Особенно волнует древнего китайца то, с чем он часто сталкивался,— проблема зла. Откуда оно? Кто его виновник? Бог или человек? И почему зло терпят по большей части невиновные? Неизвестный автор одного из поэтических произведений, вошедших в состав «Ши-цзин», спрашивает обожествленное Небо:

> Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ.
> Но кто ни в чем не виноват — за что они в пучине бед? (1, 85).

Небо всемогуще, и человек от него полностью зависим:

> Небо, рождая на свет человеческий род,
> Тело и правило жизни всем людям дает (1, 95).

Но в таком случае источник зла — Небо. Но бог не может быть причиной зла. Значит, зло от человека и «зависят распри только от людей» (2,8). Но если это так, тогда «нельзя уповать лишь на волю творца». Идя по этому пути, мятущееся древнекитайское мировоззренческо-нравственное сознание доходит до тезиса, что вообще «все зависит от людей!» (1, 111), который, однако, дается в контексте, восхваляющем значимость Неба.

Но, так или иначе, в древнекитайских книгах (а мы цитировали не только «Ши-цзин», но и «Шу-цзин») зарождается примитивная теодицея (оправдание Бога), согласно которой источник зла — не Бог. Но в таком случае Бог не всемогущ — вечная проблема религиозного мировоззрения, проблема сочетания в Боге благости и могущества при невозможности отрицания наличия зла в мире.

В «Шу-цзин» говорится о пяти началах мира. «Первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля. [Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она принимает посев и дает урожай» (1, 105). Вместе с тем говорится о пяти явлениях природы. Это дождь, солнечное сияние, жара, холод и ветер. От их своевременности и умеренности зависит благосостояние народа. Делается попытка найти причины, вызывающие благоприятные и неблагоприятные явления природы. Однако даваемые ответы наивны. Зима и лето существуют благодаря движению Солнца и Луны, «движение Луны среди звезд приводит к ветру и дождю» (1, 110), ведь «есть звезды, которые любят ветер, и есть звезды, которые любят дождь» (1, 110). Но особенно наивной кажется нам характерная для первобытного сознания связь природных, социальных и нравственных явлений. Своевременные дождь, солнечное сияние, жара, холод, ветер зависят соответственно от достойного поведения правителя, от порядка в стране, от прозорливости, осмотрительности и мудрости главы государства, тогда как «распущенность [правителя] символизируют непрекращающиеся дожди; ошибки [правителя] символизирует непрекращающееся солнечное сияние; леность [правителя] символизируется непрекращающейся жарой; его неосмотрительная торопливость символизируется непрекращающимся холодом; глупость (правителя) символизируется непрекращающимся ветром» (1, 110).

Продолжается развитие древнейших представлений о двух антагонистических и в то же время сотрудничающих силах — Ян и Инь. Вначале они олицетворения света и тьмы, освещенной и теневой сторон горы, тепла и холода, упорства и податливости, мужского и женского начал. Теперь это состояния «ци» — своего рода первобытной материи. В книге «Цзо-чжуань» названо шесть состояний «ци»: «Шесть состояний ци суть инь, ян, ветер, дождь, мрак, свет» (2, 10). «Янци» — небесная, легкая, а «иньци» — земная, тяжелая, материя.

Этот момент был абстрактно-символически развит в «И-цзин». Ее связывают с именем уже известного нам мифического правителя древнейшего Китая — Фу-си. Он не только научил китайцев ловить рыбу и охотиться, но и создал древнекитайскую письменность. Фу-си увидел на спине лошади-дракона, вышедшего из Хуанхэ, рисунок, который был воспроизведен затем мудрым китайцем как восемь триграмм. Они и положили начало книге «И-цзин». Фактически же перед нами первая в истории человечества попытка представить природные и человеческие явления в двоичной системе — в системе ян и инь, изображаемых соответственно сплошной и прерывистой чертами. Две сплошные (расположенные друг над другом) черты — большой ян — символизировали Солнце и тепло, две прерывистые черты — большая инь — Луну и холод. Малый ян (прерывистая черта над сплошной) — дневной свет. Малая инь (сплошная черта над прерывистой) — ночь. Сочетания инь и ян по три образуют те самые восемь триграмм (ба-гуа), которые якобы увидел Фу-си на спине мифической лошади-дракона. При этом три яна символизируют небо, а три инь — землю. Промежуточные шесть триграмм обозначают все находящееся между небом и землей: небесную воду, небесный огонь, гром, ветер, земную воду и горы. Далее строятся комбинации из шести элементов. Это гексаграммы. Их 64. Если инь отождествить с нулем, а ян — с единицей, то, например, «исполнение» изобразится шестью нулями, а «творчество» — шестью единицами.

Вместе с тем зарождение мировоззренческих естественно-научных представлений не разорвало их мифической пуповины. Например, говорилось, что «небо создало пять первоначал» (1,9).

Постепенно зарождается важнейшее для древнекитайского мировоззрения представление о *дао* (путь) как безличном мировом законе, которому подчиняются и природа, и люди. Дао — и космический, и нравственный закон. Древнекитайская нравственность связана с такими представлениями, как *ли* — почтительность, церемониал, ритуал, *сяо* — почитание родителей, *ди* — почитание старшего брата. Почитание родителей означало и культ предков, и почитание властей — для психологии китайцев характерно чувство покорности нижестоящих вышестоящим. Почитание старшего брата имело то веское основание, что именно он был единственным наследником в семье, и это почитание предупреждало возможные семейные конфликты, оно же означало почитание вообще старших младшими.

Зарождение философских школ

Философия в Китае возникает в конце Лего и достигает своего наивысшего расцвета в следующий период Чжаньго. Этот период «борющихся государств, царств» был также тем, что часто называют «золотым веком китайской философии». Действительно, в те времена свободно и творчески существовало шесть основных философских школ: 1) жу-цзя (конфуциан-

ство), 2) мо-цзя (моизм), 3) фа-цзя (школа закона, по-европейски — легизм), 4) даодэ-цзя (даосизм), 5) школа «инь-ян-цзя» (натурфилософы), 6) мин-цзя (школа имен).

При этом в большинстве школ преобладала практическая философия, связанная с проблемами житейской мудрости, нравственности, управления. Это почти целиком относится к конфуцианству, моизму, легизму, мировоззренческие основания политико-этических учений которых были или слабы, или заимствованы из других школ, например из даосизма — наиболее философичной из шести школ древнекитайской философии.

Древнекитайская философия была малосистемна. Это объясняется тем, что она была слабо связана даже с той наукой, какая существовала в Китае, а также слабым развитием древнекитайской логики. В Китае не было своего Аристотеля, была слаба и рационализированность древнекитайской философии. Сам древнекитайский язык без суффиксов и флексий затруднял выработку абстрактного философского языка, а ведь философия — мировоззрение, пользующееся философским языком.

■ Конфуцианцы

Древнекитайское конфуцианство представлено многими именами. Главные из них Кун Фу-цзы, Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Кун Фу-цзы

Родоначальник древнекитайской философии Кун Фу-цзы (по-русски — Конфуций) жил в 551 — 479 гг. до н. э. Его родина — царство Лу, отец — правитель одного из уездов этого второстепенного царства. Род Конфуция был знатен, но беден, и ему в детстве пришлось быть и пастухом, и сторожем, и он только в 15 лет обратил свои помыслы к учебе. Основал же свою школу Конфуций в 50 лет. У него было много учеников. Они записывали как мысли учителя, так и свои. Так возникло главное конфуцианское сочинение «Лунь юй» («Беседы и наставления») — произведение совершенно несистематическое и часто противоречивое, сборник в основном нравственных поучений, в котором очень трудно увидеть философское сочинение. Эту книгу всякий образованный китаец учил наизусть еще в детстве, ею он руководствовался в течение всей жизни. Сам Конфуций преклонялся перед стариной и перед древними книгами. Особенно восхвалял он «Ши-цзин», говоря своим ученикам, что эта книга сможет вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство, она способна показать, «как дома надо служить отцу, а вне дома — государю, а также названия животных, птиц, трав и деревьев» (1, 172).

В представлениях о небе и духах Конфуций следовал традиции. Небо для него — высшая сила. Оно следит за справедливостью на земле, стоит на страже социального неравенства. Судьба учения самого Конфуция зависит от воли неба. Сам он познал волю неба в 50 лет, тогда-то он и начал проповедовать. Однако небо у Конфуция отличается от неба «Ши-цзин» своей отвлеченностью и безликостью. Небо Конфуция — судьба, рок, дао.

Разделяя культ предков, Конфуций вместе с тем учил держаться от духов подальше и ставить живых выше умерших, ибо, «не научившись служить людям, можно ли служить духам?» (1, 158).

В центре внимания конфуцианства находятся проблемы взаимоотношений между людьми, проблемы воспитания, проблемы управления. Кун Фу-цзы, как это и полагается социальному реформатору, был недоволен существующим. Однако идеалы его не в будущем, а в прошлом. Культ прошлого — характерная черта всего древнекитайского исторического мировоззрения. Сравнивая настоящее с прошлым и идеализируя последнее, Кун Фу-цзы говорил, что в древности на мелочи не обращали внимания и вели себя достойно, отличались прямотой, учились, чтобы совершенствовать себя, избегали людей с грубыми выражениями и некрасивыми манерами, сторонились общества, где нет порядка. Теперь же «людей, понимающих мораль, мало» (1, 166), принципам долга не следуют, недоброе не исправляют, учатся ради известности, а не ради самосовершенствования, занимаются обманом, срывают свой гнев на других, устраивают ссоры, не умеют и не хотят исправить свои ошибки и т. д.

Однако, идеализируя древность, Кун Фу-цзы рационализирует и учение о нравственности. Считая, что он воскрешает старое, Кун Фу-цзы создает новое.

Конфуцианство — прежде всего **учение о нравственности**. Конфуцианская этика опирается на такие понятия, как «взаимность», «золотая середина» и «человеколюбие», составляющие в целом «правильный путь» (дао), по которому должен следовать всякий, кто желает жить счастливо, т. е. в согласии с самим с собой, с другими людьми и с Небом. «Золотая середина» (чжун юн) — середина в поведении людей между крайностями; например середина между такими крайностями, как осторожность и несдержанность. Умение находить середину дано не всем, большинство людей или слишком осторожны, или слишком несдержанны. Основа человеколюбия — жэнь — «почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям» (1, 111). Вообще же быть человеколюбивым — «значит любить людей» (1, 161). И «тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла» (1, 148). Что касается «взаимности», или «заботы о людях» (шу), то это основная нравственная заповедь конфуцианства. В ответ на пожелание одного из своих учеников «одним словом» выразить суть своего учения Кун Фу-цзы ответил: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» (1, 167).

Кун Фу-цзы дал развернутый образ человека, следующего конфуцианским моральным заповедям. Это **цзюнь-цзы** — «благородный муж». Кун Фу-цзы противопоставляет его простолюдину, или «низкому человеку» (сяо жэнь). Это противопоставление проходит через всю книгу «Лунь юй». Первый следует долгу и закону, второй думает лишь о том, как бы получше устроиться и получить выгоду. Первый требователен к себе, второй — к людям. О первом не следует судить по мелочам и ему можно доверить большие дела, второму же нельзя доверить большие дела, и о нем можно судить по мелочам. Первый живет в согласии с другими людьми, но не следует за ними, второй же следует за другими, но не живет с ними в согласии. Первому легко услужить, но трудно доставить ему радость (ибо он радуется лишь должному), второму трудно услужить, но легко доставить дешевую радость. Первый готов идти на смерть ради человеколюбия и своего долга перед государством и народом, второй кончает свою жизнь само-

убийством в канаве. «Благородный муж боится трех вещей: веления неба, великих людей и слов совершенномудрых. Низкий человек не знает веления неба и не боится его; презирает высоких людей, занимающих высокое положение; оставляет без внимания слова мудрого человека» (1, 170).

«Благородный муж» в конфуцианстве — не только этическое, но и политическое понятие. Он член правящей элиты. Отсюда такие социальные качества цзюнь-цзы, как то, что «благородный муж в доброте не расточителен, принуждая к труду, не вызывает гнева, в желаниях не алчен; в величии не горд, вызывая почтение, не жесток» (1, 174). В отличие от трудящегося простолюдина, «благородный муж не подобен вещи» (1, 144): его жизнь не сводится к одной функции, он всесторонне развитая личность.

Ключ к управлению народом Кун Фу-цзы видел в силе нравственного примера вышестоящих нижестоящим. Если верхи следуют «дао», то народ не ропщет. «Если государь должным образом относится к родственникам, в народе процветает человеколюбие. Если государь не забывает о друзьях, в народе нет подлости» (1, 155). Залог повиновения народа властям Кун Фу-цзы видел также в повсеместном распространении сяо и ди. «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих» (1, 140). Несмотря на все свое отличие от цзюнь-цзы, сяо жэнь способен и склонен к подражанию первому. Поэтому «если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер» (1, 161). Повиновение народа состоит в том, что он покорно трудится на правящий класс. Если верхи будут вести себя должным образом, то «со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной» (1, 162), и правящему классу не надо будет самому заниматься земледелием.

«Исправление имен» («чжэн мин») — кульминация конфуцианского культа прошлого. Кун Фу-цзы признавал, что «все течет» и что «время бежит, не останавливаясь» (1, 157). Но тем более надо заботиться о том, чтобы в обществе все оставалось неизменным. Поэтому конфуцианское исправление имен означало на самом деле не приведение общественного сознания в соответствие с изменяющимся общественным бытием, а попытку привести вещи в соответствие с их былым значением. Поэтому Кун Фу-цзы учил, что государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, а сын — сыном... При всех отклонениях от нормы следует к ней возвращаться. Это учение самого влиятельного духовного направления в стране сыграло немалую роль в застойности и неподвижности всей общественной и культурной жизни в древнем и средневековом Китае. Например, быть сыном означало соблюдение всего ритуала сыновней почтительности, который включал в себя, наряду с рациональным и гуманным, много чрезмерного. Например, после смерти отца старший сын ничего не смел менять в доме и в семье в течение трех лет.

Конфуцианское учение о знании подчинено социальной проблематике. Для Кун Фу-цзы знать — «значит знать людей» (1, 161). Познание природы его мало интересовало. Его вполне удовлетворяло то практическое знание, каким обладают те, кто непосредственно общается с природой, — земледельцы и ремесленники. Кун Фу-цзы допускал возможность врожденного знания. Но такое знание встречается редко. Сам Кун Фу-цзы, по его словам, таким знанием не обладал. «Те, кто обладает врожденным знанием,

стоят выше всех» (1, 170). А «за ними следуют те, кто приобретает знание благодаря учению» (1, 170). Учиться надо и у древних, и у современников. Учение должно быть избирательным: «слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему». Изучение неправильных взглядов вредно. Учение должно дополняться размышлением: «Учиться и не размышлять — напрасно терять время» (1, 144). Знание состоит как в совокупности сведений («наблюдаю многое и держу все в памяти»), так и в умении многостороннего рассмотрения вопроса, даже незнакомого, в методе.

Именно в последнем Кун Фу-цзы видел главное. Именно с таким умением рассуждать связывал он знание. Поэтому он сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня [о чем-либо], то [даже если я] не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать [ему]» (1, 157).

Из сказанного может показаться, что учение Кун Фу-цзы не содержало в себе ничего положительного. Однако все познается в сравнении. Положительным у Кун Фу-цзы было то, что он видел главное средство управления народом в силе примера и даже в убеждении, а не в голом принуждении. На вопрос: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» — Куй Фу-цзы ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым» (1, 161).

В этом конфуцианцы решительно разошлись с представителям школы фа-цзя (законниками, или легистами), которые, отвергнув патриархальную концепцию общества Кун Фу-цзы (правитель — отец, народ — дети), пытались построить государство исключительно на принципе насилия и страха перед жестоко карающими даже за малые проступки законами.

Мэн-цзы

Мэн-цзы жил много позднее Кун Фу-цзы (ок. 372—289 до н. э.). С его именем связывают одноименную книгу в семи главах.

Мэн-цзы еще более усилил учение Конфуция о небе как безличной объективной необходимости, судьбе, стоящей на страже добра. Новое у Мэн-цзы состояло в том, что он увидел наиболее адекватное отражение воли неба в воле народа. Это дает основание говорить о некотором его демократизме. Он представлял мироздание состоящим из «ци», понимая под этим жизненную силу, энергию, которая в человеке должна быть подчинена воле и разуму. «Воля — главное, а ци — второстепенное. Поэтому я и говорю: «Укрепляйте волю и не вносите хаоса в ци» (1, 232).

Наиболее характерный момент учения Мэн-цзы — его тезис о прирожденной доброте человека. Он не согласен с теми, кто думал, что человек от рождения и от природы зол или даже нейтрален в отношении добра и зла. Мэн-цзы не согласен с другим конфуцианцем Гао-цзы, который говорил, что «природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток — потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад — потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада» (1, 243). Мэн-цзы возражает: куда бы вода ни текла, она всегда течет вниз. Таково же «стремление природы человека к добру» (1, 245). В этом стремлении все люди равны. Прирожденное стремление человека к добру Мэн-

цзы доказывал тем, что всем людям от природы свойственны такие чувства, как сострадание — основа человеколюбия, чувство стыда и негодования — основа справедливости, чувство уважения и почитания — основа ритуала, чувство правды и неправды — основа познания. Зло в человеке столь же противоестественно, как и движение воды вверх. Для этого нужны особые тяжелые условия жизни, например, неурожай и голод. «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от природных качеств, которые дало им небо, потому что [голод] *вынудил* (выделено мною. — *А.Ч.)* их сердца погрузиться [во зло]» (1, 245).

Познание своей доброй природы приравнивается Мэн-цзы к познанию неба. Нет лучшего служения небу, чем открытие в своей душе начала добра и справедливости. Уча о природном равенстве людей, Мэн-цзы тем не менее оправдывал их социальное неравенство нуждами разделения труда: «Одни напрягают свой ум. Другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает свой ум, управляют людьми. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. Таков всеобщий закон в Поднебесной» (1, 238).

Мировоззрение Мэн-цзы более исторично, чем мировоззрение Кун Фу-цзы. Сперва звери и птицы теснили людей. Затем легендарный первопредок чжоу Хоу-цзы научил людей сеять и собирать урожай. Но и тогда в своих взаимоотношениях люди мало чем отличались от животных, пока некий Се не обучил их нравственным нормам: любви между отцом и сыном, чувству долга между государем и подданными, различию в обязанностях между мужем и женой, соблюдению порядка между старшими и младшими, верности между друзьями. Но все это было лишь совершенствованием добрых природных качеств людей, а не их созданием вопреки природе (так будет думать Сюнь-цзы, о чем позднее).

Мэн-цзы подверг критике новую систему землепользования в Китае — систему гун, при которой крестьяне платили постоянный налог исходя из среднего угрожая за несколько лет, отчего в случае неурожая они разорялись и гибли. Этой системе Мэн-цзы противопоставил прежнюю систему чжу, когда крестьяне наряду со своими полями обрабатывали и общественное поле, которое Мэн-цзы первый, насколько это известно, назвал «колодезным», т. к. расположение полей при системе чжу напоминало иероглиф, обозначающий колодец. При системе чжу неурожай в равной мере ударял и по крестьянам, и по тем, кого они своим трудом содержали, тогда как «ныне же занятия народа не дают достаточно средств, чтобы обеспечить своих родителей и прокормить жен и детей. В урожайный год он постоянно терпит лишения, а в неурожайный год обречен на гибель» (1, 230). В таких условиях человек не может быть добрым. Умный правитель может побуждать народ стремиться к добру лишь после того, как обеспечит его средствами к существованию.

Мэн-цзы уподоблял отношения между членами государства с отношениями между детьми и родителями. Ван должен любить народ как своих детей, народ же должен любить государя, как отца. «Почитая старших, распространяйте [это почитание] и на старших других людей. Любя своих детей, распространяйте [эту любовь] и на чужих детей, и тогда легко будет управлять Поднебесной» (1, 228).

Мэн-цзы против диктатуры закона. «Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают народ сетями [закона]?» — спрашивает он.

Сюнь-цзы

Когда умер Мэн-цзы, Сюнь-цзы было уже за двадцать. Но об их возможных встречах нам ничего не известно. Сюнь-цзы получил хорошее образование. С его именем связывают одноименное произведение.

В центре внимания Сюнь-цзы проблема человека и общества. Однако нельзя сказать, что он совершенно пренебрегал размышлением о мироздании. Напротив, его картина мироздания — основа его этико-политического учения. Это позволяет всерьез говорить о Сюнь-цзы как о философе.

Разделяя традиционное представление о том, что земля и особенно небо — источник рождения вещей, Сюнь-цзы лишал небо всяких сверхъестественных качеств. Все в природе происходит по законам самой природы. «Одна за другой совершают звезды полный круг [по небу]; свет Луны сменяет сияние Солнца; сменяют друг друга четыре времени года; силы инь и ян вызывают великие изменения; повсюду дуют ветры и выпадают дожди; через гармонию этих сил рождаются вещи; они получают [от неба] все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться» (2, 168). Само «движение неба обладает постоянством» (2, 167).

Из этого постоянства явлений природы Сюнь-цзы делает два важных вывода. Во-первых, ничто не является «происходящим от духа». То, что люди думают, что вещи происходят от духа, объясняется тем, что они видят лишь результат процесса, а не сам процесс, они не видят, что совершается внутри. Не представляя себе этих внутренних невидимых изменений, человек связывает явные изменения с деятельностью духа или неба. Второй вывод касается роли неба. Постоянство неба, будучи сопоставленным с непостоянством общественной жизни, говорит о том, что небо не влияет и не может влиять на то, что происходит с людьми, это плоды действия самого человека. «Поскольку естественные условия, в которых живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья, не ропщи на небо: это плоды действия самого человека» (2, 168).

Материализм Сюнь-цзы выражается и в его учении о человеке: в человеке «сначала плоть, а затем дух» (2, 168). В отличие от Мэн-цзы он учил, что человек от природы зол. Одна из глав трактата «Сюнь-цзы» называется «О злой природе человека». Приведя слова Мэн-цзы: «Человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, — это результат потери человеком своих врожденных качеств» (2, 202), Сюнь-цзы заявляет: «Я утверждаю, что это неправильно», так как на самом деле всякий человек рождается с «инстинктивным желанием наживы» (2, 200); «стремление к наживе и алчность — это врожденные качества человека» (2, 203), инстинктивная же алчность восстанавливает людей друг против друга, делает их злыми. Если бы человек был от природы добр, то не нужны были бы ни воспитание, ни ритуал, ни законы, ни долг, ни сама государственная власть. Однако все это существует. Именно воспитание делает человека способным уживаться с другими людьми.

По Сюнь-цзы общество было не всегда. Оно возникло лишь тогда, когда первые правители, «совершенномудрые после долгих размышлений и изучения действий людей ввели нормы ритуала и [понятие] чувства долга и создали систему законов» (2, 203), смысл которых — привитие равным от природы людям сознания своего неравенства, без которого не может

быть единства, а тем самым и самого общества. А ведь именно благодаря единству слабые от природы люди превзошли животных. Сюнь-цзы с одобрением приводит слова «Шу-цзин»: «Чтобы достичь равенства, нужно неравенство» (2, 152). Не отрицая значения законов и принуждения, Сюнь-цзы предпочитает убеждение, силу традиции, привычки, ритуала. Он говорит, что «если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокости и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые погублены» (2, 151).

Мировоззрение Сюнь-цзы активно. Выступая против широко распространенного в Древнем Китае преклонения перед судьбой как волей неба, Сюнь-цзы говорил, что «вместо того, чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо? Вместо того чтобы служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу, самим использовать небо в своих интересах?.. Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможости (человека), самим изменять вещи?» (2, 173).

Сюнь-цзы был уверен как в познаваемости мира, так и в способности людей к его познанию. «Способность познавать [вещи] — врожденное свойство человека: возможность быть познанными — закономерность вещей» (2, 189). Сюнь-цзы материалистически определяет знание как соответствие способности к знанию состоянию вещей (2, 191). Знания накапливаются в сердце, которое наделено способностью познавать вещи. Именно оно отличает истину от лжи, т. е. размышляет. Источники заблуждения: однобокое рассмотрение вещей, когда часть приравнивается к целому; неправильное употребление имен — великое коварство, равносильное подделке мандатов и мер; и заблуждение часто сознательно, когда «сто школ имеют свое, отличное от другого учение» (2, 181).

Сюнь-цзы призывает ликвидировать разномыслие, «безжалостно убивать» тех, кто «хотя и обладает талантами, но в своих поступках идет наперекор времени» (2, 150). Шестая глава трактата «Сюнь-цзы» называется «Против двенадцати мыслителей». Деятельность всех иных, чем конфуцианство, философских школ Сюнь-цзы объявляет крайне вредной. Эти школы стремятся посеять смуту, затуманить головы людей, чтобы те не знали, где правда, а где ложь.

Учение Сюнь-цзы о злой природе человека, о значении в переделке этой природы государства и правителей, о необходимости единомыслия было подхвачено школой фа-цзя и направлено против самого конфуцианства. Материалистические же моменты мировоззрения Сюнь-цзы были забыты.

■ Моисты

Другой философской школой Древнего Китая был моизм, основанный Мо Ди (Мо-цзы), родившимся в год смерти Конфуция и умершим около 400 г. до н. э.

О жизни Мо Ди известно мало. Книга «Мо-цзы» — плод коллективного творчества моистов. Моизм существовал два века.

Не отрицая в своем мировоззрении основополагающего значения неба в мироздании, авторы «Мо-цзы» дают своеобразную трактовку этого значения. Небо — образец для правителя. В этом отношении оно подобно угломеру или циркулю для ремесленника. Образцом же небо может служить благодаря своему человеколюбию. «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным» (1, 194). Напротив, небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг друга. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах» (1, 191). «Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы друг друга?» (1, 180). «Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств... Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно... Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо?.. Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает [чтобы] люди взаимно любили друг друга, делали друг друга пользу» (1, 180).

Так моисты пытались обосновать свой тезис о необходимости хороших отношений между людьми. Здесь верно подмечено равенство всех людей перед природой, которая берется в своем позитивном отношении к человеку. Стихийно-разрушительной, так же одинаковой для всех, функцией природы, которая в период засухи все сжигает, а в период дождей все затопляет, вызывая наводнения, принимающие в Китае ужасные размеры, моисты пренебрегают. Они видят лишь положительное отношение природы к человеку. Однако моисты, как и все древнекитайские философы, остаются в пределах протофилософии и не в состоянии преодолеть антропоморфизма. Поэтому небо у них способно «желать» и «не желать», оно обладает волей. Более того, небо награждает и наказывает, и тот, кто побуждает людей ко злу, непременно понесет наказание.

Вместе с тем моисты отрицали конфуцианское предопределение. Принятие концепции судьбы, думали моисты, обессмысливает все человеческие дела. Небо ничего конкретно не предопределяет. Люди свободны.

В отличие от конфуцианской любви к ближним («отдельной любви»), которую они осуждали, моисты проповедовали любовь к дальним («всеобщую любовь»): «Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» (1, 193). Отсутствие всеобщей любви — главная причина беспорядков. «Отдельная любовь» — причина «взаимной ненависти».

Народ у моистов — высшая ценность. Воля неба совпадает с волей народа. Любовь неба к людям — прежде всего любовь неба к простому народу. Поэтому, подражая небу, следуя его воле, правители должны любить народ. В действительности же простой народ голодает, замерзает без

одежды, не знает отдыха, тогда как ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются. «Мой замысел, — говорит Мо Ди, — чтобы уничтожить все это» (1, 197).

Однако моисты в своих социальных планах не шли дальше учения о необходимости совершенствования управления. Правители должны почитать мудрость, подбирать служилых людей не по их знатности, не по умению льстить им, а по деловым качествам, почтительно слушать, когда им говорят правду. Все зло в плохих советниках ванов. Таким образом, моизм требовал лишь изменения методов управления, не затрагивая классовых отношений.

Моисты — убежденные противники войн. Они против решения политических споров между государствами военными средствами. Вторгаясь на территорию соседнего государства, армия топчет хлеба, рубит леса, разрушает города и селения и не возвращается обратно, и тысячи семей остаются без кормильцев и отцов. Однако воля неба требует, чтобы все государства любили друг друга.

Моисты советовали критически относиться к традиции, выбирая оттуда только хорошее. Они высмеивали конфуцианцев, приравнивающих добродетель следованию старине, где было много зла. С другой стороны, и новое может быть хорошим: «Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, — говорил Мо Ди, — чтобы хорошего становилось больше» (1, 198). Отвергая конфуцианское пристрастие к старине и к традиции (ритуалу), моисты считали закон подсобным средством управления, который должен сообразовываться с волей неба, т. е. служить всеобщей любви.

Моистское учение о знании демократично. Нет таких избранных людей, которые имели бы врожденное знание. Источник знания — народ, его трудовая, практическая деятельность. Знания народа — критерий истины. «Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образцы факты, которые слышали или видели массы людей» (1, 196). Знания должны иметь практическую ценность, служить народу. Большое значение моисты придавали умению вести рассуждения, логике (что мы видели на примере принципиального для монизма рассуждения о воле неба).

Проблемами познания особенно занимались поздние моисты. Существует мнение, что в книге «Мо-цзы» по меньшей мере шесть глав принадлежат поздним моистам, жившим уже после Мо-цзы. Это становится понятным из того, что в этих главах заметны следы полемики со взглядами философов, которые жили позднее.

В этих главах первым и главным предметом познания объявляется окружающая нас и мало зависящая от нас неумолимая действительность. Она познается прежде всего чувствами. Размышление не является самостоятельным источником знания, потому что все «истинное проходит в наше знание через пять органов чувств». Чувственное знание не должно быть случайным и стихийным. Оно должно стать методичным, а для этого необходимы наблюдения, лучше свои собственные. Свое наблюдение сравнивается с диаметром окружности, а чужое — с ее дугой.

Однако, хотя размышление не является самостоятельным источником знания, оно весьма важно в познании. Увидеть и услышать самому, услышать от других хорошо, но этого мало. Надо еще отделить в своем сердце истину от лжи, а ложь — от истины. Только размышление дает нам пони-

мание существа вещей. Конечно, постичь существо вещей нелегко, но к этому следует стремиться.

Мы можем быть удовлетворены результатами размышления тогда, когда полученное разумное знание, знание существа вещей, станет ясным и отчетливым. Ясность и отчетливость — критерий и мерило истины. Знание отлагается в словах и в понятиях. Слово есть выражение понятия. И то, и другое также являются предметами знания. Таким образом, у нас получилось уже три предмета познания: вещи, слова и понятия. Но тогда возникает вопрос: а как слова и понятия относятся к вещам? Оказывается, что слова и понятия выражают вещи. Каждое слово — имя, которым называются вещи. Имена бывают частные, родовые и общие. Частное имя обозначает единичную вещь. Родовое — сходные вещи. Общее имя — вещи, на первый взгляд кажущиеся различными, но которые по своей сущности тоже сходны.

Моисты говорили и о суждениях. При этом они подходили даже к открытию законов мышления. «Не будем называть тигра собакой! Не будем называть вещь чужим ей именем!» Это похоже на закон тождества, который, как известно, требует, чтобы при рассуждении о чем-либо не было подмены одного предмета другим. Моисты говорили так: не будем подменять имена! Поздние моисты подходили и к закону запрещения противоречия: два противоположных суждения об одном и том же предмете не могут быть оба истинными.

Поздние моисты пытались классифицировать суждения:

- суждение вероятности — такое суждение, в котором предмет выражен не полностью;
- суждение предположения выражает недостаточно обоснованное знание;
- суждение подражания берет за образец другое суждение, которое в сходной ситуации было правильным;
- суждение сопоставления объясняет данную вещь путем описания другой вещи и т. д.

Поздние моисты пытались заниматься теорией доказательства. Иначе говоря, они стремились определить модусы силлогизма.

Поздние моисты поставили трудную логическую проблему — проблему лжеца. Ложно ли суждение: «Все слова в Поднебесной ложны»? Если это суждение ложно, то тогда получается, что «Все слова в Поднебесной истинны».

Моисты исследовали и причинность. Они определяли причину как то, что приводит к определенному результату. При этом они различали большую и малую причины. Большая причина всегда приводит к искомому результату, малая же не всегда. Но если нет хотя бы малой причины, то результата никогда не будет.

Поздние моисты учили, что слова и понятия должны соответствовать действительности. Они ввели определение пустых понятий. Понятие пусто, когда ему не соответствует никакая вещь. Они пытались разделить вещи по родам.

Сам процесс познания поздние моисты прежде всего понимали как процесс познания причин явлений, событий, вещей.

Возвращаясь к Мо-цзы, скажем, что основатель моизма был глубоко убежден в истинности своего учения именно как рассуждения. Он гово-

рил, что попытки других школ опровергнуть его рассуждения — это все равно что попытка разбить камень яйцом. Можно перебить все яйца в Поднебесной, но камень не разрушится. Так же несокрушимо и учение Мо Ди.

Номиналисты

К моистам примыкают китайские философы, которых на Западе назвали номиналистами, т. е. «школой имен» (латинское слово «номина» означает «имя»). По-китайски эта школа называется мин-цзя (мин — имя). Представителей школы мин-цзя называют также софистами, поскольку они играли в слова, подчас доводя эту игру до абсурда.

К сожалению, труды этих философов почти не сохранились, и мы знаем об этом учении от его критиков. В представлении их противников, китайские номиналисты стремились больше к тому, чтобы удивить наивных людей, чем достичь истины. Однако в их рассуждениях есть зерна диалектики.

Остановимся на таких китайских номиналистах, как Хуэй Ши и Гунсунь Лун.

Главным источником наших знаний о **Хуэй Ши** является 33 глава даосской книги «Чжуан-цзы», где о нем говорится неодобрительно. Хотя «сам Хуэй Ши считал свои изречения великим взглядом», однако «его учение было противоречивым и путанным, а его слова не попадали в цель». Ему удавалось побеждать уста людей, а не их сердца. Это означало, что наивные люди не могли словами и рассуждениями опровергнуть Хуэй Ши, но тем не менее чувствовали, что здесь что-то не так.

Лучшие рассуждения Хуэй Ши таковы: «Если от палки длиной в один чи отрезать половину ежедневно, то [даже через] десять поколений не истощится [ее длина]». «В стремительном [полете наконечника] стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте».

Гунсунь Луну повезло больше, от его трудов кое-что сохранилось. Например, он доказывал, что «белая лошадь» — не «лошадь». Его рассуждение таково: «Лошадь» — это то, что обозначает форму, «белая» — это то, что обозначает цвет. То, что обозначает цвет [и форму] не есть то, что обозначает форму. Поэтому говорю: «белая лошадь» — не «лошадь».

Даосы

«Даодэцзин» о Лао-цзы

«Даодэцзин» («Книга о дао и дэ») — выдающееся творение древнекитайской философской мысли, главный труд даосизма. В отличие от конфуцианства, легизма и моизма — по преимуществу этико-политических учений, которые в основном вопросе мировоззрения главное внимание уделяют не проблемам бытия, а человеку и человеческому обществу, — даосизм серьезно занимается вопросами объективной картины мира в его абстрактно-философском категориальном аспекте — проблемами бытия, небытия, становления, единого, многого и т. п., делая из этого выводы относительно человеческого общества и человека в его системе.

Основателем даосизма считается Лао-цзы — старший современник Конфуция. Поэтому, казалось бы, история философии в Китае должна на-

чинаться не с Кун Фу-цзы и не с конфуцианства, а с Лао-цзы и даосизма, отчего древнекитайская философия выиграла бы, поскольку даосизм глубже конфуцианства. Однако существует обоснованное мнение ряда ученых, что «Даодэцзин» принадлежит не Лао-цзы, если таковой существовал (в отличие от безусловно реального Кун Фу-цзы, Лао-цзы — полулегендарная личность), что этот трактат никак не мог быть создан ранее IV в. до н. э. и что он принадлежит другому даосу — Чжуан-цзы, а если и был Лао-цзы, то он жил гораздо позднее, чем принято думать. В своей «Истории древнекитайской идеологии» Ян Юн-го идет еще дальше и утверждает, что «Даодэцзин» позднее «Чжуан-цзы», что этот трактат — итог развития даосизма, концентрация взглядов разных групп даосов, начиная с Ян Чжу и кончая Чжуан-цзы, тем более что в трактате содержится критика и конфуцианства, и легизма, которой не могло бы быть, если бы традиционная версия происхождения трактата была верна.

«Дао»

Само название представителей школы — даосы — говорит о том, что в основу своего мировоззрения они положили «дао». В предфилософии оно родилось как представление, а затем стало понятием — одним из основных в китайской философии вообще. О «дао» говорили конфуцианцы, монисты, легисты. Но если для них «дао» — в основном путь развития Китая и нравственно-политического поведения человека, то для даосов это всеобъемлющее мировоззренческое понятие. Это первоначало, первооснова и завершение всего существующего и происходящего не только в Поднебесной, но и во всем мире.

Но дао — не только первоначало и первооснова, но и всеобщий закон мироздания.

Автор (или авторы) трактата фиксируют глубокие исторические корни представлений о дао, отмечая, что «с древних времен до наших дней его имя не исчезает»[7].

Мысль о том, что дао — первоначало, выражена в трактате неоднократно: дао — «мать всех вещей» (1, 115), оно «кажется праотцом всех вещей» (4, 116), оно — «глубочайшие врата рождения» (6, 116), его «можно считать, матерью Поднебесной» (25, 122), «дао рождает» (51, 129), «в Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной» (52, 130), «благодаря ему все сущее рождается» (34, 125).

Мысль о том, что все сущее находит в дао не только свой источник, но и окончательное завершение, свой конец, также выражена во многих формулировках. Например, «[в мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу» (16, 119); или: «когда дао находится в мире, [все сущее] вливается в него, подобно тому, как горные ручьи текут к рекам и морям» (32, 124).

Реже встречается в трактате мысль о том, что дао — основа (субстанция, субстрат) вещей, то, что лежит в их основании как их сущность, будучи их вечным, а не только генетическим началом во времени. Эту мысль можно скорее угадать, чем видеть в словах трактата о том, что «дао — глу-

[7] Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972—1973. Т. 1. § 1. С. 121. Далее ссылки даются на параграф и страницу 1-го т.

бокая [основа] всех вещей» (62, 133) или что «внешний вид — это цветок дао» (38, 126). В трактате проскальзывает мысль о вечности, несотворенности и вездесущности дао. Там сказано, что дао «существует [вечно], подобно нескончаемой нити» (6, 116), что «великое дао растекается повсюду» (34, 125). В трактате проводится материалистическая мысль о том, что «дао» первично по отношению даже к богу, если бы такой мог существовать. Как бы отвечая на вопрос, кто создал дао, в трактате говорится: «Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке» (4, 116).

Вместе с тем нельзя не отметить элементов антропоморфизма в трактовке дао даосами. Нередко о дао говорится как о живом существе, например: «оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя их властелином... Оно становится великим, потому что никогда не считает себя таковым» (34, 125). Эти пережитки антропоморфизма в понимании дао, эта нечеткость выражения субстанциальности дао, эта художественно-поэтическая форма выражения при описании «дао» и как начала, и как конца, и как основы говорят о незрелости даосизма как философии. Даже на уровне даосизма древнекитайская философия недостаточно вычленена из художественно-мифологического мировоззренческого комплекса.

Наиболее глубоким и темным местом в даосизме является учение о двух дао. Трактат «Даодэцзин» начинается словами: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао... Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей» (1, 115).

Итак, даосы различали безымянное (постоянное или подлинное) дао и дао, обладающее именем.

В другом месте трактата о первом дао сказано, что оно «вечно и безымянно» (32, 124). Говоря о безымянном дао, автор (или авторы) «Даодэцзина» поднимается до высокой патетики: «Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться знать об источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к *небытию* (выделено мною — А.Ч.). И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» (14, 118). В другом месте трактата сказано: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся. О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бесконечном движении» (25, 122).

Прежде чем говорить о втором дао, обратимся к тому, что может быть названо **диалектикой дао.** Под диалектикой дао мы понимаем здесь наделение его противоречивыми свойствами, в результате чего дао оказывается тождеством противоположностей (а это и есть главное в диалектике). В последнем из вышеприведенных фрагментов мы уже видели, что дао приписаны одиночество и действие повсюду, неизменность и движение. Число таких противоречивых характеристик дао можно умножить: «Дао

бестелесно» (21, 121); «Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» (21, 121); «Дао туманно и неопределенно» (21, 121); «Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы... скрыты вещи» (21, 121); «Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим» (14, 118); «Оно бесконечно» (14, 118); «Дао пусто» (4, 116); «Дао ничтожно» (32, 124); «Дао... в применении неисчерпаемо» (4, 116); «Никто в мире не может подчинить его себе» (32, 124); «Но только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству» (41, 127); «Дао постоянно осуществляет недеяние» (37, 126); «Однако нет ничего такого, что бы оно не делало» (37, 126); «Дао стоит одиноко и не изменяется (25, 122); «Великое дао растекается повсюду» (34, 125); «Дао повсюду действует и не имеет преград» (25, 122).

Возникают вопросы: говорится ли здесь об одном и том же начале? Идет ли так же речь о дао, как оно существует объективно, или же о тех противоречиях, в которые впадает мысль, когда она пытается мыслить дао? Ведь оно непостижимо для мысли и тем более для чувства. Неясно и то, какое дао имеется в виду.

Ответить на эти вопросы определенно невозможно, потому что первобытная философская мысль не обладала даже той степенью аналитичности, которую можно обнаружить у многих древних философов более позднего времени. Поскольку дао непостижимо для мысли, невыразимо и в словах, то вполне допустимо предположение, что противоречивые характеристики дао призваны указать на неуловимость его для мысли, перед которой дао раздваивается и приходит в противоречие с самим собой. Но вместе с тем соблазнительно отнести противоречащие друг другу свойства дао к разным дао — к безымянному и обладающему именем.

Вернемся теперь к дао, обладающему именем. Если верно, что противоречивые свойства дао относятся к разным дао, то тогда второе предстанет перед нами как нечто, состоящее из мельчайших частиц (ци), содержащее в себе образы-вещи (ведь об обладающем именем дао выше было сказано, что оно «мать всех вещей»), бесконечное, неисчерпаемое, непобедимое, всемогущее, повсюду действующее. В этом оно отличается от бестелесного, туманного, пустого, неопределенного, малого, ничтожного, скрытного, бездеятельного, одинокого дао.

Однако второе дао внутренне связано с первым, «оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями» (1, 115), «вместе они называются глубочайшими» (там же), оба они переходят друг в друга и «[переход] от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному» (1, 115).

Понимая всю условность приписывания категорий **бытие и небытие** древнекитайской философии, поскольку древнекитайский язык не имел глагола-связки «быть», все же пойдем за переводчиком трактата «Дао-дэцзин» Ян Хин-шуном и будем употреблять эти термины. Тогда получится, что в трактате говорится о бытии, о небытии и об их отношении. Тогда мы прочитаем, что «небытие проникает везде и всюду» (43, 128), что «бытие и небытие порождают друг друга» (2, 115), что «в мире все рождается в бытии, а бытие рождается в небытии» (40, 127). При этом есть основание отождествить небытие с безымянным дао, а бытие — с дао, имеющим имя. Ведь характеристики первого дао отрицательные (бестелесно, туманно,

пусто и т. д.). В то же время мы отождествим второе дао, порождаемое первым, с небом и землей.

Двум дао соответствуют два вида знания. Гносеология даосизма подчинена его онтологии. Знание безымянного дао особое, оно имеет привкус мистики, ибо знание о нем состоит в молчании, ведь «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» (56, 131). К тому же это знание доступно не всем людям, а лишь совершенномудрым. Такой человек видит за борьбой вещей гармонию, за движением — покой, за бытием — небытие. И это все потому, что он лишен страстей. Лишь «тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну (дао), а кто имеет страсти видит его только в конечной форме» (1, 115). Дао в конечной форме — мир вещей, опирающийся непосредственно на дао, имеющее имя. Оба вида знания связаны. «В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей» (52, 130). И наоборот: «Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить об их матери» (там же). И это знание наивысшее.

Система даосизма

Таким образом, систематизируя содержание «Даодэцзина», хотя, возможно, и упрощая, выравнивая его, мы можем представить себе даосскую картину мироздания следующим образом. Небытие первично. Это и есть «дао», не имеющее имени. Оно не имеет имени, потому что, назвав его, мы тем самым превращаем его уже в бытие. О небытии можно говорить только отрицательно. Отсюда характеристики первого дао. Небытие порождает бытие. Бытие — дао, имеющее имя, физическим аналогом которого являются небо и земля. Имея своей глубочайшей субстанцией небытие, все вещи, несмотря на то, что непосредственно они опираются на бытие, непрочны, они постоянно уходят в небытие, в котором и обретают свой покой. Это возвращение — то, что единственно постоянно в вещном мире. Поэтому в трактате мы читаем: «[В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством» (16, 119). Только ничто вечно.

Имеется и математический вариант системы даосизма. Это неудивительно, поскольку мы знаем, что философия возникает как распространение рационализированного мышления на мировоззрение, а такое мышление выковывается прежде всего в математике. И в трактате сказано: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа» (42, 128).

Как связать эти числа с уже известными нам категориями даосизма? Возможно, что здесь поможет следующая фраза: «Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию» (там же). Существует ряд объяснений этого темного места трактата. Мы можем предположить, что «одно» — само безымянное дао (в трактате говорится, что «не обладающее именем — простое бытие» (37, 126), а что может быть проще одного?), что два — дао, обладающее именем, физическим аналогом которого являются небо и земля, или ян и инь как небесное и земное начала, а три — гармония между небом и землей, благодаря которой и возникают все вещи, продолжающие носить эту гармонию в себе.

Итак, «все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию» (42, 128). Учение о ци, инь и ян в трактате не развито. На уровне вещей дао сопровождается дэ. Поэтому рассматриваемый нами трактат называется «Книга о дао и дэ». «Дао рождает (вещи), дэ вскармливает [их]». Ни одна вещь невозможна без того или иного отношения к дао и дэ.

Гармония вещей состоит в том, что они заключают в себе противоположное и переходят в себе противоположное благодаря максимальному возрастанию одной из противоположностей. Однако здесь речь идет не о бесчувственных вещах, а о человеческом мире, когда, например, говорится, что «человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить» (70, 137). Однако диалектического противопоставления здесь не получается, а имеется лишь видимость его — результат слабой аналитичности. Поверхностно диалектичны и суждения о том, что «преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое — из малого» (63, 133), «многое — из немногого» (03, 133). Таковы же утверждения о том, что счастье заключено в несчастье и, наоборот, что ущербное хранит в себе совершенное.

Даосизм учил, что «покой есть главное в движении» (26, 122), что опять-таки не говорит в пользу его диалектики.

Шэнжень (совершенномудрый) — этический идеал даосов — противопоставляется конфуцианскому идеалу — «благородному мужу» (цзюнь цзы). Последний развенчивается как человек с «низшим дэ», тогда как «шэнжэнь» — человек высшего дэ и дао. Даосы отвергли ценности конфуцианцев — человеколюбие, справедливость, мудрствование, сыновнюю почтительность, отцовскую любовь, сам древний ритуал как компенсацию в тот период, когда общество, утратив первоначальное совершенство, отошло от дао.

Конфуцианская «взаимность» — не требование уважать других так же, как самого себя, а обмен услугами. Совершая «добрые дела», конфуцианец надеется на воздаяние, в противном случае наказывает. Его действия нарочиты и суетливы. Он носитель знания дао в конечной форме. Напротив, «человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен» (38, 125). Он подобен дао, не имеющему имени. Его главное качество — победоносное недеяние, ведь «человек с высшим дэ бездеятелен и осуществляет недеяние» (38, 120), и он так же, как и само дао, «не борется, но умеет побеждать» (73, 136).

Принцип недеяния как высшей формы поведения (у вэй) положен даосами в основу их концепции управления. Совершенномудрый правитель предоставляет всему идти своим естественным путем — путем дао. Он ни во что не вмешивается, он не мешает дао. Поэтому «лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» (17, 119). Ведь «когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным!» (58, 132). Настоящий правитель впереди всех, потому что, подражая дао, он ставит себя ниже других.

Социальный идеал даосов примитивен в том смысле, что они связывали отход от дао с культурой. «В древности те, кто следовал дао, не просвеща-

ли народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление народом при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью» (65, 134). Необходимо вернуться к первобытным временам. «Пусть народ снова начинает плести узелки и употребляет их вместо письма» (80, 137). А «если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать» (80, 137). В «Даодэцзине» рисуется картина патриархального состояния общества, в котором «небесное дао» отнимает у нуворишей награбленное и возвращает бедным. Народ не подавлен. Даосы — оппоненты не только конфуцианцев, но и легистов. Даосы говорили, что «когда в стране много запретительных законов, народ становится бедным» (57, 132). Государства должны стать небольшими и малочисленными, люди должны перестать переходить с места на место, пользоваться лодками и колесницами. Никто не должен посещать другие государства. «Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» (80, 137). В таких государствах пища народа вкусна, одежда красива, жилище удобно, жизнь радостна.

Путь дао — путь мира: «Когда в стране существует дао, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует дао, боевые кони пасутся в окрестностях» (46, 128). Ведь «хорошее войско — средство [порождающее] несчастье» (31, 124). Стремясь к миру, совершенномудрый правитель уступчив к соседям. Он не начинает войну первым. В трактате дается образ умного и невоинственного полководца, который, победив, не прославляет себя. «Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей» (31, 124). Напротив, «победу следует отмечать похоронной процессией» (31, 124).

В даосском трактате «Даодэцзин» много темных и противоречивых мест. Однако основная линия его ясна. Небо, которое в конфуцианстве и моизме первично, в даосизме вторично по отношению к дао. Земля вторична по отношению к небу. А человек вторичен по отношению к земле. Итак, «человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] дао, а дао следует самому себе» (23, 122).

Однако совершенномудрый может следовать непосредственно дао. «Дао совершенномудрого — это деяние без борьбы» (81,138). Так решается даосами основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении людей и мироздания. Даосы проповедовали сострадание, бережливость и смирение. Они учили воздавать добром за зло.

Даосизм имел многих значительных представителей. Среди них Ян Чжу и Чжуан-цзы.

Позднее даосизм выродился в систему суеверий и волшебства, имеющую весьма мало общего с первоначальным философским учением.

■ Законники (легисты)

Законники противопоставили конфуцианскому ритуалу «ли» закон «фа» и отказались от методов убеждения, т. е. от нравственного принуждения, целиком положившись на правовое принуждение и наказание. Совесть они заменили страхом. Наивные представления о государстве как большой семье были заменены представлением о государстве как бездуш-

ном механизме. Место добродетельных мудрецов заняли чиновники, место правителя — отца своего народа — деспот-гегемон, который мнил себя превыше предков, народа и самого неба. Высшей целью стала внешняя цель победы своего царства в борьбе царств, покорения других царств и воссоединения Поднебесной. Ради этого изгонялись всякие излишества, упразднялось искусство, пресекалось разномыслие, уничтожалась философия. Все упрощалось и унифицировалось. Законники видели экономическую основу могущества государства в земледелии (ремесла и торговля ими ущемлялись).

Земледелие и война — главное, на что государство должно опираться и ради чего оно должно существовать. Положительным у законников было то, что они выдвинули концепцию равных возможностей, согласно которой государственные должности должны замещаться по способностям, а не по именитости, а тем более не должно быть наследственных должностей. Законники ввели систему круговой поруки.

Шан Ян

Возвысившийся в середине IV в. до н. э. в царстве Цинь в качестве советника правителя, Шан Ян провел реформы, вошедшие в историю под его именем. Была введена частная собственность на пахотные земли. В области управления утвердилась система круговой поруки и взаимного доносительства. С именем Шан Яна связывают книгу «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»).

Эта книга начинается с полемики Шан Яна с конфуцианцами, которые отговаривают правителя Цинь от нововведений и призывают его оставаться верным старине, традиции: «Когда подражают древности, не совершают ошибок» (2, 213). Шан Ян указывает на то, что и люди, и общество меняются, что «в древности люди были просты и поэтому честны; ныне же люди хитры и поэтому нечестны» (2, 221). Если раньше и можно было управлять людьми исходя из добродетели, то теперь «необходимо прежде всего иметь законы о наказаниях» (2, 221). Поэтому, отвечает Шан Ян конфуцианцам, «тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения», и «чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности», ведь «мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом» (2, 213). При определении методов управления следует исходить из основной задачи, стоящей перед государством.

Эту задачу Шан Ян видел в насильственном объединении Китая. А «это означает, что ныне дела обстоят совсем не так, как в глубокой древности» (2, 221), что также говорит против слепого следования старине. Шан Ян — новатор.

Выступая против конфуцианского управления, Шан Ян заявлял, что «доброта и человеколюбие — мать проступков» (2, 214), что истинная добродетель «ведет свое происхождение от наказания» (2, 217) и что к такой добродетели можно прийти лишь «путем смертных казней и примирения справедливости с насилием» (2, 223). Чтобы можно было наводить порядок еще до того, как вспыхнут беспорядки, необходимо:

1) иметь в государстве много наказаний и мало наград;
2) карать жестоко, внушая трепет;

3) жестоко карать за мелкие преступления (например, человек, обронивший по дороге горящий уголек, карается смертью), тогда большим неоткуда будет взяться;
4) разобщать людей взаимной подозрительностью, слежкой и доносительством.

Только так, утверждал Шан Ян, может сложиться «страна, где народ боится государственных законов и послушен в войне» (2, 215), где «народ пойдет на смерть за правителя».

Однако народ царства Цинь не принял методов управления Шан Яна. И как только благоволивший к нему правитель Цинь умер, Шан Ян был казнен. Однако семена, посеянные им, не погибли. Они дали всходы и принесли плоды для всего Китая, правда, не сразу, а через 125 лет.

Хань Фэй-цзы

Это последний значительный философ периода Чжаньго. Он ученик Сюнь-цзы. Хань Фэй-цзы использовал в интересах школы «фа-цзя» учение Сюнь-цзы о злой природе человека и необходимости единомыслия. Если Сюнь-цзы полагал, что злая природа человека изменяется воспитанием, то Хань Фэй-цзы утверждал, что эта природа вообще не может быть изменена в лучшую сторону, она может лишь быть пресечена наказанием и страхом перед наказанием.

Живя в конце «золотого века» китайской философии, Хань Фэй-цзы подвел ей своеобразный итог. Философия вредна для государства, она предлагает непонятные и противоречивые образцы поведения, а тем самым сбивает людей с толку, сеет смуту и мешает управлению. Хань Фэй-цзы называет философские учения «глупыми и лживыми, запутанными и противоречивыми» (2, 277), а речи философов — «утонченными и таинственными» (2, 269). Особенно неодобрительно отзывается Хань Фэй-цзы о конфуцианцах, которые «культурой подрывают законы» (2, 267) и, живя в прошлом, совершенно бесполезны для управления государством. «Этот люд нельзя использовать на службе, он все равно что чучело» (2, 280). А между тем эти «книжники» получают обильные награды, тогда как на земледельцев ложатся тяжелые подати. При таком состоянии дел «нельзя достичь того, чтобы простой народ упорно трудился и поменьше болтал языком» (12, 278).

Однако сам Хань Фэй-цзы опирался в своем мировоззрении на даосизм. Он пытается разъяснить учение Лао-цзы. Но это разъяснение было в духе школы фа-цзя. Хань Фэй-цзы понял дао как юридический закон, которому подчиняется само небо. Дао — законы вещей. Все подчинено законам: небо, вещи, человек. Не подчинены закону только дао и правитель.

Правитель — государственное воплощение дао. Его сердце — вместилище дао. Правитель должен быть подобен дао. «Отрешенность, спокойствие, недеяние — такова сущность дао. Поэтому следует отбросить проявления радости и гнева и сделать свое отрешенное сердце вместилищем дао» (2, 227).

Дао единственно и неделимо — и правитель должен быть единственен и полагаться только на самого себя. Дао пусто, неподвижно, спокойно и уединенно — правитель должен скрывать все глубоко в себе, не открываться

своим подданным, своим чиновникам. Правитель должен быть окружен таинственностью, в противном случае вокруг него будут не послушные чиновники, а тигры: «Если государь потеряет свою таинственность, то тигр будет идти за ним по пятам» (2, 228). Сила правителя — в строгом соблюдении законов и в наказаниях: «Если законы и наказания строго соблюдены, тигры превращаются в людей и принимают свой прежний облик [чиновников]» (2, 228).

Хань Фэй-цзы по-своему разъясняет даосские тезисы о том, что тот, «кто на высоте дао, похож на заблуждающегося» и что сила в бездействии, недеянии. Правитель должен притворяться темным, глупым, заблуждающимся и бездействующим — так он узнает подлинные мысли своих подданных и усыпит бдительность врагов. Но недеяние имеет и второй смысл. Правитель может быть бездеятельным, если у него хорошо работающий государственный аппарат. В таком случае он не только может, но и должен быть бездеятельным. «В спокойствии и молчании держись позади, никогда не ставь себя в роль [исполнителя]. Беда для государя, если он занят тем же, что и чиновники. Когда [государь] доверяет чиновникам, но [их дела] не сливаются, народ следует за ним, как один человек» (2, 226). Это искусство управления Хань Фэй-цзы ставит даже выше закона. Закон — для народа и всем явен, искусство управления — для государя и тайно.

Говоря о Хань Фэй-цзы, древнекитайский историк Сыма Цянь замечает: «Жестокость у него доведена до предела, а милосердие сведено на нет».

Империя Цинь

После генеральной репетиции в царстве Цинь при Шан Яне программа законников была реализована в империи Цинь, образовавшейся вследствие того, что из борьбы царств победителем вышло царство Цинь. Периоду «борющихся царств» пришел конец. Правитель царства Цинь стал китайским императором по имени Цинь Ши-Хуан. Он ввел единые для всего Китая законодательство, денежные единицы, единицы измерения, письменность, имущественную и социальную градацию населения, военно-бюрократический аппарат, завершил строительство Великой китайской стены. После этого перешли к унификации культуры.

Новый император принял законопроект своего советника Ли Сы, ранее бывшего вместе с Хань Фэй-цзы учеником Сюнь-цзы.

В законопроекте говорилось: «В древности, когда Поднебесная пребывала в смуте и раздробленности, никто не мог привести ее к единству и поэтому господствовали влиятельные князья. А все проповедники восхваляли старое, для того чтобы нанести ущерб новому. Они прибегали к лживым словам, чтобы внести в существующий порядок путаницу. Люди хвалили те философские учения, которые нравились им, и признавали ложным все, что установилось сверху. Но вы, государь, объединили Поднебесную, отделили белое от черного и установили единопочитание лишь одного императора. В такое время частные школы творят беззакония. Стоит им узнать, что издается тот или иной указ, как они начинают истолковывать его по-своему. Во-первых, этим они смущают собственную душу, а во-вторых, возбуждают кривотолки. Они осмеливаются осуждать деяния повелителя, возбуждают незаконные интересы и, возглавляя толпу, сеют клевету. Если не запретить эти частные учения, то государь может потерять авторитет

и среди его подданных будут сколачиваться группировки. Поэтому закрыть частные учения благоразумнее всего.

Я просил бы изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические издания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого труда не сдаст книги, ссылать на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги. Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников».

Сыма Цянь констатирует: «Цинь Ши-Хуан одобрительно отнесся к совету Ли Сы, изъял «Ши-цзин», «Шу-цзин» и все изречения философов. Этим он пытался оглупить народ».

На основе этого законопроекта, ставшего законом, большинство книг было сожжено, сотни философов убиты. Такова первая «культурная революция» в Китае (213 до н. э.). Она не принесла никаких плодов, кроме тех, которые обычно несет с собой деспотизм: страх, обман, доносительство, физическое и умственное вырождение народа. За утайку книг кастрировали и отправляли на строительство Великой китайской стены. За недоносительство казнили, доносчиков награждали и повышали в должности. Цинь Ши-Хуан заболел манией преследования. Когда он умер, то были умерщвлены все его бездетные жены, а строители гробницы замурованы живьем вместе с мертвым императором.

Младший сын Цинь Ши-Хуана узурпировал власть, истребив всех своих двадцать братьев и их родственников. Был казнен Ли Сы, три ветви его рода были истреблены.

Просуществовав всего лишь 15 лет, империя Цинь пала. Ее сменила империя Хань.

Период империи Цинь — единственный период в истории Китая, когда была прервана традиция. Новая династия Хань восстановила ее. Уничтоженные книги (среди них и конфуцианский «Лунь юй») были восстановлены по памяти. В 136 г. до н. э. ханьский император У-ди возвел конфуцианство на уровень государственной идеологии Китая. Но это было уже конфуцианство с примесью легизма. В этом неоконфуцианстве «ли» (ритуал) и «фа» (закон) слились воедино, методы убеждения и принуждения, с одной стороны, и принуждения и наказания — с другой, пришли в состояние гармонии. Другие философские школы (моисты, школа имен) так и погибли, третьи (даосы) рассматривались как неофициальные (наряду с пришедшим из Индии буддизмом). Характерные для доциньского периода явления духовной жизни общества: плюрализм школ, борьба мнений, невмешательство властей в область мировоззрения — так никогда и не были восстановлены.

Глава 2

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Современная Республика Индия занимает по площади седьмое место в мире (3267,6 тыс. км.^{2}). И это несмотря на то, что она утратила обширные западные и восточные территории, оказавшись зажатой между новыми мусульманскими государствами: Пакистаном и Бангладеш.

Большая часть территории Республики Индия расположена между Деканским плоскогорьем на юге и Гималаями на севере. На севере находится Кашмир — спорная территория между Индией и Пакистаном, причина двух индо-пакистанских войн и повод для третьей, на этот раз ядерной, войны, которая чуть было не разразилась в 2002 г. и угроза которой сохраняется и ныне.

По населению Индия прочно удерживает второе место в мире после Китая. В наше время население этой страны перешло за миллиард.

Официальное название Индии на хинди — Бхарата. «Bharata в древний период было самым выдающимся из индоарийских племен, откуда туземное название Индии — bharata (varsa)[1]. Само слово «Индия» произошло от санскритского названия одной из великих рек — западной реки Синдху, которое у персов превратилось в Хинду, а у непроизносящих звук «х» македонян и греков — в Инд.

В Индии насчитывается несколько сот наций, народностей и племенных групп, крупнейшие из которых: хиндустанцы, телугу, маратхи, бенгальцы, бихарцы, тамилы, гуджаратцы, раджастханцы, каннара, малаяли, ория, панджабцы, ассамцы, кашмирцы.

Если говорить о религии, то в самой Индии 83% населения индуисты (95% всех индуистов в мире), 11% мусульмане. Имеются также христиане, сикхи, буддисты, парсы (зороастрийцы).

Современными государственными языками Индии являются английский и хинди. Кроме того, есть официальные языки штатов в зависимости от состава населения штата. Хинди — один из основных литературных языков мира. Он принадлежит к семье индоевропейских языков, к индийской группе. Письменный язык хинди основан на наиболее употребительном в Индии шрифте деванагари — слоговой системе письма, восходящей к древнеиндийскому письму брахми, из которого развились северная и южная группы индийского письма. Кроме хинди, деванагари применяется в языках маратхи, непальском и некоторых других. На деванагари осно-

[1] *Барроу Т.* Санскрит. М., 1976. С. 7.

вывался древнеиндийский санскрит — обработанный очищенный элитарный литературный язык. Ему противостоял естественный простонародный пракрит. Создание санскрита связывают с именем древнеиндийского филолога Панини (V — III вв. до н. э.).

Самые ранние письменные памятники из дошедших до нас созданы в III в. до н. э. Европейские ученые открыли для себя санскрит в конце XVIII в.

Легендарная и реальная история Индии

Возраст Индии, даже если начинать ее историю с вторжения ариев, — три тысячи лет. Однако о хронологической истории Индии говорить нелегко. В какой-то мере индийская культура и цивилизация ахронологичны. Это объясняется тем, что мифическая хронология с ее гигантизмом подавила реальную хронологию. Поэтому в Древней Индии датировка какого-либо события, времени жизни какого-либо исторического лица может колебаться в пределах нескольких веков.

Особенный интерес представляет мифическое время Индии.

Трути	1/5 секунды
Кшана — 4 трути	4/5 секунды, миг
Человеческий год	360 суток
Божественный год	360 человеческих лет
День Брахмы	1) 12 тысяч божественных лет = 4 320 000 человеческих лет — юга 2) в тысячу раз больше, чем в первой версии — махаюга — тысяча юг, срок существования данного мира: 4 320 000 000 лет — это кальпа
Ночь Брахмы	Равна Дню Брахмы
Сутки Брахмы	8 640 000 000 лет
Год Брахмы	3 110 400 000 000 лет
Век Брахмы	311 040 000 000 000 лет

День Брахмы заканчивается пралайей — растворением, исчезновением.

Век Брахмы заканчивается великим уничтожением мира (махапралайя) и самого Брахмы, который, однако, рождается вновь — и все начинается сначала.

По 1-й версии день Брахмы распадается на четыре части в пропорции 4:3:2:1, т. е. 4.800, 3.600, 2.400, 1.200 божественных лет или 1.728.000 человеческих лет (критаюга), 1.296.000 человеческих лет (третаюга), 864.000 человеческих лет (двапараюга), 432.000 человеческих лет (калиюга).

Калиюга начался 18 февраля 3102 г. до н. э. Сейчас идет 5106 год. В конце калиюги вырвавшийся со дна океана огонь уничтожит мир (пралайа), начнется ночь Брахмы. Но это будет нескоро. Должно пройти еще 426.895 лет.

Такова фантастическая индийская хронология, не оставляющая, казалось бы, места для скромного реального исторического времени.

Тем не менее, историки выделяют в реальной истории Древней Индии следующие восемь периодов:

1) первобытнообщинный неолитический строй черных и желтых аборигенов (дравиды и кушиты) Индустана;
2) протоиндийская меднобронзовая цивилизация Хараппы и Мохенджо-Даро (II тыс. до н. э.), найдены надписи — протоиндийское письмо;
3) вторжение первобытнообщинных племен ариев во второй половине II тыс. до н. э. и порабощение ими аборигенов;
4) арийские раннеклассовые государства «века бронзы» первой половины I тыс. до н. э., не раз воевавшие друг с другом;
5) период возвышения государства Магадха (середина I тыс. до н. э.);
6) период возвышения государства Маурья (322 – 185 гг. до н.э.);
7) период Кушан (I в. до н. э.—IV в. н. э.);
8) период Гуптов (IV – VI вв.).

Особенно следует выделить ариев. Их прародина точно неизвестна. Есть теория, согласно которой они пришли из Мурманской области. Непосредственно же в Индию они явились во второй половине II тыс. до н. э., то есть где-то между 1500 и 1000 г. до н. э. с северо-запада, с Иранского плоскогорья. Это произошло еще до сотворения самого раннего сперва устного, а затем и письменного арийского текста — «Ригведы». Там упоминаются уже Пенджаб и единожды Ганг. Но о более раннем местопребывании ариев ничего не говорится. Санскритское слово *arya* означает «благородный, достойный, досточтимый». Наряду с этими значениями известно также — «пахать», сравните со славянскими словами «орать», «орало».

И на новой территории арии продолжали долгое время жить первобытнообщинным строем: большие патриархальные семьи образовывали роды, а те — племена. Арии стали земледельцами. Они выжигали леса и возделывали отвоеванную у джунглей землю. Арии выращивали ячмень. Они пользовались плугом и применяли искусственное орошение. Они знали ремесла и умели обрабатывать медь и бронзу.

Варны

Характерная черта древнеиндийского общества — распадение его на варны[2] (долгое время в европейской традиции они ошибочно назывались кастами). Варна — замкнутая группа людей, она занимает строго определенное место в обществе. Варна эндогамна: браки заключались лишь внутри нее. Принадлежность к варне определялась рождением и наследовалась. Члены варны имели свою традиционную профессию. Варн было четыре: брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Каждая варна имела свой цветовой символ.

Впервые о варнах говорится в поздней части «Ригведы» («Гимн Пуруше»), затем в «Шатапатхе брахмане» и в «Чхандогье упанишаде».

Умственный труд стал монополией высшей варны жрецов-**брахманов**. Слово «брахман» именно в мужском роде — общее название индуистских религиозных жрецов, а также их варны. В качестве имени собственного это бог-творец Брахма. Цветовой символ — белый. Обязанность брахмана — служение богам.

[2] Санскритское слово «варна» означает «покров, оболочка, цвет, окраска».

«Брахманы претендовали на монополию в религии, философии и науке»[3]. Более того, они претендовали на роль земных богов. Только брахманы могли учить священным текстам, совершать ежедневные, искусственно усложненные, религиозные обряды. Убийство брахмана считалось самым тяжким из возможных преступлений. Пополнение рядов брахманов осуществляется целиком за счет их сыновей.

Воинское поприще — привилегия варны **кшатриев**. Они сражались на колесницах. Слово «кшатрий» производят от «кшатра» — господство, власть. Обязанности кшатрия — храбрость, слава, отвага, неустрашимость в бою, великодушие и добрая нравственность. Варна кшатриев — аристократическое военное сословие, силовая структура, обладающая физической властью. Во главе кшатриев стоял раджа. Цветовой символ — красный.

Земледельческий, ремесленный и торговый труд — был уделом варны общинников **вайшьев**, от слова «вайшья» — преданность, зависимость. Вайшьи — основная масса арийского населения Древней Индии. Это податное сословие, содержащее своим трудом брахманов и кшатриев. Это социальное неравенство получало мифическое обоснование. Например, реку Вайтарани в царстве бога смерти умерший вайшья может преодолеть, лишь держась за хвост коровы, которую он при жизни подарил брахману. Во время войны вайшьи образовывали пехоту. Цветовой символ — желтый.

Мужчины этих трех арийских варн проходили обряд принятия и посвящения в варну, а потому назывались «дважды рожденными». Посвящение состояло в торжественном возложении священного шнура — отличительного признака арийских варн. Шнур надевался через левое плечо поперек груди. Он был хлопчатобумажным у брахманов, конопляным у кшатриев, шерстяным у вайшьев.

Самый грязный труд стал «монополией» неарийской варны **шудр**. Этимология этого названия неясна. Шудры происходили из доарийских индийских аборигенов. Шудра — «слуга другого, он может быть по произволу изгнан, по произволу убит»[4]. Актеры могли быть только из числа шудр. Цветовой символ варны шудр — черный.

Брахманы, кшатрии, вайшьи не гнушались женщинами-шудрами. Отсюда смешанные варны из их незаконных детей — **парашава**.

К шудрам примыкали рабы из военнопленных — **даса**.

Ашрама

Век индуса (прежде всего брахмана) распадался на ашрамы — ступени религиозной жизни[5].

1. **брахмачарья** — ступень ученичества с соблюдением обета воздержания (брахман с 8 — 10 лет, кшатрий — с 11, вайшья — с 12);
2. **грихастхата** — состояние домохозяина;
3. **ванапрастха** — ступень лесного отшельничества;
4. **санньяса** — ступень отречения от мира, когда странствующий отшельник — санньясин — живет как нищий — бхикшу, носящий в правой руке тройной посох в виде соединенных вместе трех длинных посохов.

[3] *Смирнов Б.Л.* Бхагавад-гита. Ашхабад, 1978. С. 316.

[4] Айтарея-брахмана. VII. 29.

[5] Другие значения слова «ашрама»: уединение, отшельничество; обитель отшельников, пустынь.

Ашрамы были связаны с варнами — варнашрам, и у каждой варны было разное число ашрам: у вайшьи — две или три, у кшатрия — три и только у брахмана все четыре.

Ведийская профилософия

Состав ведийской литературы

«Веды» (знание, ср. «ведать» — знать) — древнейший литературный памятник (начал складываться в III тыс. до н. э.). Он был записан много позднее на ведийском санскрите. В «Ведах» выражено первобытное социоантропоморфическое мировоззрение ариев, художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс, а также древнеиндийская магия.

Собственно «Веды» — это **самхиты**, т. е. сборники мантр. **Мантры** — название священных стихов ведических гимнов, посвященных богам; эти стихи имеют магический смысл. Повторение мантр очищает душу. Самхит четыре.

1. Первая — «Ригведа», т. е. «Веда гимнов», содержит в десяти разделах 1028 гимнов, обращенных к разным богам. В каждом гимне восхваляются один бог, или два бога или несколько богов, олицетворяющих те или иные явления и силы природы и общества, и содержится просьба о ниспослании благополучия и о защите от злых сил. В гимнах воспевается могущество богов, их благородные дела, содержатся молитвы. Гимны состоят из шлок[6]. Более поздние самхиты — плод обработки «Ригведы». Цель этой обработки — перестановка гимнов «Ригведы» для удобства их исполнения при жертвоприношениях.
2. Вторая самхита «Самаведа», т. е. «Веда мелодий», в большей части (1474 гимнов) своих гимнов (всего 1549 гимнов) повторяет тексты «Ригведы», порядок которых имеет здесь ритуальный смысл.
3. Третья самхита «Яджурведа», т. е. «Веда ритуальных изречений и заклинаний», состоит из «Черной Яджурведы» и «Белой Яджурведы».
4. Четвертая «Веда» — «Атхарваведа» — содержит более семисот заговоров и заклинаний на все случаи жизни. Ее автор — легендарный жрец Атхарван.

Первые три «Веды» считались главными. Их символом было священное слово «ом» (om). По индийской фонетике слово «ом» состоит из трех звуков: «а», «u» и «m», каждый из которых символизирует одну из трех самхит. Это было слово торжественного обращения и благословения. Оно употреблялось в начале молитвы и в начале и в конце священных книг.

Религиозный обряд исполняли четыре жреца. Первый, хотар, взывал к нужным богам и произносил мантры «Ригведы»; второй, удгатар, сопровождал совершение жертвы пением гимнов из «Самаведы»; третий, адхварью, производил необходимые для обряда действия и произносил формулы (стихи) из «Яджурведы»; четвертый наблюдал за всей церемонией и исправлял ошибки первых трех жрецов.

[6] Основной эпический размер, состоящий из двух 16-сложных полустиший, каждое из которых делится цезурой на две 8-сложные части.

Второй слой ведийской литературы составляли «**Брахманы**», содержащие мифологические, ритуальные и другие объяснения к самхитам. Каждая «Веда» имела свои «Брахманы». Одна из наиболее значительных «Брахман» — «Шатапатха-брахмана» («Сто путей»), в ней есть крупицы нарождающейся профилософии. Но в основном «Брахманы» — описание религиозного ритуала, который стал вытеснять прямое поклонение богам. В «Брахманах» имеются астрономические сведения: время религиозных ритуалов определялось фазами Луны и ее положением на эклиптике. Это уже время арийских раннеклассовых государств «века бронзы», господства брахманов и начало борьбы образованных кшатриев против жреческой мировоззренческой монополии.

Постепенно «Брахманы» начали обрастать книгами несколько иного содержания. Поэтому новые главы «Брахман» стали называться особо. Это «**Араньяки**» («Лесные книги») — третий слой ведийской литературы. Будучи последней частью «Брахман», «Араньяки» носили их названия, например, «Айтарея-араньяка» (в отличие от «Айтарея-брахманы»). «Лесные книги» предназначались для третьей ашрамы — для лесных отшельников. Переход от состояния домохозяина к отшельничеству представлялся переходом от пути деяния к пути знания. В лесу не были возможны сложные домашние ритуальные действия. Само отшельничество предназначалось для благочестивых размышлений и способствовало тому, что «Араньяки» стали более умозрительными по сравнению с «Брахманами». В «Араньяках» меньше внешнего ритуализма, да и сам ритуал приобретает, в силу затрудненности внешнего выражения, характер внутреннего ритуала почтения и благочестивого размышления. Все это вместе взятое способствовало развитию чистой мировоззренческой мысли.

Четвертый слой ведийской литературы — это «**Упанишады**». Они примыкали к тем или иным «Араньякам» (или непосредственно к «Брахманам»). Так, «Чхандогья-упанишада» — это 3 — 10 части «Чхандогьи-брахманы». «Упанишады» анонимны, но в них действуют живые лица, главным образом брахманы и образованные кшатрии.

Все вышеперечисленное — это священные тексты — **шрути** (услышанное). Считалось, что они существовали до сотворения мира в дыхании Брахмы. Древнеиндийская традиция связывает «Веды» с мудрыми поэтами — риши, которые слышали их от самих богов.

Завершение работы над самхитами и их кодификация пришлись на первую половину I тыс. до н. э.

Читать и изучать «Веды» могли только арии — мужчины из первых трех варн. Женщины всех арийских варн и шудры к «Ведам» не допускались.

Помимо шрути в ведийской литературе существуют **смрити**, в которых аккумулировалось реальное знание, плод ума и практической деятельности человека. Составными частями смрити являются:

- 6 веданг — дополнительные части «Вед», способствующие их пониманию (здесь содержатся знания о фонетике, обрядовом ритуале, грамматике, этимологии, метрике, астрономии);
- 2 сутры — краткие трактаты;
- «Законы Ману» — сборник предписаний, составленный жрецами-брахманами в разные времена. Дошедшая до нас редакция относится, по-видимому, ко II в. до н. э. Эти предписания определяли как личное, так

и общественное поведение древних индийцев. Исключительное положение в обществе придавалось брахманам;
- итихасы «Махабхарата» и «Рамаяна»;
- пураны — предания;
- «Дхармашастра» («Шастры» — древние священные книги, в которых изложены обязанности индусов). В позднейшую эпоху под шастрами понимаются дисциплины по различным отраслям знания.

Эти веданги составили профилософскую науку, оказавшую влияние на формирование мировоззренческих форм, переходных от мифики к философии.

Ум — одно из ценимых «Ведами» качеств как в людях, так и в богах. В «Упанишадах» неоднократно называются различные науки, знание которых считалось необходимым для образованного человека. Например, в «Чхандогье-упанишаде» один образованный индус говорит о себе: «Я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану (Атхарваведу) — четвертую веду, итихасы и пураны — пятую веду (пятой ведой здесь названы итихасы и пураны — предания, как бы веды для низших варн — *А.Ч.*), «Веду Вед» (грамматику), правила почитания предков (обряд), науку чисел (метрику), искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию (толкование слов), науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию (науки о светилах), науку о змеях и низших божествах» (Чхандогья-упанишада, VII.1). Однако в «Упанишадах» все эти науки оцениваются как низшее знание. И так же в дальнейшем: «Закон таков: как только любая часть этих пуран или смрити вступает в противоречие с содержанием шрути, необходимо следовать сказанному в шрути и отвергнуть смрити»[7]. Ведь «Веды» ... вечно существовали в сознании Бога»[8].

Древним индусам были известны созвездия и планеты. Календарь состоял из двенадцати тридцатидневных месяцев и временами дополнительного месяца. Развитие геометрии стимулировалось тем, что все алтари должны были иметь независимо от формы одинаковую площадь. В связи с этим возникли математические трактаты — «Шульба-сутра» («Правила веревки») и др. Развивалось искусство исчисления. Основанием большинства индийских цифровых систем служило число 10. Был введен знак для ничто — нуль.

Таким образом, элементы научного знания (видья) зарождаются во времена ранних «Упанишад», еще до появления философии, что позволяет говорить о древнеиндийском профилософском знании как о втором, после художественно-мифолого-религиозного мировоззренческого комплекса, духовном источнике философии в Индии. Об этом роде знания в «Упанишадах» говорится неоднократно.

Арийская мифология

Первобытное арийское мировоззрение мифично и многобожно. В индуизме более трех тысяч богов, которых можно разделить на богов приро-

[7] *Свами Вивекананда.* Значение веданты для жизни индийцев // Свами Вивекананда. Практическая веданта (избранные работы). М., 1993.

[8] Там же.

ды и богов человека. Боги природы распадаются на земных, атмосферных и небесных. Индуистские боги несут на себе следы зооморфизма или даже целиком зооморфны (слоноголовый бог, бог-обезьяна и т. д.). Антропоморфные боги «испорчены» добавками: у богини может быть десять рук, у бога — пять лиц. Сначала индуистские боги были смертными, но потом добыли напиток бессмертия — амриту. Хотя индийские боги часто имели эпитет аджа (aja) — «нерожденный», «извечно существующий», они были рождены другими богами, а то и выдающимися людьми.

Каждый ведийский бог и каждая богиня были не столько творцами, сколько организаторами мира, руководили огнем, ветром, дождем, Солнцем, Луной, человеком.

Богам и богиням противостояли их старшие братья — асуры (демоны), обладавшие колдовской силой. Асуры представлялись людям дезорганизующей силой, олицетворением стихийных бедствий, были, как мы бы сейчас сказали, энтропной породы.

Древнейший слой арийского мифического мировоззрения нисходит к матриархату. Тогда главное место в арийском пантеоне занимали слабо персонифицированные женские божества Притхиви и Адити.

Притхиви (обожествленная и персонифицированная земля, богиня земли) в соответствующих гимнах всегда выступала в паре со столь же слабо персонифицированным небесным богом Дьяусом. Образуя парное божество, эти боги были олицетворением мужского и женского начал в их единстве (в «Ригведе» все шесть гимнов, обращенных к Притхиви и Дьяусу, общие для обоих божеств). Притхиви — мать всех существ. Она производит все живое из семени Дьяуса. Происхождение мироздания представлялось как раздвижение Дьяуса и Притхиви младшими богами, отчего образовалось обширное пространство.

Адити, также слабо персонифицированная богиня, являлась матерью богов, которых называли Адитьи. Среди них были: Варуна (олицетворял ночное звездное небо и почитался правителем ночи), Митра (олицетворение и правитель дня), Индра (атмосферный бог бури и грома, бог-воитель), Анша (одно из олицетворений Солнца), Вишну (бог-хранитель), Арьяман (властелин над душами умерших предков), Бхага (бог благополучия, красоты, любви) и др. Со временем адитьи стали солнечными богами, т. е. олицетворяли 12 форм Солнца, которые соответствуют 12 месяцам года.

В числе других богов почитались Сома (бог Луны и чудесного хмельного напитка), Ваю (бог воздуха и ветра), Яма (бог смерти и правосудия), Агни (бог огня, домашнего очага, посредник между богами и людьми), Ушас (богиня утренней зари), Ашвины (боги-близнецы, предрасветные и вечерние сумерки), Рудра (бог бури), Кама (бог любви).

Эти и другие боги кое-как ориентировали человека в мире, давали некое подобие объяснения природных и общественных явлений.

Например, солнечное и лунное затмения объяснялись тем, что асур-дайтья Раху проглатывает то Солнце, то Луну, но, состоя из одной отрубленной головы, быстро их выпускает. А почему из одной головы? Потому что он воровским образом успел глотнуть амриту, дающую бессмертие, но Солнце и Луна сообщили об этом Вишну — и тот снес голову Раху. Амрита еще не успела спуститься по пищеводу, поэтому бессмертной стала лишь голова. Мстительный Раху гоняется за доносчиками и заглатывает их — но тут же теряет.

Последовательность утренней зари и восхода Солнца объяснялась тем, что бог Солнца преследует богиню зари Ушас.

Общественная структура богов подобна структуре арийской монархии. Индра — раджа богов и военный вождь, Маруты — дружинники, Агни — жрец, Варуна — судья, Брихаспати — наставник, Рудра — охотник, Пушан — пастух, зодчий богов, Вишвакарман — мастеровой.

Верховного божества не было. В ведийской религии каждый бог, к которому обращались с молитвой, считался верховным богом, владыкой других (в «Махабхарате» их 21) богов. Немецкий индовед Макс Мюллер назвал это явление словом «генотеизм». Это не отрицание политеизма, а единство богов в лице некоторого конкретного бога. Такой бог получал эпитет Праджапати («Владыка творений»). Вместе с тем Праджапати — слабо персонифицированное самостоятельное божество.

Придя в Индию с северо-запада и расселившись по северной индийской равнине, трудолюбивые арии из скотоводов стали земледельцами. Они выжигали леса и обрабатывали землю. Земледелие же в Индии зависит от чередования периодов дождей и засухи. Отсюда новый пласт ведийской мифики: «...вырабатывался взгляд, по которому Агни (огонь), Индра (небо) и Сурья (Солнце) признавались главными божествами, повелевающими соответственно богами земли, воздуха и неба»[9]. Действительно, на первый план выходят: бог огня Агни (выжигание лесов), один из небесных богов Солнца Сурья, атмосферный бог бури, молнии и грома (грозы) Индра. Индра ежегодно борется с демоном (асуром) засухи Вритрой. К Индре обращен гимн, в котором дано описание характерной формы грозового облака с наклоненной вперед перистой вершиной: «Реви, греми, оплодотворяй, облетай нас на своей нагруженной водой колеснице! Сильнее натяни наклоненные вперед плотно укрепленные мехи с водой» (т. е. дождевые облака). В другом гимне об Индре сказано: «Ты разверз облака... дал богатство и пищу... открыл хранилище вод... когда поверг Вритру-разрушителя». Поражение Индры в этой борьбе означало засуху и голод, когда люди превращались в обтянутые кожей скелеты, а затем умирали.

Позднее эти три олицетворяющие явления природы бога уступили место Брахме, Вишну и Шиве — второй триаде.

Брахманы создали новую религию — брахманизм, ныне являющийся господствующей религией Индии. Верховный бог-творец Брахма не имел глубоких корней ни в ведийской мифике, ни в народном сознании. Впервые Брахма назван в самой поздней самхите — в «Атхарваведе». Эпитеты Брахмы — «самосущий», «владыка», «податель счастья» и др. Но он — лишь первое лицо в брахманистской триаде. Два других лица триады — Вишну и Шива. Вишну — бог-хранитель, проникающий во все и повсюду. В «Ригведе» Вишну незаметен. Ему посвящен только один гимн. Он младший партнер Индры. Шива — бог-разрушитель, первоначально демон. Жена Шивы, богиня Кали, олицетворяла жизнь и смерть всего живого. Она многорука, иногда чернолица. Носила ожерелье из черепов. Ей приносили человеческие жертвы.

Эта триада потеснила старую индийскую триаду из Индры, Агни и Сурьи. Их свели к роли статистов в пантеоне брахманизма. Многие боги

[9] *Аноним.* Браманизмъ. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. IV А. СПб., 1894. С. 577.

представлялись теперь воплощениями Брахмы, Вишны или Шивы. Далее Вишну и Шива заслонили Брахму — и брахманизм распался на вишнуизм и шиваизм.

Некоторые боги стали представляться результатом аватары[10]. 10 аватар Вишну: рыба, черепаха, вепрь, человеколев, карлик, Рама с топором (Парашурама), Кришна, Будда, Калки — белый конь. Вишну на белом коне со сверкающим мечом истребляет злодеев, восстанавливает закон (дхарму) и подготовляет грядущее возрождение мира.

Главное божество части вишнуитов — Кришна — восьмое воплощение Вишну. Однако современные кришнаиты (они также называют себя вайшнавами), утверждают, что Кришна — единственный бог, тогда как Брахма, Вишну, Шива — всего лишь полубоги.

Прародителем человеческого рода считался сын то ли Адити, то ли Солнца (впрочем, одно другое не исключало), или Ману Вивасват — сын бога Солнца.

Человек — часть живой природы. Различия между растениями, животными и людьми не принципиальны, ибо животные и даже растения имеют, подобно людям, и тело, и душу. Тело смертно. Душа бессмертна и вечна, она невидимый двойник тела. С гибелью тела душа не погибает, а обретает другое тело и опять становится его двойником. Таким телом может быть не только человеческое тело, но и тело животного и даже растения. Странствие души по различным телам называлось **сансарой** (перерождение — на хинди).

Так что у человека есть и другая жизнь — «**джанантара**». Предыдущая жизнь называлась **прагджанман**. Сначала такое странствие представлялось беспорядочным. Потом этот процесс был поставлен в зависимость от поведения человека, от его благочестия, от его жертвоприношений богам, от его следования обычаю, порядку, образу жизни и закону, т. е. дхарме своей варны. Дхарма — первоначально бог закона и правосудия, потом сам закон. Каждая варна имела свою дхарму. Нерадивое исполнение дхармы влекло за собой рождение в более низкой варне, а то и в теле животного или растения. Это было своего рода адом. Старательное же исполнение дхармы служило рождению в более высокой варне. В целом это **карма** (действие, работа; дело, обязанность; обряд, ритуал; судьба; результат, итог). Наша жизнь — не столько результат того, что мы делаем в этой жизни, сколько результат содеянного в предыдущем рождении — **прак-карман**. Точное исполнение дхармы представителем высшей варны, брахманом, освобождало его душу от дальнейших рождений и тем самым от страданий, связанных с пребыванием в телах. Наступала **мокша** — избавление, освобождение от чего-либо.

Позднее развились обычные представления о рае и аде. Яма судил души умерших и отправлял их или в ад, или в рай. Но не навсегда, а временно. Отбыв свой срок, душа возвращалась на землю и возрождалась.

Если антагонистами богов были асуры, то антагонистами людей были ракшасы — злые духи, обитающие в лесах, людоеды. Они — источник зла в людях. Таким образом, все дурное в человеке принимало отчужденную от него форму в образах бедных ракшасов. Именно эти оборотни толкают

[10] Аватара — сошествие божества на землю в том или ином образе; земное воплощение божества в земном существе ради спасения мира.

людей на дурные поступки и приносят им горе и несчастье. Так люди оправдывали себя (сравните наше: «черт попутал!»).

В учении о сансаре, карме и мокше содержалась мысль, согласно которой рождение в низшей касте — наказание за прошлые проступки, а служение высшей касте — залог посмертного рождения в более высоком положении. Поэтому в Индии не было общественных беспорядков. Ведь все равно переход из одной варны в другую в течение текущей жизни человека был и невозможен, и преступен. Исполняй дхарму своей варны — и в будущих рождениях будешь более счастлив.

«Ригведа»

Крупицы философии (профилософия) зарождаются уже в «Ригведе» и достигают своей вершины в «Упанишадах».

В «Ригведе», в одном восхваляющем Индру гимне, проскальзывает полемика с теми нам неизвестными и там не названными вольнодумцами, кто как будто бы отрицал существование Индры, спрашивая, «кто видел его?» и «где он находится?»[11].

В другом гимне проскальзывает мысль об единстве богов: Агни, Индра, Яма, Варуна и многие другие имена богов трактуются как разные названия, данные мудрецами единому бытию. Оно же лежит в основании единого огня, единой зари, единого Солнца (а ведь в ведийской мифологии само Солнце, будучи олицетворенным разными богами, не представлялось единым).

Делались попытки сведения всех богов к одному, т. е. перехода от политеизма к монотеизму. Такой единый бог назывался Вишвадева («всебоги»).

Антропоморфическим основанием мифического мировоззрения был «Гимн Пуруше». Пуруша — мужчина, человек-вселенная, вселенский человек, позднее обитающий в теле дух. «Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая будет» (X, 90, 2). Ведийское мировоззрение религиозно-мифическое. Поэтому само возникновение мира из Пуруши представлено как религиозный обряд, как принесение богами Пуруши в жертву. «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой»[12]. От Пуруши возникли лошади и гимны, коровы и напевы, Солнце и жертвенные формулы, пространство и ветер, небо и земля и даже некоторые боги.

В «Гимне Пуруше» содержится социальный момент — мировоззренческое обоснование социального неравенства людей, системы варн: брахманы возникли из уст Пуруши, кшатрии — из его рук, вайшьи — из бедер, шудры — из ступней. Это, как было уже сказано выше, первое упоминание о варнах в древнеиндийских источниках.

В ведийской мифике зарождается представление о безличном законе, как природном, так и нравственном. Это **рита**. В более раннем гимне о рите говорилось еще как о личном существе. «Рита создала (должно быть «создало» — *А.Ч.*) разнообразную пищу, дающую силу. Мысль о Рите спасает от греха... Прочны опоры Риты, совершенен и прекрасен ее образ. Благо-

[11] Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 116.
[12] Ригведа. С. 259.

даря Рите доставляется нам долгожданная пища, благодаря Рите есть у нас почитаемые коровы»[13]. В последней, десятой, мандале «Ригведы» рита представлено отвлеченно как космический и нравственный закон, которому подчиняются сами боги (сравни с «мойрой» у Гомера).

В гимне «Космический жар» о рите (законе) сказано так: «Закон (рита. — *А.Ч.*) и истина родились из воспламенившегося жара. Отсюда родилась ночь. Отсюда — волнующийся океан. Из волнующегося океана родился год, распределяющий дни и ночи, владыка всего, что моргает (т. е. живет. — *А.Ч.*). Солнце и Луну сотворил последовательно создатель, и день, и землю, и воздушное пространство, затем свет»[14]. Мы видим, как внутри мятущейся первобытной мировоззренческой стихии зарождается представление об объективной необходимости, о законе.

В последней части «Ригведы», наряду с «Гимном Пуруше» и гимном «Космический жар», имеется и «Гимн о сотворении мира». В этом удивительном гимне содержатся отвлеченные представления о бытии — **сат** и о небытии — **асат**. Поднимается вопрос о начале мира: «Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит? Откуда родилось, откуда это творение?» (X, 129, 6). Предлагается два варианта ответа «...может, оно само создало себя, может, нет» (X, 129,7).

На этот вопрос, подчеркивается в гимне, не могут ответить даже боги: ведь они появились позднее, посредством сотворения этого мира. Если об этом кто и знает, то это тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе, но и он может не знать.

Однако в гимне все же есть ответ на поставленный вопрос. Из него можно понять, что вначале почти ничего не было: «Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним». Не было ни смерти, ни бессмертия, ни дня, ни ночи, мрак был сокрыт мраком. Так что было одно не-сущее. А как же произошло сущее? Оно возникло из не-сущего. «Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в [своем] сердце» (ср. Гераклит: «Я выспросил самого себя»).

Боги «Ригведы» премудры. Среди них наставник богов, «владыка великого слова» Брихаспати и составитель древнего законодательного трактата врач Дханвантари, которому приписывалось авторство древнейшего индийского трактата по медицине «Аюрведа», бог закона и справедливости Дхарма, богиня красноречия, покровительница наук и искусств, речи и мышления Вач, слоноголовый бог мудрости Ганеша со своими женами Радостью и Успехом.

Мудры и некоторые люди. Прежде всего, риши, среди которых выделяется Бхригу — законодатель, астроном и врач.

Упанишады

«Упанишада» — отглагольное существительное: upa-ni-sad («около — внизу — сидеть»), т. е. сидеть у ног учителя, получая от него наставления и поучения. Действительно, в «Упанишадах» немало поучений и наставле-

[13] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 74.
[14] Ригведа. С. 264.

ний. Но, кроме того, в них присутствуют и диспуты брахманов при царских дворах, и диалоги.

Всего «Упанишад» более двухсот (малых и больших — от одной страницы до сотни страниц и более). Одни из них написаны стихами, другие — прозой; третьи — смешанным стилем. «Упанишады» создавались в течение более двух тысячелетий, начиная с конца II тыс. до н. э. и кончая серединой II тыс. н. э.

Главные, старейшие, профилософские «Упанишады»: «Брихадараньяка-упанишада» (XIII—VII вв. до н. э.), «Чхандогья-упанишада» (тот же период), «Айтарея», «Каушитаки», «Кена», «Катха», «Тайттирия», «Шветашватара», «Майтри», «Иша», «Мундака».

Объяснить взаимоотношения кшатриев и брахманов, зафиксированные в «Упанишадах», можно двояко:

1) кшатрии в «Упанишадах» могут поучать брахманов, потому что еще не были четко разделены обязанности и права варн: «...много еще времени прошло в упорной и кровавой борьбе за первенство, прежде чем каста кшатриев уступили первенствующее место касте браминов»[15].

2) кшатрии в «Упанишадах» потому могли поучать брахманов, что уже заколебалась духовная монополия последних.

Так или иначе, кшатрий оказывается иногда более знающим, чем брахман. В старейших «Упанишадах» — «Брихадараньяке» и «Чхандогье» — кшатрий Правахана наставляет брахмана Уддалаку. Оказывается, что есть особое кшатрийское знание, о котором Правахана говорит так: «Ведь до сих пор это знание не пребывало ни с одним брахманом» (Бр. VI, 2). В «Чхандогье-упанишаде» (V, 11) шесть ученых брахманов обращаются за поучением к царю Ашвапати. В «Каушитаке» царь, т. е. кшатрий, принимает брахмана в ученики, подчеркивая, что это против обычая (Кау. IV, 19). Более того, в «Брихадараньяке» содержится прокшатрийский миф, в котором бог-творец Брахма создает «образ, который еще лучше», чем брахманство: образ «кшатра» — персонификацию варны кшатриев. Далее Брахма творит «виш» — персонификацию вайшьев и даже неарийскую варну шудр. Кшатрий лучше брахмана: «Нет ничего выше кшатры» (Бр. I, 11). В «Упанишадах» заметен даже отказ от традиционного противопоставления варн, их различие снимается высшим знанием. Варны — не самоцель. Это говорит о тех социальных процессах, в условиях которых подготавливался генезис индийской протофилософии. Ведь ее создателями были мудрые кшатрии.

Изменяется положение женщины. Если одна из жен брахмана Яджнявалки наделена лишь «знанием, свойственным женщинам», то другая его жена способна беседовать о Брахме и брахмане и становится ученицей своего мужа.

Многие ученые считают «Упанишады» философскими произведениями. Так европеец П. Дейсен, автор «Философии "Упанишад"», сравнивает их с мировоззрением Платона. Более того, по его мнению, в «Упанишадах» якобы была предвосхищена доктрина Канта. С другой стороны, индиец С. Чакраверти видит в «Упанишадах» не что иное, как «венец индийской философии». В пользу последнего мнения как будто бы говорит значитель-

[15] Аноним. Браманизмъ. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. Т. IV А. СПб., 1894. С. 574.

ная рационализированность основных понятий «Упанишад». Но в то же время они страдают бессистемностью, им не хватает доказательности. Стиль «Упанишад» афористичен и догматичен. Состав их разнокалиберен — это совокупность рассказов, поучений, заклинаний, молитв, обрядов, гимнов, сравнений, аллегорий, загадок и т. п. Правда, ритуализма в «Упанишадах» значительно меньше, чем в «Брахманах», и сам он более внутренний, чем внешний. Созерцательное почитание ставится выше традиционных обрядов (Бр. III, 8; Чх. V, 24). Но все же религиозно-мифологический комплекс в «Упанишадах» весьма велик.

В «Упанишадах» присутствует множество богов. Чаще других появляется там Праджапати. Неоднократно выступает бог-творец Брахма. Выше приводился социальный миф о творении варн. Далее Брахма творит дхарму — правду (Бр. I, 4). О Брахме, возникшем первым из богов, говорится как о творце всего и хранителе мира.

В одном космогоническом мифе рассказывается о том, как из первоначальной тьмы возник бог Праджапати, а из его части — Рудра (Шива), Брахма и Вишну (Мт. V, 2). Творение богом мира — сознательный волевой акт: «Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры» (Ай. I, 1).

Мифика «Упанишад» — мифика не только самхит, но и «Брахман», религиозная мифика, т. е. слитая с ритуалом. Поэтому все происходящее в мире рассматривается как жертвоприношение. Даже дыхание — обряд (Бр. I, 1). Что касается жизни, то она сплошное жертвоприношение (Чх. II, 16). Выше говорилось о «Гимне Пуруше» в «Ригведе», где творение мира представлено как принесение богами в жертву вселенского человека-пуруши. Но поскольку человеческие жертвоприношения были изжиты, сотворение мира представлено в «Упанишадах» аллегорией принесения в жертву коня. Теперь уже конь отождествляется со Вселенной, а части его тела с явлениями природы: его голова — утренняя заря, глаз — Солнце и т. д. (Бр. I, 1).

Согласно другому космогоническому мифу, бог-творец, названный голодом или смертью, создает речь, гимны, жертвоприношения, людей, скот, а затем превращает свое тело в коня, и сам себя приносит себе в жертву.

В «Упанишадах» широко представлены и другие, более частные мифические сюжеты, например, миф о сотворении женщины (Бр. IV, 4).

Художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс «Упанишад» не всегда имеет самодовлеющее значение. Традиционные мифические мотивы или подражания им служат поучениям и наставлениям. «Упанишады» стремятся осмыслить и мифику, и ритуал. Этому осмыслению служит уже тот упор на внутренний ритуал, о котором говорилось выше. «Упанишады» подчеркивают недостаточность одного лишь исполнения обрядов. «Все же непрочны эти ладьи в образе жертв», — говорится в них (Му. I, 2). Возникает тенденция к монотеизму. Тысячи богов сначала сводятся к 33, а затем к одному Брахме. Боги и особенно Брахма становятся все более отвлеченными. Тем самым перед нами уже философский аспект и даже философский комплекс «Упанишад».

Переход от мифологии к философии в «Упанишадах» весьма нагляден. Там присутствует и живой мифический бог **Брахма** (Брахма́н) — слово мужского рода с долгим «а» на конце, и отвлеченное философское начало **бра́хман** (слово среднего рода с коротким «а» на конце, «брахмо»). Среднеродовой «бра́хман» — благоговение, благочестивая жизнь, мировая душа, божественная субстанция, религиозная догма, священное знание.

Поскольку связь «Упанишад» с традиционной мификой еще очень сильна, иногда трудно сказать, кто или что перед нами, ибо брахман среднего рода и Брахман мужского рода не всегда могут быть четко разделены по смыслу. В «Упанишадах» высшая реальность — и божественная личность (мифика), и безличный принцип (профилософия), который по своей сути приближается к философскому понятию субстанции. Такой брахман — и генетическое и субстанциональное начало всего сущего. Он же завершение всего сущего (эсхатология). «Поистине от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть брахман», — сказано в «Упанишадах» (Та. III, 1). Правда, это новое содержание трудно выразимо для авторов «Упанишад», ибо философской терминологии почти нет. Поэтому анонимным авторам приходится говорить иносказательно, аллегорически. Например, желая показать субстанциональность брахмана и иерархию основных явлений природы, «Упанишады» говорят о том, что все сущее выткано вдоль и поперек на воде, вода же выткана на ветре, ветер — на воздушном пространстве.

Последняя же основа мироздания — миры Брахмана, об основе которых нельзя спрашивать. Здесь даже трудно сказать, о каком брахмане идет речь — о личном или безличном.

Однако анонимные авторы «Упанишад» иногда поднимаются и до обобщений, которые они выражают в кратких и выразительных формулировках. Один из главных тезисов «Упанишад»: «Все, что ни есть, есть брахман», или «Все есть брахман». «Поистине, брахман — это бессмертное, брахман — впереди, брахман — позади, справа и слева, он простирается вверх и вниз; поистине, брахман — все это, величайшее» (Му. II, 2). Различаются два аспекта брахмана: воплощенный и невоплощенный. Первый брахман множественен, второй един.

Особенно стоит остановиться на понятии **«атман»**. В «Упанишадах» это субъективное психическое начало, индивидуальное бытие, душа как личная, так и универсальная. Атман непостижим. О нем можно только сказать, чем он не является, что он не есть.

Если корень безличного брахмана в личном мифическом Брахме, то корень атмана — в пуруше, с которым атман часто в «Упанишадах» отождествляется. Например, «вначале [все] это было лишь атманом в виде пуруши» (Бр. I, 4).

Слово «атман» употребляется в «Упанишадах» как местоимение: «я», «себя» и в значении «тело». Однако главное значение этого слова — человек как индивидуальное и как универсальное, космическое психическое бытие. В последнем значении атман — начало, основа и завершение всего сущего. «Поистине, это вначале было одним атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры: небесные воды, частицы света, смерть, воду. Небесные воды — над небом, небо — [их] опора, воздушное пространство — частицы света, земля — смерть; что находится внизу, то — вода» (Ай. 1, 1 — 2). Таким образом, атман не только генетическое начало, не только то, из чего все происходит, но и сознательное существо, творец мира. Ясны его мифические и антропоморфные корни и истоки. Атман — «повелитель всех существ, царь всех существ» (Бр. II, 5). Однако о нем иногда говорится и в более обезличенном отвлеченном виде: «Из этого атмана возникло пространство, из простран-

ства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек» (Та. II, 1).

Атман — не только начало, но и основа всего сущего, субстанция. «На нем выткано небо, земля и воздушное пространство вместе с разумом и всеми дыханиями» (Му. II, 2). Атман пронизывает все сущее, все есть его проявление. Это «целое, являемое в частях» (Чх. V, 18). «Его высшее могущество открывается как многообразное» (Шв. VI, 5). «Как единый огонь, проникнув в мир, уподобляется каждому образу, так же и единый атман во всех существах уподобляется каждому образу, (оставаясь) вне (их)» (Ка. II, 2). В «Чхандогье-упанишаде» брахман Уддалаки разъясняет своему сыну, что та тонкая сущность, которую мы уже не воспринимаем чувствами, есть «основа всего существующего», атман (Чх. VI, 12). В «Чхандогье-упанишаде» есть драматическое место, когда шесть брахманов, в том числе и Уддалаки, просят кшатрия, царя Ашвапати, объяснить им, что такое атман. Оказывается, что один брахман думает, что это небо, другой, что Солнце, третий, что ветер, четвертый, что пространство, пятый, что вода, шестой, что земля. Кшатрий доказывает брахманам что Атман — не то и не другое, что он целое, являемое в частях как тождественное самому себе (V. 11 — 18).

Атман — не только начало, но и завершение всего сущего: «Сотворив все миры, он, пастырь, свертывает [их] в конце времени» (Шв. III, 2). «Как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так... различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» (Му. II, 1). Смерть — слияние с атманом.

Природа Атмана и телесна, и духовна. При этом духовный атман часто отождествляется с дыханием как основой жизни. О взаимоотношении духовного и телесного атмана говорится так: «Это дыхание — познающий атман — проникло в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому, как нож скрыт в ножнах или огонь — в пристанище огня, так и этот познающий атман проник в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей» (Ка. IV, 20). Но в «Упанишадах» превалирует понимание атмана как духовного начала. В «Брихадараньяке» подчеркивается, что атман состоит из разума, речи и дыхания (Бр. I, 5). Будучи повелителем, атман «должным образом распределил вещи на вечные времена» (Иша 8). Атман — «внутренний правитель», нить, которая связывает «и этот мир, и тот мир, и все существа» (Бр. III, 7).

Из вышеприведенных характеристик брахмана и атмана видна их тождественность. Как о том, так и о другом часто говорится в одних и тех же словах. Брахман и атман как генетическо-субстанциональное начало всего сущего и как последнее его завершение; как единое, вечное и непреходящее, как неизменная сущность явлений, находящаяся как в них, так и вне их, отождествляются каждый порознь со всем сущим. К тому же оба они отождествляются с пурушей. Например, в «Айтарее-упанишаде» пуруша назван «всепроникающим брахманом» (Ай. 1, 3). Атман и брахман отождествляются друг с другом. О тождестве атмана и брахмана в «Упанишадах» говорится неоднократно. Например, «это брахман, это атман» (Та. 1, 5), или: «Поистине, этот атман — брахман», — сказано в «Брихадараньяке-упанишаде» (IV,4). Пафос отождествления атмана с брахманом и со всеми формами сущего хорошо виден в следующих словах «Упанишад: «Он [атман] — брахман, он — Индра, он — Праджапати и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет, и эти

маленькие разнообразные существа... и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное» (Ай. III, 3).

Этот атман-брахман — «начало, причина, вызывающая соединение; даже лишенный частей, он видим за пределами трех времен, когда его почтят сначала как многообразного, основу бытия, досточтимого бога, пребывающего в наших мыслях» (Шв. VI, 5).

Однако все эти рассуждения были бы беспредметны, если бы они не затрагивали основного вопроса мировоззрения — вопроса о взаимоотношении мироздания и человека, людей. В этом основной пафос «Упанишад». Этот пафос состоит в отождествлении «я» и брахмана, «я» и атмана. Надо понять, что «я есмь брахман», — сказано в «Брихадараньяке-упанишаде» (I, 4). Сказав, что атман — сверхчувственная основа всего сущего, Уддалаки в своем поучении сыну продолжает: «То — атман. Ты одно с тем», или: «Ты еси то» (Чх. VI, 12). Это центральный пункт мировоззрения «Упанишад». С осознанием тождества «я» с атманом и брахманом в «Упанишадах» связывается высшее состояние человека, который становится как богом, так и самим мирозданием. «Кто знает: «Я есмь брахман», тот становится всем. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их атманом. Кто же почитает другое божество и говорит: «Оно — одно, а я — другое», тот не обладает знанием» (Бр. I, 4).

Однако в отождествлении человека с мирозданием и с его идеализированной основой более важно последнее. В мировоззрении «Упанишад» субъект растворяется в объекте. Точнее говоря, он еще оттуда не выделен. Ступень «Упанишад» — ступень осознания того, что мир антропоморфен. Мифическое мировоззрение возникает путем стихийного распространения на мироздание черт и свойств человека и его рода. Теперь же антропоморфичность мира в его мифической картине осознается. Однако от очеловечивания мира не только не отказываются, но, напротив, осознание этого тождества мироздания и человека превращается в главную цель мировоззрения. В тождество «я» и мира в виде атмана и брахмана надо верить и это тождество надо чтить. Причем в таком тождестве, превращающем все в атмана, человек исчезает. Места не только для личности, но и для простой индивидуальности не остается. Почитание атмана и брахмана и постижение их тождества, т. е. идентичности субъективного и объективного начал — одна из заповедей, выросших из брахманизма и «Упанишад» индуизма и веданты.

В «Упанишадах» мироздание — проявление как атмана, так и брахмана. Позднее некоторые последователи «Упанишад» будут учить, что мироздание иллюзорно, что оно — майя, ибо существование его призрачно, нереально.

Учение об атмане и брахмане как основе бытия в «Упанишадах» заключает в себе значительные элементы диалектики, учения о единстве противоположностей. Например: «Вот мой атман в сердце, меньший, чем зерно риса... больший, чем земля» (Чх. III, 14). Это то, «меньше или больше которого ничего нет» (Шв. III, 9). «Я — меньше малого, я — больше большего» (Кайвалья, 20), — говорит о себе Шива.

Знание высоко ценится в «Упанишадах». Например, в сфере ритуала знание о жертве, т. е. аллегорическое ее осмысление, часто заслоняет саму жертву. Возникает ритуал сосредоточенного размышления, указыва-

ются поза размышляющего, способ его дыхания, местоположение и т. п. (Шв. II, 8).

Однако методология «Упанишад», в которой преобладают всякого рода отождествления, примитивна, отождествляется то, что, на наш взгляд, нуждается именно в размежевании. Связываются воедино части Вселенной, детали жертвоприношения, органы человека и виды человеческой деятельности. Например, составные части слова «удгитха», слова, означающего вид ритуального песнопения (а именно: уд, ги, тха), — последовательно отождествляются с элементами жизнедеятельности, т. е. с дыханием, речью и пищей, далее с «мирами» (трилока), с явлениями природы (солнце, ветер, огонь) и «Ведами» («Самаведа», «Яджурведа», «Ригведа»). Об отождествлении жертвоприношения коня с творением Вселенной говорилось. Видели мы и отождествление брахмана, атмана, пуруши, «я» — главное отождествление «Упанишад». Сам стиль «Упанишад» догматический, авторитарный. Познание часто заменяется почитанием.

Гносеология «Упанишад» подчинена учению о воплощенном и невоплощенном брахмане-атмане. Воплощенное мироздание постигается низшим знанием. Это смрити, в том числе веданги. Невоплощенное, атман-брахман как таковой, недоступен обычному восприятию, разумом же он постигается лишь отрицательно (Бр. IV, 4; III, 4). От разума и ума об атмане-брахмане можно сказать лишь то, что он «не [это], не [это]» (Бр. III, 9). Положительное знание атмана-брахмана достигается только особой йогической интуицией. «Вот правила для достижения этого (единства): сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние — это называется шестичастной йогой» (Мт. VI, 18). В «Упанишадах» подчеркивается, что, если познан атман, познано все (Бр. IV, 5).

Высшая цель жизни человека — слияние с атманом-брахманом еще при жизни, освобождение от сансары и достижение «мира брахмана» (брахмалока) после смерти. Это путь отречения от богатства и даже от сыновей: «Непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным» (Ка. 1, 2). Это путь отречения от мира и от учености (Бр. III, 5). «Упанишады» проповедуют «подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость» (Чх. III, 17). Три заповеди Праджапати своим детям: «подавление страстей, подаяние бедным, сострадание к ближнему» (Бр. V, 2). Истинный брахман тот, кто постиг атман, кто освободился от привязанностей, печали, зависти, надежды, наделен спокойствием, пребывает в мыслях, не затронутых обманом и самосознанием (поздняя «Ваджрасучика-упанишада», 2). Это «путь богов». Путь традиционной обрядности — «путь предков», путь сансары и кармы, путь вечного пребывания в мире страдания.

Мировоззрение «Упанишад» в целом предыдеалистично. Но здесь имеются и предматериалистические воззрения: первоначало — пища; вода; время; пространство; ветер, свет, вода, земля вместе; материя (пракрити); сущее. Но это мировоззрение асуров (демонов). Боги (дева) их опровергают.

Даршаны. Астика и настика

В середине I тыс. до н. э. в Индии на незыблемом фундаменте сельских общин начал складываться новый экономический уклад, связанный с отде-

лением ремесла от сельского хозяйства, с образованием городов как торгово-ремесленных центров, населенных городскими вайшьями — ремесленниками, разделенными по специальностям (касты) и занимающими свои кварталы. Далее происходит специализация не только внутри этих центров, но и между ними. Появляются центры ткацкого хлопчатобумажного производства, центры черной металлургии: железо вытесняет бронзу. Благодаря железным орудиям возрастает производительность труда. Становится возможной борьба с таким бичом Индии как опустошительные наводнения.

Развиваются товарно-денежные, вещные, отношения. Появляется монета. Труд рабов начинает использоваться для товарного производства. Возникает новое, имущественное, неравенство.

В середине I тыс. до н. э. в северной Индии существовало шестнадцать крупных государств, как монархий, так и кшатрийских республик. Из этих государств возвышается Магадха, но объединение Индии совершилось только в период династии Маурья. Вторжение македонской армии в Западную Индию в 327 г. до н. э. вызвало там национальное восстание. Его возглавил Чандрагупта. Он и основал династию Маурья, вершина которой — сорокалетнее правление Ашоки (273 – 232).

Новое, имущественное, неравенство пришло в противоречие с герметичной замкнутостью варн и с социальным неравенством варнового строя индийского общества, прежде всего с засильем жрецов-брахманов. В борьбе против этого засилья ведущую роль играли кшатрии, их поддерживали и некоторые вайшьи. О борьбе кшатриев с брахманами свидетельствуют многие источники Древней Индии, а также ее устная традиция. Мировоззрение кшатриев значительно отличалось от мировоззрения брахманов: оно было светским. В период возвышения царства Магадха можно говорить об антибрахманских и даже антиведийских духовных движениях. Эта борьба была более успешна в республиках Восточной Индии, в долине Ганга, где влияние кшатриев было сильнее, чем на западе Индии, в долине Инда.

Между I в. до н. э. и I в. н. э. получил окончательное оформление политико-экономический трактат **«Артхашастра»** (артха — цель; причина, повод; преимущество; польза, выгода; вещь, предмет; богатство; дело; желание, стремление; потребность; смысл, значение, содержание, способ). Он состоит из 15 отделов и содержит 6000 шлок.

В целом трактат определяется как наука или руководство политики, ведущее к достижению выгоды или пользы. В начале трактата дается определение наук: «ими познаются закон и польза».

Дается классификация наук. Согласно школе Манава, наук три. На втором месте стоит учение о хозяйстве (земледелие, скотоводство, торговля и т. п.). На третьем месте — учение о государственном управлении. Согласно Каутилье, наук четыре. На третьем и на четвертом местах соответственно стоят учение о хозяйстве и учение о государственном управлении. А что же стоит на втором месте у Каутильи? Учение о трех «Ведах». А что стоит на первом месте у Манавы? Тоже учение о трех «Ведах». И еще *нечто*. А что стоит на первом месте у Каутильи? Такое же *нечто*. Это нечто называется в «Артхашастре» **«анвикшаки»** (этот термин переводят словом «философия»).

И здесь мы находим замечательные слова: анвикшаки (философия) «приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и счастье и дает умение

рассуждать, говорить и действовать». А какова ее роль для других наук? Анвикшаки — ключевая наука для других наук: «Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорою всех установлений». А светильник она, потому что исследует при помощи логических доказательств: 1) в учении о трех «Ведах» законное и незаконное, 2) в учении о хозяйстве — пользу и вред, 3) в учении о государственном управлении — верную и неверную политику. И при этом анвикшаки исследует сильные и слабые стороны этих наук.

Однако самый распространенный термин древнеиндийской философии, наиболее эквивалентный древнегреческому термину «философия», — **«даршана»** (видение, зрение; осмотр; свидание, посещение; предвидение чего-либо; явление, появление; восприятие, познавание; проникновение, познание; узнавание; мнение; намерение, стремление; видимость; внешний вид, наружность; присутствие; случай, событие; проявление, признак; глаз; наконец, учение, система).

В своей истории индийской философии С. Радхакришнан пишет: «Обращаясь к даршанам, или философским системам, мы видим здесь мощные и непрерывные усилия систематического мышления»[16]. «В противоположность греческой и западной философии, развивавшей преимущественно гносеологические проблемы, философия Индии носит выраженный этический характер»[17]. Йог Рамачарака: «...эти две цивилизации совершенно различны, преследуют различные идеалы, развиваются в различных экономических условиях, как бы в разных мирах»[18].

Для индийской философии характерно первенство духа перед мышлением и бытием.

Индийская философия была незрелой. Она характеризуется неполной отчлененностью от профилософии и неполной вычлененностью из парафилософии. В древнеиндийской профилософии и парафилософии преобладало религиозно-мифическое мировоззрение, задававшее индийцам высшие ценности. Главная из них — *освобождение* в том специфическом смысле, которое придавал этому понятию индийский художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс, т. е. освобождение от страдания, а тем самым и от жизни, ибо жизнь есть страдание.

Для древнеиндийской философии характерны, далее, застойное вековое сосуществование школ, их умозрительность, слабая связь с наукой, традиционализм, преобладание сверхидеалистического видения мира. Да, удивительной особенностью древнеиндийской философии является сочетание вульгарного материализма со сверхидеализмом, когда: ум, интеллект (манас), интеллектуальная деятельность, мышление, не говоря уже об ощущении, восприятии и представлении, считались чем-то телесным, своеобразной физической деятельностью, своего рода материальным процессом, чему противопоставляется бездеятельный и в силу этого сам себя отрицающий дух.

Поразителен и воинствующий антирационализм большинства даршан. Путь к освобождению лежит через освобождение от ума. Ум ограничивает дух.

[16] *Радхакришнан С.* Древнеиндийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 16.
[17] *Смирнов Б.Л.* Махабхарата. Бхагавад-гита. Ашхабад, 1956. С. 74.
[18] *Рамачарака.* Раджа-йога. М., 1991. С. 85.

В индийском мировоззрении нет места для индивидуальности и личности. Само спасение понимается как растворение личного в безличном.

Астика и настика

Состав даршан спорен. Видимо, надо говорить о даршанах в узком и в широком смысле слова.

Даршаны в узком смысле слова — это те протофилософские учения, которые признавали авторитет «Вед». Они назывались **астика** (верующий, набожный). Это шесть так называемых классических систем индийской философии: веданта, миманса, ньяя, вайшешика, йога, санкхья. К ним примыкает сложное по своему содержанию учение такой части древнеиндийского эпоса как «Бхагавад-гита» — священная книга книга современного кришнаизма. Это учение мы назовем бхагаватизмом.

Даршаны в широком смысле слова — это вообще все протофилософские учения Индии как ортодоксальные, так и неортодоксальные, т. е. не признающие «Веды». Последние назывались **настика** (na — нет). Это буддизм и джайнизм, чьи основатели были кшатриями. Буддизм и джайнизм не признавали авторитет «Вед». Они же отвергали деление общества на варны, но не во имя социального равенства, а ради своего понимания неравенства. К настике примыкало материалистическое учение чарваков-локаятиков, которые не только не признавали авторитет «Вед», но и прямо высмеивали их. Чарваки-локаятики не верили в загробную жизнь.

Конечно, отношение к ведийской традиции было весьма важным. Не случайно в «Законах Ману» сказано, что «тот дважды рожденный, который, опираясь на логику, презирает их (т. е. «Веды». — *А.Ч.*), должен быть изгнан как безбожник».

Но все-таки важнее выяснить отношение даршан к основному вопросу философии, тем более что часто отрицается, даже приблизительная, применимость подобной классификации к индийской философии.

Школа чарваков-локаятиков, или локаята — наиболее последовательный материализм в древнеиндийской философии. Ему противостоит веданта. Остальные же пять «классических» даршан занимают промежуточное положение между материализмом и идеализмом, между чарвакой и ведантой. В целях наглядности изобразим эти семь даршан в виде спектра:

Красный — чарвака
Оранжевый — санкхья
Желтый — йога
Зеленый — вайшешика
Голубой — ньяя
Синий — миманса
Фиолетовый — веданта

Дадим предварительное сравнение этих даршан. Даршаны в узком смысле слова признают, как мы уже сказали, авторитет «Вед», но опираются они на них в разной степени.

Веданта полностью признает верховный авторитет «Вед» и ведийской традиционной литературы, особенно «Упанишад», взгляды которых она достраивает до целостной идеалистической системы. В соответствии

с этим веданта утверждает, что источником высшей истины является полученное избранными людьми, поэтами-риши, сверхъестественное откровение о боге, сущности мира и смысле жизни; веданта принимает бога как творца мира; веданта считает первичным духа в лице Атмана-Брахмана; верит в посмертное существование души и третирует окружающий нас мир как иллюзию.

Миманса, в отличие от веданты, не признает бога в качестве творца мира. Миманса во многом близка к веданте, но в онтологии она ближе к вайшешике.

Йога, санкхья, ньяя и *вайшешика*, так же, как и миманса, не признают бога в качестве творца мира, но, в отличие от мимансы и веданты, прямо исходящих из «Вед», эти четыре даршаны строят свои мировоззренческие системы на собственных основаниях.

Все эти шесть даршан (от санкхьи до веданты) верят в жизнь после смерти и видят главную цель философии в освобождении от страдания, а поскольку в их представлении страдание — атрибут жизни, то и от жизни.

В этом, как и в других отношениях, всем названным даршанам противостоит материалистическое учение. Это *чарвака*, к которому примыкает материалистическая санкхья.

Важным источником наших знаний по древнеиндийским философским школам является трактат «Сарва-даршана-самграха». Автор — Мадхавачарья. Первая глава этого труда посвящена чарвакам.

Возникновение даршан связано с появлением сутр. Сутры (нить) — краткие трактаты, в которых в тезисной форме изложены те или иные зарождающиеся философские учения. Датировать сутры трудно. Сутры не анонимны, их связывают с определенными лицами.

- «Веданта-сутра» (V в. до н. э. — V в. н. э.) приписывается мудрецу по имени Бадараяна.
- «Миманса-сутра» (IV в. до н. э. — II в. н. э.) связывается с мудрецом по имени Джаймини.
- «Йога-сутра» (I в. до н. э. — I в. н. э.) принадлежит мудрецу, чье имя Патанджали.
- «Ньяя-сутра» (середина I тыс. до н. э. — IV в. н. э.) создана мыслителем по имени Готама (Гаутама) или Акшапада.
- «Вайшешика-сутра» (не позднее I в. н. э.) имеет своим автором мудреца по имени Улука, а по прозвищу Канада.
- «Санкхья-сутра». Ее автор Капила. Эта сутра не сохранилась. Древнейший из дошедших до нас текстов — «Санкхья-карика» (III—IV вв. н. э.).

Санкхья

Это одно из самых ранних философских учений (даршан) Древней Индии. Санскритское слово санкхья (sankhya) — означало: как прилагательное «исчисляющий, перечисляющий», а как существительное мужского рода — «тот, кто хорошо считает», а также «приверженец философской системы санкхья». Видоизменение этого слова с долгим ударным «а» на конце женского рода означало «цифра, числительное». Одни исследователи думают, что это учение получило такое название потому, что оно стремится к познанию мироздания путем перечисления основных объектов

и средств познания, коих санкхья насчитывает двадцать пять. Другие производят это слово от «самьяг-джняна» — «подлинное знание». Третьи истолковывают слово «санкхья» как «рассуждение». Как учение слово «санкхья» среднего рода. Основателем санкхьи признается мудрец по имени Капила. Но его «Санкхья-сутра» не сохранилась.

Дуализм. Пуруша и пракрити

Санкхья — одно из кшатрийских учений. Его зачатки усматривают в «Чхандогье-упанишаде». В отличие от монистических видов санкхьи: теистического (в «Бхагавад-гите») и материалистического (в «Мокшадхарме»), классическое санкхья дуалистично. Мироздание имеет два изначальных источника: **пракрити** (природа) и **пуруша** (человек, мировая душа). Что касается бога, то классическое санкхья атеистично: «Мир не создавался, следовательно не было его создателя. Причиной мира был мир...» («Санкхья-карика», шлока IV). Капила «...философия Санкхьи без страха признает себя an-isvara, то есть безбожной, предоставляя другой философии, йога (Yoga) находить в старой системе санкхья место для Isvara, личного бога»[19].

Пуруша — имя первого божества, рожденного Брахмой от своей же женской половины, после того как он сам раздвоился на две половины (мужскую и женскую). Пуруша почитается божеством, олицетворяющим собою мужское начало. В философском значении термин «пуруша» впервые встречается в «Ригведе», в «Гимне о Пуруши» (Ригведа X, 90), где он вселенский человек, которого боги, дабы возникло мироздание, приносят в жертву. Известен он и по «Упанишадам», где растворяется в атмане-брахмане.

Наиболее важное значение приобретает пуруша в философии санкхья, которая лежит в основе философских построений «Махабхараты». Под термином «пуруша» здесь понимается божественная субстанция, ибо пуруша не является уже творцом, а отличен от природы и может быть познан только внутренним опытом». В санкхье пуруша — мировой дух, неизменный и самодостаточный. Если он чем и занят, то самосозерцанием. Он не имеет никакой иной причины для своего существования, чем он сам. Пуруша не подвергается воздействию и не действует.

Пракрити (природа, натура, «материя») также существует сама по себе, она есть невыявленное — *авьякта*. Чтобы выявиться, пракрити должна подвергнуться влиянию пуруши, который, сам будучи бездеятельным, влияет на пракрити, побуждая ее к действию (близкое к пракрити санскритское слово «пракрийя» означает «действие, процесс», отсюда всеевропейское слово «практика»).

В результате влияния пуруши на пракрити из нее выявляется, но не возникает то, что в ней было скрыто изначально. Санкхья учило, что следствие не возникает из причины, а содержится в ней в невыявленной форме. Иначе пришлось бы допустить происхождение из ничего. Само выявление происходит постепенно.

Прежде всего выявляются **гуны** (качество, свойство). Когда пракрити была невыявлена, то гуны находились в равновесии в состоянии пралайя.

[19] Шесть систем индийской философии. М., 1901. С. 4.

Влияние пуруши на пракрити нарушает это равновесие. Гуны трояки, в зависимости от того, какой гуна преобладает в человеке, люди делятся на три вида. Это пример антропоморфизации мироздания, что говорит о незрелости учения санкхья.

- Гуна саттва — нечто легкое и светлое, здоровое и ясное, гармоничное. При преобладании саттвы человек бесстрастен, ясен, знающ, гармоничен. Плод саттвы — счастье.
- Гуна раджас — страстное качество, он причина движения, стремления. Люди раджаса предприимчивы и страстны. Плод раджаса — страдание.
- Гуна тамас — мрак, тьма, темнота, заблуждение, ошибка, бездействие. Люди тамаса — темны, апатичны, ленивы и безразличны.

Дальнейшее выявление происходит как бы в двух направлениях: физическом и психическом. На первой ступени выявляются: в физическом аспекте — **махас** (величие, мощь, изобилие, зародыш огромного мира), а в психическом — **буддхи** (ум, разум). Но при этом самостоятельность махаса в классическом санкхье скрадывается. Эта линия не находит развития. Харибхадра в трактате «Шад-даршана-самуччая» делает махас эпитетом буддхи. Дуализм санкхьи непоследователен. Махас даже не входит в число двадцати пяти категорий санкхьи.

Из буддхи выявляется **ахамкара**, в котором могут преобладать как тамас, так и саттва.

- Из ахамкары, в котором преобладает гуна тамас, выявляются пять танматр, т. е. тонких, невоспринимаемых чувствами сущностей пяти грубых вещественных первоэлементов — **бхут** (все сущее, составной элемент мира: земля, вода, огонь, воздух, эфир). Бхуты выявляются из танматр.
- Из ахамкары же, в котором преобладает саттва, выявляются пять органов восприятия (индрий — орган чувства): зрение, слух, обоняние, вкус и осязание; пять органов действий: рот, руки, ноги, орган выделения и орган деторождения, а также ум — манас.

В результате получается двадцать пять сущностей: пуруша, пракрити, буддхи, ахамкара, пять танматр, пять соответствующих им бхут, пять индрий, пять органов действий, манас. «Итак, в санкхье двадцать пять категорий», — сказано в вышеназванном трактате.

Среди этих категорий особо стоит пуруша. Он превыше всего. Он и есть наше подлинное «Я». Только невежественный человек отождествляет свое «Я» с телом, с чувствами и даже с умом. Все это формы «не-Я». В непонимании этого — причина страдания. Достаточно понять, что наше подлинное «Я» вне времени и пространства, вне тела и даже ума, как страдание утрачивает свою причину. И в нас торжествует свободный, вечный и бессмертный пуруша, блаженный владыка, который не совершает действий и сам не подвергается воздействию. Он не страдает. И такое освобождение от страдания возможно уже при жизни. Полное освобождение достигается по смерти тела, когда пуруша освобождается абсолютно. Этому и учит санкхья. На этом примере хорошо видна этическая направленность древнеиндийской философии, ее нацеленность на освобождение именно в том специфическом смысле, который преобладал в индийском мировоззрении на протяжении многих веков.

Дуализм классического санкхьи мнимый. Это не дуализм материи и духа. Махас остается вне игры. Дух как пуруша остается в стороне. Под его влиянием из первоначально непроявленной пракрити выявляются буддхи, ахамкара, манас и еще двадцать сущностей, порабощающих человека и делающих его отчужденным от пуруши.

■ Йога

К санкхье примыкает йога. Широко распространено обывательское представление об йоге как о панацее от всех недугов. При этом вырывают часть йоги, не замечая того, что часть без целого не действует. Да и цель йоги совсем не в избавлении от недугов, а в самоуничтожении, в уничтожении себя как личности в общем. В обыденном словоупотреблении слово «йога» означало упряжку лошадей и сбрую, применение, средство, прием и уловку, волшебство, дело и предприятие, связь и взаимообусловленность, приобретение и выигрыш, работу, усердие и прилежание. В специальном философском значении термин «йога» обозначает такие состояния нашего сознания, как сосредоточенность, глубокое размышление, созерцание.

Как и классическая санкхья, йога дуалистичен. Он принимает за первоначала пракрити и пурушу.

Йога как даршана направлен на то, чтобы освободить нас от господства над нами нашего тела как проявления пракрити и тем самым от индивидуальности и растворить личный страдающий дух как жалкое проявление пуруши в самом безличном пуруше путем специальной деятельности, йогической практики.

Йога теистичен. Бог — верховное, надиндивидуальное, совершенное, вечное, вездесущее, всемогущее и всезнающее существо, поддерживающеет миробытие одним лишь своим мыслежеланием. Он — верховный правитель мироздания.

Йога пытается доказать существование бога, исходя из ряда соображений:

1) из шрути как информации, имеющей сверхъестественное происхождение; однако здесь круг в доказательстве: шрути потому и шрути, что это то, что существовало до сотворения мира в сознании бога;
2) из понятия наибольшей величины: все, что существует, имеет величину, большую или меньшую. Но должна быть и наибольшая величина. Это бог. Однако наибольшей величины быть не может — всегда будет еще большая величина, ибо всегда можно сделать $x + 1$;
3) из рациональной несоединимости пракрити и пуруши — тем не менее мироздание создается благодаря соединению этих двух самих по себе несоединимых начал, что есть чудо. И это чудо может совершить только один бог.

Соединение и разъединение на уровне индивидов зависит от их моральных достоинств. Здесь действует — **адришта** (провидение, судьба). В целом же недостаток моральных достоинств разных «Я» приводит к разрушению мироздания.

Освобождение достигается благодаря тому, что мы осознаем отличие своего подлинного «Я» от физического мира, а этот физический мир состо-

ит не только из внешней природы как непосредственной среды нашего обитания, но и из нашего тела, ума и личного эмпирического «Я», и не только осознаем, но и активно подавляем наше тело, наши чувства, наш ум, наше «эго», дабы возвыситься до духа, до пуруши. Подлинное «Я» стоит выше физической реальности с ее пространством и временем, с ее причинами и следствиями. Наше подлинное «Я» есть свободный бессмертный дух. Он по ту сторону зла и страдания, смерти и разрушения

Вообще говоря, йог много.

- **Джняна-йога** утверждает, что душа освобождается благодаря знанию.
- **Бхакти-йога** связывает освобождение с любовью к богу.
- **Карма-йога** говорит об освобождении через отрешенную бескорыстную деятельность.
- **Раджа-йога** — «царственная йога». Это йога самоуглубления через последовательность во времени нравственных, физических и психических упражнений, цель которых освобождение нас от самих себя, от нашего маленького страдающего «Я», т. е. доведение нас до своего рода самоубийства, если под самоубийством понимать также и отказ от своей неповторимой личности.

Основателем раджа-йоги был мудрец по имени Патанджали — автор соответствующей сутры, который жил между II в. до н. э. и I в. н. э. «Йога-сутра» была прокомментирована мыслителем по имени Вьяса. Ему принадлежит комментарий под названием «Йога-бхашья». За этим последовали и другие комментарии и разработки.

Именно Патанджали разработал восьмеричный путь йоги. Этот путь раджа-йоги напоминает восьмеричный путь буддизма. У них одна цель: растворение индивидуального сознания во всеобщем, которое в силу своей всеобщности пустотно.

Причина всех страданий — господство над нами низменных гун: тамаса и раджаса. Йога насчитывает пять видов страдания:

1) *авидья* — страдание от незнания, которое состоит не в том, что мы не знаем, как лечить ту или иную болезнь, а в том, что мы принимаем «не-Я» за «Я», а тем самым нечистое за чистое, неприятное за приятное;
2) *асмита* — страдание из-за того, что мы отождествляем свое «Я» с разумом;
3) *пара* — страдание из-за того, что мы стремимся к телесным, низменным, наслаждениям;
4) *двеша* — страдание из-за того, что мы боимся боли и отвращаемся от ее источника;
5) *абхинивеша* — страдание из-за того, что мы боимся смерти.

Чтобы преодолеть эти виды страдания, надо пройти тяжелый путь восхождения от «я» к «Я». Этот путь состоит из двух неравных половин. **Хатха-йога** (хатха — сила; насилие, принуждение; необходимость) имеет следующие составляющие.

1. **Яма** (узда и повод, препятствие и затруднение, самопринуждение, самоограничение и обуздание) включает в себя требования: а) воздержания от причинения вреда живому (ахимса); б) воздержания от лжи и неискренности; в) воздержания от воровства; г) воздержания от чувственных наслаждений и страстей; д) воздержания от принятия даров. (Иными слова-

ми, это свод моральных качеств, необходимых для изучения и практики йоги, — непричинение вреда кому бы то ни было, правдивость, неприсвоение чужого, воздержание от излишеств в пище, полностью от мясной пищи, непринятие подарков.)

2. **Нияма** (сдерживание и ограничение, установление и твердое правило, необходимость и принуждение, обет и пост, приказ и требование): приобретение хороших привычек, система очищения тела омовением водой, а души (ума) размышлениями о боге и хорошими эмоциями, среди которых главные — доброжелательство по отношению к людям, дружелюбие. Это также привыкание к телесным страданиям. В целом нияма — состояние телесной и духовной бодрости; или свод правил, касающихся физической стороны подготовки: чистота тела, укрощение страстей, духовное и физическое очищение.

3. **Асана** (сидение, пребывание, жительство) — у йогов статичная поза, необычное и трудно исполнимое неподвижное положение тела, приносящее якобы улучшение его состояния, а тем самым и состояния души. В этих неудобных позах надо уметь находиться как можно дольше. Однако из этих поз надо уметь вернуться в нормальное состояние, что не всем удается, поэтому асанами надо заниматься под руководством специалистов. (Иными словами, это определенные положения тела, которые развивают гибкость и влияют на работу внутренних органов, улучшая их функции, что влияет на психическое состояние.)

4. **Пранаяма** (регулирование дыхания, точнее говоря, сдерживание дыхания) — ибо для того, чтобы ум мог сосредоточиться, надо меньше и поверхностней дышать. (Иными словами, это правильное дыхание, благодаря которому в тканях накапливается углекислота, иначе гемоглобин не отдает тканям кислород при всем его изобилии в крови.)

Таков хатха-йога. Обычно к нему и сводят йогу, не подозревая об его истинном смысле. Более того, под йогой часто понимают лишь йогические телесные позы и йогическое дыхание, не зная, того, что и то, и другое бесполезно, если предварительно не отучиться лгать, брать взятки и не стать искренним и доброжелательным человеком, не причиняющим вреда живому. Эти четыре ступени — внешние условия йоги как пути к освобождению.

Но йога не сводится к этому. Его цель — растворение нашей личности в пуруше, а точнее говоря, в боге, потому что йога, в отличие от санкхьи, теистичен.

5. **Пратьяхара** — переходная от внешнего к внутреннему ступень, отключение наших чувств от внешних предметов; мы должны научиться ничего не видеть и не слышать.

Затем следуют три внутренних ступени:

6. **Дхарана** (внимание) — дисциплина ума, состоящая в умении сосредоточиться на каком-нибудь предмете, каковым может быть собственный локоть, собственная переносица, луна, изображение бога и т. п.

7. **Дхьяна** (размышление, обдумывание; религиозное состояние) — равномерное течение мысли вокруг того предмета, на котором мы сосредоточили свое внимание.

8. **Самадхи** (сосредоточение) — конечная ступень в практике йоги. На этой последней ступени восьмеричного пути ум настолько поглощен предметом созерцания, что теряет себя в объекте и не имеет никакого представления о себе. Происходит поглощение ума предметом созерцания.

Говорят, что йогин может приручать диких зверей, доставать любую вещь — достаточно только пожелать ее, знать прошлое, настоящее и будущее, производить сверхъестественные видения, звуки и запахи, видеть через двери, проходить сквозь стены, становиться невидимым, появляться одновременно в разных местах.

Вайшешика

Санскритское слово «вайшешика» означает как прилагательное «своеобразный, особенный», а как существительное среднего рода — «особенность».

Родоначальником вайшешики был мудрец по имени Улука с прозвищем Ка́нада. Он автор «Вайшешика-сутры». Эта сутра со временем обросла многими комментариями.

Как и всякая классическая даршана, вайшешика направлена на освобождение нас от нас самих через «правильное» познание реальности. Но каждая даршана делает это своим хитроумным способом, через свое понимание мироздания. Так проявляется здесь основной вопрос мировоззрения, вопрос о взаимоотношении людей и мироздания.

Вайшешика учила о мировом моральном порядке, которому подчинен мировой физический порядок. Поэтому вайшешика — хороший пример того вида мировоззрения, в котором этика первична, а физика вторична.

Вайшешика пытается поймать мироздание в сеть из семи категорий (падартх), т. е. самых общих понятий, которые в данной мировоззренческой системе не поддаются дальнейшему обобщению.

Категории распадаются на две части: шесть из них категории бытия (дравья, гуна, карма, саманья, вишеша, самавая), а одна — категория небытия (абхава).

Абхава

Начнем с категории небытия (хотя ее ввели позднейшие вайшешики). Вайшешика утверждает, что небытие так же реально, как и бытие. Когда мы смотрим на ясное ночное звездное небо, то мы столь же уверены в небытии на нем Солнца, как и в бытии на нем Луны и звезд.

В абхаве вайшешики различили:

- **сансарга-абхаву** (относительное небытие), т. е. отсутствие чего-либо в другом (S не есть в P);
- **аньонью-абхаву** (абсолютное небытие), т. е. отличие одной вещи от другой (S не есть P).

Сансарга-абхава как относительное небытие возможен в трех видах:

1. **праг-абхава** — несуществование до возникновения;
2. **дхвамса-абхава** — несуществование после уничтожения;
3. **атьянта-абхава** — отсутствие связи между двумя вещами, например, отсутствие цвета у воздуха.

Небытие второго вида с его «одно не есть другое» есть отрицание тождества двух вещей. Слон не есть тигр. Стул не есть стол. Иначе говоря, слон иное, чем тигр; стул иное, чем стол. Понимание небытия как иного мы найдем далее в приписываемом Платону диалоге «Софист».

Дравья

Санскритское слово «дравья» в обыденном языке означает предмет и вещь, вещество и материю, имущество и собственность, золото, индивидуальность и лицо. Дравья как философское понятие — то, что имеет то или иное качество, производит или претерпевает то или иное действие. Дравья бывает девяти видов: семь телесных и два духовных.

В свою очередь, телесные виды — телесные элементы и их вместилища.

Телесных элементов пять. В целом они называются **панчатва**, или **панча-бхута**. Четыре из них прерывные (земля, вода, воздух и огонь) и один непрерывный (эфир). Прерывные телесные элементы состоят из **ану** — мельчайших неделимых, а потому вечных частиц. Каждый из этих четырех телесных элементов состоит из ану своего рода. Ану похожи на древнегреческие атомы, но тождества здесь нет, так как ану имеют качества, атомы же Левкиппа и Демокрита, Эпикура и Лукреция бескачественны. Ану подчиняются мировому закону — дхарме. Их существование доказывается на основе умозаключения. Эфир — единая, вечная, всепроникающая реальность.

В вайшешике проводится наивная связь между пятью телесными элементами и пятью внешними чувствами, которые якобы порождены этими элементами.

Земля — запах — обоняние.
Вода — вкус — чувство вкуса.
Воздух — осязание — чувство осязания.
Огонь, свет — цвет — зрение.
Эфир — слух — орган слуха.

То, в чем находятся телесные элементы, есть **пространство** (дик) и **время** (кала). Как и эфир, пространство и время — единые, вечные, всепроникающие, неощутимые субстанции.

Духовными видами являются **атман** и **манас**.

Атман (душа) — вечная и всепроникающая субстанция. Она основа и носитель всех явлений сознания. Атман бывает двух видов: параматман, или ишвара, и дживатман. **Параматман** — высший дух, или **ишвара** — Бог, Всевышний. В ранней вайшешике ишвара — устроитель, а в поздней — творец мироздания. Это причина движения в мире. **Дживатман** (дыхание; жизнь, существование; сущность, природа; собственное «я», сам; тело; ум, интеллект; атман, мировая душа, высший дух) — индивидуальная душа. Таких душ множество.

Манас — внутреннее чувство, воспринимающее душу, познание, чувства и волю.

Другие категории бытия

Вторая бытийная категория — **гуна**, или качество. Качество — это неподвижное, находящееся в состоянии покоя, преходящее свойство. Вайшешика насчитывает 24 вида качеств: рупа (цвет), раса (вкус), гандха (запах, аромат), спарша (осязание), шабда (звук), санкхья (число, размер вещи), паримана (величина), притхактва (определенность), сандйога (соедине-

ние), вибхага (разъединение), паратва (отдаленность), апаратва (близость), буддхи (познавательная способность), сукха (удовольствие), бухкха (страдание), иччха (желание), двеша (антипатия), праятна (усилие), гуртва (тяжесть), драватва (текучесть), снеха (вязкость), насскара (стремление), дхарма (добродетель), адхарма (порок).

Карма, в отличие от гуна, показывает субстанцию в динамике. Однако не все девять видов субстанции динамичны. Динамичны телесные и прерывные субстанции: земля, вода, воздух и огонь. Динамичен и ум (манас). Напротив, эфир, пространство, время и душа, как бестелесные всепроникающие субстанции, не способны изменять свое положение. Они не динамичны. Имеется пять видов действий: подъем и опускание, сжатие и расширение, передвижение. Действия земли, воды, воздуха и огня воспринимаются чувствами. Действия ума-манаса не могут быть восприняты чувствами. Они сверхчувственны.

Саманья — общее. Согласно вайшешике, общности — вечные сущности, пребывающие в единичных вещах. Общее подразделяется на высшее, промежуточное и низшее.

Вишеша — особенность. Это то, что свойственно только данной субстанции, которая не имеет частей, а потому вечна. Пространство, время, ум, душа, ану не имеют частей. Чем же тогда они отличаются друг от друга? Категория вишеша и обозначает этот особенный характер субстанций, которые иначе были бы неразличимыми.

Самавая — присущность. В отличие от качества сандйога (соединение как преходящее качество), самавая — постоянная и вечная связь двух сущностей, одна из которых пребывает в другой (например, воздух и прозрачность).

Ньяя

Санскритское слово «ньяя» означает «правило; царский указ; положение; принцип; метод; правильный путь (познания); логическое доказательство, заключение, силлогизм; логика».

Основателем ньяи считается мудрец Готама (Гаутама, Акшапада). В истоках ньяи лежит «Ньяя-сутра». Она состоит из пяти двуглавых книг. Со временем «Ньяя-сутра» обросла комментариями.

Ньяя сложился в период Кушан, т. е. во II—IV вв. В XII в. начинается история нового ньяи. Это навья-ньяя — логическое учение. Считается, что навья-ньяя — единственная завершенная система логики, которая возникла вне пределов европейской науки.

Ранний ньяя в своем учении о мире примыкает к вайшешике. Ньяя принимает все семь категорий и все девять субстанций вайшешики. Физический мир состоит из прерывных, атомарных земли, воды, воздуха, огня, а также из непрерывных эфира, пространства и времени.

Ньяя верит в существование бога. Бог — устроитель мироздания. Цель бога — благо всех существ. Бог — вечное и бесконечное «Я», которое создает, сохраняет и разрушает миры. Бог производит мир из вечных атомов земли, воды, воздуха и огня, а также из эфира, пространства и времени. Производство мира есть его упорядочение. Бог не творец, а демиург. Он поддерживает бытие мироздания своей волей. Но бог и разрушает мироздание, совершая это по моральным причинам. Мироздание не только

физично, оно и морально, ибо в мироздании есть также и умы, и души. Бог — моральный руководитель всех живых существ. Нарушение морального порядка мироздания ведет к разрушению его физического порядка богом.

Ньяя пытается доказать бытие бога на следующих основаниях:

1) одной материальной причины недостаточно для объяснения мироздания в целом и всего того, что в нем происходит, — должна быть и разумная причина;
2) бог распоряжается адриштой. Напомним, что адришта — совокупность достоинств и недостатков, накопленных нашими хорошими или дурными деяниями как в этой жизни, так и в наших прошлых существованиях. Наша добродетель способствует в нас чувству уверенности, безмятежности и спокойствия. А это и есть счастье. Порок же ввергает нас в состояние подозрительности, отчаяния и тревоги. Будучи неразумным принципом, адришта нуждается в руководстве со стороны бога. Именно бог контролирует нашу адришту и дает нам радости и печали в строгом соответствии с ней. Он наказывает порок несчастьем, а добродетель — счастьем;
3) в пользу существования бога говорит и авторитет «Вед».

Вместе с тем ньяя утверждает, что бытие бога не может быть полностью доказано из идеи бога, оно должно опираться и на непосредственный религиозный опыт, на переживание присутствия бога в душе.

Как и большинство индийских учений, ньяя утверждал, что жизнь — страдание, и видел назначение своего учения в освобождении человека от нее. Путь к этому освобождению (**мукти**) — высшее познание. Оно должно избавить человека от всяких привязанностей: и не только к внешним телам и к своему телу, и не только к своим чувствам, но и к своему уму (манасу). Ум ограничивает наше истинное «Я». Истинное познание возвращает нас к нашему подлинному «Я», т. е. к атману и к богу.

Избавившись от страстей, желаний и низменных потребностей, человек освобождается от кармы и дальнейших возрождений с их неизбежными страданиями, болями и страхами. Однако сам человек одними своими силами не способен достичь этого освобождения. Для этого нужна милость бога.

Познание имеет четыре источника: восприятие, вывод, сравнение, свидетельство.

Восприятие (тратьякша) бывает двух видов: внешнее (бахья) и внутреннее (антара). Внутреннее восприятие — это восприятие ума (манаса).

Вывод (анумана) — умозаключение, силлогизм. Он совершается через признак (линга), неизменно связанный с объектом. Это средний термин, который связывает больший термин (садхья) с меньшим термином (пакша).

Ньяя различает три вида умозаключения: от причины к следствию; от следствия к причине; от неизменно сопутствующего к сопутствуемому.

Ньяя применял пятичленный силлогизм.

На горе огонь,
Потому что на горе дым,
Где дым, там огонь,
На горе дым,
Следовательно, на горе огонь.

Сперва указывается эмпирический факт: на горе огонь. Но это вовсе не эмпирический факт, мы огонь не воспринимаем, мы воспринимаем только дым. Достаточно первых трех высказываний. Везде, где есть дым, есть и огонь. (Это ложная посылка, дым может быть и без огня, например в случае толовой шашки.) На горе есть дым. Значит, на горе есть огонь.

Сравнение (упамана) — умозаключение по аналогии, по сходству.

Свидетельство (шабда) — знание о невоспринимаемых объектах, которые мы получаем от авторитетных лиц, главным образом от авторов шрути («Веды»).

Миманса (пурва-миманса)

Санскритское слово «миманса» означает «исследование, изучение».

Следует различать то, что называется «пурва-миманса» — «первая миманса», и то, что называется «уттара-миманса» — «более высокая миманса», или веданта.

В истоках пурва-мимансы лежит «Миманса-сутра» Джаймини. Со временем этот сутра оброс комментариями. Основной комментарий создал Шабарасвами.

Как и предыдущие даршаны, обе мимансы — астика, но если санхья и йога, вайшешика и ньяя, признавая, а, скорее, не отвергая, авторитет «Вед», исходили из своих оснований (пуруша и пракрити в санкхье и в йоге, бхава и абхава в вайшешике и в ньяе), то пурва-миманса и уттара-миманса прямо исходят из авторитета «Вед», которые якобы так же вечны, как и мир, и чья истинность самоочевидна.

Однако пурва-миманса и уттара-миманса исходят из разных слоев «Вед». Если уттара-миманса исходит из «Упанишад», то пурва-миманса — из «Брахман», в которых главное место занимает описание жреческого ритуала и где этот ритуал начал приобретать самостоятельное значение.

Также и в пурва-мимансе исходный результат зависит не от свободной воли богов, в чьей власти принять или отвергнуть жертвоприношение, а от правильности исполнения ритуала. Таким образом, этот ритуал из просительно-самоуничижительного, где главное — умилостивление (с помощью жертвы и молитв) того или иного бога, дабы добиться какого-либо блага или избежать какого-либо зла, превращается в принудительный. А это означает, что в пурва-мимансе религия вытесняется магией.

Не отвергая существования традиционных богов индийского политеизма, пурва-миманса отрицает существования бога-творца и все доказательства в пользу его существования. И в самом деле, существование чего-либо нельзя доказать, его можно только показать.

Мироздание реально (в этом пурва-миманса принципиально отличается от уттара-мимансы) и вечно. Многие представители пурва-мимансы разделяли представления вайшешики о мире. Тела состоят из вечных атомов (ану) земли, воды, воздуха и огня, пребывают в непрерывном эфире и существуют в пространстве и во времени. Мироздание управляется не волей личного бога, а безличным законом кармы.

Кроме тел, в мироздании существуют души. Отрицая бога-творца, пурва-миманса не признает и единую верховную душу, как это было в вайшешике, однако признает существование множества индивидуальных душ.

Каждая из этих душ вечна, она оживляет и одушевляет тело, но не умирает вместе с ним, потому что она должна пожать плоды своих прежних деяний. Душа продолжает свое существование в другом теле по закону кармы, а следовательно, страдая. Представление о жизни как о страдании, общее для подавляющего большинства индийских учений, характерно и для мимансы.

Цель ритуала, согласно мимансе, в прекращении сансары через освобождение души от довлеющего над нею закона кармы, отчего кармы, накопленные в прошлом, уничтожаются — и душа больше не воплощается и не страдает (она вообще лишается сознания), но также и не испытывает и удовольствия, а тем более положительного блаженства.

Благо (счастье) — нихшрейяса — в освобождении души от тела, которое привязывает душу через свои органы чувств, органы движения, через низменные потребности, желания и страсти к телесному мирозданию, где малые удовольствия сопровождаются большими страданиями.

В гносеологии пурва-миманса, признавая реальность мира, допускала и достоверность его познания. Она учила о непосредственном восприятии через опыт, которое, однако, говорит лишь о существовании того или иного предмета, о том, что он **есть.** Затем следует, если это возможно, понимание того, **что** он есть, — опосредованное восприятие. Чувства нас не обманывают, не создают всего лишь иллюзию существования, как утверждала уттара-миманса.

Пурва-миманса постулировала, т. е. допускала, наличие невоспринимаемой причины как иногда единственно возможного объяснения воспринимаемого явления. Она видела источники достоверного знания также и в логическом выводе (анумана) и в сравнении (упамана).

Но главный источник достоверного знания эта миманса видела в авторитете индийского «священного писания», в авторитете шрути, «Вед».

Веданта (уттара-миманса)

Кроме просто мимансы есть еще уттара-миманса (более высокая миманса), или веданта — завершение «Вед».

Свою предысторию веданта видит в последней части (десятая мандала) «Ригведы», воспевающей пурушу (первомужчина, затем дух), тапас (космический жар — физическое начало мира) и поднимающейся до мысли об едином начале всего сущего, что противостояло плюрализму обыденной древнеиндийской мифики.

Но главное для веданты — «Упанишады», которые она рассматривает как вершину всего и вся. Будучи астикой, веданта превзошла все астические ортодоксальные учения в обожествлении «Вед» как продукта сверхъестественного откровения (шрути). «Веды» существовали еще до сотворения мира, возникнув из дыхания Брахманы. При этом веданта игнорирует демоническую, асурную, материалистическую тенденцию «Упанишад».

Реальная история веданты начинается во II—III вв. В истоках реальной истории веданты лежит «Веданта-сутра». Автор — Бадараяна. «Веданта-сутра» коротка. В ней 555 сутр (нитей, строк). В первой части «Веданты-сутры» рассматривается сущность брахмана, его отношение к миру и к своей дживе (душе). Во второй части критикуются учения, отвергающие автори-

тет «Вед», т. е. настика: джайнизм, буддизм и чарвака-локаята... Санкхья, вайшешика и миманса полностью не отклоняются. Однако и им противопоставляется веданта. Третья часть — учение о сокровенной мудрости. Четвертая часть говорит о результатах сокровенной мудрости.

Веданта стала господствующим направлением в Индии. И в Новое время нашла своих адептов в лице таких мыслителей, как Раммохан Рай, Рамакришна, Вивекананда, Ауробинда Гхош, Радхакришнан, Бхагаван Дас и др. Все они получили признание философов-идеалистов Европы и Америки. Эти идеалисты утверждают, что для Индии типичны религия и мистика, вера в потустороннее.

И сейчас в Индии собирают юношей и девушек из деревень на летние курсы и внушают им, что жизнь — сон: «То, что вы видите днем, — дневной сон. То, что вы видите ночью, — ночной сон. Ни один из них не реален»[20].

Краткость «Веданты-сутры» приводит к темноте смысла. Отсюда различные ее истолкования. Но в главном ведантисты сходятся. Это учение об иллюзорности окружающего нас мира и нас самих как части этого мира.

Одно из главных понятий веданты — майя-вада — иллюзорность материального мира; иллюзия, обман; сила волшебства, магия, колдовство. Окружающий нас мир не имеет реального существования. Если он и существует, то призрачно и нереально. Однако он имеет причину для своего существования — творческую силу бога. Но и она иллюзорна. Творческая сила бога — игра и забава. Так что мы имеем двойную иллюзию: иллюзорность мира и иллюзорность творящей его силы.

Человек тоже иллюзорен. Иллюзорна и вся обыденная человеческая жизнь. Иллюзорно и знание, как обыденное, так и специальное, научное. Все это есть незнание — **авидья**.

Однако человек может познать иллюзорность мира. Такой человек называется майя-вид — познавший иллюзорность мира. И это потому, что человек не весь иллюзорен. В нем присутствует и высшая реальность — бог, брахман-атман. Постижение тождества атмана и брахмана — главная заповедь веданты.

Но эта реальность доступна не всем, а лишь соблюдающим определенный образ жизни. Главное здесь отказ от скоротечных и мнимых радостей иллюзорного мира. Ведь за ними следует долгая скорбь.

Ведантист должен выработать в себе шесть нравственных качеств: спокойствие духа, умеренность, отрешенность, терпение, сосредоточенность и веру.

Среди комментаторов «Веданты-сутры» выделялись Шанкара, Рамануджа и Мадхва. Они опирались и на свой мистический опыт. Они создали три варианта веданты.

Монизм. Его основатель Шанкара жил в конце VIII — начале IX в. Он не только философ-мистик, но и вдохновенный поэт. Он не настаивал на своем новаторстве и видел в себе лишь комментатора «Упанишад», «Бхагавадгиты», «Веданты-сутры».

Шанкара учил об единстве нашего истинного «Я» и атмана-брахмана. Это единство нам непосредственно не дано, до него надо дойти.

[20] *Шри Сатья Сам Баба.* Летние ливни в Бридаване. СПб., 1997. С. 73.

Критикуя другие мировоззрения, Шанкара выступает против представления об одномирности. Он считает, что есть эмпирический множественный изменчивый мир, подвижный и поверхностный, относительно него возможно лишь мнимое знание, а фактически — незнание (авидья). И есть единая, неделимая неизменная, неподвижная реальность — Брахман.

Оба мира связаны, ибо первый мир — продукт магической силы Брахмана. Эта сила — майя. Однако сама майя иллюзорна. Иллюзорно и творение. Окружающая нас действительность вовсе не действительность, а греза божества. Мир — божественная игра.

Тем не менее есть ступени проявления майи. Сперва майя непроявлена. Тогда Брахман — Ишвара. Затем майя проявляется в виде простых элементов как акаша, ваю, агни, ап, кшити. Здесь Брахман — Хираньяхарба. Затем образуются грубые элементы со сложными частицами: половину составляет простой элемент, другая половина — из других элементов, каждый из которых составляет 1/8 целой грубой частицы. В этом случае Брахман — Вайшванара.

Иллюзорность для всех людей одинакова. Она от Брахмана.

На высшей ступени познания мы видим, что есть только Брахман. Реален лишь безличный абсолютный дух. Он носитель трех атрибутов: сат (бытие), чит (ум, разум; дух, душа; мысль) и ананда (радость, удовольствие, наслаждение, блаженство). Поэтому Брахман — **самчитананда**.

Эмпирический человек также иллюзорен. Он продукт своего незнания. Иллюзорна и связанная с телом чувственность. Иллюзорно и исходящее из наших чувственных восприятий чувственное знание. Иллюзорны даже ум и связанное с ним логическое видение мира. И эмпирическое, и логическое знание — **авидья** (незнание). Заблуждающийся человек живет в своем незнании. Он принимает незнание за знание так же, как иногда принимают веревку за змею.

Такому незнанию Шанкара противопоставляет **паравидью** (сверхзнание). «Осознав, что мое тело и мой ум — не я, я погружаюсь в свое подлинное "Я" и из его глубины извлекаю — радость освобождения от всех мирских забот и желаний, от обыденных радостей и скорбей, и обретаю радость слияния с Брахманом, радость осознания себя этим Брахманом. Моя джива поднимается на уровень атмана и растворяется в нем. И я дживанамукти, то есть освобожденный еще при жизни. Я монах. Я отшельник. Я отказник. Но все же моя душа, душа как дживанамукти не может существовать без тела, не обрела бестелесность, а оттого не может освободиться от своего прошлого, от карм. Окончательное восхождение моей дживы до Атмана и слияние атмана с Брахманом — сон без сновидений».

Ограниченный, усеченный монизм. Его основатель Рамануджа родился около 1017 г. В своем варианте веданты (вишишка-веданта) Рамануджа различил «Я» и бога как часть и целое. Рамануджа признал реальность материального мира и эмпирической души. Причина страдания — в зависимости от материального мира, а причина зависимости — не столько в незнании, сколько в недостаточности бхакти — любви и преданности богу. Освобождение состоит в посвящении себя богу, Брахману. Таким образом, у Рамануджи веданта стала религией.

Дуализм. Его основатель Мадхва (1199—1270) учил о полном различии между «Я» и богом.

Бхагаватизм

Бхагаватизм — содержание мировоззренческой поэмы «Бхагавад-гита» («Песнь Господа» или «Божественная песнь»). Это сравнительно небольшая часть шестой книги «Махабхараты» — эпического сказания о «битве бхаратов» между пандавами и кауравами[21], и о том, что ей предшествовало и что за ней последовало.

«Махабхарата» — один из двух главных литературных памятников древнеиндийского эпоса (другой — «Рамаяна»). По своему объему эта эпическая поэма равна восьми «Илиадам» и «Одиссеям», вместе взятым. В ней 18 книг, сто десять тысяч шлок и соответственно двести двадцать тысяч строк. Этот грандиозный эпос складывался в течение всего I тыс. до н. э.

Битва между войсками пандавов и кауравов с боевыми слонами и сотнями тысяч участников произошла на обширном поле под названием Курукшетра («поле Куру») — равнина между городами Амбала и Дели вблизи Панипата. В этой битве, которая продолжалась 18 дней, погибнут десятки тысяч людей, в том числе почти все кауравы и часть пандавов, которые все же победили.

Войском пандавов командовал кшатрий Арджуна. Он проезжал в колеснице перед нескончаемым строем своего войска и готов был дать сигнал к сражению. И вдруг на Арджуну навалилось сомнение.

Арджуна устрашен тем, что в предстоящей битве он и его братья должны будут перебить своих родственников, но ведь нельзя быть счастливым, перебив свой род, ибо «с гибелью рода погибнут непреложные законы рода; если же законы погибли, весь род предается нечестью, а утвердится нечестье, развращаются женщины рода. Разврат женщин приводит к смешению каст» (I, 40, 41), что, в свою очередь, «упраздняет законы народа» (I, 43).

Но здесь вмешивается возничий. А это ни кто иной, как бог Кришна — одна из аватар Вишну. Кришна рассеивает сомнения Арджуны. Начинается долгая беседа между сыном Индры — богом-кшатрием и богом Кришной. Кришна убеждает Арджуну в необходимости сражения.

В речах Кришны можно выделить следующие моменты: учение о должном действии, учение о йоге и йогине, учение о Брахме и брахме.

Учение о должном действии

Кришна упрекает Арджуну в малодушии и напоминает ему о том, что сражение — долг (дхарма) кшатрия. Кроме того, Арджуна связан своей кармой, которая все равно заставит сделать должное. Однако Арджуну задели слова Кришны о том, что «дело значительно ниже, чем йога мудрости» (II, 49), и он спрашивает: «Если ты ставишь мудрость выше действия... то почему к ужасному делу ты меня побуждаешь?..» (III, 1). В связи с этим Кришна поднимает проблему о соотношении действия и активности, с одной стороны, и свободы — с другой. Можно, казалось бы, бездействовать, но быть связанным, можно действовать, но быть свободным! «Бхагавад-гита» провозглашает, что «лучше бездействия дело» (III, 8), тем более что никто не может бездействовать, а спасение и свобода не в бездействии,

[21] Бхараты — потомки легендарного царя Бхараты; среди них пандавы — дети царя Панду, кауравы — их двоюродные братья.

а в исполнении своего долга, но в особом состоянии: в состоянии отрешенности. Должное дело должно совершаться без привязанности. До сих пор действие представлялось следствием желания. Кришна разрывает эту связь. Надо действовать, но не стремиться к плодам своих действий.

Таков этический идеал «Бхагавад-гиты». Идеал должного действия конкретизируется так: «Должное действие, лишенное привязанности, совершенно бесстрастно, без отвращенья, без желания плодов» (XVIII, 23).

Идеал же человека выражен таким образом: «Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный, без себялюбья, неизменный при неуспехе, успехе...» (XVIII, 26). Ему противопоставляется человек, «возбудимый, вожделеющий плодов действий, завистливый, себялюбивый, нечистый, подверженный радости, горю...» (XVIII, 27): должному действию — «действие, выполняемое ради осуществления желаний, себялюбиво, с большим напряжением...» (XVIV, 24).

Учение о йоге и об йогине

Рассказ о должном действии перерастает в поэме в йогу, а идеал человека — в йогина. Напомним, что «йога» в качестве технического термина означает систему освобождения от страдания — постоянная тема древнеиндийского мировоззрения. Один из видов йоги, карма-йога учила о должном действии, но отрешенном, во имя атмана-брахмана. Таким образом, апология действия растворяется в «Бхагавад-гите» в проповедь деятельной любви к богу, а это всего лишь постоянное размышление о нем. Вся прочая деятельность может совершаться отрешенно именно потому, что все настоящие интересы йогина сосредоточены на боге. Йогин — человек, «победивший себя, умиротворенный», тот, кто на высшем атмане сосредоточен в холод, в жар, в счастье и несчастье, в бесчестии и чести. Йогин — человек, «насытивший себя знанием и осуществлением знания, стоящий на вершине, победивший чувства...» (VI, 7—8).

В «Бхагавад-гите» говорится и о системе йогической тренировки, цель которой — освобождение от самого себя и сосредоточение на боге, атмане-брахме. Каким же знанием насыщает себя йогин? В «Бхагавад-гите» знанием называется состояние познающего человека, а это «смирение, честность, повреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, свобода от себялюбия, понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти, отрешенность, непривязанность к сыну, жене, дому, в желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность мысли...» Так говорит Арджуне Кришна и добавляет: знание и «безраздельное почитание Меня (т. е. Кришны, он же Бхагаван, Атман, Брахман, Вишну. — *А.Ч.*), отсутствие влеченья к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познанье высшего Атмана, постижение цели истинного знания. Это называется знанием: неведенье — все другое» (XIII, 7—11). Да, знание подменено состоянием познающего субъекта.

В «Бхагавад-гите» превозносится то «знание, которое видит во всех существах Единую сущность, непреходящую, неразделенную...», и принижается как «страстное» то «знание, которое вследствие разделенности признает во всех существах разные отдельные сущности...» (XVIII, 20—21). Это означает, что единство ставится выше различия. Познание

различия и сущностей, форм, без чего невозможно научное знание, третируется.

В «Бхагавад-гите» третируется и ум-манас. Именно ум (манас) препятствует сведению многого к единому, потере себя и всего остального в пустой сверхъестественной тождественности. Когда Арджуна, требуя утверждения в единстве, говорит: «Манас подвижен, Кришна, беспокоен, силен, упорен, полагаю, его удержать так же трудно, как ветер», то Кришна отвечает, что «несомненно, строптив и шаток манас, но упражнением и бесстрастием обуздать его можно» (VI, 34 — 35).

Таким образом, упражнение в йоге имеет своей целью отказ от интеллекта, погружение в бессодержательное бесстрастие и темную неразличимость.

Учение о должном действии, о йоге и о йогине в «Бхагавад-гите» подкрепляется учением о **гунах**. Напомним, что санскритское слово «гуна» (m.) — в обыденном своем аспекте означает «качество, свойство, добродетель; волокно; веревка: шнур; нить; тетива», а в философском аспекте «гуна» — «свойство, атрибут», гуна троичен, ибо он и саттва, и раджас, и тамас.

В учении о гунах сохраняется мифологическая антропоморфизация природы, хотя уже почти без самой мифологии. Гуна — безличное качество. В «Гите» о гунах говорится так: «...саттва — ясное, здоровое качество, своей незапятнанностью вяжет узами счастья и узами знаний, безупречный... раджас — страстное качество: от вожделенья, пристрастья оно возникает и вяжет воплощенного узами действия... от неведенья рождается тамас, влечет к заблуждению. Всех воплощенных вяжет беспечностью, ленью, тупостью, сном... Саттва привязывает к счастью, раджас к действию... Тамас привязывает к беспечности, окутав знанье» (XIV, 6 — 9).

Эти три качества антагонистичны. При возрастании раджаса в человеке усиливаются «вожделение, похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство...» (XIV, 12). Это тот анти-идеал, о котором говорилось выше, — человек, «возбудимый, вожделеющий плодов действий... действующий ради осуществления желаний, чье знание страстно». С такой гуной, как тамас, связывается «затемнение, леность, беспечность и заблуждение...» (XIV, 13). Когда же возрастает саттва, то «из всех врат тела сияет свет знанья (XIV, 11). Плод тамаса — незнанье, плод раджаса — страданье, от саттвы — «чистый плод добрых дел» (XV, 16). И посмертная судьба этих трех типов людей различна: «Когда при возрастании саттвы воплощенный приходит к кончине, чистых миров, присущих познавшим высшее, он достигает. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы. Когда же умирают темные, они в лонах заблудших существ родятся» (XIV, 14 — 15).

Однако гуны не вкладываются в вещи людьми, а возникают из материи, из пракрити: «Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из пракрити» (XIV, 4).

На первый взгляд «Гита» дуалистична. Второе начало — пуруша. В «Гите» сказано: «пракрити и пуруша, знай, безначальны оба» (XIII, 19). При этом состоянии пракрити гуны полностью уравновешены. Процесс проявления пракрити связывается там с нарушением равновесия гун в некоем «поле». Далее к «полю» отнесены буддхи, аханкара, манас, пять индрий (органы восприятия) и пять органов действий, а также то, что европеец только и связал бы с «полем», т. е. с объектом: «великие сути» (вещест-

венные первоэлементы). Говорится также и о пяти пастбищах органов чувств. Это и звук и прочее, т. е. все то, что непосредственно воспринимается органами чувств. Но этого мало. К «полю» привязаны и явно уже субъективные состояния: влеченье, отвращенье, приятное, неприятное, связи, сознание, крепость.

Все это свидетельствует о незрелости древнеиндийской философии, неспособной провести сколько-нибудь четкого разделения мира на объект и субъект, вычленить субъект из нерасчлененного объекта и понять истинную природу знания.

Высшее же знание «Бхагавад-гита» полагает в сведении дуализма пуруши и пракрити к брахману (брахмо) и атману. «Я тебе сообщу, что подлежит познанью, познавшие это достигают бессмертия. Безначально запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни как Не-Сущее, его не определяют» (XII, 12). Далее мы читаем: «У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица. Все слыша, все объемля, Оно пребывает в мире, качествами всех чувств сверкая. ото всех чувств свободно, бескачественное качествами наслаждается, все содержащее, лишенное связей, вне и внутри существ, недвижное и все же в движенье. Оно по своей тонкости непостижимо» (XIII, 12—15).

Учение о Брахе

Весь мировоззренческий пафос «Бхагавад-гиты» сводится к сведению всего многообразия мира к Брахмо: «Брахмо есть Высшее Непреходящее, Самосущее есть Высший Атман (VIII, 2). «Я этого мира Отец, Мать, творец, предок, Я предмет познанья, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама, Яджур; путь, супруг, владыка, свидетель, покров, друг, обитель, возникновенье, исчезновенье, опора, сокровище. вечное Семя... Я бессмертно, смерть, Я бытие, небытие...» (IX, 17—19). «Я — Атман, пребывающий в сердцах все существ... Я — начало, середина, конец всего мира» (X, 20). Брахмо о себе говорит, что он даже «игра в кости» (X, 36). Когда Арджуна упросил Кришну (он же Брахмо) показаться ему в подлинном виде, то тот явился ему «в бесчисленных видах, со многими устами, очами» (XI, 10). «Там в теле бога богов... весь многораздельный мир» (XI, 13). «Если бы светы тысячи солнц разом в небе возникли, эти светы были бы схожи со светом Брахмо-Атмана» (XI, 12).

Все это очень поэтично, но никакого подлинного единства, предполагающего упорядоченное множество, здесь нет. Мироздание выступает как совершенно неупорядоченное множество, каждый член которого равно содержится в Брахмо. Бессодержательно представлено и возникновение миров из Брахмы. Мироздание мыслится как состоящий из тысячи юг день Брахмы, тогда-то «из непроявленного проявленное возникает», затем следует ночь Брахмы, когда все исчезает в непроявленном, также в тысячу юг. Две тысячи юг — сутки Брахмы, кальпа.

Пребывая равно во всех существах, Брахмо-Атман вечен. Поэтому никто якобы не убивает и не бывает убитым.

Джайнизм

Термин «джайнизм» происходит от слова «джина» (победитель). Приверженцы этого учения — джайны — связывают его фантастическую пре-

дысторию с деятельностью 24 праведников — тиртханкаров (ведущих через океан бытия), из которых реальными историческими лицами были лишь два последних: Паршва и Махавира.

Паршва основал в Бихаре (Восточная Индия) свою общину, куда принимались и мужчины и женщины. Члены общины делились на мирян и аскетов и соблюдали четыре обета:

— ахимса — не вредить ничему живому;
— сатья — быть правдивым;
— астейя — не воровать;
— апариграха — не привязываться ни к чему, быть отрешенным.

Махавира из варны кшатриев, живший в VI в. до н. э., наложил на джайнов обет целомудрия (брахмачарья), требовавший от аскетов полного воздержания от секса, а от мирян — соблюдения супружеской верности и ограничения себя в наслаждениях. Монахи-аскеты жили в лесах нагими. Сам Махавира стал главой общины джайнов лишь после того, как в возрасте тридцати лет ушел от семьи и прожил в лесу без одежды и почти без пищи двенадцать лет, пока не достиг «прозрения».

Согласно джайнской традиции, Махавира оставил своим ученикам четырнадцать книг. В III в. до н. э. в городе Паталипутре на вселжайнском соборе был составлен и утвержден канон джайнов — «Сиддханта», из которого наиболее чтима «Кальпасутра».

В этом каноне много сведений научного и практического характера по астрономии, географии, космогонии, хронологии, архитектуре, музыке, танцам, эротике, методам воспитания гетер и т. п.

Как и «Бхагавад-гита», «Сиддханта» содержит в себе элементы критики брахманизма. Джайнизм отрицает святость «Вед». Он высмеивает брахманский ритуал. Например, если, правда, что при помощи омовений холодной водой можно достичь совершенства, то тогда лягушки, черепахи и змеи его достигли.

В соответствии с обетом ахимса джайны осудили кровавые жертвоприношения брахманизма и призвали щадить всякую жизнь. Джайнизм допускал женщин к монашеству и к изучению священных книг джайнов, тогда как в брахманизме женщина приравнена в этом отношения к шудре. Джайнизм почитает не богов, а тиртханкаров и джинов.

Вместе с тем между джайнизмом и брахманизмом много общего. Джайнизм верит в сансару, карму и мокшу, его цель — освобождение от тягот жизни через освобождение от самой жизни, понимаемой как страдание. Этой практической цели и должна служить жизнь в общине. Правда, в отличие от брахманизма, джайнизм считает, что закон кармы нельзя умилостивить жертвами богам, однако его можно победить. **Джина** — тот, кто победил закон кармы. Последствия дурных дел, содеянных в прошлых воплощениях, можно побороть еще при текущей жизни. Но самое главное — освобождение от сансары.

Как и бхагаватизм, джайнизм дуалистичен. Но если там говорится о пракрити и пуруше (сходящихся, правда, в атмане, поэтому дуализм «Бхагавад-гиты» относителен, то джайны делят мир на неживое (аджива и живое (джива). Неживое включает в себя состоящий из неделимых частиц (ану) материал (пудгала). Это то, что соединимо и разъединимо. Лишены жизни и пространство (акаша), и время (кала). Сюда же относится среда, стимулирующая (дхарма) и не стимулирующая (адхарма) движение.

Живое же отождествляется с одушевленным. Одушевлены, а, следовательно, наделены жизнью и земля, и воздух, и вода, и огонь, и растения. Правда, их одушевленность ограничена наличием у них одного лишь чувства осязания. Напротив, птицы, животные и люди наделены всеми пятью чувствами.

Джива как душа вечна, непреходяща и едина. Но она распалась на множество облеченных в самые разные материальные оболочки душ, которые переходят из одного тела в другое (сансара). Это зло. Отсюда следует обет ахимса, запрещающий причинять зло живому. Мокша понимается в джайнизме как полное и окончательное разъединение дживы и адживы и восстановление единства дживы. Соединение же дживы и адживы и есть карма как таковая. Карма разнообразна. Одна карма определяет рождающую нас семью и природу нашего тела, другая — продолжительность нашей жизни, третья — отношение к наслаждению, страстность, которая и есть, согласно джайнизму, основа недолжного соединения дживы с адживой.

Для освобождения еще при жизни необходимы **«три жемчужины»**:
— правильная вера — вера в авторитет тиртанкхаров;
— правильное поведение — соблюдение пяти обетов, а также прощение, смирение, честность, правдивость, чистота, воздержание, строгость к себе, жертвенность, непривязанность к внешнему миру, невозмутимость и т. п.;
— правильное познание.

У джайнов существует довольно разработанная система познания. Они различают **шрути** как знание, основанное на авторитете, и **мати** — обыкновенное знание, состоящее из непосредственного восприятия органами чувств внешних и умом внутренних предметов, память, опознание и вывод.

От такого непосредственного познания джайны отличают другое, когда душа (джива) не опирается ни на чувства, ни на ум, а смыкается с предметами познания без всякого посредничества чувств и ума. Однако достичь такого знания нелегко. Этому мешают кармы.

На первой ступени такого высшего знания джива воспринимает как отдаленные, так и мелкие предметы, т. е. обладает как бы телескопическим и микроскопическим восприятием. На второй ступени душа, но не всякая, а лишь преодолевшая в себе зависть и ненависть к людям, получает прямой доступ к их теперешним и даже прошлым мыслям. На третьей ступени достигается всеведение, абсолютное знание, доступное лишь джинам — освобожденным душам.

Однако реальные знания джайнов были невелики — и их могущество лишь воображаемо. Иначе не были бы столь фантастичны представления джайнов и о мироздании, и об истории.

Согласно представлениям джайнов, существует несколько расположенных друг над другом миров, причем в двух нижних обитают демоны, мучающие души грешников, средний — наша земля, в более высоком мире обитают боги, а в высшем — сами джины-победители. Вместе с тем джайны отрицают существование бога, считая, что все доказательства его существования ложны: в пользу бытия бога не говорят ни восприятия, ни умозаключения. Джайны поклоняются тиртханкарам и джинам, которые, как было сказано, обитают на высшем небе. Это небо мокши, небо освобождения.

История, согласно джинам, распадается на три эры — прошлую, настоящую и будущую. В каждой из этих эр имеются свои 24 тиртханкара. В каждой эре люди проходят нелегкий путь от счастья к несчастью и снова к счастью. Так происходит и в нашей эре. Когда-то все были равны и сыты, ибо обильны были источники пищи — какие-то необыкновенные деревья. С упадком их урожайности на людей надвинулась гибель. Однако первый тиртханкар по имени Ришабха, живший неизмеримо давно и неизмеримо долго, спас людей, одарив их законами, земледелием, торговлей, скотоводством, мечом и чернилами.

Джайнизм распадается на две секты. Это умеренные — **шветамбары**, т. е. одетые в белое, и крайние — **дигамбары**, т. е. одетые пространством: принадлежащие к этой секте джайны иногда не носят никаких одежд. Дигамбары не признают джайнский канон. Они крайне ограничивают себя в питании. И они думают, что женщина неспособна достичь полного освобождения — мокши. Они противники каст. У них три ступени аскетизма. Чтобы стать аскетом-анувратом надо оставить семью, остричь волосы и жить при храме на подаяние. Аскет-махаврата имеет только набедренную повязку и ест рис с ладони один раз в день. Аскет-нирвана всегда обнажен, ест рис через день. Шудры аскетами быть не могут.

Аскетизм умеренных джайнов-шветамбаров менее строг. Но и они носят только белую одежду и завязывают рот белой повязкой, дабы случайно не проглотить какую-либо мошку. Джайнские аскеты не должны долго находиться на одном месте, они вечные странники. Но идти они могут лишь при свете, разметая перед собой дорогу веником, дабы кого-нибудь не раздавить.

Джайны имеются в Индии и сейчас. Они составляют приблизительно полпроцента населения Индии. Джайны влиятельны, т. к. богаты.

Буддизм

Третьей, после бхагаватизма и джайнизма, формой антибрахманского движения кшатриев в системе древнеиндийского мировоззрения стал буддизм (путь или учение Будды).

Будда

На северной окраине долины Ганга, у предгорий Гималаев издавна обитало арийское племя шакьев. Их столицей был город Капилаваста. В племени шакьев господствовал род Гаутама. У царя шакьев Суддходаны обе жены были бездетны. Наконец, старшая жена Суддходаны по имени Магамайя в возрасте сорока пяти лет родила сына, которого назвали Сиддхартха Шакьямуни Гаутама. Его рождение стоило жизни матери. Отцу же было предсказано, что его сын станет монахом-аскетом, если встретит больного, старого или мертвого человека, а также монаха. Отец не хотел этого и создал для своего единственного сына искусственную обстановку — и Сиддхартха вырос и возмужал, ничего не зная о черной стороне жизни: о болезнях, о старости и о смерти. Девятнадцати лет его женили на его двоюродной сестре по имени Язодгара. Через десять лет у нее родился сын.

Но к этому моменту царевич уже полностью разочаровался в обыденной жизни. Несмотря на старания отца, царский сын увидел и тяжело больного, и старого человека, и мертвого. Открывшиеся ему страдания жизни, его неизбежное будущее настолько потрясли неподготовленного к этому Сиддхартху Гаутаму, что в одну из ночей он тайком бежал из дворца, обменялся одеждой со своим возничим и растворился в народе. Потом этот поступок царевича был назван «Великим Возрождением». В это время ему было 29 лет.

Сиддхартха стал лесным отшельником. Шесть лет изучал он «Веды». Одновременно он подвергался искушению со стороны асура по имени Мара. Бывший царевич не поддался на заманчивые предложения и продолжал истязать свою плоть. Наконец, до него дошло, что физическое самоистязание не принесет истину.

И однажды сел он под смоковницу — «бодхи»[22], и решил, что не сдвинется с места, пока путем самососредоточения он не проникнет в главную правду жизни. И на четвертый день на бывшего царевича снизошло просветление, или пробуждение — и Сиддхартха стал «буддой» (как прилагательное: просветленный; умудренный, мудрый; ученый», а как существительное мужского рода «мудрец, ученый человек; тот, кто обладает знанием истины, освобожден от всего мирского и постиг путь к нирване»). Так появился основатель буддизма.

Когда Будда впервые выступил с проповедью своего учения, то подвергся насмешкам со стороны других отшельников. Но постепенно вокруг него сплотилось немало учеников, среди которых выделялся Ананда, и последователей. Так образовалась первая буддийская община. Будда вел подвижный образ жизни и в течение сорока пяти лет пропагандировал свое учение. Скончался Будда в тесном кругу своих единомышленников в возрасте восьмидесяти лет. Его последними словами были: «Ничто не вечно». История сохранила лишь дату смерти Будды. Современная историческая наука датирует жизнь Будды 563 — 483 гг. до н. э.

Источники буддизма

Сам Будда ничего не писал. Его учение существовало в течение трехсот лет лишь в устной форме. Наконец, оно было записано на народном языке пали при царе Ашоке (259 — 222 до н. э.) на острове Цейлоне (современный Шри-Ланка). Получился громадный (современное издание занимает сорок томов среднего формата) Буддийский канон, который называется на языке пали «Типитака», а на санскрите — «Трипитака», что означает «Три корзины». Это название объясняется тем, что эти тексты, будучи записаны на специально обработанных пальмовых листьях, заняли три большие корзины. Другое название этих текстов — «Палийский канон».

Буддийский канон состоит из трех частей:

1. «Винайя-питака» излагает правила и нормы жизни буддийских монахов (бхикхов, или бикши — нищих) и устав буддийской монашеской общины (дисциплина монашества).
2. «Сутта-питака» — сборник проповедей и афоризмов Будды и одобренных им проповедей его главных учеников.

[22] Просветление — «бодхи», то же — дерево познания, священная смоковница, под которой Сидхартха обрел просветление.

3. «Абхидхамма-питака» — изложение психо-этической философии буддизма, «метафизическая часть учения Будды, доступная только людям, достигшим высокой степени духовного и нравственного совершенства»[23].

Для философа наибольший интерес представляет «Сутта-питака», состоящая из пяти частей, особенно ее последняя, пятая, часть — «Кхуддаканикая» («Собрание коротких поучений»), содержащая шедевры буддийской прозы и поэзии. Наиболее значительные из них «Дхаммапада» («Стезя добродетели» или «Стопа закона), которая состоит из 423 стихотворных сутр, разделенных на 26 глав, а также «Сутта-нипата» и «Джатаки».

Большую философскую ценность имеет также дошедшее до нас сочинение «Милинда Панха» — «Вопросы царя Милинды» (время написания неизвестно).

Основные понятия буддизма

Первоначальный буддизм — своего рода диалектическое отрицание брахманизма («Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать» — сказано в 396 сутре «Дхаммапады»)[24]. Буддизм пессимистичнее брахманизма в исходном понимании жизни. Если брахманизм учил, что страдание (дуккха) — наказание за грехи прошлых воплощений и что благочестие избавляет от страдания, то буддизм стал учить, что любая жизнь — страдание и что в сансаре не может быть счастливых жизней. Кем бы ни был человек, он обречен на болезнь, старость и смерть. И никакие жертвы богам здесь не помогут. «Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежание на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сидение на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений» (141 сутра «Дхаммапады»). Единственное средство избавиться от страдания — полностью выйти из сансары.

Будда выступал против деления общества на варны. «Кудумбура и Пакара (название деревьев) производят плоды, рождающиеся от ветвей, от ствола и от корней и тем не менее эти плоды не отличаются друг от друга и нельзя сказать: этот плод — браман, этот плод — кшатриа; вот этот — вайсиа, а этот судра, потому что все они от одного дерева. Поэтому нет четырех каст, а только одна»[25].

Будда сознательно избегал больших мировоззренческих вопросов о мироздании, о душе и об ее взаимоотношении с телом. Вопросы о том, вечен или не вечен мир, конечен он или бесконечен, тождественна душа с телом или же отлична от него, смертна душа или бессмертна, бессмертен ли познавший истину или нет, Будда осознавал, но считал их бесполезными. Если Будде задавали подобные вопросы, то он молчал. Все свое внимание основатель буддизма сосредоточил на пути освобождении человека от страдания, которым преисполнен мир. Поль Жане писал: «У Будды не было другой цели, кроме нравственного улучшения человечества»[26].

[23] *Карягин К.М.* Сакиа-Муни. СПб., 1997. С. 78.

[24] См.: Дхаммапада. М., 1960.

[25] Будда — Бюрнуфер // Фулье А. Отрывки из сочинений великих философов. М., 1895. С. 10.

[26] *Жане П.* Мораль и политика на Востоке. СПб., 1874. С. 32.

Трудно сказать, что просветило Сиддхартху Гаутаму под легендарным деревом. По всей вероятности, он обрел там то, что счел основным нравственным законом жизни. Смысл его в том, что добро и зло — абсолютные антиподы, ибо зло порождает только зло. Возможно, что отзвук этого закона можно прочитать в тех строках «Дхаммапады», где говорится, что «...никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она». Нравственные нормы буддизма: смирение, целомудрие, благочестие, любовь к ближнему, человеколюбие, братство, прощение обид.

Возможно, на Будду «снизошло» то, что затем было названо **«четырьмя благородными истинами»** или, по крайней мере, часть их. Ведь именно об этом сказано в первой, бенаресской, проповеди Будды, которая известна под названием «Дхарма-чакра правартака сутра» («Сутра, приводящая в движение колесо закона»), в которой говорится о том, что в жизни следует придерживаться *среднего пути* между потворством чувственным наслаждениям и крайним аскетизмом, и излагается то, что затем стало называться в буддизме «четырьмя благородными истинами».

Первая из этих истин нам уже известна: жизнь есть **дуккхата** (боль, страдание). Это общее место для индийского мировоззрения, точнее мироопереживания: «рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, разлука с приятным — страдание, неполучение чего-либо желаемого — страдание»[27]. Буддизм видел лишь темную сторону жизни, радость бытия была ему неведома.

Вторая «благородная истина» говорит о причине страдания. Будда полностью разделял веру большинства индусов в то, что за смертью любого живого существа следует его новое рождение, правда, в другом образе. Но это, как мы знаем, их не радовало. Новое рождение и последующая новая жизнь — новое страдание. Будда усмотрел причину нового рождения в любви к жизни, в жажде жизни, в жажде наслаждения, в жажде существования, в самих людских желаниях. «Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию» (342 сутра «Дхаммапады»).

Итак, причина страдания найдена. Из этого следует *третья истина*: если страдание имеет причину, то возможно прекращение страдания через «полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ (от нее), отбрасывание, освобождение, оставление (ее)».

Наконец, четвертая благородная истина говорит о «пути», ведущем к освобождению от страдания. Это и есть тот средний путь, о котором говорилось выше. Этот путь восьмеричен:

1) должное понимание четырех истин;
2) правильная решимость, т. е. воля преобразовать свою жизнь в соответствии с усвоенными истинами;
3) правильная речь, т. е. воздержание от лжи, клеветы, грубых слов, скабрезных и фривольных разговоров;
4) правильное действие, т. е. непричинение зла живому (ахимса) и воздержание от воровства;
5) правильный образ жизни, т. е. обычай жить честным трудом;

[27] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 128.

6) правильное усилие, т. е. борьба с соблазнами и дурными мыслями;
7) правильное направление мысли, т. е. понимание преходящего характера всего и отрешенность от всего того, что привязывает человека к жизни, отвращение к телу, чувствам, уму;
8) правильное сосредоточение.

В свою очередь, правильное сосредоточение имеет четыре ступени:
а) сперва мы сосредоточиваем свой чистый и незамутненный ум на осмыслении и истолковании истин;
б) затем на второй ступени мы уже верим в эти истины — и тогда связанное с исследованием беспокойство отпадает, и мы достигаем душевного спокойствия и радости;
в) далее, на третьей ступени, мы освобождаемся и от радости, и от ощущения своей телесности;
г) и, наконец, на четвертой ступени мы достигаем состояния полной невозмутимости и безразличия.

Это искомое состояние нашего духа Будда назвал **нирваной**. Слово «нирвана» в качестве прилагательного означает «исчезнувший, умерший, прекратившийся», а в качестве существительного среднего рода — «исчезновение, конец, прекращение существования, удовлетворение, ублаготворение, блаженство, вечный покой и, наконец, спасение от перерождений». Нирвана — видоизменение понятия мокши (избавление, освобождение от чего-либо, избежание опасности, окончательное спасение души), которая достигается еще при жизни человека. Тем самым потусторонняя мокша стала как бы посюсторонней.

Достичь состояния нирваны нелегко. Достигший ее — архат (как прилагательное «заслуживающий, достойный», как существительное мужского рода «уважаемое лицо, знаменитость»). В «Дхаммападе» сказано: «Трудно стать человеком; трудна жизнь смертного; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветленного» (182). Буддизм корректирует понятие брахмана — это именно тот, кто достиг состояния нирваны, архант. «Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем» (421). Архат — индивидуалист. Он помогает лишь себе, спасает только себя.

О нирване говорится много, но довольно неясно, иносказательно. Достижение нирваны выше достижения неба, это состояние сверхчеловеческого наслаждения. Есть причина достижения нирваны (это вышеуказанный путь), но нет причины возникновения нирваны. Нирвана в буддизме постепенно онтологизируется. Это уже не состояние человека, а состояние мироздания. Нирвана никем не сотворена и ничем не обусловлена. О нирване нельзя сказать ни того, что она возникла, ни того, что она не возникла, ни того, что она должна возникнуть. Ее нельзя воспринять ни зрением, ни слухом, ни обонянием, ни вкусом, ни осязанием. Нирвану видит лишь «праведный ученик, идущий по правильному пути с чистым разумом, с возвышенностью и прямотой, не имеющий препятствий, свободный от чувственных наслаждений...»[28]

[28] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 128.

Во второй проповеди «Анатма-лакшана-сутра» («Сутра о сущности анатмана») утверждается, что души как особой неизменной вечной сущности нет, а тем самым нет и «Я». То, что принимают за «Я», есть на самом деле непрерывный и причинно связанный (поэтому и возможна целостная личность) поток психических состояний. То, что называют душой, — преходящая, неустойчивая и, как мы сейчас бы сказали, механическая совокупность пяти скандх (панча-скандха): тела (рупа), чувства (ведана), восприятия (санджня), действия (самскара, санкхара) и самосознания (виджняна). Душа подобна колеснице, которая есть всего лишь сумма осей, оглоблей, сидений. Это совершенно неверно. Колесница не сумма, а некая целостность, где каждая часть служит целому. Лучший пример — пассатижи — ручной слесарно-монтажный инструмент, объединяющий в себе плоскогубцы, кусачки, резак для проволоки и отвертку. Каждая из этих частей действует отдельно, не нуждаясь в остальных.

Именно из отрицания субстанциальности души буддизм выводил доказательство ее смертности. Но если душа смертна, то как же возможна сансара, которую буддизм не отрицал, а также действие закона кармы? Ответ буддизма на этот вопрос состоял в том, что новая комбинация психических состояний определяется предшествующей комбинацией как бы по закону моральной наследственности.

Третья проповедь «Патичча-самупада» («Закон зависимого происхождения») говорит о «Колесе бытия», или **сансаре**. Нет ничего необусловленного. К страданию приводит цепь причин и следствий. «Колесо бытия» приводится в движение тем, что человеку присуще от рождения неведение истины, ибо в своем предшествующем существовании он не знал и не мог знать истину — ведь учения Будды тогда еще не было. Это врожденное неведение (авидья) и приводит в движение «колесо бытия», сансару.

Внешний и внутренний мир представляется буддизмом как волнующееся море отдельных мгновенных несубстанциональных явлений — дхамм (пали), или дхарм (санскрит). Каждая дхарма, или дхамма — единство физического и психического, объективного и субъективного. Буддизм принципиально не различает субъект и объект. Но на самом деле буддизм учит о первенстве психического перед физическим. Материальный мир — часть психической жизни индивида, которая в своем исходном состоянии есть поток мгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных элементов — состояний сознания, тех же самых дхамм, или дхарм.

«Колесо бытия» представляется в буддизме так: сознание выделяет в потоке дхарм, или дхамм, наименования и соответствующие им формы, которые становятся объектами для шести (глаза, уши, нос, язык, тело как орган осязания и ум, который в типичном индийском мировоззрении, как мы видели на примере других учений, третируется, в данном случае сводится к шестому чувству) органов восприятия. Эти шесть органов восприятия контактируют с выделенными из потока сознания формами и наименованиями. Вследствие этого контакта возникают чувства: приятные, неприятные и безразличные. Эти чувства порождают желания. Желания порождают жадность и жажду вечного существования, а эта жажда влечет за собой новое рождение, за которым следуют старость и смерть. И все начинается сначала. Таково «Колесо бытия», сансара.

Это «Колесо бытия» и есть то, что называют «законом зависимого происхождения». Для буддизма важно не то, имеет ли мироздание начало

и конец во времени и в пространстве или не имеет (мы видели, что Будда уклонялся от этих вопросов). Важно то, что внутри мироздания все причинно связано, все друг от друга зависит, поэтому там ничто не происходит случайно. Если есть это, то будет и то. В буддизме мы находим одну из наиболее ранних в истории философии формулировок закона причинности. Этим объясняется и буддийское понимание кармы, как закона причинности.

Для первоначального буддизма характерно также убеждение в универсальной изменчивости сущего. Буддизм учит: то, что кажется вечным, исчезнет; высокое снизится; где есть встреча — там будет и разлука; все, что рождено, — умрет. Позднее эта черта мрачной диалектичности буддизма приняла крайнюю форму моментальности: никакая вещь не существует долее одного весьма малого неделимого момента времени, ибо в следующий момент она уже другая. Ни одна вещь не остается неизменной в течение любых двух моментов, т. к. не может дать одинакового результата за два разных момента своего существования. Отсюда релятивистское воззрение, согласно которому нет бытия, а есть только бывание, становление. В данном пункте буддизм схож с учением Гераклита о всеобщей непрерывной изменчивости всего сущего: нельзя дважды войти в одну и ту же реку, нельзя дважды прикоснуться к одной и той же вещи и к одной и той же сущности.

Буддизм упорно стремился к разрушению всего существующего, начиная с человеческой личности, вовсе не являющейся простой суммой частей, а всегда представляющей собой некую целостность.

В буддийские общины не принимались заразные, неизлечимые, несовершеннолетние, рабы, тяжкие преступники, должники, воины и чиновники. Члены общины — бхикшу, т. е. нищие, давшие обет не иметь частной собственности. Качества бхикшу: прямодушие, правдивость, ласковость, спокойствие, беспристрастность, достоинство. Их одежда из старых, но чисто вымытых лоскутьев желтого цвета. Их имущество: три одежды по числу времен года, коврик, чаша для подаяния, игольня с иголками и нитками, пара чулок с башмаками. Зимой они поднимались при проблеске зари; утро уходило на духовные занятия, т. е. на созерцание и беседы (при этом сидели с поджатыми ногами, тело держали прямо); затем шли в город или в деревню за подаянием с чашей, войдя в город, расходились по улицам молча, шли с опущенным взором, не просили, если не подавали, то принимали это спокойно, если подавали, то не благодарили; вернувшись к полудню, делились подаянием (обычно вареный рис) с бедными, со зверями и птицами. Летом же в дождливый сезон расходились по деревням — летнее сидение.

Школы в буддизме

В III в. до н. э. буддизм был принят царем Ашокой в качестве официального мировоззрения Индии периода Маурья. К этому времени в буддизме образуется много школ. Главное же в распадении буддизма на два крыла — на хинаяну (на языке пали) и махаяну (на санскрите, переводы на тибетский и китайский языки). Хинаяна — «Малая колесница», или тхеравада («учение старших») — ближе к первоначальному буддизму, чем махаяна — «Большая колесница». В махаяне место архата занял бодхисаттва — тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания. Это нечто

иное, чем архат. Бодхисаттва скорее праведник, чем знающий, он своими подвигами спасает не только себя, но и других, не способных своими силами достичь нирваны. Его просветление не для его собственного спасения, а для спасения других, более слабых. Бодхисаттва не удаляется от мира, а живет среди людей. Он принимает на себя как бы чужие грехи. Дело в том, что все живые существа со своими маленькими «я» едины в большом «Я » (махатман, параматман).

Таким образом, душа как сущность восстанавливается. Она обретает постоянство и вечность. Но это все же не индивидуальные души, а некая «Большая душа».

Но в таком случае естественно, что и сама нирвана уже не та, она подменяется раем, где обитают души спасенных, которые еще не погрузились в нирвану. Постепенно этот мифологический рай совершенно вытесняет нирвану. Буддизм вульгаризируется.

Постепенно буддизм начинает проникать в другие страны. Будда представляется как воплощение первичной реальности. Он принимает множественную форму различных будд (Дхармакайя, Амитабха, Майтрея — будущий Будда и т. п.), создаются легенды о предыдущих перевоплощениях Будды (джатаки). Будда обожествляется и религиозное поклонение буддам заслоняет первоначальный буддизм, его моральный кодекс, его восьмеричный путь. Строятся буддийские храмы. Появляются скульптурные изображения Будды, иногда колоссальных размеров.

Говорят, что первые скульптурные изображения Будды создали греки. Сами индусы на это не решались. Они лишь символически изображали его черты.

Хинаяна распространилась на юге (южный буддизм), а махаяна — на севере (северный буддизм).

В Азии буддизм выродился в систему нелепых суеверий и жреческого деспотизма. «Северный буддизм является полнейшим извращением основного учения Сакиа-Муни»[29].

Будда избегал метафизических вопросов. Однако, как в махаяне, так и в хинаяне, сложились свои философские школы. Это мадхьямики и йогачары в махаяне, саутрантики и вайбхашики в хинаяне. Эти школы в разной степени нигилистичны. Их цель доказать, что окружающий нас мир в сущности ничто. При этом философские школы махаяны более нигилистичны, чем философские школы хинаяны.

Расположим эти четыре буддийские философские школы по шкале возрастающего нигилизма.

1. Вайбхашики. В основе вайбхашики трактат «Абхидхама» и комментарий на этот трактат «Вибхаша». Вайбхашики учили, что реальны и ум, и вещи. Вещи существуют вне сознания, воспринимаются нами непосредственно, а не посредством вывода.

2. Саутрантики (те, кто признает авторитет сутр). Они учили, что вещи, внешние объекты познаются посредством вывода. Да, реальны и ум, и вещи. Но объекты и сознание совпадают. Внешние объекты не воспринимаются, а познаются посредством умозаключения.

3. Йогачары (буквально, те, кто практикует йогу). Йогачары-буддисты использовали йогу как медитацию или транс, как средство освобождения

[29] *Карягин К.М.* Сакиа-Муни. СПб., 1997. С. 79.

от оков материального, т. е. от вовлеченности в обманчивость материального мира. Чтобы лучше почувствовать иллюзорность этого мира, йогачары созерцали трупы. Йогачары думали, что только духовное, только разум реальны. Материальный мир вне сознания не существует. Существуют лишь представления, но нет соответствующих им объектов. Синий цвет и представление синего цвета неразделимы. Показания органов чувств — подобная сновидениям галлюцинация. Йогачары характеризуют абсолют не негативно, как мадхьямики, а позитивно. Йогачары подвергли критике скептические и нигилистические тенденции махьямиков. Они считали, что если что и имеет значение, то психическое бытие личности, чистое сознание (виджняна). Все нереально, но факт осознания нереальности всего реален. В этой сокровищнице хранятся все впечатления. Они выявляются при нужных обстоятельствах. Главные представители — Асанга, Васубандху, Дигнага. Основные идеи выражены в сочинении «Ланкаватара-сутра», трактате «Йогачара-бхуми-шастра» — «Наука о ступенях йогической практики».

4. Мадхьямики. Наиболее нигилистическая школа. Ее основателем был Нагарджуна, который жил во II в. н. э. Он учил, что истинная реальность не может быть описана по формуле «это есть» и «это не есть». Тетралема: А есть Б; А не есть Б; нет ни А, ни Б; нет ни не-А, ни не-Б. Высшая реальность находится за пределами видимости и неописуема. Не может быть теории реальности, ее не выразить в системе категорий человеческого мышления. Истинная реальность постигается лишь мистическим сознанием. С точки зрения мистического сознания материальный мир есть ничто, природа — иллюзия. Но и абсолют с точки зрения обыденного сознания есть ничто, потому что абсолют лишен развития и проявления, множественности и разнообразия. Постижение истинной реальности мистическим сознанием означает освобождение от материального мира, а потому называется нирвана, или спасение.

Из всех вышерассмотренных учений Древней Индии только один буддизм (махаяна) вышел за пределы Индии (в Тибет, Китай, Бирму, Корею, Японию и другие страны) и стал мировой религией. В самой же Индии буддизм был поглощен брахманизмом, а Будда включен в пантеон брахманизма-индуизма как одно из воплощений Вишну.

Ныне буддизм — одна из широко распространенных (в основном за пределами Индии) мировых религий. В Российской Федерации буддизм исповедуют калмыки, буряты, тувинцы.

Чарвака-локаята

В отличие, от других даршан, чарвака-локаята категорически отвергает «Веды», не верит в жизнь после смерти, опровергает существование Бога во всех смыслах, в том числе и как атмана-брахмана, и строит свое мировоззрение на тезисе о первичности материи и вторичности сознания. Чарваки-локаятики говорили об одномирности и о реальности и единственности нашего мира, в котором мы живем как деятельные и разумные существа, обеспечивающие материальное существование паразитирующим на нас носителям грезящего сознания. Поэтому чарвака-локаята и адвайта-веданта противоположны.

Санскритское слово «лока» означает «место; край, страна, простор; мир, вселенная; земля; жизнь», а во множественном числе — «люди, народ; человечество». Некоторые производят термин «локаята» от «локаятама», что означает «точка зрения обычных людей». Этот термин говорит о близости учения локаяты к обыденному сознанию (во всяком случае, в представлении его оппонентов). Синонимом термина «локаята» служило слово «чарвака», объяснить который труднее. По одной версии, слово «чарвака» было сперва именем родоначальника этого учения. Другие думают, что это презрительное прозвище древнеиндийских материалистов, происходящее от глагола «чарв» — «есть, жевать», поскольку эти материалисты якобы проповедовали: «Ешь! пей! веселись!». Третьи производят термин «чарвака» от «чару» — «приятный» и «вак» — «слово», толкуя, таким образом, «чарвака» как «доходчивое, приятное слово».

Учение чарваков связывают с именем мудреца по имени Брихаспати. Труды этого древнеиндийского материалиста не сохранились. Погибли и другие сочинения чарваков. Если что и сохранилось, так только фрагменты из этих сочинений в сочинениях других более поздних авторов. Кроме того, взгляды чарваков перелагались в разных древних книгах, но обычно критически и даже карикатурно.

Важным источником сведений о чарваках является, в частности, сочинение философа IV в. Мадхавачарьи «Сарва-даршана-самграха» («Собрание всех философий»), излагающее философские и религиозные учения Древней Индии. Здесь излагается и учение чарваков. Мадхавачарья цитирует Брихаспати, в котором многие видели основателя учения чарваков-локаятиков.

Материализм чарвака-локаяты имеет свою предысторию. Уже боги самхит, будучи по преимуществу олицетворением явлений природы, при демифологизации легко растворялись в своем исходном натуралистическом содержании. В «Упанишадах» при всем господстве в них проидеалистической линии атмана-брахмана присутствует — пускай и в качестве сатанинской, асурической, гонимой — проматериалистическая линия, которая за первоначало всего сущего принимает то или иное телесное начало — от пищи до материи (пракрити).

Материалистические учения были и в древнеиндийском эпосе, в «Махабхарате», в части «Мокшадхарма». Там можно найти целый спектр мировоззрений — от явно теистического монизма до материализма. В ней, в частности, рассказывается о материалистических взглядах некоего Бхарадваджи, который делает вывод о бесполезности допущения существования дживы-души. Бессмертия нет: «Все после смерти распадается на пять сутей...», и «[только] семя существовать продолжает, излившись раньше: мертвец мертвецом и гибнет, а из семени продолжает развиваться семя».

Бхарадваджа высказывал также мысль о равенстве людей независимо от их принадлежности к варнам. «От вожделенья, усталости, голода и заботы, печали, страха, гнева все не свободны; зачем различать тогда варны?» — спрашивает философ-материалист. Нет разницы между брахманом и шудрой, все люди одинаковы.

Мысль об органической связи в процессе познания ума и чувств представлена не только в «Мокшадхарме», но и в другой философской части «Махабхараты» — в «Анугите». Там, в частности, содержится рассказ о принципиальном споре между чувствами и умом. Зазнавшийся ум (ма-

нас) заявляет чувствам: «Без меня не обоняет нос, язык не чувствует вкуса, образа глаз не объемлет, не познает касаний кожа; ухо, покинутое мной, никак не воспринимает звука», а потому, делает вывод ум, он «из всех сутей наилучший». Скромные чувства не отрицают значения ума в восприятии мира, но они напоминают манасу о том, что ум без чувств может наслаждаться предметами лишь в воображении, что без чувств ум истощается и угасает так же, как гаснет огонь без дров: ведь ум только осмысливает показания чувств. Чувства — двери в обиталище ума. «Без нас нет для тебя постиженья», — заканчивают чувства свою полемику с зазнавшимся умом.

Чарваки подвергли критике все мировоззрение «Вед», все ведийские авторитеты и источники, саму ведийскую религию. Они провозгласили, что «Веды» «страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием», а «те, кто считает себя знатоками «Вед», просто плуты и мошенники». В целом же «Веды» — «просто неумная болтовня обманщиков, а агнихотра (и другие обряды) — способ прокормления их».

Сам же Брихаспати буквально говорил так: «Агнихотра, три "Веды", триданда (тройственный самоконтроль над своими мыслями, словами и поступками. — *А.Ч.*) и посыпание себя пеплом — [всего лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия» — и добавлял: «Мошенники, шуты, бродяги — вот кто составил три "Веды"». Брихаспати едко высмеивал религиозные обряды жрецов-брахманов, показывал нелепость жертвоприношений.

Чарваки вообще и Брихаспати в частности расходятся с ведийским мировоззрением, отрицая существование души после смерти: «Когда тело обратится в прах, разве может оно возродиться вновь? Если то, что покидает тело, уходит в иной мир, почему же не возвращается оно опять, влекомое любовью к своим близким?» Отсюда чарваки делали вывод о том, что «все эти обряды поминовения усопших — лишь способ, установленный брахманами для своего прокормления».

Чарваки ограничили первоначала всего сущего лишь вещественными, материальными сущностями. В отличие от Бхарадваджи и стоящей за ним материалистической санкхьи чарваки-локаятики сводили все сущее к четырем, а не к пяти началам. Эти четыре начала — четыре великие сути (махабхута): земля, вода, воздух и огонь (фактически четыре формы существования вещества, если под огнем понимать плазму). Из сочетания махабхут и состоит все сущее в мире. Махабхуты активны и самодеятельны. Сила присуща им внутренне.

Сознание также производно от махабхут. Чарваки вплотную подошли к пониманию того, что сознание — свойство высокоорганизованной материи. У них сознание — свойство материи, производное от специфического сочетания махабхут (что это за сочетание, чарваки, разумеется, даже не брались предполагать). Сознание возникает из махабхут, когда они, **должным образом** соединяясь между собой, образуют живое тело. Сами по себе ваю (воздух), агни (огонь), ап (вода) и кшити (земля) сознанием не обладают. Однако свойства, первоначально отсутствовавшие в разделенных частях целого, могут появиться как **нечто новое** при должном соединении этих частей. У Мадхавачарьи мы читаем о чарваках: «В этой школе признаются четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух. И именно из этих четырех элементов возникает сознание, подобно тому как при смешении кин-

вы и других (веществ) возникает опьяняющая сила»[30]. При распадении живого тела на махабхуты исчезает и сознание.

Из сказанного следует, что существует только реальный мир и реальная жизнь. Богов нет, и поэтому чарваки — атеисты. Отсюда вопрос Мадхавачарьи: «Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати?»[31]

Чарваки — гедонисты. Они видят смысл жизни в счастье, а счастье понимают как наслаждение. В этом отношении они — полный антипод буддистов, которые во всем видели страдание. Чарваки признают, что наслаждения иногда связаны со страданиями, но в нашей власти эту связь сделать минимальной. Брихаспати сказал, что «наставление глупцов» — думать, что «человек должен отказаться от удовольствий, доставляемых чувственными вещами, поскольку они сопряжены со страданиями»: ведь не выбрасываем мы наполненные спелыми белыми семенами колосья риса только потому, что они в пыли и в шелухе! Жизнеутверждающий гедонизм чарваков противостоял самоуничтожению буддистов в нирване.

Однако не все чарваки были гедонистами. Имеются сведения, что школа чарваков распадалась на сушикшита и дхурта, т. е. на тонких и грубых чарваков. Идеалы «тонких» чарваков были, по-видимому, сложнее, они не сводились к учению о том, что единственный смысл жизни человека состоит в доставляемых чувственными страстями наслаждениях.

Чарваки — сенсуалисты. Они отрицали всякое сверхъестественное знание, авторитеты. Даже разум (манас) не может быть самостоятельным источником знания. Все знание чарваки выводили из чувств.

Влияние чарваков одно время было велико. Мадхавачарья сообщает, что «многие люди в соответствии с наукой о политике и удовольствии, считая единственной целью жизни богатство и удовольствие, и отвергая потусторонний мир, следуют только учению чарваков»[32].

Однако со временем учение чарваков потеряло влияние, а труды их погибли или же были сознательно уничтожены теми самыми брахманами, которых они так едко высмеивали.

[30] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 167.
[31] Там же. С. 165.
[32] Там же.

Глава 3
ПРОФИЛОСОФИЯ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

■ Профилософия Вавилонии

Территория Месопотамии, или Междуречья, состоит из двух частей: северного предгорья и южной низменности. Она была заселена уже в период палеолита. В IV тыс. до н. э. в южную, болотистую часть Месопотамской низменности пришли шумеры, в среднюю часть — аккадцы. В III тыс. до н. э. шумеры южнее, аккадцы севернее образовали ряд самостоятельных городов-государств. В середине III тыс. до н. э. все шумерские города были объединены Лугальзагисси, аккадские — Саргоном I. Из последующей борьбы этих объединений победителем вышел Аккад, подчинивший всю Месопотамскую низменность. Но шумеро-аккадская держава просуществовала недолго. Месопотамия не была защищена естественными преградами и находилась в центре переселения народов. Пришлые гутии разрушили аккадскую державу. Возникшее позднее шумерское государство III династии Ура было уничтожено аморитами и эламитами. Из борьбы аморитов и эламитов победителями вышли первые. Они создали свое государство со столицей в Вавилоне. Древневавилонское царство (1894 — 1595) достигло своей вершины при Хаммурапи (1792 — 1750). В середине II тыс. до н. э. оно было разрушено хеттами и касситами. Касситская династия (1518 — 1202 до н. э.) изучена слабо. В VII в. до н. э. жившие в северной, предгорной части Месопотамии ассирийцы образовали первую ближневосточную сверхдержаву, простирающуюся от Ирана до Египта. Второй расцвет Вавилонии — Нововавилонское царство (612 — 538 до н. э.). Оно было разрушено персами.

Источниками наших знаний об этой территории служат клинописные тексты на камне и на глиняных табличках на шумерском, ассиро-вавилонском (аккадском) языках. Таблички найдены в большом количестве. Библиотека ассирийского правителя Ашшурбанипала содержала 30 тыс. табличек. Недавно итальянские археологи нашли на территории современной Сирии глиняную библиотеку правителей древнего города Эбла XXIV в. до н. э.

На таблички клинописью наносились разные тексты. Среди них и деловые документы, и законы, и исторические записи, и медицинские рецепты, и языковые словари, и математические задачи, и гимны в честь богов. На этих же глиняных табличках были зафиксированы первые древнейшие научные и мировоззренческие тексты. Они и составляют шумерскую и аккадо-вавилонскую профилософию.

На территории Месопотамии наука зародилась рано. Более сотни найденных математических текстов относится ко времени Древневавилонского царства. Среди них таблицы умножения, обратных величин, квадратов и кубов чисел, таблицы с типовыми задачами на вычисление с их решениями. В этих математических документах перед нами уже позиционная система счисления, в которой цифра имеет разное значение в зависимости от занимаемого ею места в составе числа. Шумерская и аккадо-вавилонская система счисления была шестидесятеричной. Для изображения чисел существовало всего два знака: «клин» изображал 1; 60; 3600 и дальнейшие степени от 60; «крючок» — 10; 60 х 10; 3600 х 10 и т. п. Уже во II тыс. до н. э. ученым Вавилона были известны приближенные значения отношений диагонали квадрата к его стороне и окружности к радиусу. Они умели решать задачи, соответствующие квадратным и некоторым кубическим уравнениям, умели измерять объемы параллелепипеда, цилиндра, усеченного конуса и пирамиды.

Древневавилонские астрономы вели систематические наблюдения за небом. За 2250 лет (до конца IV в. до н. э.) была установлена периодичность затмений, что позволяло предсказывать их. Лунно-солнечный календарь был создан здесь в начале II тысячелетия до н. э. Сохранился указ царя Хаммурапи о дополнительном месяце. Это делалось для подтягивания лунного года из 12 лунных месяцев (354,36 суток) к солнечному году (365,24 суток). Позднее было открыто, что восемь солнечных лет по количеству суток приближаются к 90 лунным месяцам. Найденные медицинские тексты показывают выделение медицины из лечебной магии.

В связи с науками зарождаются более рационализированные навыки мышления, подготавливается философское мировоззрение. Однако философия в Вавилонии все же не возникает. Даже в период Нововавилонского царства вавилоняне рассматривали мироздание в контексте мифов. Являясь частью религиозной идеологии, наука, находившаяся в руках жрецов, была священной. Ее развитие приостановилось. Наука и критическое мышление не получили своего выражения в мировоззрении.

Шумерская мифология

В мифологическом образе Абзу шумеры олицетворяли пресноводный хаос. Именно его они нашли в южной части Месопотамии: тростниковые болотистые джунгли, кишащие москитами, змеями, львами и другой живностью. В недрах Абзу зародилась праматерь Намму. Абзу и Намму лишь слегка демифологизированы. Третье звено шумерской теогонии — гигантская гора Кур с глиняным основанием и оловянной вершиной. Это не случайно. Там, где жили шумеры, почва глинистая, а раскаленное небо похоже на жидкое олово. Шумеры делали из глины и дома, и книги. Таковы три первых звена шумерской теогонии. Они космогоничны, особенно третье, где олицетворения вообще нет.

Однако далее следует настоящая теогония. В основании горы оказывается богиня земли Ки, а на вершине — бог неба Ан. Ан и Ки, Небо и Земля, порождают воздух, т. е. богиню воздуха Нинлиль и бога воздуха Энлиль. Именно Энлиль разделил Небо и Землю, поднял Ан над Ки. Так образуется космическое зияние, та сцена, на которой развертывается далее жизнь людей и богов. Другой сын Ан и Ки, Энки, — бог подземных вод и Мирового

океана. Внуки Неба и Земли — бог Луны Наннар, бог подземного царства Нергал и др. Правнук — бог Солнца Уту; правнучки — богиня подземного царства Эрешкигаль, супруга своего дяди Нергала, и богиня планеты Венера, царица неба, богиня любви и плодородия Иннана и т. д.[1] В этой кровнородственной системе и осваивались явления природы. Солнце происходило от Луны, Луна — от воздуха, воздух — от Земли и Неба. Как ни фантастична такая картина, она позволяла ориентироваться в мироздании.

Что же касается людей, то их создал вышеупомянутый Энки. В отличие от Абзу — пресноводного хаоса, Энки — уже освоенная людьми стихия воды. Он мудр и добр к людям. Он заселяет Тигр и Евфрат рыбой, леса — дичью, учит людей земледелию и строительству. Остальные боги враждебны к человеку. Задумав погубить людей, они учиняют всемирный потоп. Энки предупреждает о нем некоего Зиусидру, и этот шумерский Ной спасается сам и спасает ближайших родственников. Таковы шумерские истоки библейского мифа о всемирном потопе. Шумерская мифология знала и прототип библейского рая — страну Дильгун, в которой нет ни зла, ни болезней, ни смерти.

Аккадо-вавилонская мифология

Она сложилась на основе шумерской. Шумерскому Ан соответствует аккадский Ану, Энлилю соответствует Эллиль, Иннане — Иштар, Энки — Эа. Однако аккадский бог Солнца — Шамаш, а не Уту. Были и другие расхождения.

Наиболее значительным явлением аккадо-вавилонской и вообще месопотамской мифологии была теогоническая поэма «Энума элиш» («Когда вверху...»). Она записана на семи глиняных табличках, найденных в библиотеке Ашшурбанипала. Поэма начиналась так: «Когда вверху небеса не были названы и не имела названия внизу земля, а изначальный Апсу, их родитель, Мумму и Тиамат, родившая всех, вместе воды мешали, когда еще не были сформированы деревья и не был виден тростник, когда никто из богов еще не появился, когда имена еще не были названы, не определилась судьба, тогда боги были созданы посредине небес».

Новые боги стремятся организовать хаос, олицетворяемый в смутных образах Апсу, Мумму и Тиамат. Организовать первородный хаос значило прежде всего отделить влагу от тверди, воздух от огня. Аккадский Энки — бог Эа усыпляет Апсу и расчленяет его. Он же связывает Мумму. Однако третье лицо хаоса — Тиамат плодит чудовищ и склоняет на свою сторону бога Кингу. Все новые боги в ужасе. Лишь сын Эа бог Мардук решается сразиться с Тиамат и ее союзниками. Но предварительно он вырывает у деморализованных богов согласие на свое превосходство. Так вавилонские жрецы обосновали возвышение дотоле рядового городка Вавилона над другими городами. Мардук был богом города Вавилона, остальные — богами других городов. Это пример идеологической функции мифологии в условиях раннеклассового общества.

Мардук победил Тиамат. Он рассек ее тело на две половины, из нижней сотворил землю, из верхней — небо. Далее бог Вавилона сын Эа создает созвездия, времена года и двенадцать месяцев, животных, растения и человека.

[1] См.: *Редер Д.Г.* Мифы и легенды Древнего Двуречья. М., 1965.

Человек двойствен. Его тело состоит из глины с примесью крови казненного Мардуком бога-предателя Кингу. Его душа — плод дыхания Мардука.

У всех народов были земледельческие календарные мифы, объяснявшие смену времен года и годовой цикл земледельческих работ. В Шумере это миф о Иннане и Думузе. В Вавилонии ему соответствовал миф об Иштар и Таммузе. Таммуз — возлюбленный Иштар — умирает, уходит в «страну без возврата», в подземное царство мертвых, где царствуют Нергал и Эрешкигаль, ненавидящая свою младшую сестру Иштар. Поэтому, когда Иштар, желая вернуть Таммуза, нисходит в мертвое царство, Эрешкигаль насылает на нее 60 болезней и задерживает. На земле нет больше богини плодородия и любви, не рождаются ни животные, ни люди. Боги встревожены. Не станет людей — кто будет приносить им жертвы? Поэтому они вынуждают Эрешкигаль отпустить и Иштар, и Таммуза. На земле снова наступает весна — пора любви.

Сказание о Гильгамеше

Эпос о Гильгамеше — величайшее поэтическое произведение древневосточной литературы. Песни о Гильгамеше записаны клинописью на глиняных табличках на четырех древних языках Ближнего Востока — шумерском, аккадском, хурритском и хеттском. Древнейшие тексты шумерские. Им три с половиной тысячи лет. Чуть моложе первые сохранившиеся записи аккадской поэмы о Гильгамеше. Окончательная версия поэмы сложилась в первой половине I тыс. до н. э. Соответствующий текст сохранился. Это и есть «Эпос о Гильгамеше, или О все видавшем». Если «Энума элиш» — пример религиозно-мифологического мировоззрения, то «Эпос о Гильгамеше» — выражение художественно-мифологического мировоззрения. В центре эпоса человек-богоборец, претендующий на бессмертие. Гильгамеш — правитель шумерского города Урук. Сами боги боятся его и творят равного ему по силе соперника, богатыря Энкиду — дитя природы, понимающего язык зверей. Хитрый Гильгамеш подсылает к Энкиду блудницу. Она совращает Энкиду, и он утрачивает первобытную связь с природой, звери от него отворачиваются. Сила Энкиду не превосходит отныне силы Гильгамеша. Их борьба заканчивается дружбой. Вместе они совершают много подвигов. Гильгамеш перехитрил богов. Тогда боги насылают на Энкиду смерть. Гильгамеш впервые осознает и свою смертность. С этого начинается самосознание Гильгамеша. Перед лицом смерти друга Гильгамеш сетует: «И сам я не так ли умру, как Энкиду? Тоска в утробу мою проникла, смерти страшусь и бегу в пустыню... Устрашился я смерти, не найти мне жизни, словно разбойник брожу в пустыне... Как же смолчу я, как успокоюсь? Друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтобы не встать во веки веков?»[2]

Гильгамеш отправляется в путешествие за бессмертием к Утнапишти (аккадский Зиусидру), который некогда получил от богов дар бессмертия. Утнапишти вручает Гильгамешу траву бессмертия, но герой ее теряет на обратном пути.

[2] Эпос о Гильгамеше. М.; Л., 1961. С. 57, 59.

В эпосе о Гильгамеше с большой силой прозвучала мировоззренческая тема жизни и смерти, тема трагизма бытия человека. Человек осознает свою конечность на фоне бессмертия богов и вечности мироздания. Необузданный нрав деспота Гильгамеша обуздывается сознанием своей смертности, не утрачивая при этом своего деятельного начала. Гильгамеш начинает благоустраивать свой город. В нем зарождается догадка, что бессмертие человека в его делах, в его творчестве.

«Беседа господина и раба»

Профилософия Вавилонии содержала в себе не только мифологическое мировоззрение и начатки научного знания и соответствующего мышления, но и момент разочарования в авторитарной религиозной идеологии раннеклассового общества. В «Беседе господина и раба» вельможа, попавший в немилость у царя, разговаривает со своим рабом о смысле жизни. Здесь отражено сознание тщетности жизни. Все тщетно: и надежда на щедрость царя, и надежда на радость пиршества, и надежда на любовь женщины, и надежда на благородство людей, и, наконец, надежда на посмертное воздаяние и на саму жизнь после смерти.

Однако дальше сомнения и отчаяния профилософская мысль Вавилонии не идет. Эта мировоззренческая мысль обращается против самой себя и проповедует бездумье. Господин приходит к выводу, что надо ни о чем не думать и прожигать свою жизнь. «Беседа господина и раба» — свидетельство глубокого кризиса авторитарного религиозно-мифологического мировоззрения и в то же время бессилия мировоззренческой мысли подняться в условиях общества бронзового века на второй, философский уровень, где осознание своей смертности человеком компенсируется сознанием бессмертия человеческой мысли.

Профилософия Древнего Египта

Древнеегипетская история хронологична. Древние египтяне были народом с хорошо развитым чувством времени. Нам известны имена и годы правления всех царей Египта — фараонов. История Древнего Египта распадается на Древнее, Среднее и Новое царства. К Древнему царству относятся первые восемь династий царей Египта, это 2900 – 2200 гг. до н. э. Среднее царство — IX – XVI династии, 2200 – 1600 гг. до н. э. Новое царство — период правления XVII — XX династий, 1600 – 1100 гг. до н. э. Затем следует смутное время Позднего Египта, когда завоеватели сменяли друг друга. Однако счет династий продолжался. История суверенного Египта заканчивается XXVI династией (665 – 525 гг. до н. э.). В это время столицей Египта был Саис. Поэтому Египет времен XXVI династии называется Саисским Египтом.

Источниками наших знаний о Древнем Египте являются иероглифические тексты на папирусе. Папирус далеко не так прочен, как глиняные таблички Месопотамии, которые от огня только твердеют. Однако в условиях сухого египетского климата папирус сохранялся хорошо. До сих пор еще находят древние египетские рукописи. Среди них выделяются «Тексты пирамид», «Текст о саркофагах», «Книга мертвых», «Британский папирус

№ 10188»; Лондонский (Ринда), Московский (В.С. Голенищева) и Берлинский математические папирусы и ряд других. Папирусы имеют форму свитков.

Начатки наук

Древнеегипетская наука наглядна. Она воплощена в пирамидах. Крупнейшая из них — пирамида Хеопса — имеет высоту в 146 м. Она сложена из двух с половиной миллионов известняковых и гранитных блоков весом от 2, 5 до 54 т. До сих пор остается загадкой, как смогли их высечь из скал, доставить и уложить. Пирамиды точно ориентированы по сторонам света. Египетские пирамиды — плод чудовищной эксплуатации фараонами своего народа. Имеются сведения, что пирамиду Хеопса строили 30 тыс. человек в течение двадцати лет. В день они должны были изготовлять, доставлять и укладывать полтысячи блоков. Во времена строительства пирамид египтяне знали такое число, как миллион. Оно иероглифировалось фигуркой человека с поднятыми от изумления руками, за человеком виднелась пирамида. Потом это число забыли за ненадобностью.

Сохранилось 36 оригинальных математических текстов Древнего Египта. Самые ранние из них относятся к середине IV тыс. до н. э., поздние — I тыс. до н. э. Из этих 36 текстов 16 явно написаны ранее I тыс. до н. э. Наиболее интересные из них — Лондонский и Московский математические папирусы. Оба папируса датируются временем XI династии, или, согласно нашему летосчислению, XIX в. до н. э. Это эпоха Среднего царства.

Содержание папирусов — задачи прикладной математики: разложение некоторых дробей на суммы дробей с единицей в числителе; задача «хау» (куча), соответствующая решению линейного уравнения вида $ax+bx+\ldots+nx=k$; задача «тунну» по определению разности между долями при неравном распределении (например, 100 хлебов надо разделить между пятью лицами так, чтобы полученные доли находились в арифметической прогрессии и чтобы одна седьмая трех больших чисел равнялась бы сумме двух меньших); вычисление площадей и объемов. Уже в начале II тыс. до н. э. египтяне могли вычислить объем цилиндрической житницы. Обозначим ее диаметр через «a», высоту через «b». Египетские математики решали эту задачу как бы по формуле (a — 1/9a)2 xb. Из этого следует, что египтяне знали как бы число «пи» и принимали его за 3,16. Московский математический папирус содержит, в частности, задачу на вычисление объема усеченной пирамиды с квадратным основанием.

Все эти задачи на вычисление прямо связаны с практикой. Умение разлагать дроби на суммы дробей с единицами в числителе было необходимо для повседневной жизни. Можно ли их считать наукой, вопрос спорный. Многие ученые отказываются называть и древневавилонскую и древнеегипетскую математику наукой. Но существуют и противоположные мнения. Николя Бурбаки[3] высоко оценивает вавилонскую и древнеегипетскую математику. «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании сильно развитой доэллинской математики. Не только понятие целого числа и меры величины (сами по себе уже очень абстрактные) употребляются в самых древних из дошедших до нас текстах Египта и Халдеи, но и вся ва-

[3] Н. Бурбаки — псевдоним группы французских математиков.

вилонская алгебра с ее изящными и уверенными приемами не может рассматриваться в виде простой совокупности задач, решенных эмпирически, на ощупь. И если в текстах мы еще не находим ничего похожего на «доказательства» в формальном смысле слова, все же имеются все основания полагать, что открытие таких приемов решения, общность которых видна из частных применений к числовым примерам, не могло иметь места без хотя бы минимального количества логических рассуждений»[4].

Как китайские и вавилонские, так и древнеегипетские астрономы вели регулярные наблюдения за небом. Это тоже имело практическое значение. Например, начало наиважнейшего для Египта события — ежегодного разлива Нила совпадало во времени с появлением на небе самой яркой звезды — Сириуса. Египтяне определили эклиптику — видимый путь Солнца на фоне созвездий и разделили ее на двенадцать частей, образовавших Зодиак, т. е. «круг зверей» (каждое созвездие в эклиптике носит имя какого-либо животного). В течение полутора тысяч лет египетские астрономы зарегистрировали 373 солнечных и 832 лунных затмения. Это позволило заметить периодичность затмений и научиться их предсказывать. О причинах затмений тогда, разумеется, не имели никакого представления. Созерцание неба позволило создать календарь. Сначала древнеегипетский календарь состоял из 12 месяцев по 30 дней каждый, в начале года добавлялось пять священных дней, не принадлежавших ни к какому месяцу. Затем был создан солнечно-лунный календарь. Для приведения в соответствие лунного года с солнечным девять раз в двадцать пять лет вставлялся тринадцатый месяц. Время суток измерялось водяными (клепсидра) и солнечными часами.

Медицинские папирусы Эберса и Смита показывают выделение медицины из лечебной магии.

И древневавилонская, и древнеегипетская наука были делом жрецов. Светская интеллигенция — писцы зависели от жрецов и решали сугубо практические задачи. Профессия писца была высокочтимой. В древнеегипетском стихотворении «Прославление писцов» сказано: «Мудрые писцы... не строили себе пирамид из меди и надгробий из бронзы... их пирамиды — книги поучений, их дитя — тростниковое перо, их супруга — поверхность камня... Написанное в книге возводит дома и пирамиды в сердцах тех, кто повторяет имена писцов, чтобы на устах была истина. Человек исчезает, тело его становится прахом, все близкие его исчезают с земли, но писания заставляют вспомнить его устами тех, кто передает это в уста других. Книга нужнее построенного дома, лучше гробниц на Западе, лучше роскошного дворца, лучше памятника в храме»[5]. Однако в этом стихотворении писцы не отделены от жрецов. Писцы названы «жрецами заупокойных служб». А в Вавилонии и жрец, и писец обозначались одним и тем же клинописным знаком. Вся древнеегипетская и древневавилонская наука была священной, она принадлежала жрецам — хранителям религиозно-мифологических тайн. Противоречие между мифологическим мировоззрением и начатками наук было противоречием между функциями жрецов. Но и занимаясь наукой, египтяне смотрели на мир в целом сквозь мифы. Иначе они бы не сгруппировали звезды в гигантские созвездия.

[4] Очерки по истории математики. М., 1963. С. 292.
[5] Лирика Древнего Египта. М., 1965. С. 84, 85, 86.

В таком видении ночного неба сказалось их мифологическое представление о небе как вытянутом теле богини неба Нут.

Древнеегипетская мифология и элементы философии

Сначала египтяне почитали животных, а затем их боги стали зверолюдьми. На этом внешняя антропоморфизация древнеегипетских богов закончилась. Здесь мифология была связана с культом. Но в разных местностях Египта почитались разные боги, поэтому если в одном месте миф считался религиозным, то в другом — нерелигиозным. В Мемфисе — столице Древнего царства почитался Птах, в Фивах — столице Среднего и Нового царства — Амон, в Гелиополе — бог Солнца Ра.

Существовали различные теогонии. Гелиопольская теогония положила в начало мироздания первородный хаос Нун, породивший Ра. Последний, совокупившись с самим собой, «изрыгнул» бога воздуха Шу и его женский коррелят Тефнут. В свою очередь, Шу и Тефнут породили землю, небо и еще семерых богов, в их числе Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. Воздух Шу разделил Небо и Землю, подняв богиню неба Нут над богом земли Гебом.

Люди, как это и должно быть в религиозно-мифологическом мировоззрении, — третьестепенные персонажи теогонии. Они созданы богом Солнца Ра из его слез.

Вавилонскому мифу об Иштар и Таммузе в Древнем Египте соответствовал миф об Исиде и Осирисе. Осирис олицетворял и жизнь, и смерть. Осирис — олицетворение Нила, источника всего живого в Египте. Он же судья в царстве мертвых. Нил-Осирис борется со своим братом Сетом, олицетворением пустыни. Сет обманул Осириса, заключил его в гроб и пустил вниз по течению Нила. Сестра-жена Осириса Исида (в Египте фараоны женились на своих сестрах) отправляется на поиски мужа. Она только что родила сына Гора. Сет расчленяет тело Осириса и повсюду его разбрасывает. Исида собирает части тела своего супруга. Один из богов подземного царства Анубис и сын Осириса Гор оживляют Осириса. Гор побеждает Сета. Эта вечная периодическая борьба Осириса и Сета отражала времена года в Египте: разлив Нила, время сева, время созревания и уборки урожая и период засухи (апрель — июнь); Осирис в гробнице — это спад Нила во время засухи, а разбросанные члены его — оставшиеся после разлива Нила мелкие озера, болота, лужи; возрождение Осириса и победа Гора над Сетом — новый разлив, торжество жизни.

Но Осирис — не только жизнь, но и смерть. У древних египтян был сильно развит погребальный культ. Считалось, что после смерти тела душа может полноценно существовать лишь при условии сохранения тела. Отсюда обычай мумификации, строительство городов мертвых — некрополей, а также гигантских пирамид — сверхсаркофагов некоторых фараонов. Египтяне различали в человеке несколько сущностей: его тело, его имя (рен), его душу — «чба», его другую душу — «ка». В подземном царстве мертвых душа предстает перед Осирисом. Судья взвешивает сердце души, на вторую чашу весов кладется статуэтка Правды. Если она поднималась вверх, то душа тут же пожиралась адским чудовищем. В противном случае душа сохраняла жизнь. Это и была «ка» — жизненное начало. Если сердце души признавалось безгрешным, душа покойного отправлялась на

поля Иалу, которые в отличие от египетских полей никогда не страдали от засухи.

Жрецы Древнего Египта так и не смогли изжить крайнего политеизма. Они смогли лишь уменьшить число богов, отождествив некоторых из них. Правда, Аменхотеп IV ввел культ единого бога Атона и стал называть себя Эхнатоном — «блеск Атона». Эхнатон построил новую столицу Египта — Ахетатон («горизонт Атона»). Но реформа не удалась. Она встретила сопротивление жрецов — антагонистов фараонов. При преемнике Эхнатона Тутанхамоне политеизм восторжествовал над монотеизмом. Это было в конце XV в. до н. э.

В некоторых лирических произведениях Древнего Египта звучат сомнения в истинности религиозно-мифологической картины мира, в ценности загробного существования. В «Песне арфиста» сказано: «Никто еще не приходил оттуда, чтобы рассказать, что там, чтобы поведать, чего им нужно, и наши сердца успокоить». В песне подчеркивается, что «никто из умерших не вернулся обратно». Поэтому, пока ты жив, надо следовать желанию своего сердца.

Однако в другом произведении выражена твердая убежденность в существовании загробного мира. Это «Похвала смерти». Там говорится: «Время, как сон, промелькнет и «Добро пожаловать» — скажут в Полях Заката пришельцу»[6]. Эти поля помещались египтянами на западе.

Ни в Вавилонии, ни в Древнем Египте философия так и не возникла. Но элементы ее были. В «Разговоре господина со своим рабом», в «Песне арфиста», в «Споре разочарованного со своей душой» хотя и нет конфликта с верой, но все же есть элемент сомнения в социоантропоморфическом мировоззрении, скептицизм и пессимизм. Это говорило о начавшемся кризисе религиозно-мифологического мировоззрения в Вавилонии и в Египте. Начинался здесь и процесс демифологизации. Шумеро-аккадские Абзу (Апсу) и Мумму, древнеегипетское Нун и т. п. уже много потеряли от своей прежней сверхъестественности.

Древний Египет оказал огромное влияние на культуру Эллады. В середине I тыс. до н. э. Египет и Эллада были тесно связаны. Фараоны XXVI династии, придерживаясь греческого образа жизни, вели эллинскую политику. Предпоследний фараон этой династии был женат на гречанке. Он разрешал грекам основывать в Египте колонии. Греки сохранили уважение к Египту как источнику мудрости даже тогда, когда они и в науках, и в мировоззрении оставили египтян далеко позади себя.

В 525 г. до н. э. Египет был захвачен персами. Почти на две с половиной тысячи лет Египет становится игрушкой в руках разных завоевателей: персов, греков, римлян, арабов, турок, англичан. Персидское завоевание отбросило Египет далеко назад, так же, как немного ранее отбросило оно назад развитие Вавилонии. Ростки философского мировоззрения надолго завяли.

■ Префилософия Ирана

Населявшие Иранское плоскогорье народы — мидяне и персы — значительно отставали от ариев Индии, шумеров и аккадцев Вавилонии, от древ-

[6] Лирика Древнего Египта. С. 82.

них египтян. В начале I тыс. до н. э., когда в Индии, а тем более в Вавилонии давным-давно существовали раннеклассовые государства, на Иранском плоскогорье лишь только сложились союзы племен: мидийских и персидских. Персы принадлежали к индоевропейской группе народов, были близки к индийским ариям, пришедшим в Индию именно с Иранского плоскогорья. Однако в Индии, испытав влияние древней культуры Мохенджо-Даро, арии намного опередили персов. Тем не менее (начиная уже с VII в. до н. э.) мидяне, а затем и персы начинают играть значительную, а затем и определяющую роль в западной части полосы древней цивилизации. В этом веке мидяне покоряют персов, а затем в союзе с халдеями неожиданно уничтожают могущественнейшую ассирийскую сверхдержаву. В VI в. до н. э. персы (Кир Старший) берут верх над мидянами и создают свою персидскую сверхдержаву, история которой связана с династией Ахеменидов (558—330 гг. до н. э.). Ахемениды во второй половине VI в. до н. э. порабощают Вавилонию, Лидию, древнегреческие малоазийские области Ионию и Эолиду, часть Средней Азии, Египет, греческие острова Эгейского моря, они вторгаются и на Балканский полуостров, подчиняя себе Македонию и Фракию. В ходе греко-персидских войн (500—449 гг. до н. э.) персы дошли до Афин и разрушили их. На востоке они захватили северо-западную Индию. Однако в конце IV в. до н. э. Персидская империя была полностью разрушена македонянами и греками, возглавляемыми Александром Македонским.

Империя Ахеменидов — типичная восточная деспотия. Правда, Ахемениды терпимо относились к религиям завоеванных народов. Поэтому вавилоняне называли Кира посланником бога Мардука, евреи — мессией бога Яхве и т. д. В целях унификации громадной многоплеменной империи была создана система дорог, были введены единое налоговое обложение, административная система с делением империи на сатрапии, единый государственный арамейский язык, государственная почта, общее законодательство, единая денежная система — около 517 г. до н. э. (золотая монета). Тем не менее на развитие науки и профилософии в древних центрах цивилизации — в Египте и в Вавилонии — персидское нашествие оказало самое пагубное влияние. Ростки профилософии там были затоптаны. Что это могло быть и в Вавилонии, и в Древнем Египте, подтверждает пример Ионии — малоазийской части тогдашней Греции, где ко времени персидского нашествия уже возникла философия — первая философия в западной части полосы древней цивилизации. С приходом персов ионийской философии пришел конец, и не будь европейской Греции, мы ничего бы не знали об ионийской философии. Персы стояли на уровне мифологического мировоззрения. Их профилософия была слабой.

Мифология персов

Мифология персов сходна с мифологией ранних ариев в Древней Индии. Но если у ариев Индии асуры — демоны, а дева — боги, то у персов асуры — боги, а дева — демоны. Религия и мифология персов известна под названиями зороастризма (от имени легендарного основателя Заратуштры, или в греческом варианте — Зороастра) и маздеизма (от имени верховного бога персов Ахура-Мазды, иначе говоря, асура по имени Мазда).

Священная книга персов — «Авеста» — написана на сакральном авестийском языке. В течение тысячелетия она существовала только устно. За-

писывалась она тоже в течение тысячелетия (от III в. до н. э. до VI в. н. э.). В результате многое было утрачено.

«Авеста» трехчастна. Она содержит: «Яшты» (яшт — гимн отдельному юожеству); «Ясну» (ясна — молитва), где отдельные главы — «Гаты» Заратуштры (дополнением к «Ясне» является «Висперид»); «Видевдат» («Закон против дэвов»).

Для зороастризма характерен дуализм, оказавший затем большое влияние на ряд мировоззрений Ближнего Востока (например, на манихейство). Это дуализм и даже антагонизм ассуров и дэвов, богов и демонов, добра и зла, света и тьмы. Силы добра и света и возглавляет вышеупомянутый Ахура-Мазда (в греческом варианте — Ормузд), силы зла и тьмы — Анхра-Майнью (греч. — Ариман). Все мироздание — арена борьбы этих двух самостоятельных и равномощных начал. Человек в принципе свободен стать на ту или другую сторону. Позднее дуализм зороастризма был преодолен зерванизмом, принявшим в качестве первоначала всего сущего Зерван (время). От Зервана якобы произошли и Ормузд, и Ариман.

Профилософия Израиля и Иудеи

Древние евреи не всегда населяли ту часть восточного Средиземноморья, которая известна под названием Палестина (от древнееврейского названия «пелиштим» — эгейского племени филистимлян, обитавшего на побережье и уничтоженного древними евреями). Палестина — сравнительно небольшая (26 тыс. кв. км), но очень разнообразная по своему ландшафту (плодородные равнины и сухие степи, плодородные долины и плоскогорья, а то и горы) территория между предгорьями Ливана на севере и Аравийской пустыней на юге, между Сирийско-Месопотамской степью на востоке и Средиземным морем на западе. Через Палестину проходили караванные торговые пути, связывающие Финикию, Сирию и Вавилонию с Аравией и Египтом.

Древние евреи начали вторгаться в Палестину с востока в середине 2-го тыс. до н. э. Там они втягиваются в полутысячелетнюю войну с местным населением, с филистимлянами, хананеями и другими обитателями вышеописанных земель, в ходе которой все эти народы были уничтожены.

Перейдя частично к земледелию и к оседлому образу жизни, древние евреи, пользуясь временным ослаблением Египта, который уже в III тыс. до н. э. совершал военные походы в Палестину, создали в конце II тыс. до н. э. сперва южно-палестинское Иудейское, затем северо-палестинское Израильское, а затем Израильско-Иудейское царство, достигшее своего расцвета при царе Соломоне (середина IX в. до н. э.) и после его смерти распавшееся на Северный Израиль со столицей Самария, уничтоженный Ассирией в конце VIII в. до н. э., и более долговечную южную Иудею (ок. 928 — 586) со столицей в Иерусалиме. Площадь государства Иудея занимала лишь четверть всей площади Палестины.

В начале VI в. до н. э. Иудея была разгромлена и порабощена Вавилонией, значительная часть еврейского населения была депортирована на восток, туда, откуда древние евреи некогда пришли («вавилонский плен»). Из «вавилонского плена» евреи были возвращены в Палестину персид-

ским царем Киром I, покорившим Ново-Вавилонское царство в конце того же века, а заодно и Иудею.

В конце IV в. до н. э. власть персов сменилась властью македонян и греков.

В период эллинизма Палестина, будучи пограничной зоной между азиатским эллинистическим царством Селевкидов и африканским эллинистическим царством Птолемеев, входила сперва в состав последнего, но затем была отобрана у Египта Антиохом III.

Однако уже в середине того же века вследствие упадка Селевкидов, чье войско было разгромлено римскими легионами, и восстания Маккавеев, Иудея обрела некоторую самостоятельность.

Последним царем Иудеи был Ирод I Великий (ок. 73 — 4 до н. э.). Царем его сделал Рим. Это был властолюбивый и жестокий деспот («сталинский тип»). Не случайно безобидное имя Ирод стало нарицательным, обозначая злодея. Опасаясь за свою власть, он уничтожил почти всех своих сыновей. После Ирода Иудея уже официально вошла в состав Римской империи. Но не провинцией, а всего лишь частью провинции Сирия. Она управлялась римским прокуратором, подчиненным римскому губернатору провинции Сирия.

Иудеи дважды восставали против римского ига: в 66 — 73 гг. н. э., когда Иерусалим был разрушен, иерусалимский храм стерт с лица земли, а жители частью перебиты, а частью проданы в рабство, и в 132 — 135 гг. н. э. (восстание Бар-Кохбы), когда снова все кончилось избиением жителей Иудеи и когда на месте вновь разрушенного Иерусалима была создана римская военная колония Элия Капитолина.

Тогда и произошла (как процесс — «рассеяние») и получилась (как результат) диаспора древнееврейского народа вне Палестины как по территории Римской империи, так и за ее пределами.

Однако иудеи выжили. Их жизнестойкости способствовала и способствует их непоколебимая религия — вторая монотеистическая (единобожная) религия в истории человечества (первая — монотеизм Эхнатона в Египте в XV в. до н. э.). В Иудее монотеизм утвердился окончательно после религиозной реформы, проведенной иудейским царем Иосией в 621 г. до н. э. Ныне число его последователей около 20 млн во всех странах мира.

«Танах»

Иудаизм опирается на такие священные книги, как «Танах», «Талмуд» и др. «Танах» имеет в представлении иудеев сверхъестественное происхождение, его автор — сам Бог, глаголящий через вдохновенных пророков.

На самом деле «Танах» складывался в течение тысячелетия (XIII — II вв. до н. э.), существуя сперва в устной, затем в письменной форме. Древнейшая часть «Танаха» восходит к IX в. до н. э. Там употребляются слово «элохи́м» (элогим) — форма множественного числа — боги. К VIII в. до н. э. относится та большая часть «Танаха», в которой назван бог Яхве. В VII в. до н. э. обе части были неумело соединены, отчего получились повторения сюжетов, рассказанных, однако, различно.

Наибольшее мировоззренческое значение имеет первая (из тридцати девяти частей) часть «Танаха» — «Тора» («Закон»). Она состоит из пяти частей: «Берешит» («Бытие»), «Шемот» («Исход»), «Выйикра» («Левит»), «Бемидбар» («Числа») и «Дебарим» («Второзаконие»).

Автором «Торы» считается легендарный Моисей. Но еще в XVIII в. еврейский философ Барух Спиноза, положивший начало научной критике «Танаха» путем историко-филологического анализа текстов, доказал, что «Тора» не могла быть произведением Моисея, т. к. ее язык показывает, что она была составлена не ранее V в. до н. э., и что ее составителем был Ездра.

Первая книга «Торы» — «Берешит» — начинается космогонически-антропогоническим мифом, предстающим в двух вариантах в соответствии с тем, что там, как было выше сказано, действуют два разных бога: Элохим и Яхве.

Поразительна та первобытная нечувствительность к противоречию, какую мы находим уже в первых строках «Берешита»: «В начале сотворил Бог (Элохим) небо и землю» (1:1)[7], но далее оказывается, что небо было сотворено на второй день, а земля лишь на третий день творения: «И сказал Бог (Элохим): да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так» (1:9). «И назвал Бог (Элохим) сушу землею... (1:9). «И был ...день третий» (1:13). Творение мира Богом не было в «Берешите» творением из ничего: ведь некий Дух Божий с самого начала носился над водами. Следовательно, вода предшествовала творению. Затем воды были разделены твердью неба на низшие, поднебесные, и высшие, наднебесные. Еще до сотворения земли (суши) Элохим в первый же день творения создает свет и отделяет его от тьмы, но источники света: Солнце, Луна и звезды творятся лишь на четвертый день творения.

В том же «Берешите», начиная с 2:4, снова говорится о творении мира Богом, на этот раз Яхве. Эта версия совсем коротенькая. В ней сказано лишь о сотворении земли и неба и живого (органического) мира, при этом Яхве (Господь Бог) до сотворения человека творит лишь растительность (флору), фауну же (скоты, птицы небесные, звери полевые) уже после сотворения человека.

Также двойственно и противоречиво представление о творении человека. Фактически человек творится в «Берешите» дважды: первый раз его творит в рамках шестидневного творения Элоха (Элохим), а второй раз — Яхве. Элоха творит человека по своему образу как свое подобие: «И сказал Бог (Элохим): сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями] и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле, И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил он. И благословил их Бог (Элохим), и сказал им Бог (Элохим): плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (1:26 – 28).

Этот мотив повторяется позднее в «Берешите» (5:1 – 3), когда снова говорится о сотворении и мужчины, и женщины, обоих по божьему образу, а также о том, что Бог (Элохим) благословил первых людей и сам нарек им имена.

Яхве (Господь Бог) творит сначала только мужчину. И о том, что он творит его по своему образу, не говорится. Однако в этой версии сказано, как Бог (Яхве) сотворил человека: «И создал Господь Бог человека из праха зем-

[7] Библия. Здесь и далее в скобках указывается глава и строка/строки.

ного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (2:7). В этой версии имена всем животным и птицам дает первочеловек — Адам: «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (2:20). Адам же дает имя своей жене, назвав ее Евой, что значит «Жизнь», ибо она должна была стать матерью всех живущих.

Первая женщина и в этой версии антропогенеза была сотворена Богом, ибо «для человека не нашлось помощника, подобного ему» (2:20). Но в отличие от Элохима, Яхве сотворил женщину позднее мужчины и от него.

Именно Яхве поселил перволюдей в раю. Древние евреи, изгнанные из Междуречья в пустыню, представляли себе рай вполне конкретно как искусственно посаженный сад около реки Евфрат. Он назывался Эдемом. Эдем был посажен Яхве для Адама и Евы. Они должны были питаться только растительной пищей (и в первой версии Элохим дает людям лишь растительную пищу, 1:29) от всех деревьев, кроме «дерева познания добра и зла».

Яхве обманул Адама, сказав ему, что если Адам отведает от этого дерева, то умрет (2:16—17). Но некий змий — самый хитрый из всех зверей полевых, которых создал Господь Бог (Яхве) — открыл Еве глаза на обман Яхве и объяснил ей, почему их творец не желает, чтобы они отведали плодов от этого запретного дерева: «...знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (3:5).

Узнав, что его запрет нарушен, Яхве испугался, что его твари отведают и от «дерева жизни» и станут бессмертными: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас (отголоски политеизма — *А.Ч.*), зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни и не вкусил, и не стал жить вечно» (2:22).

«И выслал его (Адама — *А.Ч.*) Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (3:24). Изгоняя перволюдей из рая, разгневанный и испуганный Яхве обрек женщину на скорбь в беременности и на болезнь при родах, на влечение к мужу и на господство его над нею («...и он будет господствовать над тобою», 3:16), а мужчину — на тяжкий труд на неплодородной, проклятой Господом Богом из-за Адама земле, сказав ему: «...в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (3:19).

У Адама и Евы было двое (версия яхвиста) или трое (версия элохиста) сыновей: Каин, Авель (яхвист), много позднее Сиф (элохист). Каин стал земледельцем, Авель — скотоводом. Оба они приносили дары Яхве. Но Яхве почему-то презрел дары Каина. И земледелец, в обиде на Господа и от зависти к брату, убил скотовода и был проклят Богом.

Авель не имел потомства. Так что все люди произошли от братоубийцы Каина (яхвист). Однако по версии элохиста праведник Ной, от которого как бы заново (второе рождение) пошло человечество после Всемирного потопа, — потомок не Каина, а Сифа — третьего сына Адама и Евы, который родился у них уже после того, как Авель был убит.

Всемирный потоп — третье важнейшее событие древнееврейской исторической легенды. Потоп был устроен именно человеконенавистником Яхве. «И увидел Господь (Бог), что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и заскорбел в сердце

своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их» (5:5—7).

Прекратил же потоп именно Элохим, вспомнив о Ное: «И вспомнил Бог (Элохим) о нас... (6:12). После выхода Ноя и его пассажиров из ковчега Яхве сказал только о себе, что «не буду больше проклинать землю за человека» (8:21) и «не буду больше поражать всего живущего» (8:21), но продолжал утверждать, что «помышление сердца человеческого — зло от юности его» (8:21). Элохим же обещает Ною и его потомству и всем, кто «со всякою душою живою» (9:10), что потопа больше не будет, о чем станет напоминать радуга. Элохим снова подчеркивает, что «человек создан по образу Божию» (9:6). И именно Элохим «благословил Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю...» (9:1).

Яхве же связывает себя лишь с одним, избранным им, народом — с древнееврейским: «...вы будете у меня народом избранным из всех племен, ибо вся земля моя; вы будете у Меня царственным священством и народом Святым» (Шемот, 23:22).

Легендарная история древнееврейского народа начинается с исхода отдаленного потомка Сима — одного из сыновей Ноя — некоего Фарры из Ура Халдейского, т. е. из Шумера, дабы идти в Ханаан. Но в долгой дороге Фарра умер. Это предприятие продолжил, его семидесятипятилетний сын по имени Аврам, который достиг Ханаана со своей женой по имени Сара, племянником по имени Лот и другими домочадцами. В Ханаане проживали ханаани — потомки Хама — другого сына Ноя. Хам как-то надсмеялся над своим пьяным отцом и был им за это проклят. В своем проклятии Ной обрек Хама и его потомство на позорную участь быть рабами у своих же братьев и потомков их, сказав: «проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (9:25). Так древнееврейское мировоззрение оправдало задним числом порабощение и истребление палестинских аборигенов.

Яхве продолжает покровительствовать Авраму. Всего у Аврама было более десятка контактов с Яхве. При одном из них Яхве переименовывает Аврама в Авраама, а Сару — в Сарру и обещает почти столетнему Аврааму, который оставался бездетным, от девяностолетней Сарры сына, а также снова всю землю ханаанскую. И Сарра рождает сына Исаака. Когда Исаак подрос, то Яхве искушает Авраама, требуя от него, чтобы тот принес ему, Яхве, своего сына в жертву (у древнейших евреев был обычай приносить своих сыновей-первенцев в жертву). Авраам был готов это сделать, но в последний момент, когда отец уже занес свой нож над сыном, Яхве заменил Исаака овном (в этой легенде отразился более поздний обычай заменять первенцев выкупом). Тем не менее покорность Авраама, его боязнь Яхве и вера в его могущество польстили Богу. И он связал себя уже клятвой, а не только обещанием, с Авраамом и со всем его потомством, сказав: «...Мною клянусь, ... что, так как ты... не пожалел сына твоего, единственного твоего, [для Меня] то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря, и овладеет семя твое городами врагов твоих» (22:16—17).

Яхве руководит и сыном Авраама Исааком и внуком Авраама Иаковом. Яхве даже как-то ночью почему-то борется с Иаковом, после чего Иаков получает от Яхве новое имя Израиль (32:24—28).

После того как единокровные, но не единоутробные (у Иакова были две жены и две наложницы — служанки жен) сыновья Иакова продадут ненавистного им своего младшего брата по имени Иосиф в Египет, где тот, пройдя жестокие мытарства, сделает большую карьеру, став советником и управляющим у самого фараона, и когда позднее голод загонит братьев Иосифа и его отца Иакова со всеми домочадцами (всего семьдесят пять человек) в Египет, где при новом фараоне все они и их потомки станут рабами египтян, что не помешает им успешно размножаться, так что через четыреста лет легендарного «египетского плена» только одних мужчин у евреев станет шестьсот тысяч, Яхве, услышав, наконец, вопли притесняемых египтянами «сынов израилевых» вспомнит о своей клятве («И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог завет свой с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Исход, 2:24)) и выведет свой избранный им среди всех других народов народ из Египта, непосредственно руководя Моисеем.

И вот только после бегства из Египта и во время блужданий беженцев по Синайской пустыне Яхве дает Моисею свои заповеди. Хотя эти заповеди известны как «заповеди Моисея», Моисей — не автор их. Он только передатчик. Это заповеди бога Яхве. Они имеют, таким образом, сверхъестественное происхождение. Кроме того, фактически заповедей не десять («Десять заповедей Моисея»), а гораздо больше, хотя их ядром, действительно, были «десять заповедей» (они в «Торе» не пронумерованы), которые приводятся дважды почти слово в слово и в «Шемоте» и в «Дебариме».

К этим нравственно-правовым заповедям следует подходить исторически: в них немало хорошего, но немало и плохого. Часто знают лишь такие заповеди, как «Почитай отца твоего и мать твою» (пятая заповедь), «Не убивай» (шестая заповедь), «Не прелюбодействуй» (седьмая заповедь), «Не кради» (восьмая заповедь), «Не лжесвидетельствуй» (девятая заповедь), «Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его], ни всего, что есть у ближнего твоего» (Дебарим, 5:16 — 21).

К этим заповедям можно добавить и другие хорошие заповеди не из числа десяти. Так, в «Шемоте» мы читаем: «Пришельца не притесняй и не угнетай его...» (22:21), «Ни вдовы, ни сироты не притесняйте...» (22:22), «Если даешь деньги взаймы бедному из народа моего, то не притесняй его и не налагай на него роста» (22:25), «Не внимай пустому слуху, не давай руки твоей нечестивому, чтоб быть свидетелем неправды» (23:1), «Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды» (23:2), «Не суди превратно тяжбы бедного твоего. Удаляйся от неправды и не умерщвляй невинного и правого...» (23:6 — 7), «Даров не принимай, ибо дары слепыми делают зрячих и прекращают дела правых» (23:8).

Однако заповедь «Не убивай» находится в противоречии с другими заповедями и сама с собой, потому что за нарушение заповедей полагалось публичное побитие камнями («...рука да не прикоснется к нему, а пусть побьют его камнями или застрелят стрелою...» (Шемот, 19:13)).

Нарушение пятой заповеди каралось смертью: «Кто ударит отца своего или свою мать, того должно предать смерти» (Шемот, 21:15) и даже, «кто злословит отца своего или мать свою, того должно придать смерти» (Шемот, 21:17).

Каралось смертью и нарушение шестой заповеди: «Не убивай». Намеренное убийство каралось смертью — в соответствии с провозглашенным в «Торе» принципом иссахар (возмездия).

Таким образом, шестая заповедь «Не убивай» ослабляется другим заветом: «Кто убьет какого-либо человека, тот предан смерти» (Выйикра, 24:17).

Смертная казнь полагалась и за нарушение седьмой заповеди — «Не прелюбодействуй». В «Дебариме» сказано: «Если найден будет кто лежащий с женою замужнею, то должно предать смерти обоих...» (22:22). Смертью каралось скотоложество, гомосексуализм, изнасилование девственницы, а также утрата девственности до замужества: новобрачная, оказавшаяся не девственницей, побивалась камнями. Запрещалось вступать в связь не только с полной сестрой, но с единоутробной и с единокровной: «Если кто возьмет сестру свою, дочь отца своего или дочь матери своей... да будет истреблен».

Но в таком случае должен был бы быть истреблен и легендарный родоначальник древнееврейского народа Аврам (Авраам) — ведь он был женат на дочери своего отца, то есть на единокровной сестре. Сам пророк Моисей согласно самим «заповедям Моисея» — плод прелюбодеяния: он сын Амрама и его тетки Иохаведы (см. Шемот, 6:20), а сестра отца и сестра матери не могли быть женами своих племянников — это считалось прелюбодеянием.

Таковы шесть мирских заповедей Яхве-Моисея.

Четыре первые заповеди Яхве-Моисея — религиозные.

Четвертая заповедь требует празднования субботы — последнего дня иудейской недели, «ибо в шесть дней создал Господь небо и землю и все, что в них, а в день седьмой почил» (Шемот, 20:11). В субботу нельзя работать даже в такое страдное время, как посев и жатва. За нарушение субботы также полагалась смерть.

Третья заповедь гласит: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно...» (Шемот, 20:7). Запрещалось клясться именем Бога, а тем более злословить его. За нарушение — смерть.

Вторая заповедь гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения...» (Шемот, 20:4; Дебарим, 5:8), «не поклоняйся им и не служи им...» (Шемот, 20:5; Дебарим, 5:9). Т. е. вторая заповедь Яхве-Моисея запрещает любое идолопоклонство. За нарушение этой заповеди также полагалась смерть.

Первая заповедь Яхве-Моисея гласит: «Я Господь Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Шемот, 20:2—3; Дебарим, 5:6—7). За нарушение этой заповеди тем более полагалась смерть: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Шемот, 22:20). Яхве называет себя богом-ревнителем и требует поклонения только себе: «...имени других богов не упоминайте» (Шемот, 23:13).

Яхве — не общечеловеческий бог, а бог лишь одного, почему-то избранного им, народа, с которым он связан договором.

После того как Яхве дал свои заповеди Моисею, он ставит условием своего дальнейшего благорасположения к евреям неукоснительное исполнение всех этих заповедей: «Исполняте постановления Мои, и храните законы Мои и исполняйте их...» — и «...будете жить спокойно на земле; и будет земля давать плод свой, и будете есть досыта, и будете жить спокойно на ней» (Выйикра, 25:18—19). В противном случае Яхве угрожает избранному им народу всеми бедами плоть до полного истребления: «...пошлю на вас ужас, чахлость и горячку...» (Выйикра, 26:16) и «...будете есть плоть сы-

нов ваших, плоть дочерей ваших будете есть» (Выйикра, 26:29), особенно в случае нарушения первой заповеди.

Обещая своему народу Палестину, Яхве предписывает ему истребление всех населяющих этот регион народов. У них плохие обычаи и нравы. Они не придерживаются его заповедей. Они поклоняются другим богам. Они могут соблазнить на это и новопришедших евреев. В этом истреблении Яхве обещает евреям свою полную помощь: «Ужас мой пошлю перед тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь, и буду обращать к тебе тыл всех врагов своих...» (Шемот, 23:27).

Истребление народов оправдывается тем, что эти народы нечестивы и беззаконны (см. Дебарим, 9:5), т. е. нарушают неизвестные им заповеди Яхве-Моисея, особенно первую заповедь, поэтому «милосердный» («Я милосерд», Шемот, 22:27) Яхве требует от своего «святого» народа, чтобы он разрушил все священные реликвии этих народов: «Истребите все места, где народы, которыми вы овладеете, служили богам своим, на высоких горах и на холмах, и под всяким ветвистым деревом; и разрушьте жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем рощи их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их от места того» (Дебарим, 12:2—3).

По отношению к другим народам заповеди Яхве-Моисея не действуют, древние евреи не были связаны ими, когда имели дело с гоями. Сам Яхве показывает в этом пример. Как обстояло дело с заповедью «Не убивай!» по отношению к другим народам, мы видели. Не действует по отношению к другим народам и десятая заповедь, ибо неевреи — не «ближние».

В «Торе» подробно описан иерусалимский храм, якобы построенный по проекту Яхве, и сложная система жертвоприношений, которые Яхве потребовал от избранного им народа. Это в основном кровавые жертвоприношения «чистых» домашних животных и птиц, от тельца до голубя, обязательно мужского пола и без изъяна. Яхве полагалось приносить в жертву всех первенцев этих животных, а вначале и человеческих первенцев мужского пола, но затем это было заменено выкупом.

В «Торе» нет и намека на загробную жизнь, на загробное воздаяние. Вся награда за благочестие предполагается в этой земной жизни: «Служите Господу, Богу вашему, и Он благословит хлеб твой [и вино твое]; и отвращу от вас болезни. Не будет преждевременно рождающихся и бесплодных в земле твоей; число дней твоих сделаю полным» (Шемот, 23:25—26).

Нет в «Торе» и намека на бессмертие души. Душа там отождествляется с кровью: «Душа всякого тела есть кровь его...» (Выйикра, 17:14).

Если говорить об элементах философии в «Торе», то кроме тезиса Яхве «Я есмь Сущий» (Шемот, 3:14), мы там ничего не найдем.

В целом же «Танах» — не сборник философских сочинений. Даже его мировоззренческая вершина — «Екклесиаст» — остается на уровне предфилософии. Однако многие философы-модернизаторы отыскивают в отдельных высказываниях различных авторов в «Танахе» указания на уникальность (единственность) и простоту (не состоит из частей), а тем более существование [«Я семь Сущий» (Исх. 3,14), или «Я семь Господь, «твой Бог» (Исх. 20,2)) Бога, учение о всемогуществе, всезнании и бестелесности бога, о совпадении в нем существования и сущности: «Я семь то, что Я семь» (Исх. 3,14), а также учение о непознаваемости Бога, когда человек может судить о Боге только по его действиям, будучи не в состоянии постичь Бога в его сущности.

В известном мифе о творении мира Богом, коротко изложенном на первых страницах «Бытия», находят учение о творении из ничего, о конечности земли и неба, о том, что подлунный мир состоит из четырех элементов: земли, воды, воздуха и теплоты (огня, тогда как на самом деле там говорится о тьме!). Находят в «Танахе» и учение о том, что у человека есть свобода выбора, что сущность человека в его разуме, обладание которым отличает человека от животных, что высшая цель человека в возможном для него познании Бога и в любви к нему... Однако, если это и есть в «Танахе», то только как намеки, бессистемные, необоснованные и даже случайные. В целом же «Танах» содержит в себе художественно-мифико-религиозное мировоззрение, аналогичное мировоззрению других дофилософских народов.

Екклесиаст

В состав «Танаха» входит и удивительное сочинение, больше известное под своим древнегреческим названием, которое оно приобрело при переводе (результат этого перевода — «Септуагинта»), «Екклесиаст» (от древнегр. «экклесиастэс» — «собирающий собрание или совет», «председательствующий в собрании», «проповедующий в собрании»). Подлинный автор этого сочинения неизвестен. Его приписывали, как и «Песнь песней», иудейскому царю Соломону.

Однако теперь думают иначе. Например, «Книга Екклесиаст» — одна из самых поздних, если не самая поздняя книга, вошедшая в канон Библии. Даже помимо того, что в ней встречаются слова, относящиеся к административной практике, введенной впервые персидской династией Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.), само употребление слов в иных значениях, чем в других частях Библии, или вовсе в них не известных, обилие арамейских оборотов, связанных с тем, что арамейский успел стать вторым разговорным языком в Палестине, делают «Книгу Екклесиаст» более близкой по языку к первым комментариям к Библии (Мишна — II в. н. э.), чем к древнееврейскому эпохи двух независимых царств (X—VI вв. до н. э.). По всей видимости, книга была написана в первой половине III в. до н. э., когда Палестина входила в состав птолемеевского Египта, хотя Иерусалим имел свое полудуховное, полусветское самоуправление.

«Екклесиаст» оказал значительное влияние на европейскую культуру. Многие его слова стали «крылатыми», например, выражение «вернуться на круги своя». Другие «крылатые слова» из «Екклесиаста»: «нет ничего нового под солнцем», «во многой мудрости много печали», «кто умножает познание, умножает скорбь», «всему свое время», «что обещал, исполни», «подарки портят сердце», «живой собаке лучше, чем мертвому льву», «кто копает яму, тот упадет в нее», «все суета сует»...

«Екклесиаст» — крайне пессимистичное произведение мировой мировоззренческой мысли. Екклесиаст провозглашает, что человеческая жизнь такова, что «день смерти (лучше) дня рождения» (7, 2), что мертвые блаженнее живых, а блаженнее и живых и мертвых тот, кто еще вообще не существовал (см. 4, 3). Автор этого крайне пессимистичного видения мира прямо заявляет: «И возненавидел я жизнь...» (2, 17), и «возненавидел я весь труд мой...» (2, 18).

Каковы же причины этого пессимизма? Автор «Екклесиаста» остро осознает и переживает и обычные тяготы жизни с ее скорбями и печаля-

ми, заботами и беспокойством, и социальную и нравственную несправедливость, столь обычную в жизни: беззаконие в суде, неправду там, где должна быть правда, угнетение слабых сильными и отсутствие у слабых даже утешителя, высокопоставленность глупости, случайность успеха, равную участь у доброго и злого, добродетельного и «грешника», а то и гибель праведника и процветание агента зла и т. д., невозможность предвидения будущего («человеку великое зло оттого, что не знает, что будет; и как это будет» (8, 6—7), отсутствие мудрости и знания в самой мудрости и в самом знании, бесплодность и бессилие их, разочарование в труде и во всякой деятельности, бессмысленность как человеческой жизни, так и всего исторического процесса. Таковы главные причины этого пессимистического мировоззрения.

Отношение к мудрости Екклесиаста противоречиво, диалектично. Мы видим одновременное возвеличение и умаление мудрости. Прежде всего Екклесиаст осознает ту гносеологическую задачу, которая стояла и стоит перед человечеством, как свою задачу: «И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом» (1, 13), в том числе исследовать и саму мудрость, и безумие, и глупость! [«И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость» (1, 17)]. Итак, здесь поставлены три задачи: 1) исследовать мудрость, 2) исследовать мудростью мир и 3) исследовать безумие и глупость.

Последнее особенно важно. Здесь мы говорим не об умопомешательстве индивидов, а о коллективном безумии верующих как в религиозные, так и в посюсторонние социальные мифы. В жизни каждого, даже самого умного, человека много и глупости, и безумия. Самое трудное — это воспитать в себе и уметь применять то, что человечество создавало веками, в лучшие периоды своей жизни, что как утес возвышается посреди моря предрассудков, суеверий, слухов и домыслов, беспочвенных надежд и весьма реальных страхов, а именно — критическое мышление.

И намек на это мы видим в «Екклесиасте». Проповедующий прославляет мудрость и осуждает глупость. Он говорит, что «преимущество мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою» (2,13), что у мудрого есть глаза, а глупый бродит во тьме, что «превосходство знания в том, что мудрость дает жизнь владеющему ею» [или «а польза знания: мудрость знающему жизнь продлевает» (7, 12)], что «мудрость лучше силы» (9, 16), «лучше воинских орудий» (9, 18), тогда как невежество, безумие и глупость смертельно опасны: «Слова из уст мудрого — благодать, а уста глупого губят его же: начало слов из уст его — глупость, а конец речи из уст его — безумие» (10,12—13). Но как узнать глупого? Его можно узнать и по его поведению, и по его речи, и по его мыслям и думам. Здесь глупый во всем противостоит мудрому: «Думы мудрого дельны, а думы глупого бездельны...» (10, 2), «сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья» (7, 4), «голос глупого познается при множестве слов» (5, 2). Глупый любит предсказывать будущее: «Глупый наговорит много, хотя человек не знает, что будет...» (10, 14). Поэтому «лучше слушать обличение от мудрого, нежели песни глупых, потому что смех глупых то же, что треск тернового хвороста под котлом» (7, 5—6).

Однако главное в «Екклесиасте» все же не восхваление мудрости, а ее уничижение. При этом заметим, что проповедующий очень самонадеян, он утверждает, что «приобрел мудрости больше всех, которые были»

прежде него «над Иерусалимом» (что еще раз говорит о том, что «Екклесиаст» написан с позиции царя). Он говорит: «Сердце мое видело много мудрости и знания» (1, 16), что, предаваясь веселью, он сохранял свою мудрость, она оставалась при нем даже тогда, когда он услаждал вином свое тело (2, 3). В это частично можно поверить, если вспомнить, что веселье «Соломона» было, так сказать, экспериментальным.

Екклесиаст поставил перед собой трудную задачу: быть мудрым в глупости, разделить с другими людьми их глупость, их невежество, их безумие, посмотреть, что там хорошего, почему большинство людей так стремится в «дом веселья». Одновременно с этим проповедующий (непонятно, как он это совмещал) делал «большие дела», «трудился» так, что, говорит «Соломон», «сердце мое радовалось во всех трудах моих» (2, 10). Но на обоих этих путях его ждало громадное разочарование. Он разочаровался, вернее, не нашел ничего хорошего ни в веселье, ни в труде, ни в мудрости. Что касается веселья, то оно скоро ему наскучило. Но он возненавидел и «труд» свой: «И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем...» (2, 18). Почему? Для этого у проповедующего несколько причин. Прежде всего это проблема наследника: «...и возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли будет он или глупый? А он будет распоряжаться всем трудом моим, которым я трудился и которым показал себя мудрым под солнцем. И это — суета! И обратился я, чтобы внушить сердцу моему отречься от своего труда, которым я трудился под солнцем, потому что иной человек трудится мудро, с знанием и успехом, и должен отдать все человеку, не трудившемуся в том, как бы часть его. И это — суета и зло великое!» (2, 18—21). Здесь своеобразно поставлена проблема эксплуатации — эксплуатация наследником того, чьим наследством он, не трудясь, пользуется, эксплуатация как часть проблемы соотношения прошлого и настоящего или настоящего и будущего.

Кроме того, трудящемуся, трудолюбивому угрожает зависть лентяя, бездельника, глупца, безумца: глупец сложит руки, а завистью себя пожирает (см. 4, 4—5). Далее, уходя из жизни, человек ничего не может с собой взять: «Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришел, и ничего не возьмет от труда своего, что мог бы понести в руке своей. И это тяжкий недуг: каким пришел он, таким и отходит. Какая же польза ему, что он трудился на ветер? А он во все дни свои ел впотьмах, в большом раздражении, в огорчении и досаде» (5, 15—17). Но и при жизни своей человек не может безмятежно наслаждаться приобретенным своими трудами богатством, ибо он может в любой момент его потерять: «Пресыщение богатого не дает ему уснуть. Есть мучительный недуг, который видел я под солнцем: богатство, сберегаемое владетелем его во вред ему. И гибнет богатство это от несчастных случаев: родил он сына, и ничего нет в руках у него» (5, 12—14). Кроме того, богатого пожирают жадность и корыстолюбие, жажда все большего обогащения: «Кто любит серебро, тот не насытится серебром, и кто любит богатство, тому нет пользы от того. И это — суета!» (5, 9). Итак, богатство не приносит счастья, сытость богача не дает ему сном забыться, тогда как «сладок сон трудящегося, мало, много ли он съест» (5, 12).

Итак, все плохо: плохо и когда есть что оставить сыну, который может быть недостоин наследства, плохо и когда нечего оставить. Но плохо и оди-

нокому: «Человек одинокий и другого нет: ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством. «Для кого же я тружусь и лишаю душу мою блага?» И это — суета и недоброе дело! Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их: ибо если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его. Также, если лежат двое, то тепло им; а одному как согреться? И если станет преодолевать кто-либо одного, то двое устоят против него; и нитка, втрое скрученная, не скоро порвется» (4, 7 — 12). Наконец, «все труды человека — для рта его, а душа не насыщается» (6, 7).

Для «Екклесиаста» характерно острое переживание времени. Здесь проповедующий поднимается над той обыденностью, о которой речь шла выше, в основном погруженой в настоящее (хотя и там думалось о будущем в связи с проблемой наследника). Здесь же Екклесиаст поднимается над непосредственностью жизни и пытается обозреть и прошлое, и настоящее, и будущее в их всеобщности и абстрактности. Но позиция проповедующего здесь противоречива. С одной стороны, как отмечалось выше, будущего нельзя знать, а с другой стороны, утверждается, что «нет ничего нового под солнцем» (1, 9), ибо «что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться» (1, 9). Все новое — хорошо забытое старое: «Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем...» (1, 10 — 11). Но здесь, возможно, нет противоречия: ничего нельзя предвидеть конкретно, относительно частностей жизни частного человека, но в целом жизнь каждого человека одинакова, она проходит однообразное развитие от рождения до смерти. Так же и в природе: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (1, 5); «все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь» (1, 7); «идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя» (1, 6); «что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было» (3, 15). Здесь мы снова вернулись к обобщенному тезису, с которого начали: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться» (1, 9), но выраженному несколько иначе. Этот скучный порядок и в однообразной смене поколений людей: «...род проходит, и род приходит...» (1, 4).

Однако этот однообразный и внушающий мировой пессимизм, мировую скорбь круговорот, эта, как сказал бы Гегель, «дурная бесконечность», эта перемена без качественного изменения и тем более развития (идея прогресса в «Екклесиасте» отсутствует) становится еще более тягостной для мыслителя, когда она предстает на фоне общей неизменности, того, что вообще не меняется, а значит, все, что происходит, бессмысленно вдвойне — не только своим однообразием, но и своей бесплодностью, когда «род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки» (1, 4). Проповедующий способен, конечно, подняться над непосредственно настоящим и заглянуть в прошлое, но это прошлое выходит у него слишком коротким, чтобы он мог заметить и изменение направления течения рек, и биологическое и социальное изменение человека, и изменение Земли и космоса. Да, историзм автора «Екклесиаста» ограничен, у него нет ни биологической, ни геологической, ни космической «памяти» (такой памяти, конечно, у человека непосредственно нет, она конструируется наукой, реконструи-

рующей прошлое), иначе он заметил бы, что время не совсем кругообразно, и не экстраполировал бы так жестко прошлое на будущее.

Далее, следующая причина глубокого пессимизма, вытекающего из феномена времени, — факт забвения: «...нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (1, 11), «в грядущие дни все будет забыто» (2, 16). Этот факт забвения — одна из причин того изничтожения мудрости, которое там присутствует наряду с ее возвеличением: «Мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто...» (2, 16).

При всем своем однообразии время, однако, полно конкретных неожиданностей, которые, как мы уже сказали, трудно предвидеть. Конкретный «человек не знает своего времени» (9, 11). Во времени царит случай, который дает победу не храбрым, успешный бег не проворным, хлеб не мудрым, богатство не разумным. Особенно страшен несчастный случай: «как рыбы попадают в пагубную сеть и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (9, 11 — 12). Проповедующий не может открыть закономерности в происходящих во времени процессах. Он может только констатировать, что во времени происходит смена противоположных состояний, что каждая ситуация сменяется противоположной в свое время, что есть время и для той, и для другой. Сюда относится знаменитое место из «Екклесиаста», которое многих утешает — против объективной необходимости не пойдешь, а она в смене состояний человеческой жизни, смене, которая так же вечна и неизменна, как морские приливы и отливы. Итак, «всему свое время, и время всякой вещи под небом (или «всему свой час, и время всякому делу под небесами») время рождаться и время умирать, время насаждать и время вырывать посаженное (или «насажденья»), время убивать и время врачевать (или «исцелять»), время разрушать и время строить, время плакать и время смеяться, время сетовать и время плясать (или «время рыданью и время пляске»), время разбрасывать камни и время собирать (или «складывать») камни, время обнимать и время уклоняться от объятий (или «избегать объятий»), время искать и время терять (или «время отыскивать и время дать потеряться»), время сберегать и время бросать (или «время хранить и время тратить»), время раздирать и время сшивать (или «время рвать и время сшивать»), время молчать и время говорить, время любить и время ненавидеть, время войне и время миру» (3, 1 — 8).

Все содержание «Екклесиаста» пронизывает трагическая тема смерти. Одной из причин ниспровержения мудрости является также и горькое сознание того факта, что никакая мудрость не спасает от смерти: «...увы! мудрый умирает наравне с глупым» (2, 16). «И сказал я в сердце моем: «и меня постигнет та же участь, как и глупого: к чему же я сделался очень мудрым?» (2, 14 — 15). Представление о «загробном мире» в «Екклесиасте» противоречиво: с одной стороны, он называется «вечным домом» («отходит человек в вечный дом свой» — 12, 5), а с другой стороны, он отрицается: «В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9, 10), а сама смерть людей приравнивается к смерти животных: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыханье у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах. Кто знает: дух сы-

нов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (3, 19—21). И, однако, в другом месте «Екклесиаста» говорится иное: «И возвратился прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, который дал его» (12, 7).

До сих пор мы излагали содержание «Екклесиаста» в его светском аспекте. Однако «Екклесиаст» — религиозное произведение, часть «священного писания» иудеев. Такое изложение было возможно, потому что содержание «Екклесиаста» не сводится к религиозному содержанию, там есть действительно вполне светский аспект, который нередко находится в противоречии с религиозным аспектом этого произведения, как это только что было в случае судьбы человеческого духа. Но многие вышерассмотренные проблемы имеют религиозную сторону.

В «Екклесиасте» коротко говорится о творении мира и человека Богом: «...все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердца их», причем источник зла в духе общей библейской мифологической легенды проповедующий видит в человеке: «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (7, 29). Та вечная неизменность в мире, которая стоит за неизменными периодическими сменами, имеет своим источником Бога: «Все, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от него нечего убавить» (3, 14). Отсутствие правды и законности в обществе, торжество нечестивых, неправедных и злых, превосходство недобродетельных над добродетельными в этой жизни должно быть исправлено богом. Та задача, которую поставил перед собой Екклесиаст, — «исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом» (1, 13) — это задача, которую поставил сам Бог перед людьми: «Это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (1, 13). Однако эта задача невыполнима. В «Екклесиасте» четко выражена позиция древнего агностицизма. Человек не может познать все, что делается под солнцем, потому что это дела Бога, которые недоступны разуму и мудрости человека. Об этом в нашем сочинении говорится настойчиво: «Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердца их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (3, 11); «...я увидел все дела Божии и нашел, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого» (8, 17), «не можешь знать дело Бога, который делает все» (11, 5).

В «Екклесиасте» хорошо видно, что источник религии — негативные эмоции, прежде всего главная из таких эмоций — страх. Екклесиаст призывает к страху перед Богом. Бога надо бояться! Бог даже сотворил все только для того, чтобы его боялись: «Все, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от него нечего убавить, — и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его», а точнее: «А сотворил так Бог, чтобы его боялись» (3,14); «ты бойся Бога», — говорит Екклесиаст.

От Бога зависит все, он как бы снимает те негативные явления, которые заставили автора возненавидеть жизнь: труд — это забота, которая дана людям Богом, если человек имеет богатство и имущество и может пользоваться им и наслаждаться от трудов своих, то это от Бога (см. 5, 18). К Богу восходит дух человека. Бог восстанавливает справедливость, правда, не сразу, а в отдаленном будущем на страшном суде. Однако и в этой жизни «благо будет боящимся Бога, которые благоговеют пред лицом Его» (8,

12). От Бога зависит, чтобы человек видел доброе в труде своем (3,13) и даже то, что он, человек, получает наслаждение от того, что он ест и пьет. Поэтому, говорит проповедующий, обращаясь к человеку, «иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим» (9, 7); а также «наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои...» (9, 9). Однако и неблагополучие не говорит против Бога. В «Екклесиасте» содержится примитивная теодицея — оправдание Бога перед лицом того зла, которое царит в сотворенном им мире, из чего следует вывод, что Бог или не всемогущ (не может побороть зло), или не благ (не хочет побороть зло, сам является его источником). Неблагополучие, несчастье служат тому, чтобы человек больше размышлял о себе, о мире и о Боге: «Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек не мог сказать против Него» (7, 14). Жизнь человека скоротечна и целиком зависит от воли Бога.

Однако мы снова хотим отвлечься от религиозно-теологического аспекта «Екклесиаста» и вернуться к его светскому аспекту. Что есть лучшего в жизни? Этот вопрос поставлен в «Екклесиасте» так: «Много таких вещей, которые умножают суету: что же для человека лучше?» (6, И). И ответ: «Познал я, что нет для них [сынов человеческих] ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей» (3, 12), или «нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими...» (3, 22), или «что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих» (5, 17). Однако не следует забывать о темных днях старости: «Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет — суета» (11, 8), но «веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходит по путям сердца твоего и по видению очей твоих» (11, 9), «доколе не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которых ты будешь говорить: «нет мне удовольствия в них!» (12,1). Такова человеческая жизнь в мировоззренческой системе «Екклесиаста».

Хотя в «Екклесиасте» и прославляется мудрость, хотя там и говорится, что бог «не благоволит к глупым» (5, 3), в этом пессимистическо-агностическом сочинении превалирует умаление мудрости. Выше мы говорили об основаниях этого: мудрый умирает наравне с глупым, мудрого так же забудут, как и глупого, мир непознаваем ни для какого мудреца [«сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8, 16 — 17)]. А главное в том, что именно мудрость доставляет нам ту мрачную картину мира и жизни, которая дана в «Екклесиасте», и побивает саму себя, открывая свои пределы (что предвосхищает кантовскую критику гносеологических способностей человека). Поэтому и раздается в «Екклесиасте» знаменитое изречение: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (2, 18).

Часть II
ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Глава 1

ПРОФИЛОСОФИЯ ЭЛЛАДЫ

■ Основные этапы античной философии

Античная (древняя) западная философия — средиземноморская проевропейсская греко-латиноязычная философия рабовладельческих обществ Древней Греции, Египта македонской династии Птолемеев, Римской республики и Римской империи. Античная западная философия творилась на протяжении 12 веков, с VI в. до н. э. по VI в. н. э.

Ей предшествовала двуликая профилософия, чье начало уходит в глубину веков с ее двумя противоречивыми сторонами: художественно-мифико-религиозным мировоззренческим комплексом — плодом мировоззренческого воображения, и реальным жизнеобеспечивающим знанием — плодом практического рассудка.

Органически же античной философии предшествовала профилософия — результат возрастающего воздействия интеллекта на художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс. Это непосредственно проявилось у Гомера в описании антропосных (люди — люди), мифико-антропосных (боги — люди) и даже мифических (боги — боги) ситуаций, а также в реальных знаниях, в описании производственного процесса, в культе разумности; у Гесиода — в описании годичного цикла земледельческих работ, в практической мудрости, получившей развитие у «Семи мудрецов» с их нравственными афоризмами.

В результате этого воздействия в художественно-мифико-религиозном мировоззренческом комплексе зарождаются такие элементы философии как:

- в гомеровском эпосе демифизация генетического первоначала: Океан — не только «предок богов», но и пресноводная река, от которой все происходит; идея абстрактной судьбы-мойры, подчиняющей себе самих богов; богоборчество;
- у Гесиода педантичная, хотя все еще генеалогическая, систематизация богов и как следствие — увядание мифического образа, демифизация первоначала и второй ступени теогонии, а также подход к идее субстанции, предчувствие победы разумного логоса над фантазирующим мифосом;
- в орфизме демифизация первоначала и некоторых ступеней теогонии;
- у Ферекида — вечность первоначал.

Генезис западной философии следует понимать не как ошибочное «от мифа к логосу», а как истинное «от мифа к философеме благодаря логосу».

Для западной античной философии характерны:

- антимифическая направленность, достигающая уровня мифологии как разумного слова о мифике;
- рационализм, опирающийся на не имеющую себе равных в Древнем мире логику Аристотеля; связь с науками;
- распадение этой философии на философский материализм и философский идеализм.

История античной западной философии распадется на четыре периода с довольно четкой границей между вторым и третьим периодами и размытыми границами между первым и вторым, третьим и четвертым.

В **первый период** — в период рождения (VI в. до н. э.) первичная философия сочетала в себе общую антимифическую направленность с рудиментами мифики. Существует проблема начала западной античной философии. С легкой руки Аристотеля ее принято начинать с Фалеса, тогда как Диоген Лаэртский начинал ее с Мусея и Лина, которых обычно относят к «профилософской традиции».

К периоду рождения философии принадлежат также учения ионийцев (милетских философов Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и стоящего особняком Гераклита) и италийцев (Пифагора и ранних пифагорейцев, Ксенофана, Парменида, Зенона, Эмпедокла). Происходит зарождение философской терминологии. Первоначало всего сущего понимается уже не только как генетическое начало во времени, но и как вневременное основание всего сущего.

Формирование древнезападной философии заканчивается у ученика Ксенофана Парменида, отвергнувшего как мнимую физическую чувственную картину мира и поднявшегося до абстрактных понятий: бытие, небытие, мышление.

Второй период — период расцвета и зрелости западной античной философии (V—IV вв. до н. э.) связан с перемещением центра философской мысли в Афины (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, софисты). Особняком стоит Демокрит. Почти все философы этого периода приняли основополагающий тезис Парменида (а точнее формулу его последователя Мелисса): «Из ничего никогда не может возникнуть нечто», но тем не менее допускали небытие в относительном смысле».

Третий период приходится на эпоху эллинизма, когда благодаря завоевательным походам Александра Македонского греческая культура распространилась в Северную Африку и Западную Азию. В египетской Александрии возникает второй (после Афин) центр научно-философской мысли. Продолжали существовать школа Платона «Академия», перипатетическая школа, или «Ликей» Аристотеля. Киники показывали пример опрощения как путь к свободе и обосновывали его теоретически. Киренаики проповедовали как высшую ценность наслаждение. Мегарики учили, что реально только общее.

В период эллинизма возникают «Сад» Эпикура и Стоя.

В период эллинизма философия проникает в республиканский Рим, встречая сопротивление консерваторов.

Четвертый период — это западная античная философия в Римской империи, в государстве остготов Теодориха и в ранней Византии Юстиниана. Римские стоики свели философию к роли морализующей утешительности среди жизненных невзгод. Платин систематизировал дуалистическое в направлении последовательного мистического идеализма. А его последователи детализировали это учение в направлении дальнейшей демифизации.

Трагическая гибель от рук религиозных фанатиков в 415 г. женщины-философа Ипатии, казнь Боэция в 524 г., закрытие Юстинианом Академии в 529 г. — четкие вехи умирания западной античной философии в Средиземноморье.

Однако пока нам нужно вернуться к самым истокам западной античной философии, к моменту ее рождения.

■ Гомер

Гомер — автор знаменитых художественных эпических поэм «Илиада» и «Одиссея». Место и время жительства Гомера точно неизвестно, но не позднее VII в. до н. э. Гомеровский эпос — пример социоантропоморфического мировоззрения, в котором художественный, мифологический и религиозный элементы представлены воедино. Правда, собственно мировоззренческие вопросы и сам основной вопрос мировоззрения в гомеровском эпосе затрагиваются лишь походя. Выявление мировоззренческих вкраплений в художественный текст — первая задача изучающего гомеровский эпос как одну из форм античной профилософии.

Теогония и космогония Гомера

Одна из главных проблем мировоззрения — проблема первоначала. Для мифологии проблема начала — вопрос о космическом родоначальнике или родоначальниках, сверхъестественной супружеской паре, олицетворяющей те или иные казавшиеся исходными явления природы. Такую пару Гомер находит в боге Океане и в богине Тефиде. Океан — «предок богов» (Ил. XIV, 201)[1] именно от него «все происходит» (Ил. XIV, 246). Этот Океан уже значительно демифологизирован и деантропоморфизирован. В эпосе больше говорится об его естественной, чем об его сверхъестественной ипостаси. Океан — опоясывающая землю пресноводная река. Она питает ключи, колодцы и другие реки. Одним из своих рукавов — Стиксом — Океан протекает через подземное царство мертвых.

Космология Гомера еще мифологически примитивна. Мироздание представляется состоящим из трех частей: неба, земли и подземелья. Небо и подземелье симметричны по отношению к земле: глубочайшая часть подземелья — Тартар — настолько же удалена от непосредственно расположенного под землей Аида, насколько вершина неба отстоит от поверхности земли. Земля — неподвижная круглая плоскость. Небо-

[1] То есть Илиада, песнь XIV, строка 201.

свод медный, иногда железный (железо еще только входило в обиход). Пространство между небосводом и землей наполнено вверху эфиром, а внизу — воздухом. Небосвод поддерживается столбами. Их охраняет титан Атлант. Солнце — бог Гелиос, Луна — богиня Селена, ее сестра Эос — богиня зари. Созвездия, погружаясь временами в Океан, омываются в нем и обновляют свой блеск. Подземелье состоит из Эреба, Аида и Тартара. Вход в Эреб находится за Океаном и охраняется Кербером.

Боги и люди у Гомера

В гомеровском эпосе почти все природное и многое из человеческого и социального имеет свою сверхъестественную антропоморфную ипостась. Сверхъестественные мифологические личности находятся между собой в отношениях кровного родства. Например, бог сна Гипнос — брат-близнец бога смерти Танатоса, бог ужаса Фобос — сын бога войны Ареса. Земля, вода и небо (воздух и эфир) олицетворяются братьями Аидом, Посейдоном и Зевсом. Медицина представлена богом Пеаном, безумие — Атой, мщение — Эриниями, раздор — Эридой и т. п. Все эти существа уже не полулюди-полузвери, как боги Древнего Египта. Они полностью антропоморфизированы. Однако рудименты зооморфизма, звероподобия сохраняются: боги могут принимать образ птиц, Гера представляется «волоокой», в древнейшем пласте «Одиссеи» сохраняются образы фантастических существ, сочетающих черты человека и животного.

Человекоподобие богов касается и их нравственных качеств. Моральный уровень богов низок. Боги телесны, их можно ранить, они испытывают боль. Однако боги отличаются от людей вечной молодостью и бессмертием. У них особая кровь. Они питаются нектаром и амброзией, передвигаются со скоростью мысли. Боги — не творцы мироздания ни в целом, ни в его частях. Они лишь сверхъестественные двойники естественных и некоторых социальных процессов и явлений.

> ... Бессмертная кровь у богини, —
> Влага, которая в жилах течет у богов всеблаженных:
> Хлеба они не едят, не вкушают вина, потому-то
> Крови и нет в них, и люди бессмертными их называют.
> (Илиада. V, 339–342).

В гомеровском эпосе представлена олимпийская религия — официальная религия древнегреческих полисов. Название происходит от горы Олимп (в Фессалии), на которой, по представлениям древних греков, обитали боги. Уходящая в облака снежная вершина Олимпа была древним грекам так же недоступна, как и небо. Главных олимпийских богов было двенадцать. Это Зевс, его брат Посейдон (Аид — как бог страшного царства мертвых на Олимпе не бывал), сестры Зевса: богиня домашнего очага Гестия, богиня земного плодородия Деметра, сестра-жена Зевса покровительница брака и семьи Гера, дети Зевса: Аполлон, Арес, Артемида, Афина, Афродита, Гефест, Гермес, Геба.

О происхождении людей в эпосе ничего не говорится. Люди изображаются в противопоставлении богам. Люди краткожизнены и несчастны. Они зависят от произвола богов. Обязанность людей — приносить богам жертвы, умилостивляя их, и умолять их о помощи. Однако боги свободны принять жертву или отклонить ее. При этом боги руководствуются скорее своими страстями, чем разумом и нравственными соображениями.

Сходны судьбой поколенья людей с поколеньями листьев:
Листья — одни на земле рассеваются ветром, другие
Зеленью снова леса одевают с пришедшей весною
Так же и люди: одни нарождаются, гибнут другие.
(Илиада. VI,146 – 149).

Меж всевозможных существ, которые дышат и ходят,
Здесь, на нашей земле, человек наиболее жалок.
(Одиссея. XVIII, 130 – 131)[2].

В человеке различаются тело и три вида духа. Один из них — псюхе. Это душа как таковая. Она подобна телу, его двойник и образ (эйдолон), только лишенный плотности и непроницаемости. «Псюхе» — начало жизни и источник движения тела. Она покидает тело после его смерти и перемещается в Аид. Другой вид духа — «тюмос». Это аффективно-волевая часть духа. Третий вид — «ноос». Это ум. «Псюхе» разлита по всему телу, «тюмос» находится в груди, «ноос» — в диафрагме. Богам и людям присущи все три вида духовности, животным — только два первых.

Важнейший момент гомеровского эпоса — представление о судьбе. Судьба обозначается древнегреческими словами «мойра», «морос», «ананке» и «айса». Образ судьбы в значительной степени деантропоморфизирован. Судьба не поддается умилостивлению. Она могущественнее богов.

... Такую ему уже долю
Мощная выпряла, видно, судьба, как его я рождала.
(Илиада. XXIV, 209 – 210).

Но и богам невозможно от смерти, для всех неизбежной,
Даже и милого мужа спасти, если гибельный жребий
Скорбь доставляющей смерти того человека постигнет.
(Одиссея. III, 236 – 238).

Гомеровский эпос — пример художественно-мифологического мировоззрения. В его центре — жизнь и история людей. Наряду с мыслью о зависимости людей от богов в эпосе имеются и богоборческие тенденции. Богоборец Диомед ранит Афродиту. Он готов сравняться с богами. Брешь между богами и людьми заполняют герои, полубоги – полулюди, у которых один из родителей бог или богиня. Например, Ахилл-сын царя Пелея и бо-

[2] То есть Одиссея, песнь XVIII, строки 130 – 131.

гини Фетиды. Герои смертны. Они живут среди людей и как люди, превосходя их, правда, своим героизмом.

Будучи профилософией, гомеровский эпос содержит в себе элементы философии: деантропоморфизация Океана и Судьбы, подчинение богов безличной судьбе, богоборческие мотивы, прославление разумности — как одного из высших человеческих качеств. Загробная жизнь хуже земной. В Аиде «псюхе» ведет призрачное существование, там «только тени умерших людей, сознанья лишенные, реют» (Одиссея. XI, 475 – 476). Ахилл предпочитал бы быть батраком на земле, чем царствовать в подземном царстве мертвых.

Гесиод

Гесиод жил в Беотии в деревне Аскра (неподалеку от Фив). Его отец бежал туда из малоазийской Эолиды, спасаясь от кредиторов. Оказавшись в «нерадостной» Аскре отец поэта стал земледельцем. Сам Гесиод — крестьянин с мелкособственнической психологией. С именем Гесиода связывают две поэмы: «Труды и дни» и «Теогония». «Труды и дни» — наставление Гесиода своему непутевому брату Персу. Тот промотал свою долю наследства, а потом отсудил себе и долю Гесиода. Гесиод испытал социальную несправедливость. Отсюда пафос этой поэмы. Гесиод голодал. Но его спасли честность и трудолюбие. Гесиод призывает своего брата к труду, описывая цикл земледельческих работ в Беотии.

Социальные вопросы

Гесиод — апологет труда. Он изобретает вторую Эриду — богиню трудового соревнования (у Гомера Эрида — богиня раздора).

> Знай же, что две существуют различных Эриды на свете,
> А не одна лишь всего. С одобреньем отнесся б разумный
> К первой. Другая достойна упреков. И духом различны:
> Эта свирепые войны и злую вражду вызывает,
> Грозная. Люди не любят ее. Лишь по воле бессмертных
> Чтут они против желанья тяжелую эту Эриду.
> Первая раньше второй рождена многосумрачной ночью...
> Эта способна понудить к труду и ленивого даже;
> Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет,
> Станет и сам торопиться с насадками, с севом, устройством
> Дома. Сосед соревнует соседу, который к богатству
> Сердцем стремится. Вот эта Эрида для смертных полезна[3].

Историческое время Гесиода более позднее, чем время Гомера. В поэме «Труды и дни» Эгейский мир уже был знаком с товарно-денежными отношениями. Там вопреки политическому господству аристократии, евпатридов, ведущих свой род от героев, возрастает экономическое господство богачей-нуворишей. В обыденной жизни богатство расходится со знатнос-

[3] *Гесиод.* Труды и дни. Строки 11 – 26 // Эллинские поэты. М., 1963.

тью. В этом обществе быть бедным стыдно, тогда как «взоры богатого смелы». Перед крестьянином два пути: или, потеряв свой клочок земли, стать батраком, или же, разбогатев, скупать чужие участки. Гесиод признает не всякое богатство. Одно дело богатство, добытое силой и обманом. Другое — то, что приобретено честным трудом. Однако этот идеал честного труда расходится с тем, что видно в жизни. Там царит произвол сильного. Антагонистические отношения внутри этого общества Господ выражает в басне о ястребе и соловье, которому что-то не поется в ястребиных когтях. А дальше будет хуже. Пророчество Гесиода мрачно: «Правду заменит кулак... Где сила, там будет и право. Стыд пропадет... От зла избавленья не будет»[4]. Гесиод выразил имущественное расслоение деревни и распад общины. Лучшие времена — «золотой век» — позади.

Теогония и космогония

«Теогония» — пример религиозно-мифического мировоззрения. Это повествование о происхождении богов. На нее оказала влияние шумеро-аккадская теогоническая поэма «Энума элиш». Повествование ведется сначала от имени Гесиода. Он формулирует мировоззренческий вопрос: «Что первым возникло?»

Отвечая на вопрос Гесиода, геликонские музы провозглашают, что первым возник Хаос. Но это не Хаос как беспорядок, а Хаос как зияние. Древнегреческое слово «хаос» происходит от глагола «хайно» — раскрываюсь, разверзаюсь. Это первичное бесформенное состояние мира, зияние между землей и небом. Во многих мификах отсчет истории мироздания начинается с разделения неба и земли, с образования между ними зияния, свободного пространства. У Гесиода эта последовательность переворачивается, и само зияние между землей и небом оказывается раньше земли и неба.

У Гесиода есть подход к идее субстанции. После возникновения мироздания хаос в виде «великой бездны», «хасмы» лежит в основании мироздания. В этой хасме, говорит Гесиод, «и от темной земли, и от Тартара, скрытого во мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы и начала страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут» (736 — 739).

Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И между вечными всеми богами прекраснейший Эрос,
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных[5].

[4] *Гесиод.* Труды и дни. Строки 185 — 201.

[5] Теогония. 116 — 127.

Полнокровный антропоморфизм начинается в «Теогонии» лишь на четвертой ступени. Гея, сочетавшаяся по закону Эроса с Ураном, зачинает титанов, киклопов и гекатонхейров. Гекатонхейры сторуки и пятидесятиголовы; Киклопы одноглазы; титаны и титаниды, олицетворяющие стихии, также далеко не прекрасны. Уран стыдится своих детей и заставляет Гею удерживать их в себе.

Земля-Гея страдает. Она переполнена своими восемнадцатью детьми. Гея возненавидела мужа Урана. Земля ненавидит небо. Так назревает первая космическая напряженность, первый космический конфликт. Гея подстрекает своих детей против отца. Оправдываясь, она уверяет, что во всем виноват сам Уран, именно он «первый ужасные вещи замыслил» (166). И младший из титанов Крон оскопляет своего отца.

Под впечатлением этого космического преступления Нюкта-ночь рождает одна, не восходя ни с кем на ложе, Обман, Сладострастие, Старость, Смерть, Печаль, утомительный Труд, Голод, Забвение, Скорби, жестокие Битвы, судебные Тяжбы, Беззаконие и т. п. Все эти социальные явления не мифизированы и не олицетворены.

Уран-небо больше не играет никакой роли в мироздании. Из лона Геи-земли появляются титаниды и титаны. Главный среди них Крон-«отцеборец». Однако не все дети земли и неба покинули Землю-мать. Крон не выпустил из недр Земли киклопов и гекатонхейров. Отныне они враги Крона. Титаны и титаниды вступают в браки друг с другом.

От Крона и его сестры титаниды Реи рождается пятое поколение богов — уже описанные Гомером олимпийские боги. Судьба этих богов сначала была трагична. Уран отомстил Крону, предупредив его, что он так же будет свергнут своим сыном, как он, Уран, был свергнут Кроном. Поэтому Крон пожирает своих детей по мере того, как они рождаются. Не удается ему поглотить только Зевса. Рея обманывает Крона и подсовывает ему вместо новорожденного запеленутый камень. Возмужав, Зевс вступает в борьбу с отцом. Он заставляет его изрыгнуть своих братьев и сестер. Пятое поколение богов вступает в космическую борьбу с четвертым. Происходит война богов и титанов, титаномахия. Решающую роль в этой войне сыграли освобожденные Зевсом гекатонхейры. Они уступили Зевсу свое оружие — молнию и гром. Отныне Зевс — громовержец. Зевс сбрасывает титанов в Тартар и спроваживает туда же гекатонхейров, но уже не как узников, а как тюремщиков титанов. Начинается царство Зевса.

Итак, только на пятой ступени теогонии и после победы Зевса мироздание приобретает ту картину, которая показана в гомеровском эпосе.

Семь сменяющих друг друга жен Зевса и его любовные связи, как с богинями, так и со смертными женщинами, наполняют ряды шестого поколения богов и героев. Первой женой Зевса была его двоюродная сестра, дочь Океана и Тефиды, Метида. Напомним, что у Гомера от Океана и Тефиды происходят все боги, у Гесиода — лишь некоторые. Здесь Океан и Тефида — лишь один из титанов и одна из титанид — дети Земли и Неба. Метида — олицетворение мудрости («Метис» — мудрость, разум).

Метиде было предназначено родить дочь и сына, однако Гея и Уран — бабка и дедка Зевса — предостерегли своего внука от этих детей. Зевс не стал дожидаться, пока кто-либо родится, дабы проглотить новорожденного, как это делал его отец Крон, а, недолго думая, просто проглотил Метиду, «дабы она сообщала ему, что зло и что благо» (900). В такой мифической

антропоморфной форме проводится мысль, что Зевс — вершина мироздания — не только громовержец, но и промыслитель. Метида все-таки родила Афину. Она вышла из головы Зевса и поэтому равна ему по уму и по силе. Сын же не родился, и Зевс свою власть удержал.

Второй брак Зевс совершил с титанидой Фемидой. Фемида — олицетворение права. Ее шесть дочерей: Евномия-благозаконность, Дике-справедливость, Ирена-мир, Клото, Лахезис и Атропа — мойры. Выше мы говорили, что мойра — судьба. У Гомера образ судьбы был в значительной степени дезантропоморфизирован. Она не поддается умилостивлению. Также и у Гесиода. У Гесиода функции мойр не указаны. Из других источников известно, что Клото прядет нить жизни, Лахесис проводит ее через все превратности судьбы, а Атропа (неотвратимая), перерезая нить, обрывает жизнь человека.

Третья жена Зевса — океанида Еврином (дочь Океана, как и Метида) родила трех харит. Это богини красоты, радости и женской прелести.

Четвертая жена Зевса, его сестра Деметра, родила Персефону, похищенную Аидом. В честь Деметры и Персефоны в Древней Греции ежегодно проводилось тайное священнодействие — мистерии. Они проходили в Элевсине, а потому назывались элевсинскими. К участию в мистериях допускались только посвященные, которые обязаны были сохранить в тайне все, что происходит во времена мистерий: молитвы, тайные имена богов, называвшиеся при богослужении, характер самого действия и т. п.

Пятая жена Зевса — сестра-титанида Мнемосина родила девятерых муз. У Гесиода указано их число и названы их имена, но функции еще не определены. Позднее эти функции будут определены так: муза истории — Клио, лирической поэзии — Евтерпа, комедии — Талия, трагедии — Мельпомена, танцев — Терпсихора, астрономии — Урания, любовной поэзии — Эрато, гимнической поэзии — Полигимная, эпической поэзии — Каллиопа.

Шестая жена Зевса — его двоюродная сестра Лето. Ее дети — Аполлон и Артемида.

Седьмая жена Зевса — его сестра Гера — мать богини юности Гебы, бога войны Ареса и богини деторождения Илитии. Она также мать Гефеста. Афродита у Гесиода — не дочь Зевса. Она детище Урана, Афродита Урания.

Космология Гесиода подобна гомеровской. И у Гесиода «многосумрачный Тартар» так же далек от поверхности земли, как эта поверхность далека от небосвода — это то расстояние, которое пролетает сброшенная с неба медная наковальня за девять суток.

Антропогония

У Гесиода человек принижен. Люди — случайные и побочные продукты теогонии. Об их происхождении сказано мало.

Гесиод говорит о пяти поколеньях людей, обитавших на земле, каждое из которых было хуже предыдущего. Первым было золотое поколение людей:

> Создали прежде всего поколенье людей золотое...
> Жили те люди, как боги, с спокойной и юной душою,
> Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость
> К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны
> Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили,

А умирали, как будто объятые сном. Недостаток
Был им ни в чем неизвестен...

Следующим было серебряное поколение:

После того поколенье другое, уж много похуже,
Из серебра сотворили великие боги Олимпа.
Было не схоже оно с золотым ни обличьем, ни мыслью.
Сотню годов возрастал человек неразумным ребенком,
Дома близ матери доброй забавами детскими тешась.
А, наконец, возмужавши и зрелости полной достигнув,
Жили лишь малое время, на беды себя обрекая
Собственной глупостью...

Следом боги создали медное поколение:

...Были те люди могучи и страшны. Любили
Грозное дело Арея, насильщину. Хлеба не ели.
Крепче железа был дух их могучий. Никто приближаться
К ним не решался: великою силой они обладали...
Сила ужасная собственных рук принесла им погибель.

Четвертым было героическое поколение:

...Славных героев божественный род. Называют их люди
Полубогами: они на земле обитали меж нами.
Грозная их погубила война и ужасная битва...

И, наконец, последнее, железное поколение:

...Землю теперь населяют железные люди. Не будет
Им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя,
И от несчастий. Заботы тяжелые боги дадут им...

Однако пессимизм Гесиода не беспросветен. Он выражает желание родиться не только раньше, в золотом веке, но и позднее, после гибели железного поколения. Предвестником этой гибели будет рождение «седых младенцев».

Боги и особенно Зевс враждебны к людям. Лишь один Прометей, двоюродный брат Зевса, любит людей и помогает им. Он похитил у Зевса огонь и дал его людям. Зевс наказал Прометея, но огонь у людей отнять не смог — мысль о необратимости прогресса.

У Гесиода Прометей изображен без симпатии. Он хитрец, обманувший Зевса. У Гесиода нет того несколько иронического отношения к богам, какое мы находим у Гомера.

Поскольку Зевс не может отнять у людей огонь, он решает компенсировать полученное людьми благо новым злом и приказываеь другим богам создать женщину. Имя этой первой женщины Пандора (т. е. «всеми одаренная»). Она прелестна, но у нее «двуличная, лживая душа»[6] (68). От нее произошел «женщин губительный род» (591). Будучи любопытной, Пандора, заглянув в сосуд, где были заключены беды, выпустила их на волю. Поспешно закрывая крышку, она сумела удержать одну лишь надежду. По-

[6] *Гесиод.* Теогония. Строка 68 // Эллинские поэты. М., 1963.

этому только одна надежда на лучшее будущее поддерживает людей, одолеваемых бесчисленными бедами.

Нравственные идеалы

Гесиод выдвигает тезис о том, что человек тем и отличается от животного, что животное не знает, что такое добро и что такое зло, а человек знает. Гесиод говорит: «Звери... не ведают правды. Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо»[7]. Однако происходящее в реальной жизни противоречит и человеческой природе, и закону Зевса.

У Гесиода резко выражено противоречие между сущим и должным. В сущем ситуация такова, что «нынче ж и сам справедливым я быть меж людьми не желал бы, да заказал бы и сыну» (там же, 270 — 272). Разрешить это противоречие Гесиод не может. У него даже нет идеи загробного воздаяния. Награда и возмездие возможны только в этом мире. Гесиод рисует образ справедливого государства. Оно процветает. А несправедливое государство гибнет. Также и на уровне человека «под конец посрамит гордеца праведный» (217 — 218). Но все это только в долженствовании. Гесиоду остается лишь выразить надежду, что «Зевс не всегда терпеть это будет» (273). Реальный же моральный кодекс Гесиода сводится к норме соблюдения меры. Гесиод учит: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай». Для Гесиода — мелкого собственника-земледельца — это означало соблюдение бережливости, расчет во всем, трудолюбие. Даже отношение с богами Гесиод подчиняет расчету: «Жертвы бессмертным богам приноси, сообразно достатку» (336). Реальный моральный кодекс Гесиода сводится к предписаниям не обижать чужестранца, сирот, старого отца, не прелюбодействовать с женой брата.

> Гибельна гордость для малых людей. Да и тем, кто повыше,
> С нею прожить нелегко; тяжело она ляжет на плечи,
> Только лишь горе случится. Другая дорога надежней:
> Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно
> Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый[8].

Рассудочная мифика Гесиода уже вплотную подходит к философии. Мир богов подвергнут в гесиодовском эпосе систематизации. Мифический образ увядает. Сплошь и рядом боги сводятся лишь к той или иной функции, их места четко определены на теогонической шкале: кто кого родил. К этому часто и сводится вся информация о них.

Зевса преследует страх своего близкого падения. Он боится своего возможного сына от Метиды. Но кто мог бы быть сыном Метиды-мудрости? Очевидно, таким сыном мог бы быть Логос. Логос — слово, но не просто слово, а разумное. Рождение Логоса означало бы конец царства Зевса. Это означало бы рождение философии, философского мировоззрения. Действительно, первые философы противопоставили мир Логоса миру Зевса. Безраздельное господство мифического мировоззрения было преодолено. Перед Логосом мифический сверхъестественный мир стал казаться наивным.

[7] *Гесиод.* Труды и дни. Строки 277 — 279.
[8] Там же. Строки 214 — 218.

Орфики

Орфей

Учение орфиков — третья форма профилософии в Античности. Орфизм существовал и развивался на протяжении истории всей античной культуры, был соперником христианства. Согласно традиции, орфизм ведет свое начало от поэта, певца и музыканта Орфея, жившего задолго до Гомера. Но ни Гомер, ни Гесиод об этом человеке не упоминают. Аристотель, приводя в своих трудах «О происхождении животных» и «О происхождении души» мнения Орфея, говорит о «так называемых гимнах Орфея», тем самым выражая свое сомнение в том, что они действительно принадлежат этому поэту. В то же время Орфей — реальное историческое лицо для таких ранних древнегреческих поэтов, как Алкей (VII—VI вв. до н. э.) и Ивик (VI в. до н. э.), а также для Эсхила, Еврипида, Аристофана, Платона, Исократа, Прокла, Дамаския и др.

По легенде, Орфей — изобретатель музыки и стихосложения, олицетворение могущества искусства. Отправившись (как некогда Иштар за Таммузом) в преисподнюю за своей погибшей от змеиного укуса женой Эвридикой, он укрощает своим пением под звуки кефары стража подземного царства мертвых трехголового пса Кербера, исторгает слезы у безжалостных богинь мщения Эриний и трогает сердце владычицы Аида Персефоны. Она отпускает Эвридику с условием, что Орфей до выхода из царства мертвых не оглянется на идущую за ним жену. Однако Орфей не выдержал и оглянулся. И навсегда потерял Эвридику. Позднее Орфей был растерзан жрицами бога Диониса — менадами, или вакханками. Дионис — бог растительности, покровитель виноделия, сын Зевса и дочери фиванского царя Кадма Семелы.

Кроме легенды на протяжении всей истории античной культурной традиции существовала и так называемая орфическая литература — большое число сочинений, приписываемых Орфею. Но уже в Античности многие связывали часть этих произведений с именами Ономакрита, Пифагора, Иона и др.

Космогогония и антропогония орфиков

Вся информация об орфической космотеогонии дошла до нас через вторые, а то и через третьи руки, во многих отрывочных и противоречивых вариантах. В результате можно насчитать семь различных традиций толкования орфической космотеогонии, которые все сходятся в том, что орфизм искал начало всего сущего, но расходятся во мнении о том, что это было. Перипатетик Евдем сообщает о том, что приписываемая Орфею теология делала началом всего Ночь. В «Аргонавтике» Аполлония Родосского говорится, что Орфей пел о том, что Земля, Небо и Море вначале были едины и что их разделила всеразрушающая Ненависть:

> Поднял левой рукой кифару и запел.
> Он пел о том, что Земля, Небо и Море,
> Прежде сплоченные между собой в едином образе,
> Разделились под действием лютой вражды на отдельные существа,

И о том, что навеки незыблемый предел имеют в Эфире
Звезды, Луна и пути Солнца[9]...

Согласно Афенагору, орфизм «в качестве начала всего взял одну лишь Воду. Из Воды возник Ил». По Иерониму Гелланику, орфизм находил не одно первоначало (Ночь, Вода) и не три (Земля, Небо и Море), а два: Вода и Вещество, из которого образовалась земля. В «Орфической аргонавтике» начало — Хаос[10]. Близкий к орфизму Мусей думал, что все произошло от Тартар и Ночи. Также близкий к орфикам Эпименид, оставляя в качестве одного из начал Ночь, заменял Тартар Воздухом.

Оосбняком стоит неоплатоническая версия орфизма в «Рапсодии» и у Прокла, где утверждается, что орфизм видел начало всего сущего во Времени.

Попытку поиска орфического первоначала мы встречаем и у комедиографа Аристофана:

Сначала были Хаос и Ночь, да черный Эреб, да Тартар широкий,
И не было ни Земли, ни Воздуха, ни Неба. В беспредельном лоне Эреба
Чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо, что ветром надуло.
Из него по истечении времени вылупился полный вожделения Эрос
Со сверкающими крыльями на спине, подобный быстрым, как ветер, вихрям.
Совокупившись с крылатым ночным Хаосом на широком Тартаре,
Он высидел наш род и впервые вывел его на свет.
Прежде чем Эрос его соединил, не было рода бессмертных;
Когда же одно соединилось с другим, родились Небо, Океан
Земля и нетленный род всех блаженных богов[11].

Но, к сожалению, Аристофан, касаясь того, в чем можно увидеть орфизм, заботился об объективности не больше, чем в случае Сократа, изображенного в карикатурном виде в его «Облаках».

Теогония орфиков более космогонична, чем теогония Гесиода. У них можно насчитать 12 ступеней.

1. Демифологизированные начала вода и земля, а то и само вещество. Нельзя не увидеть близость орфической мировоззренческой системы представлений к учениям первых античных философов: Фалеса и Ксенофана.
2. Возникновение из природных первоначал некоего двуполого дракона Геракла или, что то же самое, нестареющего времени (двуполый крылатый дракон с головами быка и льва и ликом бога между этими двумя головами). Его сопровождает некая бестелесная Ананка или Адрастия (т. е. Необходимая, или Неотвратимая), которая распространяется по всей Вселенной и связывает ее воедино. Эту ступень можно считать полумифологизированной и полуантроморфизированной.
3. Дракон времени творит такие демифологизированные формы сущего, как влажный Эфир, беспредельный Хаос и туманный Мрак (Эреб).

[9] *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика / Пер. Г.Ф. Церетели. Тбилиси, 1964. С. 27.
[10] Памятники поздней античной поэзии и прозы II – V вв. С. 86.
[11] Цит. по: *Аристофан*. Птицы.

4. Внутри хаоса зарождается как сгущение эфира некое «яйцо». Демифологизированная ступень.
5. Из этого яйца выходит бог Фанэс (сияющий) — некий золотокрылый, двуполый, многоименный бог, содержащий в себе зачатки всех миров, всех богов, всех живых существ и всех вещей.
6. Фанэс (свет) порождает свою противоположность Ночь (Нюкту)
7. Фанэс и Нюкта порождают Урана (небо), Гею (землю) и Понт (море).
8. От Урана и Геи рождаются сыновья (три циклопа и три гекантохейра) и три дочери (мойры). Уран, стыдясь безобразия своих детей, прячет их в недрах Геи. Та, протестуя, порождает титанов, среди которых Крон и Рея.
9. У Крона и Реи рождаются дети, среди которых Зевс.
10. Зевс вступает в связь со своей матерью Рэей (у орфиков она отождествлена с Деметрой), в результате чего на свет появляется Кора-Персефона.
11. Зевс вступает в связь с Корой-Персефоной, которая рождает Диониса. Титаны, подстрекаемые Герой, пожирают Диониса, который вновь рождается, на этот раз от Семелы.
12. Зевс творит человека.

Так орфическая теогония прямо перерастает в антропогонию. Орфические антропогония и антропология резко отличаются от соответствующих моментов гомеровской эпической и гесиодовской теогонической мифологии. Из «Илиады» и «Одиссеи» мы почти ничего не узнаем о происхождении человека. У Гесиода об этом также говорится вскользь: антропогенетический процесс — побочный и случайный момент теогонического. В орфизме же антропогония — завершение теогонии.

Душа и тело

В орфизме мы находим противоположное гомеровскому соотношение между душой и телом, загробным и земным мирами. Если у Гомера человек — это прежде всего тело, а душа в Аиде неполноценна, и загробное существование не идет ни в какое сравнение с земным, то в орфизме душа неполноценна именно потому, что она связана с телом.

В орфизме отношение души и тела антогонистичны. Тело человека создано Зевсом из пепла сожженных им титанов, душа — из пепла Диониса. Душа и тело противостоят друг другу как высшее низшему. Их временное единство — это единство непримиримых противоположностей. Душа стремится освободиться от тела, но не может. Покинув, наконец, тело после его смерти, она тут же вселяется в следующее. Таковыми телами могут быть тела не только людей, но и животных и даже насекомых и растений. Таким образом, в орфизме содержатся представления, сходные с древнеиндийскими представлениями о переселении душ (сансара), подчиняющимися закону воздаяния за прошлые деяния. Эти представления обозначаются термином «метемпсихоз», переодушевление, которое продолжается до тех пор, пока в человеке не победит дионисийское начало и он целиком не очистится от титанического.

Из этих представлений вырос орфический культ с его регулярными очистительными церемониями и обрядами, запретами (орфики не убивали живых существ).

Хотя орфизм и считал земную жизнь злом, но он запрещал самоубийство, как не освобождающее душу от метемпсихоза, но еще более отягощающее ее.

Загробный мир представлялся орфиками довольно реально. Минуя Эреб и Аид, где душа должна была вести себя по строгим правилам, душа благочестивого орфика достигала «островов блаженных», где пребывала счастливо и беззаботно, не испытывая ни душевных мук, ни физических страданий. Учение орфиков о загробном воздаянии, отсутствующее у Гомера и Гесиода, включало в себя и загробное наказание: оно состояло в том, что наказуемый должен был выполнить некоторое задание, после чего он мог считаться искупившим вину. Но трудность состояла в том, что задание было бесконечным: например, требовалось наполнить водой сито.

> Кто безгрешно прожил под лучами Гелиоса [Солнца]
> Тех и по смерти судьба ожидает помягче [чем прочих],
> На красивом лугу у глубоких вод Ахеронта.
> Кто ж беззаконья творил под лучами Гелиоса,
> Тех, бесчинных, низводят вниз под равнину Кокита,
> Тартар во леденящий...

Орфизм — это еще не философия, но уже и не мифология. Это профилософия. Элементы философии в орфизме проявляются и в демифологизации первоначала и демифологизации некоторых из первых ступеней генетического процесса, и в подходе к идее субстанционального первоначала. В орфизме наблюдается сведение многообразия к единообразию. Орфическим богам не достает личного своеобразия, они приближаются к абстрактным понятиям, образы богов смешиваются друг с другом. В орфизме мифологическое мировоззрение с его политеизмом начинает растворяться в профилософском пантеизме.

Орфизм оказал большое влияние на протофилософию в Элладе, особенно на ранний пифагореизм, который возникает как противоречивый синтез орфического мировоззрения и математического мышления, а через него и на Платона.

■ Ферекид

Учение Ферекида примыкало к орфической космотеогонии. Его мифология — плод сознательного мифотворчества. Родина Ферекида — небольшой остров Сирос, расположенный неподалеку от Делоса — центра общегреческого культа Аполлона. Ферекид жил то ли в середине VII в. до н. э., то ли в начале VI в. до н. э. Согласно легенде, Ферекид учился по каким-то финикийским книгам, путешествовал по Элладе и Египту. Он прославился предсказаниями падения города Мессения в войне, кораблекрушения и особенно землетрясения — за три дня по вкусу воды из глубокого колодца.

Ферекид первым в Элладе стал писать прозой. Его труд назывался «Гептамихос». От этого труда сохранились лишь небольшие фрагменты.

Ферекид принял за первоначала Зевса (которого он называет Засом), Хтонию и Хроноса. Он пытается осмыслить имена богов, а также упростить мифологическую картину мира путем отождествления некоторых из них. Именуя Зевса Засом, Ферекид сводил Зевса к земле, ведь на Кипре бо-

жество земли Гея (у Ферекида — Ге) именовалось «За». Гею же Ферекид связал с Хтонией (у него Хтония — девичье имя Геи). Осмысливая имя Кроноса, Ферекид превратил Кроноса в Хроноса (время). Зас становится Зевсом в качестве жениха Хтонии, которая в качестве невесты Зевса приобретает имя Геи. Отсюда другое название того же труда Ферекида — «Смешение богов». У Ферекида боги утрачивают свои четкие контуры и начинают смешиваться друг с другом. Это говорит о кризисе антропоморфического мифологического мировоззрения.

Три первоначала Ферекида близки к естественным явлениям. Поздний античный философ-христианин Эрмий (Гермий) не без основания увидел в Засе Ферекида творческую силу огня (эфира), в Хтонии — землю как пассивный предмет труда, а в Хроносе — время, в котором все происходит.

В сохранившемся фрагменте «Гептамихоса» сказано, что «Хтония получила имя Геи, т. к. Зевс дал ей землю в качестве свадебного подарка» Зевс создал землю и океан (Ферекид называет его Огеном), вышивая их на свадебном покрывале (в те времена существовал обычай: невеста обменивала свое свадебное покрывало на покрывало, вышитое ее женихом). Далее Хронос производит воздух (пневму), огонь и воду. Вода, воздух и огонь у Ферекида — уже естественные стихии. Но земля все еще мифологически зашифрована в образе Геи-Хтонии.

Земля, вода, воздух и огонь распадаются, далее, на пять частей, из которых возникают, однако, не естественные виды, а сверхъестественные существа: Океаниды, Офиониды, Кроииды, полубоги-герои и духи-демоны. Офиониды олицетворяли темные хтоническне силы. Их возглавляет змий Офионей. Они выступают против Зевса, который после жестокой космической войны свергает их в Тартар. В этой борьбе Зевса поддерживали Кроииды, т. е. титаны во главе с Кроном.

Мировоззрение Ферекида более демифологично, чем мировоззрение Гомера, Гесиода и орфиков, ибо Ферекид провозгласил вечность первоначал мироздания. Известно, что сочинение Ферекида начиналось словами «Зас и Хронос были всегда, а вместе с ними и Хтония». Поэтому в своей «Метафизике» Аристотель называет Ферекида в числе тех древних поэтов-теологов, «у кого изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа».

■ «Семь мудрецов»

Большую роль в подготовке античной философии сыграли «семь мудрецов». Слова «семь мудрецов» ставят в кавычки, потому что этих мудрецов было больше; существовали различные списки мудрецов, но в каждом списке их было обязательно семь.

Разные источники определяют состав «семи мудрецов» неоднозначно. Самый ранний из дошедших до нас списков принадлежит Платону (IV в. до н. э.). В диалоге Платона «Протагор» о мудрецах сказано: «К таким людям принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считался лаконец Хилон». Позднее у Диогена Лаэрция место малоизвестного Мисона с большим на то правом занимает Периандр — коринфский тиран. Полагают, что Платон вывел Периандра

из состава «семи» из-за своей ненависти к тирании и тиранам. Были и другие списки. Но во всех семерках неизменно присутствовало четыре имени: Фалес, Солон, Биант и Питтак. Со временем имена мудрецов были окружены легендами. Например, Плутарх в своем произведении «Пир семи мудрецов» описал явно вымышленную их встречу в Коринфе у Периандра.

Время деятельности «семи мудрецов» — конец VII в. и начало VI в. до н. э. Мирская этика «семи мудрецов» свидетельствует о кризисе мифологического сознания, мифологического вида мировоззрения, чья социальная функция состояла в сверхъестественном обосновании власти землевладельческой аристократии над бесправными земледельцами. Со временем начинают складываться первые еще очень наивные, но все же не мифологические системы взглядов. Но на первых порах миру богов и героев противопоставляется житейская мудрость, осмысление обыденной жизни в афоризмах, в которых нет ничего от сверхъестественного мира. Это чисто житейская практическая мудрость, но достигшая своего атомарного обобщения в сжатых мудрых изречениях.

Этика

Такие афоризмы, или *гномы*, имели форму всеобщности. Аристотель определяет «гному» как «высказывание общего характера». Гномы пользовались большой известностью. Изречения «ничего сверх меры» и «познай самого себя» были даже высечены над входом в дельфийский храм Аполлона. Диоген Лаэрций сообщает, что имена «семи мудрецов» были официально провозглашены в Афинах при архонте Дамасии (582 г. до н. э.).

В лице своих мудрецов античное мировоззренческое сознание обращается от мифологических теогоний к человеку. Уже в гесиодовых «Трудах и днях» зарождается нравственная рефлексия, осознание механизма общественных запретов и предписаний, дотоле работавшего стихийно. Но и в гномах можно увидеть зарождение древнегреческой этики.

В основе складывающихся этических норм лежал один важнейший принцип. Он был четко выражен уже Гесиодом: «Меру во всем соблюдай!» Поэтому зло было понято как безмерность, а благо — как умеренность. Нравственную безмерность греки называли «гюбрис» — наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление. Отсюда такие гномы, как изречения Солона «Ничего сверх меры!» и Клеобула «Мера — наилучшее». В этом же роде и более конкретные изречения, например советы Бианта — «Говори к месту», Хилона — «Не позволяй своему языку опережать твой разум», Питтака — «Знай свое время» и т. д. Все эти гномы служили проповеди гармонизации отношений между людьми путем их самоограничения.

К этим гномам примыкала гномическая (назидательная) поэзия Фокилида Милетского, Феогнида Мегарского и других поэтов-моралистов. Среди них мы снова находим некоторых из «семи мудрецов». Хилону приписано двести стихов, Питтаку — шестьсот, а Клеобулу — три тысячи. Выдающимся поэтом был мудрец и законодатель Солон.

Второй вид гном — это нечто большее, чем нравственные предписания и запреты. Сюда прежде всего относится гнома «Познай самого себя!» Она имела не только нравственный, но и философский смысл, который, правда, был раскрыт лишь Сократом в V в. до н. э.

Третий вид гном — гномы Фалеса. Фалес — первый во всех списках «семи». Фалесу приписаны такие мудрые мировоззренческие изречения, как: «Больше всего пространство, потому что оно все в себе содержит», «Быстрее всего ум, потому что он все обегает», «Сильнее всего необходимость, ибо она имеет над всем власть», «Мудрее всего время, потому что оно все открывает» и некоторые другие. На вопрос, почему он не хочет иметь детей, Фалес ответил: «Из любви к детям».

Именно Фалес распространил ту форму всеобщности, которая была достигнута в гномах, на мировоззрение. В этом ему помогло и занятие науками. Фалес был не только первым среди мудрецов, но и первым западным античным ученым и философом.

Глава 2

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

В VIII—VII вв. до н. э. Иония была передовой частью Эгейского мира. Она была расположена на западном побережье полуострова Малая Азия и состояла из двенадцати самостоятельных полисов (Милет, Эфес, Клазомены, Фокея и др.).

Древнезападная философия зарождается в начале VI в. до н. э. в малоазийской части тогдашней Эллады — городе Милете. Поэтому первая древнегреческая философская школа называлась Милетской. Она состояла из Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и их учеников. В своих еще наивных представлениях о мире милетские философы опирались на более древние мировоззрения Гомера, Гесиода, орфиков, освобождая их от мифологической формы и перерабатывая в соответствии с начатками научного мышления своего времени.

■ Фалес

Фалес — первый, согласно Аристотелю, западный античный, а тем самым европейский философ. Он жил в VI в. до н. э. в самом передовом городе (полисе) тогдашней Эллады — в Милете (один из 12 греческих городов на западном побережье полуострова Малая Азия, заселенном тогда греками, городов, имеющих общее название Иония). Фалес был тесно связан с ближневосточной культурой. Существовало даже предание, что Фалес был финикийцем, ставшим гражданином Милета. Более правдоподобна версия о финикийских предках Фалеса.

Для широкой публики Фалес прославился предсказанием солнечного затмения, по-видимому, того самого, которое произошло в Ионии 25 мая 585 г. до н. э. Для одной и той же местности полное солнечное затмение повторяется через каждые 360 лет. Вавилонские жрецы за века и века установили периодичность таких затмений, не понимая, почему они происходят. По-видимому, Фалес принес эти знания из Вавилонии. Неизвестно, понимал ли он причину затмений.

Фалес не чуждался и политической деятельности. Будучи патриотом Ионии, он настоятельно советовал ионийским полисам объединиться перед лицом угрозы внешней агрессии сперва со стороны лидийского царя Крёза, а затем со стороны Персии. Но советам философа, как это часто

случается, не вняли. В борьбе Лидии с Персией Фалес, понимая, что Персия более опасный враг, чем Лидия, помогал ей как инженер. Он помог Крёзу перейти через реку Галис, посоветовав вырыть водоотводный канал, понизивший уровень воды в реке.

Фалесу приписывались сочинения в прозе: «О началах», «О солнцестоянии», «О равноденствии», «Морская астрология». Уже сами эти названия говорят о Фалесе и как об ученом и как о философе, искавшем начала физического мироздания. К сожалению, от этих трудов до нас дошли только их названия.

Фалес как ученый

Поздняя античная традиция единодушна в том, что Фалес все свои первоначальные научные знания почерпнул в Азии и в Африке, т. е. в Вавилонии, Финикии и Египте. Прокл утверждает, что Фалес принес в Элладу из Египта геометию. Ямблих говорит, что свою мудрость Фалес почерпнул у жрецов Мемфиса и Диополиса. Согласно Аэцию, Фалес занимался философией уже в Египте. Он прибыл в Милет уже далеко не молодым человеком.

В античной традиции Фалес — первый астроном и математик. Его младший современник Гераклит знает Фалеса лишь как астронома.

Фалесу приписывалось также открытие годового движения Солнца на фоне «неподвижных» звезд, определение времени солнцестояния и равноденствия, понимание того, что Луна светит отраженным светом. В небесных телах Фалес видел воспламенившуюся землю. Фалес разделил небесную сферу на пять зон. Он ввел календарь, определив при этом продолжительность года в 365 дней и разделив его на 12 тридцатидневных месяцев, отчего пять дней выпадали из месяцев и помещались в начале года так, как это было принято в те времена в Египте.

В области геометрии Фалес установил равенство вертикальных углов, треугольников с равной стороной и равными прилегающими к ней углами, углов при основании равнобедренного треугольника, разделенных диаметром частей круга. Фалес вписал в круг прямоугольный треугольник. Он начал преподавать математику не только в эмпирической, но и в отвлеченной форме.

Фалес как физик пытался понять причину летних разливов Нила. Он ошибочно нашел ее во встречном пассатном ветре, который, затрудняя движение воды Нила, вызывал его поднятие.

Фалес как философ

Фалес — основатель Милетской философской школы.

Самая ранняя информация о Фалесе как философе исходит от Аристотеля. В его «Метафизике» сказано: «Из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете уходят, причем основное пребывает, а по свойствам своим меняется, это они и считают элементом и началом вещей. И поэтому

они полагают, что ничто не возникает и не погибает, т. к. подобная основная природа всегда сохраняется... Количество и форму для такого начала не все указывают одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает ее водою»[1].

Вода Фалеса — философское переосмысление гомеровского Океана, шумеро-аккадского Абзу (Апсу). Понимая воду как начало, Фалес заставлял плавать на ней землю — в этой наивной форме он и представляет субстанциальность воды.

Однако это не просто вода, а вода «разумная», божественная. Мир полон богов (политеизм). Эти боги — действующие в мире силы, они также души как источники самодвижения тел. Так, например, магнит имеет душу, потому что он притягивает железо. Солнце и другие небесные тела питаются испарениями воды. Сказанное можно подытожить словами Диогена Лаэртского о Фалесе: «Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств»[2].

Онтологический монизм Фалеса связан с его гносеологическим монизмом: все знание надо сводить к одной единой основе. Фалес сказал: «Многословие вовсе не является показателем разумного мнения». Здесь Фалес высказался против мифологического и эпического многословия. «Ищи что-нибудь одно мудрое, выбирай что-нибудь одно доброе, так ты уймешь пустословие болтливых людей».

Анаксимандр

Анаксимандр — ученик и последователь Фалеса, автор первого прозаического философского сочинения «О природе». Само название этого и одноименных ему сочинений других протофилософов говорит о том, что первые древнегреческие философы, в отличие от древнекитайских и древнеиндийских, были натурфилософами, или, точнее говоря, физиками (физиологами). От сочинения Анаксимандра сохранилось несколько словосочетаний и один цельный связный фрагмент. Названия других научных трудов милетского философа — «Карта земли» и «Глобус». Философское учение Анаксимандра известно из доксографии.

Анаксимандр как ученый

Анаксимандр ввел в употребление то, что древние греки назвали «гномон» — элементарные солнечные часы, которые были известны ранее на Востоке. Это вертикальный стержень, установленный на размеченной горизонтальной площадке. Время дня определялось по направлению и длине тени. Самая короткая тень в течение дня определяла полдень, в течение года — летнее солнцестояние, самая длинная тень в течение года — зимнее солнцестояние. Анаксимандр построил модель небесной сферы — глобус, начертил географическую карту. Он занимался математикой и «дал общий очерк геометрии».

[1] *Аристотель.* Метафизика. Кн. 1. Гл. 3.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71.

Апейрон и космогония

Именно Анаксимандр расширил понятие начала всего сущего до понятия того, что лежит в основании всего сущего. Последний доксограф Симплиций, отделенный от Анаксимандра более чем тысячелетием, сообщает, что «Анаксимандр первый назвал началом то, что лежит в основе». Такое начало Анаксимандр узрел в некоем апейроне: «Начало и основа всего сущего — апейрон». Апейрос означает «беспредельный, безграничный, бесконечный». Апейрон — средний род от этого прилагательного, нечто беспредельное, безграничное, бесконечное.

Все древние авторы согласны с тем, что апейрон Анаксимандра вещественен. При этом одни видели в апейроне «мигму», т. е. смесь (земли, воды, воздуха и огня), другие — «метаксю», среднее, в данном случае среднее между огнем и воздухом, третьи полагали, что апейрон беспределен то ли во времени и пространстве, то ли по своей структуре. По Аристотелю, бесконечность и беспредельность какой-либо одной стихии привела к поглощению ею других, конечных. По Симплицию, апейрон должен быть беспредельным как генетическое начало, чтобы не иссякнуть, как субстанциальное, дабы он мог лежать в основе взаимопревращения стихий. Если стихии превращаются друг в друга (а тогда думали, что земля, вода, воздух и огонь способны друг в друга превращаться), то это означает, что у них есть нечто общее, что само по себе не является ни огнем, ни воздухом, ни землей, ни водой. А это и есть апейрон, но уже не столько пространственно безграничный, сколько безграничный внутренне, т. е. неопределенный.

Апейрон вечен. По сохранившимся словам Анаксимандра мы узнаем, что апейрон «не знает старости», что он «бессмертен и неуничтожим». Он находится в состоянии вечной активности и вечного движения. Движение присуще апейрону как неотделимое от него свойство.

Находясь во вращательном движении, апейрон выделяет из себя такие противоположности, как влажное и сухое, холодное и теплое. Парные комбинации этих качеств образуют землю (сухое и холодное), воду (влажное и холодное), воздух (влажное и горячее), огонь (сухое и горячее). Затем в центре собирается земля, окруженная водной, воздушной и огненной сферами. Происходит взаимодействие между водой и огнем, воздухом и огнем. Под действием небесного огня часть воды испаряется, и земля выступает частично из мирового океана. Так образуется суша. Небесная сфера разрывается на три кольца, окруженных плотным непрозрачным воздухом. Эти кольца подобны ободам колеса колесницы (автомобильным шинам). Они наполнены огнем. В нижнем ободе множество отверстий, через которые просматривается сквозь непроницаемый воздух заключенный в нем огонь. Это звезды. В среднем ободе одно отверстие — Луна. В верхнем также одно — Солнце. Время от времени эти отверстия способны полностью или частично закрываться. Так происходят солнечные и лунные затмения. Сами ободы вращаются вокруг Земли. С ними движутся и отверстия. Так Анаксимандр объяснял видимые движения звезд, Луны, Солнца. Он искал даже числовые отношения между диаметрами трех космических ободов или колец.

По Анаксимандру, живое произошло на границе моря и суши под воздействием небесного огня из живого ила. Первые организмы жили в море.

Затем некоторые из них вышли на сушу и, сбросив чешую, стали сухопутными. Человек зародился и развился до взрослого состояния внутри большой рыбы.

Псевдо-Плутарх подчеркивал, что: «Анаксимандр... утверждал, что апейрон — единственная причина рождения и гибели». Христианский теолог Августин сетовал на Анаксимандра за то, что тот «ничего не оставил божественному уму».

Диалектика Анаксимандра выразилась в учении о вечности движения апейрона, о выделении из него противоположностей, об образовании четырех стихий из противоположностей, а сама космогония — в учении о происхождении живого из неживого, человека от животных, т. е. в общей идее эволюции живой природы.

О конце мира по Анаксимандру мы узнаем из его сохранившегося фрагмента: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени». Слова «друг от друга» присутствуют не во всех манускриптах. Отношение между вещами выражено в этических терминах.

В чем вина вещей? В чем возмездие? Кто перед кем виноват? Те, кто не принимает выражение «друг от друга», думают, что вещи виновны перед апейроном — за то, что они из него выделились. Всякое рождение есть преступление. Все индивидуальное виновно перед первоначалом за то, что покидает его. Наказание же состоит в том, что апейрон поглощает все вещи в конце срока мира. Те же, кто принимает слова «друг от друга», думают, что вещи виновны не перед апейроном, а друг перед другом, тем более что слова «из чего» стоят во множественном числе.

Мы думаем, что вещи, возникая из апейрона, виновны не перед ним, а друг перед другом, но не изначально, а с того момента, как они начинают нарушать меру, т. е. «апейронизировать», что означает возвращение вещей в состояние безмерности, что и приводит к их гибели в апейроне.

Апейрон Анаксимандра самодостаточен, он «все объемлет и всем управляет».

■ Анаксимен

Анаксимен — ученик и последователь Анаксимандра. В отличие от своего учителя, который предпочитал, как отмечали сами древние, «вычурную прозу», он писал просто и безыскусственно. Это говорит о становлении научного и философского языка, об освобождении его от бремени образно-метафорических мифологических форм.

Об учении Анаксимена нам известно от Аристотеля, Аэция, Симплиция, Псевдо-Плутарха и др. Кроме того, сохранилось два-три отрывка из его собственного произведения «О природе».

Учение Анаксимена, как и учения его предшественников по Милетской школе, было единой нерасчлененной наукой. Однако круг его интересов уже, чем у Фалеса и Анаксимандра. Математикой и биологией он не занимался, не приписывают ему и практических изобретений.

Анаксимен как ученый

В центре внимания Анаксимена как ученого астрономические и метеорологические явления. Объясняя последние, Анаксимен следует за Анаксимандром. Он приходит к выводу, что град образуется при замерзании падающей из туч воды. Если же к воде примешивается воздух, то образуется не град, а снег. Ветер — это уплотнившийся и движущийся с определенной скоростью воздух, к которому иногда примешана вода. Но далее философ прибегает к фантастическим домыслам: дождь выпадает из воздуха при уплотнении последнего; молния — светлый огненный блеск, возникающий в тот момент, когда ветер резко раздвигает облака; радуга — неравномерно накаленное солнцем плотное облако.

Правда, Анаксимен более правильно, чем некоторые древние мыслители (например Платон), связывал состояние погоды с небесными явлениями, считая, что она зависит не от звезд, а от деятельности Солнца (см. А 16). Вообще же он, как и все первые натурфилософы, не различал должным образом совершенно несоизмеримые астрономические и метеорологические явления. Так, Анаксимен считал, что небесные светила возникают из испаряющейся с Земли влаги, которая, поднимаясь в верхние слои атмосферы, разрежается и воспламеняется. Таким образом, он полностью развенчивал небесные светила, представив их не сверхъестественными богами, а обычными телами.

Анаксимен исправил ошибку Анаксимандра, поместив звезды далее Солнца и Луны, объясняя их холодность удаленностью от Земли (А 7). Считая Землю плоскостью, покрытой возвышенностями, Анаксимен сделал шаг назад по сравнению с Анаксимандром, стремясь найти тело, на котором держится Земля. Этим телом он считал воздух, на котором Земля покоится благодаря своей плоской форме.

Фантастически объясняя затмения, Анаксимен считал, что Солнце и Луна будучи плоскими, имеют одну сторону темную, а другую светлую. Затмения Солнца и Луны происходят, когда эти тела поворачиваются к Земле своей темной стороной.

Философская концепция Анаксимена

Философская концепция Анаксимена неразрывно связана с его естественно-научными взглядами и предопределена его метеорологическими и астрономическими представлениями, в которых он столь большое место уделял воздуху. Его он и взял за первоначало всего сущего. Беспредельность (неограниченность) сохраняется у Аксимена лишь как количественная характеристика воздуха. Апейрон превращается в свойство воздуха. Таким образом, была снята качественная неопределенность первоначала.

Но все же оттенок метафизичности, некоторая сверхчувственность присущи и анаксименову воздуху: философ говорит об особом «чистом воздухе» или же о «воздухе, возвратившемся к своей собственной природе» (А 8), из которого и выводятся все остальные основные формы материи.

Порывая с традиционным делением материального мира на четыре стихии, Анаксимен насчитывает семь или восемь форм материи: огонь, эфир (возможно, это и есть чистый воздух), воздух, ветер, облака, вода, камни (земля). Причем «чистый воздух» — генетическое и субстанциональное

начало всех остальных форм материи. Помимо воздуха и его видоизменений в мире ничего нет.

В отличие от вечного воздуха, возникающий из него космос преходящ. Космогонический процесс состоит, по Анаксимену, как и у всех ионийских философов, из двух фаз: из собственно космогонии, когда все возникает из воздуха, и из обратного процесса, когда все существующее снова превращается в него. Правда, о второй фазе можно только догадываться. Анаксимена, как и Анаксимандра, больше интересовало рождение, чем смерть.

Первая фаза распадается на два противоположных процесса — сгущение и разрежение воздуха, т. е. количественное изменение его плотности, которое приводит к образованию разных по своему качеству тел. Разрежение связывается с возрастанием движения и температуры. Сгущение же связано с охлаждением и ослаблением движения.

Материалистический монизм Анаксимена особенно заметен в его учении о душе, о духе. Именно об этом говорится в уцелевшем фрагменте из его сочинения: «Так наша душа, будучи воздухом, сплачивает [каждого] из нас, и дыхание, и воздух охватывают весь космос (B 1), т. е. говорится о материальной, телесной, воздушной природе души.

К воздуху Анаксимен сводит и богов. Он считал, что не воздух был создан богами, а они сами произошли из него.

Древние философы и ученые высоко ценили Анаксимена. С его утверждениями были согласны и многие философы Нового времени. Вместе с тем необходимо отметить, что в ряде вопросов Анаксимен уступает Анаксимандру. Он не всегда смог остаться на уровне выдающихся идей своего учителя, в частности отказался от идей о бескачественной абстрактной материи и о свободном лишенном опоры положении Земли в мировом пространстве. Отказ от анаксимандровых колец компенсируется введением ненаучного представления о некоем хрустальном небесном своде-носителе. Представления Анаксимена о форме Земли и о природе небесных светил также более примитивны, чем у Анаксимандра.

***

Милетская школа имела своих последователей и в V в. до н. э.

Например, Гиппон с острова Самоса считал причиной всех вещей только одну воду, не приписывая ей ни божественных, ни духовных свойств, ни жизни.

Идей Гимерейский, Диоген Аполлонийский и **Архелай Афинский** считали, вслед за Анаксименом, что воздух есть начало и основа (элемент) всего сущего. При этом Идей был безусловным последователем Анаксимена, а Диоген и Архелай сочетали учение последнего философа Милетской школы с концепцией своего непосредственного учителя Анаксагора.

Оценки учения милетских философов весьма разнообразны. Обычно их учение трактуется как материализм, при этом милетцы противопоставляются Гераклиту. Так Френсис Корнфорд отнес первых к научному, а второго — к мистическому направлению в античной философии. С. Трубецкой, усмотрев в Гераклите «глубоко религиозного мыслителя», довольствовался превращением милетцев всего лишь в гилозоистов. Английский историк античной философии начала XX в. Бэрнет утверждал, что в философии милетцев «нет и следа теологических спекуляций». Его точку зрения разделя-

ли Б. Рассел и Мэтсон. Другой английский профессор В. Иегер в своей книге «Теология ранних греческих философов» говорит о милетской философии следующее: «...в этой так называемой философии природы мы нашли теологию, теогонию и теодицею, действующие рука об руку».

Автор считает, что философы Милетской школы были стихийными и наивными материалистами. У них законы мышления еще не стали объектом исследования, которым являлось все царство природы. Милетцы также не смогли до конца изжить мифологические представления и терминологию. Хотя вместе с тем, они сумели пробиться к некоторым первичным философским понятиям и высказали ряд выдающихся естественно-научных догадок, рационально развив первобытную диалектику.

В центре внимания философов Милетской школы находится вся природа, некое оживотворенное, одушевленное, в какой-то степени обожествляемое деятельное и активное начало всего сущего. Поэтому милетцы и не нуждались в измышлении особых движущих сил, которые позже появились у Анаксагора (нус), Эмпедокла (дружба и вражда), Платона (мировая душа, демиург), Аристотеля (действующая причина, бог как перводвигатель). Милетцы преобразовали мифологическо-магическое учение о Мойре в понятие необходимости, имманентно присущей космосу. Они пробились сквозь мифологические представления к некоторым первичным философским понятиям и высказали ряд выдающихся естественно-научных догадок, рационально развив первобытную диалектику.

Глава 3

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ГЕРАКЛИТ

Второй по значению после Милета ионийский город Эфес был основан в XI в. до н. э. переселенцами из Аттики, возглавляемыми, по сообщению Страбона, Андроклом, сыном афинского царя Кодра.

Пора расцвета, акмэ (сорокалетие), Гераклита пришлось на 69-ю олимпиаду, т. е. на 504 — 501 гг. до н. э. Родина Гераклита — соседний с Милетом полис Эфес. Гераклит принадлежал к царско-жреческому роду. Но в Эфесе власть царей была уже давно свергнута. За Гераклитом остались лишь некоторые функции жреца, которые он передал брату. Эмигрировать в Персию, как делали многие аристократы, Гераклит не захотел. Он жил бедно и одиноко. Последние годы своей жизни философ провел в хижине в горах.

Гераклиту принадлежит философское прозаическое сочинение. Оно называлось так же, как и труды Анаксимандра и Анаксимена, — «О природе». Но тематика его шире. Согласно Диогену Лаэрцию, сочинение эфесца состояло из трех частей: о Вселенной, о государстве, о боге см. А I,5). Однако вероятнее, что подобное деление было внесено в рукопись только в александрийскую эпоху, когда сочинение Гераклита, по-видимому, еще существовало в целостном виде.

Гераклиту повезло. От его труда сохранился не один фрагмент, как у Анаксимандра, а около 130. Но понять их нелегко. Уже сами древние прозвали Гераклита «Темным». Прочитав его труд, Сократ сказал: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково и то, что я не понял. Впрочем, для этого нужен делосский водолаз» (А 4). Темноту и неясность гераклитовского стиля сами древние объясняли различно. Отмечая тот действительный факт, что «...речь Гераклита трудно разметить вследствие того, что неясно к чему [это] относится — к предыдущему или последующему» (А 4), Аристотель видел причину «темноты» Гераклита в стилистической небрежности эфесского мыслителя. Деметрий объяснял неясность Гераклита афористичностью его стиля (А 4). Теофраст усматривал причину противоречивости Гераклита в меланхолии эфесца, мешавшей ему доводить до конца начатое и добиваться ясности в изложении своих мыслей (А I,6). Диоген Лаэрций полагал, что Гераклит хотел умышленной темнотой выражения мыслей оградить свой труд от праздного любопытства презираемой им толпы (А I,6). Плотин также считал «темноту» Гераклита нарочитой: он де желал, чтобы читатель так же потрудился, уясняя смысл его произведения, как ему самому пришлось потрудиться, объясняя саму природу.

По-видимому, все эти истолкования пресловутой «темноты» Гераклита или надуманны, или недостаточны. Весьма сомнительно предположение, что эфесец намеренно зашифровывал свои мысли в загадочные образы и афоризмы. Гераклит, судя по словам того же Диогена, презирал краснобайство, каламбуры, словесные ухищрения, неодобрительно высказывался об учителях красноречия. По-видимому, дело все-таки не в небрежности и не в меланхоличности Гераклита.

Первые философы с большим трудом находили адекватные формы для нового, еще смутно угадываемого ими философского содержания, и им приходилось для его выражения широко применять описательные поэтические средства и сравнения, использовать образы, выражать свою мысль суммой примеров, прибегать для описания физических процессов к этической и даже мифологической терминологии. Только у Аристотеля философия, наконец, обрела свою адекватную форму, став системой логически связанных понятий. Все вышесказанное целиком относится и к Гераклиту. В частности, он широко прибегал к образам и сравнениям для выражения своих мыслей. И делал это весьма успешно.

Несоответствие между формой и содержанием и является, на наш взгляд, главной причиной «темноты» Гераклита. Дело усугубляется тем, что эфесец был диалектиком. Поэтому ему приходилось искать средства выражения не просто для философских, а для философско-диалектических мыслей, а потому прибегать к антитезам и игре слов.

Гераклит как философ, по-видимому, не имел учителей. Правда, иногда в этом качестве упоминают или Ксенофана из Колофона или пифагорейца Гиппаса из Метапонта. Но это, скорее всего, домыслы, вызванные некоторым сходством во взглядах этих трех философов.

Начало и космогония

Фалес нашел начало в воде, Анаксимен — в воздухе. Еще ранее их Ферекид увидел одно из трех начал всего сущего в земле (Хтонии). Гераклит же открыл субстанциально-генетическое начало всего сущего в огне. Для древних народов огонь был веществом (наряду с землей, водой и воздухом). Люди тогда не понимали, что огонь — это не вещество, а процесс окисления с выделением тепла и света. Но то, что огонь наиболее подвижен и изменчив из четырех стихий, древние видели. Это-то и привлекло внимание Гераклита к огню. Мысль о субстанциальности огня Гераклит выражает в сравнении его с золотом, а вещей — с товарами. «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото на товары, а товары на золото» (ДК 22(12) В 90). Так, в философском социоморфическом мировоззрении преломились товарно-денежные отношения, развитие которых оказало значительное влияние на превращение мифологического мировоззрения в философское. В другом сравнении космический огонь сопоставляется с пламенем, на котором сжигаются различные благовония. Пламя все то же, но запахи разные. Гераклитовский огонь вечен и божествен.

Гераклит видел в своем огне не только то, что лежит в основе всего сущего, но и то, из чего все возникает. Возникновение из огня космоса Гераклит называл «путем вниз» и «недостатком» огня. Гераклитовская космогония дошла в трех вариантах.

Согласно Клименту Александрийскому, из огня возникает море (вода); море, в свою очередь, «семя мирообразования» (у Ферекида огонь, вода и воздух также образовались из семени, но из семени Зевса, здесь же Зевса не стало, но семя осталось). Из этого семени возникают и земля, и небо, и все то, что находится между ними. Особенность этого варианта в том, что в нем отводится очень большое место морю. По версии Плутарха и Максима Тирского, в космосе наблюдается круговорот: огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, земля — в огонь. Не совсем так представлена космогония Гераклита у Марка Аврелия (II в. н. э.). Там Гераклит говорит: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, а воздуха — огня: и обратно» (B 76). Это значит, что если у Плутарха земля превращается в огонь сразу, то у Марка Аврелия земля, прежде чем стать огнем, должна пройти обратные метаморфозы, став водой и воздухом.

Эти три варианта, при всем своем различии, не исключают друг друга, т. к. здесь речь, по-видимому, идет о двух различных процессах. Во-первых, в космосе, по Гераклиту, происходит постоянное превращение стихий друг в друга. Так, философ считал, что от земли и моря восходят два испарения: влажное (темное) и сухое (светлое). Первое, превращаясь, по-видимому, в воздух, занимает околоземное, подлунное пространство, из которого на землю падает вода в виде дождя и снега. Светлое же испарение поднимается выше и, скапливаясь в обращенных к земле своей полой стороной чашах, воспламеняется, образуя небесные светила, совершающие круговые движения.

Смену дня и ночи, зимы и лета Гераклит объяснял изменением соотношения светлого и темного испарений. Когда светлое испарение ослабевает, а темное поднимается выше, встречая Солнце и гася его, то наступает ночь. Утром же Солнце снова разгорается. Именно так следует понимать известное выражение Гераклита, что Солнце каждый день новое. Суточные усиление и ослабление светлого испарения происходят на фоне сезонных колебаний: долговременное усиление светлого испарения вызывает лето, а ослабление — зиму.

Но все это происходит на фоне другого космического процесса. При всех взаимопревращениях стихий их обмен не эквивалентен, а совершается так, что количество явленного огня во Вселенной все время убывает, т. е. рано или поздно этот огонь погаснет. Тогда останется одна земля, которая через какое-то время воспламенится, и все сущее превратится в огонь. Этот мировой пожар у Гераклита не только физическое, но и нравственное событие. Гераклит говорит, что «огонь все обоймет и всех рассудит». Мировой пожар будет мировым судом. Гераклит — гилозоист. Его огонь — не только живая, но и разумная сила.

Логос

Онтология Гераклита не исчерпывается учением о превращениях огня. У эфесского философа мы встречаемся с несколько загадочной категорией логоса. В греческой мифологии этот термин означал «пустые речи» и противостоял «правдивым речам» (мифам). Но с возникновением философской терминологии логос начинает обозначать «разумное слово», связанное с математико-логическим мышлением. Одновременно логос слива-

ется с понятием судьбы, придав ей новое содержание. Судьба как логос — это разумная необходимость, познаваемый закон, управляющий миром.

Гераклитовский логос — это, скорее всего, — вещественное начало. Он тесно связан с огнем. Однако при всем их тождестве между ними имеется и различие. Логос — не просто огонь, это внутренняя структура огня, его мера, он выражает прерывность и порядок космических процессов, тогда как огонь в качестве физической сущности выражает их непрерывность, изменение и постоянное нарушение порядка. Поскольку возникновение космоса, угасание его огня связывается с упорядочиванием мира, то, по-видимому, ослабление мирового огня приводит к усилению обуздывающего огненную стихию логоса, и наоборот. Таким образом, взаимоотношения огня и логоса характеризуются не только моментами тождества и различия, но и противоположности и противоречия.

Диалектика

Гераклит — не только стихийный материалист, но и наивный диалектик. Его логос — это как бы диалектический закон Вселенной, как бы смутно угаданный древним философом закон единства и борьбы противоположностей.

В своей диалектике Гераклит исходит из того, что все абсолютно изменчиво. Гераклит, как никто из древних философов, был убежден, что в мироздании нет ничего неизменного. Он учил, что «все течет» («панта реи»). Он уподоблял мир реке и говорил, что «в ту же реку вступаем и не вступаем» (В 49а), потому что «на входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды» (В 12). Ничто в мире не повторяется, все преходяще и одноразово. В этом отношении Гераклит противостоит пифагорейцам, в мировоззрении которых была идея вечного повторения. Для Гераклита сама «вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка» (В 52). Гераклит не отрицал устойчивости вещей в космосе. Но эта устойчивость у него относительна, и она возможна именно потому, что вещь вечно воспроизводится. Эта мысль выражена у Гераклита в образе кикеона, который расслаивается на составные части, если этот священный напиток постоянно не встряхивать.

Далее Гераклит замечает, что одно и то же различно и даже противоположно. Например, «морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отрава» (В 61). Также и «прекраснейшая обезьяна безобразна, если ее сравнить с родом человеческим» (В 82). Здесь напрашивается вывод, что одно и то же обладает противоположными качествами (чистейшая и грязнейшая, прекраснейшая и безобразная) *в разных отношениях* (по отношению к рыбам, по отношению к людям, по отношению к другим обезьянам и опять по отношению к людям), однако Гераклит это просмотрел. Обращая внимание на то, что существенное изменение — это изменение в свою противоположность (холодное нагревается, горячее остывает), а также на то, что одна противоположность выявляет ценность другой (например, болезнь делает здоровье сладостным, а вообще зло — добро), Гераклит делает смелый, но наивный вывод о безоговорочной тождественности противоположностей. Правда, сам Гераклит, разумеется, так не выражается. Он говорит лишь, что «противоречивость сближает» (В 8). Эту мысль он выражает, приводя ряд при-

меров. Например, врачи лечат боль болью. Поэтому Ипполит делает такой вывод: Гераклит учил о том, что и добро, и зло тождественны (В 58).

Тождество противоположностей у Гераклита означает вместе с тем не их взаимопогашение, а их борьбу. Эта борьба (распря) — главный закон мироздания. Она — причина всякого возникновения. Гераклит говорит о том, что «борьба — отец всего и царь над всем» (В 52), «борьба всеобща и все рождается благодаря борьбе и по необходимости» (В 80).

Такого рода борьбу Гераклит раскрывает далее как гармонию. Но гармонию неявную, тайную, скрытую. Именно такая гармония самая сильная. «Скрытая гармония, — говорит Гераклит, — сильнее явной» (В 54). Такова гармония борьбы противоположностей, которые сходятся в тождество. Гераклит негодует на тех, кто «не понимает, каким образом с самим собой расходящееся снова приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (В 51). Эта глубочайшая гармония присуща всему мирозданию, несмотря на то, что там все кипит в борьбе, в распре. В такой гармонии растворяется все зло. Зло всегда частно, а добро абсолютно. Так же относительно безобразное и абсолютно прекрасное. Но люди увидеть этого не могут. Вся эта вселенская гармония доступна лишь богу. «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди принимают одно за справедливое, а другое за несправедливое», — говорит Гераклит (В 102).

Психология

Наивно-материалистическое представление Гераклита о логосе видно из его мысли о том, что в состоянии бодрствования душа постоянно питается логосом, разлитым в окружающей ее среде (А 16).

Душа, по Гераклиту, — одно из многочисленных превращений огня. В учении о ней эфесский философ отталкивается от гомеровского мировоззрения. Как и Гомер, Гераклит считает душу материальной субстанцией (материалистический анимизм). Душа — звено в цепи взаимопревращаемости стихий, момент всеобщего материального обмана, одно из превращений огня, некое «испарение» влаги.

Помимо влажного начала, душа содержит в себе огненное, поэтому она «искорка», «звездочка» (А 15). Так, по Гераклиту, душа обладает двойственной противоречивой физической природой, сочетая в себе влажное и огненное начала, причем влажное начало выражает несовершенную сторону души, а огненная — совершенную. Усталость, болезнь, опьянение сопровождаются возрастанием влажного начала.

Отношение души к телу Гераклит сравнивает с отношением паука к паутине (см. А 67). Но далее начинаются темные высказывания, из которых можно понять мысль Гераклита о том, что индивидуальные души способны существовать и вне человеческого тела и что это их состояние более совершенное. По-видимому, вселение в тело сопровождается возрастанием в душе влажного начала, связанное с тем, что тело — источник чувствительности. Если вселение в тело — смерть для души, то смерть тела — это ее рождение. Возможно, что именно к взаимоотношениям душ и тел относятся загадочные слова Гераклита: «Наша жизнь есть их смерть, а их жизнь — наша смерть» (В 77). Промежуточной формой существования души между ее полноценным бытием вне тела и фигуральной смертью при вселении в него Гераклит считал сон души.

Гераклит думал, что после смерти души попадают в Аид, где они сохраняют обоняние (традиционное мифологическое представление) и подвергаются суду. Однако у Гераклита мы находим определенные сомнения во всех традиционных представлениях о судьбе души. Он говорит: «Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют» (В 27).

Конечно, эти моменты учения Гераклита: предсуществование души, ее существование после смерти тела, ее вселение в тело как падение и даже смерть души, смерть тела как возвращение души к полноценному существованию, существование души в Аиде и загробный мир, — могут озадачить тех, кто считает Гераклита последовательным материалистом. С другой стороны, следует учесть то, что душа во всех своих состояниях сохраняет у эфесского философа телесную природу. Так что ее существование вне тела говорит не об идеализме Гераклита, а только о том, что он не изжил все мифологические представления.

Естественно, что сущность души не сводится Гераклитом к ее физической природе. Душа — не просто «испарение», это «способное к восприятию испарение» (В 12). Если чувственность связывается с влажной стороной души, то огненной ее природе соответствует разум, субъективный логос, так что дуализм двух физических природ души повторяется в теории Гераклита как дуализм чувствительности и разума.

Гносеология

В учении Гераклита впервые в европейской философии поднимаются гносеологические вопросы, зарождается теория познания.

В своей гносеологии ионийский философ выдвигает в качестве идеала и цели достижение объективного знания. Он говорит, что следует прислушаться к природе, внимать ее голосу. Он затрагивает вопрос о соотношении чувственного и разумного знания.

Гераклит довольно высоко оценивает показания чувств: отдавая предпочтение слуху и зрению. Словом, чувственное знание он считает адекватным, истинным.

Заблуждения начинаются на ступени рационального познания, которое играет главную роль в гераклитовской гносеологии: ведь правящий миром логос можно познать только разумом, т. е. субъективным логосом, присущим человеку. В отличие от знания чувственного, направленного на множество, на мир явлений, разумное познание призвано раскрывать во множестве единство.

Гераклит осуждает многознание, лишенное логической связи, обобщения и единства, и противопоставляет ему исходящее из общего и единого принципа систематическое и в то же время непосредственное знание, что не исключает того, что занимающиеся философией люди должны быть хорошо осведомлены во всем (см. В 35).

Критерий истины Гераклит видит в логосе как объективном разуме. Второй критерий, вытекающий из первого, основан на том, что логос в принципе общ всем людям, а потому «...нужно следовать общему всем» (В 2).

Связь между субъективным и объективным логосом Гераклит представлял следующим образом. Мировой логос как бы вдыхается через органы чувств, в чем и состоит самообогащение субъективного логоса. Это ут-

верждение о том, что разум приходит извне, несколько напоминает мифологическое представление о том, что все мысли вложены в людей богом. Гераклит подчеркивает объективность человеческого познания, вплоть до утверждения, «что человек неразумен и умом обладает только окружающая его среда».

Гераклит считал, что все люди в принципе равны по своим познавательным способностям, ведь логос присущ всем. Для ионийского философа проблема не столько в том, чтобы объяснить, как люди познают мир, сколько в том, чтобы понять, почему не все способны к такому познанию. Он делит людей на три группы: тех, кто познал логос; тех, кто слышал о нем от других, но не понял; и тех, кто не познал логос сам и ничего не слышал о нем от других.

Фактическое гносеологическое неравенство людей, которое противоречит их природному равенству, Гераклит в первую очередь объясняет господством над умами людей мифологической традиции (власти Зевса), человеческим субъективизмом («детские игры») и моральным несовершенством людей. В последнем пункте гераклитовская гносеология перерастает в этику.

Этика

В своем этическом учении Гераклит противопоставляет чувственным аффективным интересам высшую добродетель — разумение (см. B 112), которая доступна лишь немногим. Именно здесь он проводит мысль о неравенстве людей, которая коренится не столько в интеллекте, сколько в воле. Другими словами, по Гераклиту, люди прежде всего неравны нравственно, а затем уже интеллектуально. Но и это неравенство он не считает естественным и должным. Иначе мы не встретили бы в его сочинении проповедь нравственного совершенствования и горькие сетования по поводу того, что большинство людей далеки от нормы, от того, кем они должны были бы быть. Гераклит жалуется, что обычные желания людей таковы, что им «не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись» (B 119). Это чувственные страсти, это то или иное «желание сердца», которое «осуществляется ценою души» (B 85). Счастье вовсе не в услаждении тела, в противном случае «счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды» (B 4).

Гераклит отдает себе отчет в силе чувственной части души. Называя противоразумную сторону человеческого характера нравом, сравнивая последний с мелкими второстепенными богами-демонами, которые иногда в мифологии выступали как сила, похищающая у человека разум, Гераклит говорит, что демон человеческий — это его нрав (см. B 119), который сам по себе не имеет разума, но перед которым человек также бессловесен, как ребенок перед взрослым (см. B 79).

Утверждая, что добродетель — это разумение, Гераклит предвосхищает учение Аристотеля о дианоэтических, т. е. интеллектуальных, обусловленных мышлением, а не волей (как этические) добродетелях.

Аналогичным образом у Гераклита «самые достойные люди всему предпочитают одно: вечную славу смертным вещам» (B 29), они надеются на достижение истины (см. B 86), за что получают после своей смерти «более значительные уделы» (B 25).

Этика Гераклита включает категорию справедливости, которая отождествляется с правдой, что еще раз говорит о тесной связи между его этикой и гносеологией. Эта категория состоит в борьбе, распре, но не самодовлеющей, а приводящей к гармонии противоположностей. Так следует понимать бесчеловечное, на первый взгляд, утверждение Гераклита, что справедливость в распре.

В связи с этим интересно отметить принципиальное отличие Гераклита от Анаксимандра: если последний считал несправедливостью именно распрю, борьбу, которая приводит к нарушению меры и следующему за этим возмездию и к растворению в апейроне космоса, то у Гераклита справедливость именно в распре, которая, будучи подчиненной логосу, оказывается творческим началом, создающим все относительно устойчивые вещи и явления, все многообразие в мире.

Политическое учение

Гераклит выводит гражданские законы из космического закона, логоса, который имеет в силу этого преимущество перед гражданским законом. Поэтому он подчеркивает, что «нужно, чтобы говорящие разумно опирались на всеобщее, как государство на закон, и даже более того. Ведь все человеческие законы питаются единым божественным» (В 114).

Говоря о политическом учении Гераклита, следует различать субъективные симпатии эфесского аристократа и объективное содержание его учения. Пессимизм, трагизм, антидемократизм Гераклита обычно преувеличиваются. Конечно, он высоко оценивал мудреца Бианта, сказавшего, что «многие плохи», и сам заявлял, что «один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший» (В 49). Но если Гераклит и защищает аристократическое превосходство, то делает это с помощью доводов, которые в конечном итоге служат новому обществу: философ ссылается не на родовитость, не на мнимое происхождение от богов и героев, не на традицию, а на логос. Аристократизм Гераклита имеет и гносеологические корни. По его мнению, доблестнейший, полезнейший, наилучший — это тот, кто познал логос, кто преодолел объективные и субъективные трудности познания.

Гераклит утверждал, что воля познавшего логос может играть роль государственного закона (см. В 33), предвосхищая тем самым платоновское учение о правлении философов, опирающихся исключительно на собственную мудрость, а не на зафиксированный общественный закон. Вместе с тем он говорит о государственных законах, за которые народ должен бороться так же, как во время нападения врагов сражаются за родной город. Учение о борьбе противоположностей используется Гераклитом для оправдания деления общества на рабов и свободных. Таким образом, по Гераклиту, рабство оказывается естественным, опирающимся на законы природы, явлением.

Своим сравнением мирового огня с золотом Гераклит философски узаконил товарно-денежные отношения. Свое учение о всеобщности борьбы противоположностей он выводил из наблюдений и за общественными процессами (а не только природными). Считая, что из распри и борьбы вытекает справедливость, Гераклит тем самым давал высшую философскую санкцию происходившей на его глазах социально-политической революции.

***

Таково весьма сложное мировоззрение Гераклита Эфесского, представляющее одну из первых философских систем, в целом стихийно материалистическую и наивно диалектическую. Но в ряде моментов Гераклит не смог изжить мифологическое мировоззрение. Более того, его система позволяет, несмотря на наивную трактовку духовного как телесного, провести ее идеалистическую интерпретацию через учение о необходимости разумного слова, управляющего миром.

Глава 4

ИТАЛИЙСКАЯ ШКОЛА. ПИФАГОР И РАННИЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

После завоевания Ионии персами центр древнезападной философской мысли переместился в «Великую Грецию» (общее название греческих полисов на о. Сицилия и на юге Аппенинского полуострова).

Хотя без пифагорейцев трудно себе представить античную философию и даже античную культуру, ничего полностью достоверного мы о пифагореизме, особенно раннем, не знаем. До нас не дошли пифагорейские труды, а дошедшие отрывки поставлены критикой под сомнение. О пифагореизме мы знаем в основном из трудов других древнегреческих философов.

Информацию о пифагорейцах (как, впрочем, и всю информацию о досократиках) можно разбить на три части: раннюю (VI—V вв. до н. э.), среднюю (IV—I вв. до н. э., главным образом IV в.) и позднюю (I—V вв.). Ранняя информация исходит от современников Пифагорейского союза, но она бедна. Полнее средняя информация, а тем более поздняя. То, что более поздняя информация обильнее ранней, неудивительно. Ее источники ближе к нам. Но не была ли она более обильной для самих греков за счет вымысла?

Пифагореизм имел три вершины: политическую в первой половине V в. до н. э., философскую — во второй половине V в. до н. э. и научную — в первой половине IV в. до н. э. Что же касается самого раннего времени — последней трети VI в. до н. э. — то это период зарождения пифагореизма, период деятельности Пифагора, а в нем заложены все три стороны пифагореизма: политическая, философская и научная.

Историю Пифагорейского союза и пифагореизма можно разделить на шесть частей:

1) организация Пифагорейского союза Пифагором — последняя треть, а может быть, и декада VI в. до н. э. Это зарождение пифагорейской философии и науки в рамках пифагорейского «товарищества», которое имело свои корни в орфической общине. Это время установления политического господства пифагорейцев в «Великой Элладе»;
2) политическое господство Пифагорейского союза — первая половина V в. до н. э.;
3) разгром союза в середине V в. до н. э.;
4) пифагорейская диаспора (рассеяние), Лизис и Филолай в Фивах. Это время философской вершины пифагореизма в учении Филолая. Здесь же возвращение Филолая в «Великую Грецию» — вторая половина V в. до н. э.;

5) Архит Тарентский и его группа — превращение пифагореизма в науку, утрата им не только мифологических пережитков, но и философских оснований (первая половина IV в. до н. э.);
6) пифагорейцы во Флиунте — последние из пифагорейцев — середина IV в. до н. э.

Упрощая эту схему, мы говорим о раннем, среднем и позднем пифагореизме.

■ Пифагор

Основателем Пифагорейского союза был Пифагор. Почти все, что мы о нем знаем, исходит из поздней информации. Платон называет Пифагора лишь однажды. Аристотель — дважды.

Большинство греческих авторов выводят Пифагора с острова Самоса, т. е. из Ионии. Они сообщают, что Пифагор был вынужден покинуть свою родину из-за тирании самосского тирана Поликрата. Пифагор отправился по совету Фалеса в Египет в поисках знания и учился там двадцать два года у египетских жрецов. В 525 г. до н. э. Египет стал добычей персов. Персы истребили две тысячи знатных египетских юношей. Множество египтян было отправлено персами на восток в качестве пленных. В числе их якобы оказался и Пифагор, побывавший в Вавилонии (будто в течение 12 лет), где имел возможность учиться у жрецов. Апулей утверждает даже, что Пифагор учился у индийских мудрецов. После тридцатичетырехлетнего обучения в Египте, Вавилонии и, возможно, Индии Пифагор, после кратковременного пребывания на родине, оказывается в «Великой Греции» — в городе Кротоне, где основывает свою школу — Пифагорейский союз. Такова легенда, связанная с именем Пифагора. Проверить ее нет возможности.

О Пифагорейском союзе мы знаем также только из поздней информации. Некоторые ученые сомневаются в его существовании, считая вымыслом. Между тем из этой поздней информации вырисовывается величественная картина пифагорейского «общего товарищества» (Ямблих) как научно-философского и этико-политического сообщества единомышленников. Правда, политическое лицо союза неясно. Сперва пифагорейцы в Кротоне и в других городах «Великой Эллады» как будто бы пришли к власти. Но им противостояли некий Килон и его сторонники. Когда пифагорейцы собрались в Кротоне в доме Милона, сторонники Килона окружили этот дом и сожгли их.

Одни из современных ученых видели в пифагорейцах идеологов реакционной землевладельческой аристократии, другие — идеологов торгово-ремесленного городского населения, ссылаясь на то, что при пифагорейском правлении в великоэлладских полисах началась чеканка монеты.

Беспристрастный анализ политических взглядов пифагорейцев говорит об их крайней неприязни к анархии. Источник государственных законов они видели в Боге.

Имеются смутные сведения о политической борьбе внутри самого Пифагорейского союза между сторонниками «отцовских обычаев» и теми, кто считал, что все должны принимать участие в высшей власти и в народ-

ном собрании, т. е. между аристократами и демократами. Так что получается, что и сам Пифагорейский союз оказался расколотым по тому же признаку, что и все греческое общество периода антиаристократической революции VII—VI вв. до н. э.

Более определенны сведения о пифагорейском образе жизни. Платон пишет, что и в его время пифагорейцы называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди других людей. Но что это за образ жизни, мы узнаем только из поздней информации. Пифагорейский образ жизни опирался на своеобразную иерархию ценностей. На первое место в жизни пифагорейцы ставили прекрасное и благопристойное, на второе — выгодное и полезное, на третье же — приятное. К прекрасному и благопристойному пифагорейцы относили и науку.

Устав Пифагорейского союза определял условия приема в союз и образ жизни его членов. В союз принимались лица обоего пола (разумеется, только свободные), выдержавшие многолетнюю проверку своих умственных и нравственных качеств. Собственность была общей. Все вступающие в пифагорейское товарищество сдавали свою собственность особым экономам. В союзе было две ступени. Акусматики (послушники) усваивали знания догматически, а математики (ученые) занимались более сложными вопросами, которые преподавались им с обоснованием. Пифагорейский союз был закрытой организацией, а его учение — тайным.

Пифагорейцы вставали до восхода Солнца. Проснувшись, они проделывали мнемонические упражнения, затем шли на берег моря встречать восход Солнца. Потом обдумывали предстоящие дела, делали гимнастику, трудились. Вечером они совершали совместное купание, после чего все вместе ужинали и совершали возлияние богам. Затем было общее чтение. Перед сном пифагореец давал себе отчет в прошедшем дне: «И нельзя было принять очами спокойными сна, пока трижды не продумаешь прошедший день: как я его прожил? что я сделал? какой мой долг остался невыполненным?»

В основе пифагорейской этики лежало учение о «надлежащем». «Надлежащее» — это победа над своими низменными страстями, это подчинение младших старшим, это культ дружбы и товарищества, это почитание Пифагора. Большое внимание пифагорейцы уделяли медицине, психотерапии и проблеме деторождения. Они разрабатывали приемы улучшения умственных способностей, умение слушать и наблюдать. Они развивали свою память, как механическую, так и смысловую. Последняя возможна лишь в том случае, если в системе знания найдены начала.

Несмотря на свою политическую активность, пифагорейцы выше всего ценили созерцательный образ жизни, жизнь мудреца. Сам их образ жизни имел мировоззренческие основания — он вытекал из их представления о космосе как упорядоченном и симметричном целом. Но красота космоса открывается не всем. Она доступна лишь тем, кто ведет правильный образ жизни.

Учение Пифагора

Об учении Пифагора мы узнаем лишь из поздней информации. Из ранней информации дошли до нас лишь неодобрительные отзывы о Пифагоре со стороны Гераклита. Это как бы первый пример философской поле-

мики, причем не только теоретической. Гераклит сказал о Пифагоре, что «многознание уму не научает, иначе оно научило бы... Пифагора...» (В 40). В другом (согласно Г. Дильсу, подложном) фрагменте из сочинения Гераклита сказано, что вся пифагорова мудрость — не только многознание, но и обман. Но Геродот, называет Пифагора «величайшим эллинским мудрецом». Может быть, можно узнать Пифагора в сатирическом стишке (силле) Ксенофана, где какой-то человек говорит другому, чтобы тот не бил щенка, т. к. в его визге он узнает голос своего умершего друга. Возможно, что Эмпедокл, говоря о некоем необычайно знающем человеке, имел в виду Пифагора. И это все, что мы узнаем об учении Пифагора из ранней информации.

А в средней информации вообще нет ничего об учении Пифагора как такового. Специальное сочинение Аристотеля «О пифагорейцах» утеряно. В дошедших до нас работах Аристотеля много говорится об учении пифагорейцев или «так называемых пифагорейцах», но об учении Пифагора как такового не сказано ничего (за одним исключением, о котором ниже). Все, что мы знаем об учении Пифагора, мы черпаем из поздней информации.

Оттуда мы узнаем, что Пифагора одновременно видели сразу в двух городах, что он имел золотое бедро, что его громким человеческим голосом приветствовала река Кас. Он якобы знал о своих прошлых воплощениях. Первое воплощение Пифагора — сын бога Гермеса Эфиальт. Пифагор, таким образом, здесь «благородный», аристократ. При этом его аристократизм усилен учением о переселении душ: Пифагор не просто потомок сына бога, т. е. героя, он сам сын бога, он Эфиальт, родившийся через несколько поколений Пифагором. Пифагор возвышал себя над остальными людьми. Он думал, что существует три вида разумного живого существа: Бог, человек и «подобные Пифагору» (последние происходят из семени лучшего, чем человеческое). Из поздней информации мы также узнаем о различных табу Пифагора, в том числе и о пищевых: «... не только воздерживался от вкушения живого, но и никогда не приближался к мясникам и охотникам»[1], «Пифагор и Эмпедокл провозглашают равноправие всех живых существ и заявляют, что тем, кто совершил насилие над животным, угрожают неумолимые кары»[2]. Эти запреты восходят к первобытной магии.

И в таком магико-мифологическом контексте вырисовывается тезис Пифагора о том, что «самое мудрое — число», которое владеет всеми вещами, в том числе и нравственными, и духовными качествами. Полемизируя в этом вопросе с Пифагором, Аристотель сообщает (это и есть вышеуказанное исключение), что Пифагор учил: «Справедливость... есть число, помноженное само на себя»[3]. Из поздней информации мы, кроме того, узнаем, что Пифагор учил, что «душа есть гармония». Но известно, что для пифагорейцев гармония — числовое отношение. Поэтому и здесь мы находим число. Есть сведения и о том, как Пифагор пришел к своей идее, которая стала основной идеей пифагореизма, его стержнем, т. е. к идее, что числа — основа всего сущего. Эти основания эмпирические. Ямблих

[1] *Порфирий.* Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995

[2] *Цицерон.* О государстве. II. 19. М., 1994.

[3] *Аристотель.* Большая этика. Кн. 1. Гл. 1. Цит. по: *Маковельский А.* Досократики. Казань, 1919 г. Ч. III. С. 69.

(IV в.) и Боэций (конец V — начало VI в.) рассказывают: проходя как-то мимо кузницы, Пифагор заметил, что совпадающие удары неодинаковых по весу молотов производят различные гармоничные созвучия. Вес молотов можно измерить. И таким образом, качественное явление (созвучие) точно определяется через количество. Отсюда Пифагор сделал смелый вывод, что и вообще «число владеет... вещами».

В поздней информации Пифагор выступает в качестве крупного математика. Ему приписывается «теорема Пифагора», а также открытие явления несоизмеримости. Согласно той же информации, Пифагор вслед за Фалесом встал на путь превращения математики эмпирической в математику теоретическую. Один из последователей Аристотеля Аристоксен (V в. до н. э.) утверждал (согласно Диогену Лаэрцию), что именно Пифагор, «ценя занятия с числами больше всех других занятий, продвинул вперед эту науку, освободив ее от служения делу купцов» [58(45) B 2]. У неоплатоника Прокла (V в.) сказано об этом еще сильнее: «Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения» [14(4) A 6a].

У Пифагора можно усмотреть даже зачатки математической физики. Теофраст (Аэций) утверждает, что именно Пифагор начал связывать пять физических элементов с пятью видами правильных многогранников. Земля состоит из частиц кубической формы, огонь — из частиц, имеющих форму четырехгранной пирамиды (тетраэдр), воздух — из восьмигранников (октаэдр), вода — из двадцатигранников (икосаэдр), а эфир — из двенадцатигранников (додекаэдр) [442) A 15].

В античной традиции слава Пифагора как математика была столь велика, что Аристоксен даже утверждал: именно он первый ввел у эллинов весы и меры [14(4) A 12], хотя это и неверно.

В астрономии Пифагору приписывается открытие косого положения зодиака, определение продолжительности «великого года» — интервала между моментами, когда планеты занимают относительно друг друга то же самое положение. В космологии Пифагор — один из первых геоцентристов. Он учил и о «гармонии сфер». Каждая планета, двигаясь вокруг Земли в эфире, производит монотонный звук той или иной высоты. Например, звук Луны высокий и пронзительный, звук Сатурна самый низкий. Совместно эти звуки образуют гармоничную мелодию, слышать которую, правда, мог только Пифагор, будто бы обладавший удивительно тонким слухом.

Положив в основу космоса число, Пифагор придал этому старому слову обыденного языка новое значение. Оно стало обозначать упорядоченное числом мироздание. Пифагору приписывается и само конструирование слова «философ» (поэтому, когда Гераклит говорит, что много должны знать «мужи-философы», он иронизирует над пифагорейцами с их многознанием). Пифагор верил в переселение душ, в метемпсихоз, заимствовав эти представления из орфизма.

Подводя итог всему тому, что мы знаем об учении Пифагора, можно сказать следующее. В период формирования пифагореизма пережитки мифологии и магии в нем были очень велики. В удаленной от древних цивилизаций Востока «Великой Элладе» влияние науки чувствовалось меньше, и реки там разговаривали еще во времена Пифагора. Тем более удивителен быстрый прогресс италийской философии и науки, начало которому

было положено Пифагором. Личность противоречивая, стоявшая на рубеже мифологии и магии, с одной стороны, и философии и науки — с другой, Пифагор, как, может быть, никто другой из первых философов, даже Гераклит, отразил в своем учении, слабые отзвуки которого дошли до нас, сложный, мучительный и противоречивый процесс рождения философской мысли, пробивавшейся сквозь вековые культурные напластования совсем иного, чем философия, уровня. Кроме того, Пифагор в отличие от ионийских философов-одиночек выступил первым пропагандистом философии, а для того чтобы иметь успех у привыкших к старым ценностям слушателей, золотое бедро было нелишним. Учение Пифагора, таким образом, противоречиво. Но главное там все же в его учении о числе как основе мироздания.

Пифагор назвал свое учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов, он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром (философом)[4].

■ Другие ранние пифагорейцы. Гиппас

Из числа ранних пифагорейцев известны Парменискт, Перкопс, Бронтин, Петрон, Алкмеон, Гиппас, а также пифагорейка Дейноно (Теано), жена Бронтина. О ней Ямблих рассказывает, что она «была мудрой и выдающейся душевными дарованиями». К ней как-то пришли жены кротонцев с просьбой уговорить Пифагора, чтобы тот побеседовал с их мужьями о том, что они должны относиться к женам благоразумно. В письме к Никострате Дейноно писала: «Добродетель супруги не в том состоит, чтобы стеречь своего мужа, но чтобы нравиться ему и угождать его желаниям, а сие исполнит она тогда, когда глупости его с терпением переносить будет».

Гиппас из Метапонта — другой наряду с Пифагором выдающийся представитель раннего пифагореизма. Согласно Аристотелю, он учил, что начало всего — огонь. Этим он существенно отличался от других пифагорейцев. Число у Гиппаса как бы соответствует гераклитовскому логосу. Гиппас учил, что число — первый образец творения мира. Известно, что он пришел к этой мысли самостоятельно и так же, как и Пифагор, эмпирически. Он соорудил четыре медных диска с равными диаметрами, но разной толщины. При этом толщина первого диска была больше второго в $1^1/_3$ раза, третьего — в $1^1/_2$ раза и четвертого — в 2 раза. При одновременном ударе по любым двум из этих трех дисков получались различные простейшие созвучия.

В Пифагорейском союзе Гиппас противостоял Пифагору как демократ аристократу. Именно Пифагор был, по-видимому, консерватором, сторонником «отцовских обычаев». Имя же Гиппаса традиция связывает с теми, кто думал, что все свободные люди должны принимать участие в управлении. Возможность такой социальной позиции Гиппаса подтверждается тем, что именно он выступил против той элитарности науки,

[4] Цит. по: *Диодор Сицилийский*. X. 19. I / Пер. А.В. Лебедева.

которая была характерна для Востока, но которая, к счастью, не привилась в Европе. Гиппас одним из первых вступил на путь демократизации науки, ибо он «открыл недостойным» природу как соизмеримости и пропорции, так и несоизмеримости. Последнее явление открыл якобы сам Пифагор, Гиппас же выдал это открытие «недостойным». Такой поступок был для пифагорейцев тем болезненнее, что открытое ими явление несоизмеримости они особенно тщательно скрывали, ибо видели источник организованности и разумности мира в числе. Числа же состоят из одинаковых единиц. Так что в основе мира лежит единица. И вот оказывается, что в основе мира лежат по крайней мере две разные единицы, друг к другу не сводимые. Так что неразумное, иррациональное оказалось в самом сердце мира. Пифагорейцы не знали, что с этим делать. Явление несоизмеримости разрушало их мировоззрение. Поэтому они его скрывали. Гиппас же явление несоизмеримости выдал, хотя, по-видимому, только акусматикам. За это Гиппас был изгнан из союза. Уйдя оттуда, он, возможно, увел с собой часть акусматиков, иначе не говорили бы, что если Пифагор — глава математиков, то Гиппас — глава акусматиков. По легенде, пифагорейцы прокляли Гиппаса и, применяя самую первобытную вредоносную магию, соорудили ему могилу. И действительно, Гиппас вскоре утонул.

Пифагорейская медицина. Алкмеон

Пифагорейцы лечили тело гимнастикой и наружными лекарствами, а душу — музыкой. Они избегали отрицательных эмоций: гнева, уныния и душевной тревоги. Для этого они применяли психотерапию. Они стремились предотвращать болезни, для чего разрабатывали режим диеты и отдыха. При лечении пифагорейцы предпочитали наружные средства внутренним, а тем более хирургическому вмешательству. Они уделяли большое внимание проблеме деторождения.

Эволюция пифагорейской медицины показывает как бы рождение медицины как науки из лечебной магии. Родоначальник Кротонской медицинской школы — Каллифон. Он ученик Пифагора. Каллифон — врач-жрец при храме бога врачевания Асклепия. А его сын Демокед — уже не жрец, он находился в конфликте с отцом. Жизнь Демокеда была полна превратностей. Будучи в персидском плену, он вылечил персидского царя Дария, за что тот сменил ему пару железных цепей на две пары золотых. В конце концов Демокед вернулся на родину.

Алкмеон — наиболее известный врач-философ Кротопской школы. Его акмэ приходилось на годы старости Пифагора. Будучи философствующим врачом, Алкмеон интересовался общей причиной болезни, и эту причину он нашел в нарушении «исономии», т. е. равновесия в смешении качеств тела, или в господстве одного из этих качеств (иначе говоря, в «монархии»). Алкмеон — родоначальник анатомии. Он заметил, что от мозга к глазным впадинам идут как бы «две узкие дорожки». Отсюда Алкмеон сделал вывод о том, что мозг — орган мышления. Он различал ощущение и мышление. Животное ощущает, но не мыслит. Будучи пифагорейцем, Алкмеон разделял учение раннего пифагореизма о бессмертии души: душа бессмертна и богоподобна, ибо она обладает вечным самодвижением.

Глава 5
ЭЛЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Наряду с пифагореизмом в «Великой Греции» существовала другая философская школа, получившая название элейской (от города Элея). В отличие от пифагорейцев с их пределом и беспредельным и ионийских философов с их натуральными первоосновами, элеаты сделали шаг вперед в развитии отвлеченного мышления, приняли за основу вечное и неизменное бытие как пока еще не расчлененное единство пространственно-телесного мироздания, мышления и бога, истолкованного пантеистически. Отрицая у небытия даже относительное существование, элеаты пришли к парадоксальным выводам. Выход из противоречия между чувственной картиной мира и той картиной, которая сложилась у них в результате размышления о мире, элеаты нашли в противопоставлении разумного знания как истинного чувственному представлению как мнимому. Эти парадоксальные выводы состояли в отрицании множественности и движения. Таким образом, у элеатов философия не только выделилась из натурфилософии, но и противостояла ей.

■ Ксенофан

Ксенофан происходил из ионийского полиса Колофона. Есть сведения о том, что он был учеником Анаксимандра. Время жизни философа определяется из его слов: «Вот уже шестьдесят семь лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А перед тем мне было от рождения... двадцать пять лет» [ДК (21(11) В 8]. «Носиться» же Ксенофану пришлось потому, что Колофон был захвачен персами в 546/5 гг. до н. э. Отсюда следует, что Ксенофан родился около 570 г. до н. э. и был жив еще в 478 г. до н. э. Лишенный родины, философ вел полную превратностей жизнь странствующего поэта-аэда. В своих стихах он воспел основание полиса Элея, где стал основателем философской школы. Кроме того, Ксенофан писал сатирические стихотворения — «силлы». В одной из таких силл он высмеивал Пифагора, а точнее, его учение о переселении душ, рассказывая о том, как некто (скорее всего Пифагор) услышал в визге избиваемого щенка голос своего умершего друга.

Ксенофан лучше всего понятен в свете двух наблюдавшихся в его время движений: движения против сверхцивилизации и роскоши и религиозного возрождения. Философ поддерживал первое движение и выступал против второго. Он был противником культа атлета и физической силы,

которому противопоставлял культ разума. Ксенофан выступал против роскоши, предостерегал от пустой болтовни.

Антимифологизм

Именно Ксенофан впервые высказал смелую мысль о том, что боги — творения человека. У него становится явным то, что лежит в основании генезиса философии, — преодоление, а затем и критика мифологического мировоззрения. Согласно Колофонцу, все предания о сражениях титанов, гигантов и кентавров — «вымыслы прошлых времен». Поэтому вместо того, чтобы воспевать на пирах титаномахию, греки должны просить у богов дарования справедливости. Но боги Гомера и Гесиода несправедливы и аморальны, ибо эти поэты приписали им воровство, прелюбодеяние и взаимный обман, они подобны людям не только своим внешним видом и образом жизни, но и нравственным уровнем.

Но так и должно быть, если учесть, что боги творятся людьми по своему образу и подобию. У эфиопов боги курчавы и черны, а у фракийцев — голубоглазы и рыжеваты. Вообще «смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как они» (В 14). Отсюда создаваемые людским воображением образы богов. Но «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей» (В 15).

Но мировоззрение Ксенофана не только негативно и антимифологично. Оно и сверхмифологично. Ксенофан дает свою картину физического мира, исключающую мифологизмы.

Космология и онтология

Ксенофан как философ-физик примыкает к ионийской традиции. На него большое впечатление оказали, по-видимому, находки камней с отпечатками на них морских животных и растений. Ксенофан обобщает эти эмпирические факты. Некогда вся земля была покрыта морем. Но затем часть земли поднялась и стала сушей. То, что некогда было морским дном, стало горами. Поэтому земля — основа всего сущего, субстанция. Именно земля простирается своими корнями в бесконечность. Что же касается воды, то она соучастница земли в производстве жизни. «Земля и вода есть все, что рождает и растит» (В 33). Даже души состоят из земли и воды. Из воды и небесные тела. Образно говоря, у Ксенофана не небо отражается в море, а море — в небе. Из воды возникают облака, из облаков — все небесные светила. Как все первые философы и ученые, Ксенофан еще не различает метеорологические и совершенно с ними не соизмеримые астрономические явления. Ксенофанова Луна — «свалявшееся облако». Солнце каждый день новое. И оно свое для каждой местности. Оно загорается утром и гаснет вечером. Ксенофаново Солнце образуется из скопления искорок, а сами эти искорки — воспламенившиеся испарения воды. Надо отметить, что и в этих своих утверждениях Ксенофан не безоснователен. Он ссылается на поражающее воображение явление, которое сами греки называли Диоскурами и которое, как мы теперь знаем, связано с атмосферным электричеством. Потом его стали называть «огнями

святого Эльма». Это те огни, которые иногда загораются на вершинах мачт кораблей.

Однако позитивная часть мировоззрения Ксенофана не ограничивается его связью с ионийской традицией. Ксенофан был не только завершителем ионийской физики. В качестве такового он закончил ряд фисикофилософов, которые брали за субстанциально-генетическое начало мироздания одну из четырех стихий. Фалес выбрал воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, а Ксенофан — землю.

Мировоззрение Ксенофана не только сверхмифологично, оно и сверхфизично. У Ксенофана начинают расходиться физическая и собственно философская картина мира. Философия начинает выделяться из мировоззренческой физики. Нечто похожее было и у ионийских философов. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита, не говоря уже об апейроне Анаксимандра, были не только физическими явлениями, но, будучи сущностями других форм вещества, несли в себе и сверхфизический аспект. Они были носителями мироединства. В познании этого единства ионийские философы видели сущность философии. Но все же это единство было погружено в природу. У ионийцев оно так и не смогло из нее выкристаллизироваться. У Ксенофана мысль идет дальше, но она все еще неуклюжа. Поэтому Аристотель и говорит о Ксенофане, что тот «ничего не различил ясно» в едином. Он не определил его ни как ограниченное, ни как безграничное, ни как материальное, ни как идеальное (как то, что «соответствует понятию»). Но, говорит Аристотель о Ксенофане, воззревши на небо в его целости, он заявляет, что единое — вот что такое бог[1]. Аристотель недоволен Ксенофаном, говоря, что тот грубоват как мыслитель. Но мы не будем так строги к Ксенофану, ибо именно он при рассмотрении мира в целом выделил его философский аспект. Правда, этот аспект оказался слитым с понятием бога.

Бог Ксенофана

Ксенофан так и не смог преодолеть до конца столь, казалось бы, ненавистный ему антропоморфизм. Да, его бог, как говорит Ксенофан, «не подобен смертным ни телом, ни мыслью». Однако он всевидящ, всемыслящ, всеслышащ. В этом отношении бог Ксенофана, конечно, антропоморфен. Мировоззрение Ксенофана антропоморфно, как антропоморфен всякий философский идеализм. Он отнимает у мироздания все приписываемые ему мифологией человеческие черты за исключением одной — мышления, сознания. Бог Ксенофана — это чистый ум. Он не физичен. У него нет телесной силы. Его сила в мудрости. Критикуя эллинское обыденное сознание и его ценности, Ксенофан говорил, что «мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Поэтому философ, с точки зрения Ксенофана, более полезен для общества, чем какой-нибудь олимпийский чемпион. Бог Ксенофана и есть такой космический философ. Он неподвижен. Переходить с места на место, метаться по миру, как это делают обычные боги, ему не приличествует. Этот бог-философ всем правит одной лишь силой своей мысли, без всякого физического усилия. Такой бог один и един. Вот все, что мы узнаем из тех шести строчек, которые сохранились и в которых Ксенофан говорит о своем боге.

[1] См.: *Аристотель*. Метафизика. Кн. I. Гл. 5.

В этих строках сказано, что бог не подобен человеку. Но то, чему он подобен, сводится там лишь к всемогуществу мысли. Он не подобен человеку не потому, что он не мыслит. Напротив, кто мыслит, так это именно бог. Его мысль всемогуща. Она движет миром так же, как мысль человека движет его телом. Но чему же тогда подобно тело бога? Об этом мы узнаем из доксографии. Об этом было сказано уже у Аристотеля: единый бог Ксенофана — это небо в его целости. От других доксографов мы узнаем, что бог Ксенофана подобен шару и тождествен космосу. Богокосмос Ксенофана един, вечен, однороден, неизменен, невредим и шарообразен. Таким образом, Ксенофан оказывается пантеистом: бог есть все, но это «все» берется не в многообразии, а в высшем единстве. В основе этого единства — мысль. Поэтому в той мере, в какой это можно говорить о протофилософии (а мировоззрение Ксенофана остается еще на протофилософской ступени), мировоззрение Ксенофана идеалистично, а поскольку он подчеркивает неизменность мироздания, то и метафизично. Но и в рамках онтологии идеализм Ксенофана ограничен его пантеизмом.

В завершении будет интересно привести отрывки из псевдо-аристотелевского трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии».

«Бог **вечен**, потому что в случае своего возникновения он мог бы возникнуть или из подобного себе, или из неподобного себе. Но возникновение из подобного себе не есть возникновение. А из неподобного, т. е. иного, что-либо возникнуть не может, ибо это означало бы переход от небытия к бытию, что невозможно. Возникновение из иного предполагает возможность возникновения из небытия, что нелепо.

Бог **един**, т. к. он могущественен. Политеизм предполагает ограниченность могущества одного бога могуществом других.

Бог **однороден**. В противном случае части бога находились бы в отношении господства и подчинения друг к другу.

Бог **шарообразен**, **сферичен**, ибо шар, сфера — это символ однородности.

Бог и **не беспределен**, и **не ограничен**. Беспредельность означает небытие. Но он и не ограничен, ибо единое не может ни с чем граничить, ведь оно все в себя включает.

Бог **не неподвижен**. Неподвижно только бытие. Но он и **не движется**: движение предполагает множественность, одно движется относительно другого».

Как видим, неизвестный автор этого трактата не согласен с аргументацией Ксенофана. Например, он считает, что все сказанное Ксенофаном о возникновении всего мира (бога), относится и к каждой вещи: любая возникающая вещь возникает из иного, или из подобного, но из ничего она возникнуть не может.

Гносеология

Посмотрим теперь, каковы гносеологические основания этого раскола между физической и философской картиной мира в мировоззрении Ксенофана. Согласно Ксенофану, ощущения ложны. Поэтому он не настаивает на достоверности нарисованной им картины мироздания как физического феномена. Более справедлив Ксенофан к разуму. Правда, разум нас тоже обманывает. Но у Ксенофана этот обман — все же исторически пре-

ходящее явление. Ксенофан обращает внимание на тот несомненный факт, что истина все еще случайна. Она — результат не столько систематического мышления, сколько случая. Ксенофан, собственно говоря, не отрицает возможности познания мира. Он отрицает возможность знания о таком познании. И это именно в силу случайности истины. Он говорит: «Если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы [об этом]. Ибо только мнение — удел всех» (В 34). Такому случайному обладанию истиной Ксенофан противопоставляет догадку об истине как процессе. Эта догадка выражена, конечно, наивно. Ксенофан говорит так: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее» (В 18). Гносеологический аспект здесь еще не отделен от практического и нравственного. Но чрезвычайно важна совершенно определенно выраженная мысль о том, что истина — не результат божественного откровения. Истина — исторический продукт человеческих ее исканий.

Парменид

Если Ксенофан — родоначальник школы элеатов, то Парменид — ее истинный основатель. Именно он преобразовал единого бога Ксенофана в единое бытие и поставил вопрос о соотношении такого абстрагизированного бытия и мышления. Это первая постановка основного вопроса философии в европейской традиции. В истории философии Парменид логически позже Гераклита, но исторически он его современник. Их противостояние очень выразительно. Если Гераклит думал, что все течет, то Парменид утверждал, что *в сущности* все неизменно.

Мы имеем две версии о времени жизни Парменида Элейского. Диоген Лаэрций утверждает, что акмэ (сорокалетие) Парменида приходилось на 69 олимпиаду (т. е. на 504 – 501 гг. до н. э.). Но по Платону, который в Диалоге «Парменид» описывает прибытие шестидесятилетнего Парменида в Афины и его беседу с юным Сократом, элейский философ жил на тридцать лет позднее. Однако, по-видимому, прав Диоген, а не Платон, который не особенно заботился о фактах, подчиняя их своим художественно-идеалистическим целям.

Будучи гражданином только что основанной Элеи, Парменид выступил там в роли законодателя. В числе его учителей называют Ксенофана и пифагорейца Аминия.

Парменид — автор неизвестного нам прозаического диалога «Ахиллес». Но его основное сочинение «О природе» написано стихами. По своему содержанию оно распадается на Пролог и две другие части. От первой части сохранилось приблизительно девять десятых, а от второй — одна десятая.

Пролог

Пролог аллегоричен. Он плод художественно-мифологического мировоззрения. Переход от Пролога к основной части поэмы — это наглядный генезис философии. В Прологе рассказывается о фантастической поездке юного Парменида к богине справедливости Дике, она же богиня правосу-

дия и возмездия. Парменид едет на обычной двухколесной и одноосной колеснице с двумя конями. Но кони эти не простые — они «многоумные». Путь Парменида также необычен: он лежит «вне людской тропы». Проводники Парменида — Гелиады, т. е. «девы Солнца». Покинув «жилище Ночи» и скинув покрывала со своих голов, Гелиады настолько торопят бег коней к свету, что накалившаяся ось звучит как свирель. Путь упирается в «ворота дорог Ночи и Дня». Из света выходит богиня Дике — богиня справедливости[2], которая уже известна нам по Гесиоду. Дике фигурирует и у Гераклита — вместе со своими слугами Эриниями она следит за тем, чтобы Солнце не преступило меры. Она приветствует юношу, берет его за правую руку и начинает говорить.

Отсюда в поэме начинается непрерывный монолог Дике. Таким образом, Парменид, отдавая дань мифологической традиции, вкладывает свое учение в уста богини. Она называет философа юношей, которого привел к ней не «злой рок», а «право» и «закон». Пренебрегая мифологией, богиня (самоотрицание мифологии) приказывает Парминиду побороть силу привычки, слепую привязанность к чужим мнениям, воздержаться от болтовни и обратиться к разуму как единственному руководителю. Дике говорит Парминиду: «Разумом ты рассуди трудную эту задачу, данную мною тебе» [ДК 28 (18) В6]. Несмотря на стихотворную форму изложения, речь Дике суха и логична. Это язык философии. В лице этой богини правды и справедливости сами боги как бы отрекаются от мифологии и начинают служить философии. Отныне их высший бог не Зевс, а Логос. Богиня призывает Парменида к смелости духа. У истины, говорит она ему, «бестрепетное сердце». И он должен знать и «бестрепетное сердце совершенной истины» и «лишенные подлинной достоверности мнения смертных» (В 6). В соответствии с этим две части поэмы называются «Путь истины» и «Путь мнения». В части «Путь истины» в центре внимания Парменида две главнейшие философские проблемы: вопрос об отношении бытия и небытия и вопрос об отношении бытия и мышления. Оба вопроса, подчеркивает Дике, могут быть решены только разумом.

Бытие и небытие

Однако разум не безошибочен. Даже на пути истины его подстерегают ловушки и западни. Попав в них, разум пойдет неверным путем и никогда не достигнет истины. Первая западня состоит в допущении существования небытия. Стоит только согласиться с тем, что «есть небытие и [это] небытие необходимо существует» (В 2, 5), как мы попадем в западню для мысли. Вторая западня состоит в допущении того, что «бытие и небытие тождественны и нетождественны». Здесь уже заведомо допускается существование небытия (первая западня), но далее небытие отождествляется с бытием, а затем тождество бытия и небытия отрицается.

Первая западня анонимна. Вторая же принадлежит «пустоголовому племени», чей ум беспомощно блуждает. Эти «пустоголовые» «двуголовы». Одна голова не может вместить два взаимоисключающих тезиса. В одной голове может уместиться лишь тезис, что бытие и небытие тождественны, а в другой — что бытие и небытие нетождественны. Но, продолжая

[2] См: Мифологический словарь. Л., 1961. С. 83.

мысль Парменида, можно сказать, что и тезис о том, что есть небытие, не может уместиться в одной голове, ибо он означает, что небытие есть бытие. В «пустоголовом племени» можно угадать гераклитовцев, ведь «двуголовые» для всего, говорит Парменид, видят «обратный путь», а этому учил Гераклит (у него «путь вверх» и «путь вниз» совпадают). Таким образом, Парменид подошел к закону запрещения противоречия — к главному закону мышления.

Этим двум якобы ложным тезисам о бытии и небытии Парменид противопоставляет свою точку зрения. На пути истины не ошибется только тот, кто убежден в том, что «есть бытие, а небытия вовсе нет» (В 6, 1 — 2, В 2,3). Парменид убежден в истинности этого тезиса, и эта его убежденность основана на доказательстве. Тезис о существовании одного лишь бытия доказывается на основании доказательства того, что небытие не существует. Нельзя доказать, рассуждает философ, что небытие существует, но можно доказать, что его нет. И он представляет такое доказательство. Небытие не существует, потому что его «невозможно ни познать, ни в слове выразить» (В 7, 8 — 9). Иначе говоря, «то, что не есть, невыразимо, немыслимо» (В 7, 8 — 9). Однако это доказательство само должно быть доказано. Поэтому Дике обращается к вопросу о бытии и мышлении.

Бытие, небытие и мышление

Уже из предыдущего было ясно, что Парменид признает существующим лишь то, что мыслимо и выразимо в словах. В самом деле, Дике говорит: «Мышление и бытие одно и то же» (В 3) или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Правда, если взять оригинал, то там это не так ясно и однозначно, как это выглядит в переводе А. Маковельского, который мы привели. Если этот переводчик переводит первое высказывание, «как бытие и мышление одно и то же», то Г. Церетели предпочитает «мыслить и быть одно и то же», С. Трубецкой — «одно и то же мысль и то, о чем она мыслит», Г. Дильс (если перевести с немецкого») — «мыслить и существовать одно и то же», Дж. Бэрнет (если перевести с английского) — одно и то же, что может мыслиться, и то, что может быть». В этих переводах можно усмотреть три истолкования, три варианта того, как Парменид мог представлять себе взаимоотношения бытия и мышления. Согласно первому (Г. Церетели, Г. Дильс), Парменид учил о тождестве самого процесса бытия и самого процесса мышления. Согласно второму (А. Маковельский), элейский философ утверждал тождество бытия и мышления. Согласно третьему (С. Трубецкой, Дж. Бэрнет), Парменид не только устанавливает тождество мышления и бытия, но и нащупывает в этом тождестве разность, различая, правда, еще очень смутно, предмет мысли и мысль о предмете. Из этих истолкований первого тезиса Парменида нам представляется более полным третье. В пользу такого истолкования говорит второй тезис, в котором можно усмотреть различение предмета мысли и мысли о предмете.

Но что такое «предмет мысли»? Если продумать этот вопрос за Парменида, то ясно, что таким предметом является сущность вещи, а не сама вещь в ее чувственной явленности. Парменид первый в истории древнезападной философии различил вещь как предмет чувства, как феномен, и вещь как предмет мысли, как ноумен (согласно терминологии развитой философии). Но при этом Парменид ошибочно связал существование

с мыслимым, с миром ноуменов. У элейского философа бытие не рождается мышлением, а выявляется им. Но даже в таком ослабленном варианте тезис о тождестве бытия и мышления — исток философского идеализма. Ибо сказать, что критерием бытия является его мыслимость, означает попасть в ловушку, зайти в тупик, подобный тем, от которых предостерегал Парменид. В тупик рационалистического идеализма.

Из всего вышесказанного ясно, в чем был прав и в чем ошибался Парменид. Он был прав, когда думал, что в подлинном смысле существует лишь то, что может быть предметом мышления, а не только чувственного восприятия, ибо в последнем много случайного, преходящего, кажущегося, субъективного. Но он был не прав, если думал, что все мыслимое существует.

А то, что он действительно так думал, доказывает сам способ его опровержения существования небытия. Почему, собственно говоря, бытие немыслимо? Да потому, что сама мысль о небытии есть бытие. Почему небытие невыразимо в слове, «неизречимо»? Да потому, что само слово «небытие» есть бытие. Хотя выше мы сказали, что у Парменида бытие не функция мышления, здесь все же есть большой соблазн сказать, что так оно и есть. Ведь мысля о несуществующем, мы тем самым делаем его существующим, поскольку у элейца совпадают предмет мысли и мысль о предмете.

Не следует искать у философа больше того, что у него есть. Парменид еще не различал разные значения бытия, на что обратил внимание уже Аристотель и его последователи — перипатетики. Евдем писал: «Пожалуй, можно не удивляться тому, что Парменид увлекся незаслуживающими доверия рассуждениями и был введен в заблуждение такими [предметами], которые тогда еще не были ясны. Ибо тогда еще никто не говорил о многих значениях [бытия]» (А 28). Парменид просто не различает предмета мысли и мысли о предмете. Его сбивает с толку то, что мысль о предмете, а также выражающее эту мысль слово существуют, что, как он сам говорит в своей поэме, «и слово, и мысль бытием должны быть» (В 6, 1). У Парменида получается, что если мысль о небытии существует, то существует и то, что мыслится в мысли о небытии, т. е. небытие, и что оно существует не в качестве небытия, а в качестве бытия, потому что то, что существует, есть бытие, а не небытие. Это рассуждение неверно. Ведь одно дело мысль о предмете, а другое — предмет мысли. Можно мыслить и то, чего нет. Всякий проект — пример этому.

Метафизика

В вопросе же о развитии Парменид уже входит в сферу метафизики как антидиалектики. Парменид делает вполне логичный, но в то же время метафизический вывод из того, казалось бы, несомненного тезиса, что небытие не существует. Если небытие не существует, то бытие едино и неподвижно. В самом деле, разделить бытие на части могло бы лишь небытие, но его нет. Всякое изменение предполагает, что нечто исчезает и что-то появляется, но на уровне бытия нечто может исчезнуть лишь в небытии и появиться лишь из небытия. Поэтому бытие и едино, и неизменно, и Парменид говорит, что «бытие неподвижно лежит в пределах оков величайших». Оно замкнуто, самодовлеюще, неуязвимо, «подобно массе хорошо закруг-

ленного шара, повсюду равноотстоящей от центра» (В 8). Для этого бытия не существует ни прошлого, ни будущего. Парменид, таким образом, метафизически оторвал бытие от становления, единство — от множества. Правда, делал он это лишь на самом абстрактном уровне — на уровне бытия. Но именно этот уровень объявлялся Парменидом истинным. В диалектике Гераклита была заключена крайность, ибо она граничила с релятивизмом. Но в крайность впадал и Парменид. Его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед. Настоящая диалектика не противостоит метафизике как другая крайность. Она — «золотая середина» между релятивизмом и метафизикой как антидиалектикой. Эту «золотую середину» Античность так и не нашла.

«Путь мнения»

В поэме «О природе» Дике, рассказав о бытии, небытии и мышлении, резко обрывает свой рассказ об истине словами: «На этом месте я кончаю [свое] достоверное учение и размышление об истине... Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый (на этот раз. — *А.Ч.*) строй моих стихов» (В 8, 53). Переходя к изложению мнения смертных, богиня обещает Парминиду, что он узнает «и природу эфира, и все светила в эфире, и разрушительные дела чистого светлого солнечного факела», и то, «откуда возникло все это». Она далее обещает юноше: «Узнаешь также природу круглоокой Луны и дела ее странствий; равным образом будешь знать, откуда выросло окружающее [нас] небо и каким образом управляющая им необходимость заставила его блюсти границы светил» (В 10). А еще, говорит Дике, Парменид узнает, «как начали возникать Земля, Солнце, Луна, вездесущий эфир, небесный Млечный путь, крайний Олимп и горячая сила звезд» (В 11).

Однако из сохранившихся строк второй части поэмы мы этого не узнаем. Узнаем же мы из них лишь то, что в этой части поэмы речь идет уже не о бытии и о небытии, а о двух природных началах— об огне (свете) и земле (тьме). В физической картине мнимого мира большую роль Дике (Парменид) отводит Афродите и ее сыну Эросу. Афродита находится в центре космоса и всем оттуда управляет. В частности, Афродита заведует движением душ. Она «посылает души то из видимого [мира] в невидимый, то обратно» (В 13). Видимый и невидимый миры — вовсе не бытие и небытие, оба они части кажущегося и мнимого мира. Оба мира — предмет «обманчивых слов». Эрос — сила, которая соединяет и связывает противоположное, свет и тьму, огонь и землю, мужское и женское. Таким образом, физическая картина мира у Парменида диалектична. Но она объявляется им неистинной.

Уже древние пытались объяснить, что заставило Парменида дополнить свою картину истинного мира картиной мира неистинного и кому эта вторая картина принадлежит? На первый вопрос трижды отвечает сама Дике, излагая Парминиду «кажущееся устройство [вещей], чтобы ни одно мнение смертных не обогнало» философа (В 8, 60—61). Что же касается второго вопроса, то древние не сомневались, что физическая картина мира — творение Парменида. Однако некоторые историки античной философии думают, что философ изложил здесь какое-то чужое учение, возможно даже пифагорейскую физику.

...

У Парменида заканчивается формирование древнезападной философии. Она достигает достаточно высокого уровня абстрактного мышления. В философии Парменида предметом размышления становятся такие абстракции как бытие и небытие. Элейский философ обобщает предшествующие ему учения. И свое учение он выражает на высокоабстрактном уровне. В философии появляется доказательность. Ставя вопрос об отношении бытия и мышления, Парменид фактически поднимает основной вопрос философии. Все это позволяет говорить о том, что именно у Парменида древнезападная философия делает скачок из протофилософии в собственно философию. Вместе с тем это был скачок из стихийного материализма в идеализм.

Зенон

Третий выдающийся представитель школы элеатов — Зенон. Его акмэ приходится на 78-ю или 79-ю олимпиаду, т. е. на 60-е гг. V в. до н. э. Зенон — ученик Парменида. О жизни Зенона ничего неизвестно, больше известно о его смерти. Зенон погиб героической смертью в борьбе с тиранией и «доказал на деле, что великому мужу постыдно быть трусливым» (Плутарх). От многочисленных трудов Зенона («Споры», «Против философов», «О природе») сохранилось лишь несколько фрагментов.

Субъективная диалектика Зенона

Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики. Но это субъективная диалектика — искусство диалектического рассуждения и спора, искусство «опровергать [противника] и посредством возражений ставить его в затруднительное положение» (Плутарх). В условиях античной демократии искусство спорить и убеждать стало жизненно важным, поэтому Зенон мог брать большие деньги за обучение искусству спора, эристике, показав тем самым пример софистам.

Метод Зенона не был методом прямого доказательства. Философ доказывал от противного, сводя к абсурду точку зрения, противоположную его собственной. Из этого следовала истинность тезиса Зенона. Это значит, что Зенон пользовался законом исключенного третьего. Чтобы доказать, что «*А* есть *В*» истинно, Зенон доказывал, что «*А* не есть *В*» ложно, а ложность последнего тезиса Зенон доказывал исходя из допущения истинности тезиса «*А* не есть *В*», что приводит к одинаковой истинности *С* и не-*С*, а это невозможно (снова действует закон исключенного третьего). Рассуждения Зенона назывались «эпихейрема» («эпихерема»), т. е. сжатое умозаключение, а также апория — непроходимость, безвыходное положение.

Свое искусство спора Зенон применил для посрамления тех, кто смеялся над Парменидом за его отрицание множества и движения.

Бытие едино

Тезис о единстве бытия Зенон доказывал методом от противного: если допустить, что бытие не едино, а множественно, мысль заходит в тупик.

Первая эпихерема такова: «Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько их есть, то число их ограниченно» [Д К 29 (19) В 3]. Таков тезис первой эпихеремы Зенона против множества. Антитезис же говорит: «Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] вещами всегда находятся другие [вещи], а между этими опять другие. И таким образом сущее неограниченно [по числу]» (В 3). Пусть *А* — сущее, *В* — единое, *С* — ограниченное. Тогда *А* есть *В*, потому что допущение, что *А* не есть *В*, приводит к тому, что не-*В* [многое] есть *С* и не-*С*.

Во второй эпихереме говорится: «Если сущее множественно, то оно должно быть и малым, и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» (В 1). Здесь тоже *А* есть *В*, потому что *А* есть не-*В*, означает, что не-*В* есть *С* и не-*С*, только здесь под *С* подразумевается не ограниченное, как в первом случае, а бесконечно малое, а под не-*С* — не неограниченное, а бесконечно большое. Во второй эпихереме расхождение между *С* и не-*С* больше, чем в первой. Ход рассуждения здесь, по-видимому, такой: если члены множества неделимы, то они не имеют величины, а потому все множество бесконечно мало; если члены множества делимы, то та же ситуация возникает уже с подмножествами; если есть где-то предел делению, то это означает, что все множество в конечном счете состоит из бесконечно малых далее неделимых частей, а потому само бесконечно мало; если же предела делению нет, то множество состоит из бесконечного числа частей, а потому бесконечно велико. Зенон (и никто из его современников) просто не знал того, что бесконечная сумма бесконечно малых есть конечная величина. Тогда не различали экстенсивной и интенсивной бесконечности. Весь ход рассуждений Зенона предполагает, что бытие у него пространственно, что существовать означает для него иметь величину, а иметь величину — иметь пространственный объем. Поэтому Аристотель в «Метафизике» так формулирует представление Зенона о бытии: «Существующее — это величина, а раз величина, то и нечто телесное» (III, 4)[3]. Сам же Зенон говорил, что «если бы кто-нибудь ответил ему, что такое единое, то он мог бы сказать, что такое бытие» (Евдем). Надо отметить, что рассуждения Зенона против многого затрагивали и проблему единого. Если то, что не имеет частей, ничто, то ничто и неделимое единое бытие Парменида. Это также заметил Аристотель, подчеркнув, что «если само по себе единое неделимо, то, согласно положению Зенона, оно должно быть ничем» (III, 4). А позднее римский философ Сенека с ужасом скажет о том, что «элеец Зенон разрушил все дотла» (А 21). Но сам Зенон об этом не подозревал. Его общий вывод из обеих эпихерем (апорий) против множества таков: «Тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречие».

Апории Зенона

Зеноновские рассуждения против движения (их-то и имеют в первую очередь в виду, когда говорят об апориях Зенона) дошли до нас через

[3] *Аристотель.* Соч. М., 1975. Т. 1. С. 114.

«Физику» (VI, 9) Аристотеля. Позднее они получили наименования «Дихотомия» — разрубание надвое, «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион».

Первая апория гласит, что движение не может начаться, потому что движущийся предмет должен дойти до половины пути, прежде чем он дойдет до конца, но чтобы дойти до половины, он должен дойти до половины половины, и так до бесконечности, т. е. чтобы попасть из одной точки в другую, надо пройти бесконечное количество точек, а это невозможно. Математически это выражается суммой бесконечного ряда дробей, который имеет предел, равный всему пути, который принимается здесь за единицу, т. е.:

$$\lim_{n \to 8}(1/2 + 1/4 + \ldots + 1/2^n) = 1, \text{ где } \lim_{n \to 8} 1/2^n = 0.$$

Математически это разрешимо, но не ясен физический смысл того, что бесконечно малый отрезок пути стремится к нулю и в то же время не исчезает. Не значит ли это, что пространство атомарно? Во втором рассуждении быстрое (Ахиллес) не настигнет медленное (черепаху), ведь когда оно придет в ту точку, которую занимало медленное в начале движения обоих в одну сторону, то медленное отойдет от своего старта на такую часть первоначального расстояния между быстрым и медленным, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого, и так далее до бесконечности. Математически это можно выразить так: S — расстояние между исходной точкой быстрого и той точкой, где более быстрое догонит более медленное,

$$S = \lim_{n \to 8} a\,(1 + 1/b + 1/b^2 + \ldots + 1/b^n).$$

Этот сходящийся ряд имеет предел, поэтому расстояние всегда можно высчитать, зная a — исходное расстояние между быстрым и медленным, и b — отношение скоростей быстрого и медленного. Последний член ряда при $b>1$ стремится к нулю. Вся трудность состоит, однако, в выявлении физического смысла того, что этот бесконечно убывающий интервал стремится к нулю, но в то же время не исчезает. Смысл обеих апорий в том, что если пространство бесконечно делимо, то движение не может ни начаться, ни кончиться.

Смысл третьей апории в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Третья апория гласит, что летящая стрела покоится, ибо движущийся предмет всегда занимает равное себе место, т. е. покоится в нем в каждый момент, а потому он и вообще неподвижен. Ведь движение не может сложиться из суммы состояний покоя. Аналогична этому и четвертая апория. Смысл обеих апорий в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Поэтому две первые апории образуют как бы тезис, а две вторые — антитезис, а в целом получается, что движение невозможно ни при прерывности пространства, ни при его непрерывности. Зенон верно подметил диалектику в понятии движения, но разорвал это понятие на две части и противопоставил их друг другу. На самом деле пространство и время и прерывны, и непрерывны, и движение есть разрешение противоречия между прерывностью и непрерывностью как пространства, так и времени.

Апории Зенона вызвали большое замешательство. Первым оппонентом был некий философ, который тут же стал ходить перед Зеноном, но тот пояснил, что он доказывает вовсе не то, что движения нет, а лишь то, что оно немыслимо, что, однако, в соответствии с тезисом элеатов о тождестве мышления и бытия все же должно было означать, что движения нет, но не в чувственном, а в мыслимом мире.

Первым, кто подверг апории Зенона серьезному анализу, был Аристотель, о чем скажем позже. Сейчас же лишь заметим, что из этой критики следует, что у самого Зенона его апории были выражены весьма неуклюже, иначе Аристотель в «Физике» не сказал бы, что «Зенон применяет ложную посылку, будто невозможно в конечное время пройти бесконечное» (VI, 2). Это означает, что Зенон не сознавал, что время аналогично пространству и оно делится на бесконечное количество бесконечно малых частей и так же, как и пространство, прерывно и непрерывно. Поэтому надо различать ту проблематику, которую Зенон подметил в своих апориях, и ту исторически несовершенную форму, которую он придал этой проблематике.

Доказывая, что бытие едино и неподвижно, Зенон идет обратным парменидовскому путем. Если первый шел от истинного в его понимании мира и начинал сразу с анализа бытия как такового, а потом уже переходил к миру кажущемуся, то второй в соответствии со своим методом доказательства от противного шел от кажущегося в его понимании мира к миру истинному. Он доказывает, что физический мир противоречив, а потому не может быть истинным, а раз так, то истинным является сверхчувственный мир.

Свою апорию «Стрела», согласно которой движущийся предмет покоится, потому что он в каждый момент движения совпадает со своим местом, а значит, покоится в нем (другой вариант этой апории у Диогена Лаэртского: «Движущееся тело не движется ни в том месте, где оно есть, ни в том, где его нет» [IX, 72])[4], Зенон подкреплял рассуждениями о месте. Возражая тем, кто говорил, что предмет не тождествен своему месту, что место существует независимо от движущегося в нем предмета, что место самостоятельно, а потому нельзя сказать, что предмет совпадает с местом и покоится в нем, Зенон парировал, спрашивая: где же тогда находится это самостоятельное место? Аристотель эту мысль Зенона выразил так: «Если место есть нечто [существующее независимо от находящегося (в нем предмета. — *А.Ч.*)], то в чем оно будет находиться?» Или: «Апория Зенона исследует некоторое понятие, ибо если все сущее [находится] в пространстве, то очевидно, что будет пространство пространства, и это пойдет в бесконечность».

Зенон увидел проблему и в чувственном восприятии. Должно ли падение медимна (52 с лишним литра) пшеницы издавать шум, если падение одного зерна не слышно? Зенон подошел здесь к тому, что позднее было названо «порогом ощущения». Конечно, и падение одного зерна вызывает вибрацию, а тем самым и звук, но человеческое ухо улавливает лишь те звуки, которые переходят через порог возможной слышимости органа слуха.

Рассуждения Зенона сыграли громадную роль в развитии предметного мышления. Поставленные им проблемы единства и множества, движения

[4] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 382.

и покоя окончательно не разрешены и поныне. Зенон первый после Парменида стал *доказывать*. Н. Бурбаки отмечает, что если греческие философы VII—VI вв. до н. э. еще только утверждают и прорицают, то «начиная с Парменида и особенно Зенона, они уже аргументируют, пытаясь выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики; именно у Парменида мы впервые находим формулировку принципа исключенного третьего, а доказательства Зенона Элейского путем приведения к абсурду знамениты и сейчас»[5].

■ Мелисс

Мелисс — последний представитель школы элеатов. Сформулированное Парменидом учение нашло в первой половине V в. до н. э. своего выдающегося защитника в лице ученика Парменида Зенона. Другим последователем Парменида был Мелисс, который, оставаясь в общем верным учению Парменида, изменил его в двух принципиальных пунктах. В V в. до н. э. учение элеатов стало уже не «великогреческим», а общегреческим явлением, и Мелисс был вовсе не италийцем, а ионийцем. Он жил на острове Самосе, будучи таким образом земляком Пифагора. Акмэ Мелисса приходится на 84-ю олимпиаду (444—441 гг. до н. э.). Мелисс был не только философом, но и крупным государственным деятелем. Будучи современником Перикла, Мелисс был его противником. Он противился гегемонистским устремлениям Афин, превратившим антиперсидский Афинский морской союз в Афинский Архэ. К этому времени в результате греко-персидских войн Самос был освобожден от персов, и Меллис командовал там флотом. Плутарх рассказывает о том, что Мелисс одержал в 441 г. до н. э. морскую победу над афинянами. Однако вскоре Перикл высадил на острове морской десант. Подвергнув город девятимесячной осаде и разрушив его стены, Перикл вынудил горожан к сдаче, отобрал у самосцев весь их флот и наложил на них громадную контрибуцию. О судьбе Мелисса Плутарх ничего не сообщает.

Мелисс — автор труда «О природе», отрывки из которого мы находим у Симплиция.

О Мелиссе говорится и у Аристотеля. Аристотель невысокого мнения о Мелиссе. Он противопоставляет Мелисса вместе с Ксенофаном, как людей грубо рассуждающих, Парменида, уму более тонкому и проницательному (Метаф. I, 5). Упрекая и Парменида, и Мелисса в эристике, т. е. в страсти к спору ради самого спора, когда допускаются и ложные посылки, и нелогичные рассуждения, Аристотель считает, что все же «более грубо [рассуждение] Мелисса» (Физ. 1, 3). Это отношение Аристотеля к Мелиссу оказало влияние на последующую историю философии, в которой Мелиссу почти не уделялось внимания. Однако он такого внимания заслуживает.

Взгляды Мелисса

Во-первых, Мелисс дал ясное и четкое, без всяких поэтических метафор, как это было у Парменида, прозаическое изложение учения элеатов.

[5] *Бурбаки Н.* Очерки по истории математики. М., 1963. С. 11.

Ему принадлежит формулировка «закона сохранения бытия» — главного пункта учения элеатов. Этот закон известен в его латинской формулировке: ex nihilo nihil fit — «из ничего не бывает ничего». Но мало кто знает, что впервые этот закон сохранения бытия сформулировал Мелисс в словах: «из ничего никогда не может возникнуть нечто» [ДК 30(20); В 1]. Этот закон был принят всеми античными философами независимо от того, признавали они наличие небытия в мире или нет.

Во-вторых, Мелисс, принимая такие парменидовские характеристики бытия, как единство и однородность, истолковал вечность бытия не как вневременность, а как вечность во времени. Прошлое и будущее для Мелисса не небытие (в том смысле, что прошлого уже нет, а будущего еще нет), а части бытия, тогда как Парменид говорил о бытии, что его не было в прошлом и не будет, а оно в настоящем. Ученик Прокла и учитель Симплиция Аммоний писал, что Парменид в своих стихах учил: «Не существует ни прошлого, ни будущего, ведь [прошедшее] уже не существует, [будущее] еще не существует». У Мелисса же существует не только настоящее, но и прошлое и будущее. Бытие вечно в том смысле, что оно было, есть и будет вечно.

В-третьих, Мелисс принципиально изменил учение Ксенофана и Парменида о конечности бытия в пространстве. Бытие Мелисса беспредельно. Он учил, что сущее «вечно, беспредельно» (В 7). Аристотель прямо в этом вопросе противопоставляет Парменида и Мелисса. Он говорит, что «первый (т. е. Парменид. — *А.Ч.*) признает его (т. е. сущее. — *А.Ч.*) конечным, второй же (Мелисс. — *А.Ч.*) — беспредельным» (Метаф. 1, 5). К мысли о пространственной беспредельности мироздания Мелисс пришел исходя из единства сущего. Если бы сущее было ограничено пределом, то оно не было бы единым, оно было бы двояким: тем, что ограничено, и тем, что ограничивает. Итак, сущее неограниченно, а потому беспредельно.

В-четвертых, Мелисс, закрывая возможность персонализации бытия, подчеркивает, что оно не страдает и не печалится. Если бы оно испытывало страдание, то оно бы не обладало полнотой существования.

В-пятых, Мелисс — материалист. На это обращает наше внимание Аристотель, говоря, что если «Парменид говорил об умопостигаемом едином», то «Мелисс говорит о материально едином» (Метаф. 1, 5).

В-шестых, Мелисс был атеистом, Диоген Лаэрций сообщает о Мелиссе, что «и о богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно» (А 1).

Таковы взгляды Мелисса. Как уже было сказано, Мелисс изменил учение Парменида в двух, по крайней мере, принципиальных пунктах. Идеальное и конечное бытие Парменида он заменил материальным и бесконечным бытием.

Что касается гносеологического аспекта, то Мелисс, насколько мы знаем, оставался на позициях Парменида, полагая, что чувства, рисуя нам множественно сущее, обманывают нас и что истинную картину мира дает только разум, показывая, что бытие «вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно» (В 7).

В учении Мелисса выявилась противоречивость учения элеатов. Став идеальным, бытие у Парменида оставалось пространственным, а тем самым в какой-то мере телесным. Парменид сравнивал бытие с шаром.

Но телесное не может быть так абсолютно едино, как этого хотели элеаты, в том числе и Мелисс. Телесное бытие не может быть ни однородным, ни неподвижным, ни абсолютно полным. У Мелисса как ионийца, тяготевшего не только к италийской, но и к ионийской философской традиции, учение элеатов приобрело материалистический и атеистический уклон. Бытие Мелисса — сочетание анаксимандрова апейрона и парменидова бытия. От Анаксимандра приходит мысль о беспредельности и вещественности бытия, а от Парменида — понимание этого бытия как вечного, всегда себе равного, единого и неделимого, как того, что противостоит миру явлений и что доступно лишь логическому мышлению.

Глава 6

ЭМПЕДОКЛ

Античный мыслитель Эмпедокл — один из первых европейских философов-материалистов. Правда, материализм его стихиен, ибо противоположность материи и духа осознается античными философами не сразу и не до конца.

Эмпедокл жил в «Великой Греции», в сицилийском городе Акрагасе (позднее это латинский Агригент). Диоген Лаэртский относит акмэ Эмпедокла на 84-ю олимпиаду (444—441 гг. до н. э.).

Эмпедокл — современник пифагорейца Филолая и элеата Зенона. Среди его учителей называют пифагорейцев, Ксенофана, Парменида и даже Анаксагора. Рассказывали, что он был допущен пифагорейцами на их лекции в качестве пифагорика, т. е. не члена Пифагорейского союза. Но Эмпедокл не оправдал доверие пифагорейцев, придав огласке то, что услышал. После этого пифагорейцы приняли закон, запрещающий участвовать в их занятиях эпическим поэтам, т. е. и Эмпедоклу — автору философских поэм. Тимей и Алкидам называют учителем Эмпедокла самого Пифагора, что маловероятно: кротонский философ умер еще до рождения акрагасского.

Как и все первые античные философы, Эмпедокл не был узким специалистом. Он и превосходный оратор, и один из зачинателей риторики, и врач, и инженер. Он прославился тем, что оживил мнимоумершую, очистил зловонную реку, избавил свой город от эпидемии, пробив в скалах отверстие, открывающее доступ свежему воздуху. Историк Тимей (IV—III вв. до н. э.) описывает Эмпедокла как противника личной власти и сторонника демократии. Как человек Эмпедокл был тщеславен и выдавал себя за божество. Он хотел, чтобы люди думали, что боги взяли его живым на Олимп, а потому, чувствуя приближение смерти, бросился в кратер Этны. Но вулкан выбросил одну из его медных сандалий, и замысел Эмпедокла не удался.

В древности Эмпедокл был известен и как поэт и драматург, автор многих трагедий и стихотворений. Но из них до нас ничего не дошло. Мы знаем только, что в одном стихотворении описан эпизод греко-персидских войн — переправа персидского царя Ксеркса, идущего войной против греков, через Геллеспонт. В «Гимне Аполлону» Эмпедокл видит в образе одного из олимпийских богов олицетворенное Солнце. Впрочем, Эмпедокл был неискусным поэтом. Аристотель отмечал, что акрагасец, хотя и подражал Гомеру и пользовался как метафорами, так и другими поэтическими средствами, не имеет с Гомером ничего общего, кроме поэтического размера[1].

[1] *Аристотель.* Поэтика. М., 1957. С. 41.

Эмпедокл — автор двух философских поэм: «О природе» и «Очищения». Первая сохранилась в отрывках довольно значительных, от второй (пропетой на Олимпийских играх рапсодом Клеоменом) дошло до нас совсем немного. В «Риторике» Аристотель относит Эмпедокла к числу тех, кому нечего сказать, но кто делает вид, что говорит нечто важное, прибегая к поэтической форме.

Начала

Философское учение Эмпедокла — двойной синтез. Во-первых, это синтез ионийских натуралистических учений, и во-вторых, это синтез ионийской и италийской философий.

Первый синтез осуществлялся через плюрализм. Эмпедокл как бы примиряет ионийцев Фалеса, Анаксимена, Гераклита и элейца Ксенофана. Но делает он это не так, как сверхмонист Анаксимандр, для которого четыре формы существования вещества вторичны по отношению к его несколько загадочному апейрону. Для Эмпедокла земля и вода, воздух и огонь первичны; они не возникают из чего-то иного, как у Анаксимандра, они не переходят друг в друга, как у Гераклита. Эмпедокл думал, что огонь, вода, воздух и земля — «это четыре корня вселенной», извечные, не возникающие, не погибающие и не переходящие друг в друга равноправные и самостоятельные начала всего сущего. Обращаясь в некоему Павсанию (в форме обращения к которому и написана поэма «О природе»), акрагасский философ говорит:

> Скажем о первых и равных по древности мира основах,
> В коих возникло все то, что нынче мы зрим во Вселенной (38, 1 — 2)[2].

Будучи не только философом, но и поэтом, Эмпедокл конкретизирует мироосновы в ряде образов, возникающих как за счет наделения мироосновы конкретно-чувственными предикатами, так и за счет подмены той или иной мироосновы конкретной формой ее проявления. Вода предстает в образе «бурного моря» и «темной, хладной влаги, нисходящей дождем». О земле сказано как о «сокровенном твердом начале мира». Образ огня — «горячее лучезарное солнце». Воздух — «бессмертная высь, сиянием дня залитая», «необъятное небо». С ним (а иногда с огнем) отождествляется облекающий все мироздание земное, ослепительно сверкающий эфир.

Учение Эмпедокла о «четырех корнях» выказывает черты не только незрелого, художественно-философского мировоззрения, но и художественно-мифологического. Мироосновы — это не просто море и солнце, высь и земля, но и:

> Зевс лучезарный, и животворящая Гера, и Гадес,
> Также слезами текущая в смертных источниках Нестис (6, 2 — 3).

Отождествить этих богов с той или иной стихией нелегко. Бесспорно только, что сицилийское божество Нестис — это вода. Что касается остальных

[2] Здесь и далее отрывки из поэм Эмпедокла приводятся в переводе Г.И. Якубаниса, помещенном в книге: *Лукреций Карр.* О природе вещей. М., 1947. Т. II.

ных трех общегреческих богов, то Ипполит думал, что Зевс — это огонь, Гера — земля, Гадес (Аид) — воздух. Но более вероятно, что Зевс олицетворяет не огонь, а ослепительно сверкающий эфир.

В отождествлении богов со стихиями скрывался и иной смысл. Вообще говоря трудно сказать, что означает это отождествление: пережитки мифологии или же некую форму атеизма. Ведь подобно тому, как в Аполлоне Эмпедокл увидел олицетворение Солнца, так и здесь в высшем олимпийском божестве Зевсе, его супруге-сестре Гере и брате Гадесе философ видит ту или иную вещественную стихию, так что мифологическая теология преобразуется у него в некую натуртеологию. Об атеистических тенденциях у Эмпедокла говорит и то, что у него все остальные боги, как и вообще все, что ни есть во вселенной, вторичны по отношению к «четырем корням» ее:

> Ибо из них все, что было, что есть, и что будет:
> В них прозябают деревья, из них стали мужи и жены,
> Дикие звери и птицы, и в море живущие рыбы,
> Также и боги из них, многочтимые долгими днями (21, 9 — 12).

При этом интересно отметить, что Эмпедокл при всем своем кажущемся уважении к богам прямо не называет их «бессмертными», как это было принято в античной мифологии (например, в гомеровском эпосе), а всего лишь «долгими днями». Это и понятно: боги Эмпедокла возникают и погибают вместе с космосом, который, по мнению философа, не вечен.

Материализм Эмпедокла проявляется и в его учении о вещах (тленных вещах). Все они (в том числе и человек) — то или иное сочетание тех или иных доз «четырех корней». Аристотель писал, что у Эмпедокла «каждый существует в силу известного соотношения»[3]. Так известно о предположениях Эмпедокла, что кости состоят из двух частей воды, одной части земли и одной части огня. В крови, думал акрагасский философ, все четыре начала перемешаны наиболее органично.

И здесь мы видим у Эмпедокла выход к проблеме отношения корней мироздания и сознания — стихийно-материалистический подход к основному вопросу философии. Эмпедокл ищет начало мышления в материальном мире, связывая его с омывающей сердце кровью:

> В бурных волнах обегающей крови питается сердце.
> В нем же находится то, что зовем мы так часто мышленьем:
> Мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает.

Метемпсихоз

Эта связь мышления с кровью (что было шагом назад от пифагорейца Алкменона, догадавшегося, что мозг — орган сознания) не позволила Эмпедоклу провести должное различие между человеком и остальными живыми существами. «Воля судьбы такова, — говорится в поэме, — что присуща всем тварям разумность». Это утверждение служило как бы философским обоснованием мифологического учения о метемпсихозе. В поэме

[3] *Аристотель.* О душе. М., 1937. С. 21 — 22.

«Очищения» Эмпедокл вполне серьезно говорит о своих прошлых воплощениях.

> Был уже некогда отроком я, был девой когда-то,
> Был кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной (117, 1 — 2).

Но стихийный материализм Эмпедокла оборачивается не только орфико-пифагорейской мифологией, но и философским идеализмом. Связывая мышление через кровь с четырьмя стихиями, Эмпедокл допускает в поэме «О природе», «что во всем есть разумности доля и мысли» (110, 10). Но в поэме «Очищения», которая и более мифологична, и более идеалистична, чем поэма «О природе», эта «доля» превращается в некий «священный ум», «мыслями быстрыми вкруг обегающий все мироздание». В этом «уме» нельзя не увидеть антимифологического бога Ксенофана, в котором обожествлено то, что лежит в основе философии — мировоззренческое мышление. Как и Ксенофан, Эмпедокл подчеркивает, что этот ум вовсе не подобен человеку:

> Нет у него головы человекообразной, что члены
> Смертных венчает, ни рук, что, как ветви, из плеч вырастают,
> Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей волосатых (13, 1 — 3).

Таким образом, наивные, первичные представления Эмпедокла о материальной основе мышления и его отношении к основам мироздания говорят как о его стихийном материализме, так и о его непоследовательности. Учению о метемпсихозе противоречит к тому же то, что сообщает Аэций о взглядах Эмпедокла: «Смерть происходит от разделения огненного, воздушного, водного и земного, соединение которых представляет собой человек. Таким образом, смерть тела и души по указанной причине происходит одновременно. Сон же возникает вследствие отделения огненного» (ДК 31(21) А 85).

Любовь и ненависть

Возможность идеализма коренится и в учении Эмпедокла о пассивности его «четырех корней». Даже огонь, который несколько противопоставляется остальным началам, пассивен. Акрагасец вводит в свое мироздание отличную от его «четырех корней вселенной» движущую причину, особое активное начало — источник всех происходящих в мире процессов, в т. ч. жизни и познания.

Эмпедокл, как и все первые античные философы, был наивным диалектиком. Особенно его диалектика заметна в представлении о движущей причине мироздания. Последнюю, строго говоря, нельзя назвать внутренне противоречивой, если под противоречием понимать противоположное самому себе. В этом отношении диалектика Эмпедокла уступает диалектике Гераклита, который угадал внутреннее единство и даже тождество противоположностей, переходящих друг в друга. Тем не менее представление Эмпедокла о мире диалектично в той мере, в какой диалектично любое философское учение, остающееся на уровне противоположностей настолько единых, чтобы пребывать в состоянии постоянного антагонизма, но не на-

столько единых, чтобы, отождествляясь, переходить друг в друга. Итак, Эмпедокл, как подчеркивал Аристотель, «первый ввел разделение движущей причины — установил не одно начало движения, а два разных, причем противоположных»[4]. В отличие от пассивных «четырех корней вселенной» активные начала не физического, а психического уровня. Эти два равных и противоположных начала: Филия — любовь (другие ее имена — Гармония, Радость и Афродита), и, во-вторых, Нейкос — ненависть, или гнев.

Эти два начала имеют нравственный аспект: любовь — причина добра в мире, ненависть — зла[5]. Любовь и ненависть имеют свои мифологические прообразы (что неудивительно, т. к. философия возникла из мифологии): это богиня любви Афродита и бог войны Арес. И в самом деле, Эмпедокл в поэме «О природе» отождествляет Филию с Афродитой (Кипридой). Но Филия-Афродита Эмпедокла — это не антропоморфная богиня любви, а космическая сила, которая «обегает недра стихий», чего, говорит философ, не понял до него ни один «смертный муж» (17, 25 — 26). Любовь, соединяя разнородное (а тем самым разделяя однородное), создает:

> Из смешенья воды, и земли, и эфира, и солнца
> Образы все и цвета проходящих... созданий (71, 2 — 4).

Ненависть же, разъединяя разнородное (и соединяя однородное), разрушает вещи. Ведь «четыре корня вселенной»:

> Все во Гневе они разновидны и врозь существуют,
> Но в Любви сочетаются, страстью пылая взаимной (21, 7 — 8).

Любовь, соединяющая разнородное, — причина единства; ненависть, разделяющая разнородное, — причина множества.

Из сказанного видно, что функции любви и ненависти у Эмпедокла частично совпадают: и та, и другая соединяют и разделяют (правда, не одно и то же). На это обратил внимание Аристотель, говоря, что Эмпедокл «не получает последовательных результатов. По крайней мере у него во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет»[6].

Победа в борьбе Филии и Нейкоса склоняется то на одну, то на другую сторону, но ненависть и любовь не могут одержать друг над другом окончательной победы:

> Властвуют поочередно они во вращении круга (точнее вихря. — *А.Ч.*) (26, 1 — 2).
> Сей непрерывный обмен никак прекратиться не в силах (17, 6).

Мысль Эмпедокла на этом останавливается. Он не пытается объяснить, почему во вселенной происходит подобный обмен. Такова, как бы мы сейчас сказали, объективная необходимость, которую акрагасец на своем еще не устоявшемся философском языке называет «волею судьбы», отчего «беспрерывный обмен» для него также и «черед роковой».

[4] *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934. С. 26.
[5] Там же. С. 25.
[6] Там же. С. 26.

Извечная борьба любви и ненависти и их поочередная победа заставляют «четыре корня вселенной», а тем самым и мир в целом проходить через четыре состояния: два крайних и два промежуточных, которые характеризуются:

1) безраздельным господством любви в «центре вихря», изгнавшей ненависть к крайним пределам мира;
2) вторжением в мир любви ненависти;
3) безраздельным господством ненависти, изгнавшей любовь;
4) вторжением в мир ненависти любви.

После этого четырехфазового цикла все повторяется сначала — таков основной круговорот вселенной. При этом необходимо подчеркнуть, что первая и третья фазы акосмичны (если понимать космос как структурно-организованный мир). Хотя именно любовь, смешивая «четыре корня», творит все многообразие форм бытия, все бесконечные сонмы подверженных тлену созданий, она же и разрушает их при своем безраздельном господстве, не будучи сдерживаема и ограничиваема ненавистью. Любовь в этом случае сводит все к единому, в котором нельзя уже различить не только проходящих вещей, но и вечных их корней, что приводит Эмпедокла к самопротиворечию, которое заметили уже древние. Так Филинон писал об Эмпедокле: «Самому себе он противоречит, говоря, что элементы неизменны и что они не возникают друг от друга, но все остальное из них возникает; с другой стороны, утверждая, что во время господства любви все становится единым и образует бескачественный шар, в котором более не сохраняется ни огня, ни какого-либо из прочих элементов, так как каждый из них теряет здесь собственный вид» (ДК 31/21 А 41). В самом деле, Эмпедокл так изображает мир, находящийся под властью любви:

> Там ни быстрых лучей Гелиоса узреть невозможно,
> Ни косматой груди земли не увидишь, ни моря:
> Так, под плотным покровом Гармонии там утвердился
> Шару подобный, окружным покоем гордящийся сферос (27, 1 — 4).
>
> Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей детородных:
> Равный себе отовсюду был шар, или сферос (29, 1 — 3).

Акосмична и третья фаза во «вращении вихря». Безраздельное господство ненависти полностью обособляет стихии. Их сочетания невозможны, ибо в мире нет любви. Стихии ненавидят друг друга, и сами пропитаны ненавистью.

Космичны лишь вторая (равновесие любви и ненависти) и четвертая (равновесие ненависти и любви) фазы. Но это равновесие неустойчиво, фазы динамичны. Все происходящие во второй и четвертой фазах процессы имеют общую направленность от единства и блага ко множеству и злу (вторая фаза) и от множества и зла к единству и благу (четвертая фаза). Судя по биологическим представлениям Эмпедокла, можно думать, что человечество живет в четвертой фазе «вращения вихря». Смена фаз, этот «черед роковой», происходит вечно по «воле судьбы». У Эмпедокла не ясно, распространяется ли организованность на все сущее или же космос находится в середине вечно хаотической материи (об этом говорит Аэций). Та-

ковы четыре фазы вращения космического вихря, таков «круг времен». Очевидно, Эмпедокл представлял себе мироздание как вечно повторяющееся.

Второй синтез

Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», но изменчив на уровне вещей и внутри «круга времен».

Эмпедокл принимает закон сохранения бытия элеатов. Он отстаивает этот закон от возражений глупцов, говоря:

> Глупые! Как близорука их мысль, коль они полагают,
> Будто действительно раньше не бывшее может возникнуть,
> Иль умереть и разрушиться может совсем то, что было (11, 1 — 3).

Слова «рождение» и «смерть» Эмпедокл заменяет терминами «смешенье» и «разделенье». Он говорит:

> Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти:
> Есть лишь смешенье одно с разделеньем того, что смешалось.
> Что и зовут неразумно рождением темные люди (8, 2 — 4).

Смешиваются и разделяются «корни вещей», но «к ним ничто не прибавится, в них ничто не иссякнет» (17, 30).

Эмпедокл пытается обосновать вечность «корней». Корни вещей не погибают, потому что в противном случае было бы непонятно, почему они существуют: «Если бы гибли они беспрерывно, их нынче б не стало». Для их гибели, кроме того, в мироздании нет свободного места, т. е. пустоты, наличие которой Эмпедокл отрицает. В случае гибели корней мир не мог бы возникнуть: «Что и откуда тогда бы Вселенную снова воздвигло?» Этот риторический вопрос философа как бы подытоживает стихийно-материалистический характер воззрений Эмпедокла.

Гносеология

У Эмпедокла можно заметить различение обыденного и мировоззренческого сознания. Предмет мировоззрения — целое, незримое оку и невнятное уху, это целое «даже умом необъемлемо» (106). Человек познает лишь ту малую часть его, на которую натолкнулся своим сердцем на суетной стезе ограниченной жизни. Поколение людей не прочнее струи дыма. Свое учение Эмпедокл оценивает лишь как то, что способна прозреть смертная мысль. Доскональное знание мира — это, по-видимому, привилегия ума, «мыслями быстрыми обегающего все мирозданье» (106). Эмпедокл непоследователен в своей гносеологии, как и в своем стихийном материализме.

Он живо интересовался биологической проблематикой. Он продолжатель дела Анаксимандра и Менестора. Эмпедокл размышлял над тем, что

раньше возникло — фауна или флора, животные или деревья. Интересовал его и вопрос сходства детей с родителями. Велика заслуга Эмпедокла в биологии — постановка и попытка материалистического решения вопроса о происхождении органической целесообразности.

Анаксимандр говорил о зарождении живого из неживого вообще, Эмпедокл — о зарождении не целых живых организмов, а отдельных органов. Таким образом и решает Эмпедокл вопрос о том, что первым возникло: целое или часть? У него первыми возникают части (отдельные органы и части тела). В поэме Эмпедокла «О природе» мы читаем: «Выросло много голов, затылка лишенных и шеи, голые руки блуждали, не знавшие плеч, одиноко очи скитались по свету без лбов». Далее, по мере усиления силы любви в мире (из этого и можно думать, что все это происходило в четвертой фазе мирового цикла), которая соединяет разнородное, дотоле одинокие органы стали, как попало, сходиться друг с другом, образовывая по большей части случайные чудовищные и нежизнеспособные сочетания. В поэме сказано: «Купно тогда одинокие члены сошлись, как попало, множество также других прирождалося к ним беспрерывно. Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых, твари бычачьей породы с лицом человека явились, люди с бычачьими лбами, создания смешанных полов: женской природы мужчины, с бесплодными членами твари». Однако случайно некоторые из этих произвольных сочетаний органов и частей тела оказались удачными, и эти комбинации выжили. Остальные же все погибли. Выжили те, чьи органы так хорошо подошли друг к другу, как если бы кто-то создал эти организмы по заранее продуманному плану, целесообразно. На самом деле никакого проектировщика не было, все произошло естественным путем, правда, с громадной затратой времени и вещества, но природе не надо экономить. У Эмпедокла мы находим смутную догадку об естественном отборе — выжили лишь наиболее приспособленные.

Еще более удивительна догадка Эмпедокла о том, что свет распространяется с большой, но конечной скоростью. Даже Аристотель стоит здесь ниже Эмпедокла. Он с ним не согласен. Однако он точно передает гипотезу сицилийского материалиста. Аристотель писал: «Эмпедокл и всякий другой, придерживающийся того мнения, неправильно утверждали, будто свет передвигается и распространяется в известный промежуток времени между землей и небесной твердью, нами же [это движение] не воспринимается». Поздний античный философ Филопон говорит об этом подробнее: «Эмпедокл говорил, что свет, будучи телом, вытекающим из светящегося тела, бывает сперва в промежуточном пространстве между землей и небом, затем приходит к нам, остается же незамеченным такое движение его вследствие своей скорости». Отсюда можно заключить следующее: Эмпедокл считал, что мы не воспринимаем скорость света, потому что она очень велика. Так оно и есть. Свет, как известно, распространяется со скоростью триста тысяч километров в секунду, поэтому движение света в земных масштабах заметить чрезвычайно трудно, однако требуется несколько минут, чтобы свет Солнца достиг Земли.

Глава 7

АНАКСАГОР

В середине V в. до н. э. центр философской мысли, развивавшейся дотоле в Ионии и в «Великой Греции», перемещается в Афины.

Сыграв решающую роль в разгроме Персии во время греко-персидских войн, Афины к указанному времени достигли вершины своего военно-политического могущества, сопровождавшегося замечательным расцветом культуры в этом когда-то довольно заурядном полисе.

Пик процветания Афин пришелся на правление Перикла, вокруг которого сгруппировались выдающиеся ученые, архитекторы, скульпторы, художники, философы. Среди них «отец истории» Геродот (ок. 485 – 425 до н. э.), происходивший из малоазийского полиса Галикарнаса. Он описал предысторию греко-персидских войн и первое их двадцатилетие с позиций Афин. В этот кружок входил и скульптор Фидий (490 – 432 до н. э.) — создатель семнадцатиметровой бронзовой статуи Афины Промахос (сражающейся впереди), а также деревянной, но покрытой золотом и слоновой костью статуи Афины Парфенос (девы) и четырнадцатиметровой статуи Зевса в Олимпии.

В «век Перикла» в Афинах развернулась деятельность великих древнегреческих трагиков — Софокла (ок. 496 – 406 до н. э.) и Еврипида (ок. 480 – 406 гг. до н. э.). Их предшественником был Эсхил (525/4 – 456/5 до н. э.). Все эти трагики использовали мифологические сюжеты, дав мифологическому мировоззрению вторую жизнь. Не случайно в конце эпохи Перикла в Афинах был принят закон, приравнивавший к государственному преступлению непочитание богов и объяснение небесных явлений естественным образом. В соответствии с этим законом едва не казнили Анаксагора. Казнь не состоялась, но сочинение Анаксагора «О природе», где он объяснял небесные явления (в частности, лунные затмения) с естественно-научной точки зрения и учил, что Солнце — громадный, раскаленный камень, считалось запрещенным и ходило по рукам тайно.

Анаксагор тоже входил в кружок Перикла. Можно считать, что с него и началась философия в Афинах. По Плутарху, Анаксагор «вдохнул в него (Перикла. — *А.Ч.*) величественный образ мыслей, возвышавший его над уровнем обыкновенного вожака народа, и вообще придал его характеру высокое достоинство»[1]. Анаксагор происходил из ионийского полиса Клазомены. Перикл пригласил Анаксагора в Афины по совету своей жены Аспазии, которая сама происходила из Милета. Враги Перикла, не осмели-

[1] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 198 – 199.

вавшиеся сначала нападать на великого государственного деятеля, преследовали его друзей. Фидий был ложно обвинен в краже золота, отпущенного ему для изготовления статуи Афины Парфенос. Анаксагора же усилиями политического противника Перикла Клеона обвинили в безбожии с целью скомпрометировать самого законодателя. Перикл отвел угрозу от Анаксагора, но тому пришлось покинуть Афины и вернуться в Ионию, где он основал для детей школу и завещал, чтобы годовщина его смерти отмечалась школьными каникулами.

Античная традиция говорит об Анаксагоре как о человеке, исключительно преданном науке. Он сам утверждал, что родился для того, «чтобы созерцать Солнце, Луну и небо» — свою истинную родину. Ради философии Анаксагор отказался от своих земельных владений в родном полисе, от высокого там положения и оказался в Афинах в роли бесправного иногородца. Кроме Перикла учениками Анаксагора были великий афинский трагик Еврипид, Метродор из Лампсака, Архелай и др. Он оказал влияние на Демокрита и на Сократа. Его прозаическое сочинение «О природе» было написано «приятным и возвышенным языком» (Диоген Лаэрций). От этого труда сохранились лишь фрагменты — главным образом из первой его части, где говорилось о началах. Аристотель сообщает, что Анаксагор был старше Эмпедокла по возрасту, но моложе его по делам.

Проблема бытия и небытия. Гомеомерии

В центре внимания Анаксогора как философа — проблема качественного превращения тел. Каким образом, спрашивает он, «из не-волоса мог возникнуть волос и из не-мяса — мясо?» [ДК 59(46); В 10]. При решении этой проблемы Анаксагор исходил из принимаемого им в качестве закона положения элеатов о том, что ничто не возникает из небытия. Аэций по этому поводу пишет, что Анаксагору «казалось в высшей степени непонятным, каким образом что-нибудь может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие» (А 46). В то же время он, подобно Эмпедоклу, отрицает учение элеатов о неизменности и исключающем множество единстве бытия. Сохраняя рациональное зерно учения элеатов, Анаксагор подчеркивает, что эллины неправильно употребляют «[слова] «возникновение» и «гибель». Ибо ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но [каждая] составляется из смешения существующих вещей или выделяется из них» (В 17). Поэтому, поясняет Симплиций, приводящий эти слова Анаксагора, правильно было бы вместо «возникать» говорить «смешиваться», а вместо «погибать» — «выделяться». Такова задача и таковы ограничения, налагаемые на себя Анаксагором. При этом он отрицает существование небытия и пустоты.

Суть учения Анаксагора заключена в его понимании первоначал, в чем он принципиально отличается от предшествующих ему философов. Все они говорили о той или иной или всех стихиях, в лучшем случае об апейроне или апейроне и числах. По мнению Анаксагора, первичны не стихии, а все без исключения состояния вещества. Земля не более первоначало, чем золото, вода — не более чем кровь или молоко. Подобно Эмпедоклу, Анаксагор плюралист, однако у него не четыре начала, а гораздо больше. Аристотель говорит, что у Анаксагора «начала не ограничены [по числу]», что существует «неопределенное множество» начал (Метаф. I, 3). Это мельчайшие, невидимые, сверхчувственные частицы огня, воды, золота,

крови, древесины и т. д., которые сам Анаксагор называл «семенами всех вещей», Аристотель же — «гомеомериями», т. е. «подобночастными». Они сугубо качественны, каждый вид гомеомерий сохраняет все качества соответствующего вида тел. Семена крови обладают всеми качествами крови, семена железа — качествами железа и т. п. Качества вечны и неизменны. Гомеомерии бесконечно делимы, ибо сколько ни дробить бытие, в небытие его превратить нельзя. Поэтому «в малом нет наименьшего, но всегда есть меньшее».

Приняв тезис элеатов о вечности бытия, Анаксагор выдвигает и свой тезис: «Все во всем». Это означает, что в любом месте космоса содержатся гомеомерии всех видов, все виды качеств, что «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого». Симплиций передает и такую формулировку Анаксагора: «Во всем есть часть всего» (А 41). Этот принцип распространяется и на сами гомеомерии.

Каждая вещь содержит в себе семена всех вещей, но ее качества определяются качествами тех гомеомерий, которые в ней преобладают, ведь «каждая отдельная вещь более всего кажется и казалась тем, что в ней наибольше» (В 12). Поэтому качественное превращение вещи состоит в смене большинства содержащихся в ней семян вещей. Так Анаксагор и решает свою проблему. Если белый снег тает и получается мутная вода, то это потому, что мутное и жидкое как качества содержались в снеге, но качества твердого, холодного и белого в нем преобладали.

Принцип «все во всем» действует и вглубь. Любая гомеомерия неоднородна. Она есть множество. Она содержит в себе семена всех остальных вещей, но более малого порядка. Симплиций сообщает, что «каждая гомеомерия, подобно целому, заключает в себе все существующее, и [сущее] не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно» (А 45). Это наиболее удивительное место в учении Анаксагора. Он, следовательно, принимает тезис Зенона, что единое состоит из частей, что оно есть многое, причем эти части также состоят из частей, и так далее, но все эти части разнокачественны (чего у Зенона вовсе не было). Анаксагор согласен с Зеноном и в том, что вещь, состоящая из частей, и велика, и мала, так что нет ни наибольшего, ни наименьшего. Но если Зенон считал такое невозможным, говорящим против допущения существования множества, то Анаксагора это не смущает. Всякая вещь для Анаксагора — единство великого и малого, она сразу и бесконечно велика, и бесконечно мала. В этом представлении о вещах нельзя не увидеть своеобразную диалектику. Аристотель говорит об этом следующее: «Что касается Анаксагора, то, если сказать, что он принимает два элемента, это наиболее соответствовало бы правильному ходу мысли, причем сам он его, правда, не продумал, но необходимо последовал бы за теми, кто стал бы указывать ему надлежащий путь... Получается, что он в качестве начал указывает единое (оно ведь является простым и несмешанным) и «иное», как мы признаем неопределенное — до того как оно получило определенность и приняло какую-нибудь форму»[2].

Сочинение Анаксагора «О природе» начиналось словами: «Вместе все вещи были...» И в таком состоянии все находилось неопределенно долго, все сдерживалось преобладающим в мироздании воздухом, или эфиром.

[2] *Аристотель.* Метафизика. 1.3.

Аристотель критикует Анаксагора, говоря, что природе не свойственно смешиваться, как попало, и что в таком смешении те самые качества, которые Анаксагор считал вечными, не могли бы сохраниться и субстанция была бы, например, бесцветной.

В отличие от Анаксимандра и Эмпедокла, учивших о происхождении живого из неживого, Анаксагор — основоположник панспермии. Семена живых существ падают с неба на землю вместе с дождем. Эти семена были всегда. Семена живых существ — разновидность гомеомерий.

Гомеомерии, играющие у Анаксагора роль материи, пассивны, и первоначальный хаос не мог своими силами развиться в космос. Для этого требовалось особое активное начало.

Нус

Такое начало Анаксагор находит в Нусе, т. е. в уме — творце космоса из первобытного хаоса. Мировой ум имеет у Анаксагора две функции: он движет миром, и он познает мир. Нус един, он действует посредством мышления, он бесконечен, самодержавен и не смешан ни с какой вещью. Аристотель отмечал: Анаксагор «утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист» (О душе 1, 2)[3]. Ведь если бы он был смешан с чем-нибудь другим, то он участвовал бы во всех вещах. А эта примесь помешала бы ему так хорошо и надежно править всем, как он это делает теперь. Нус — тончайшая и чистейшая из всех вещей. Познавая мир, Нус обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. Он определяет прошлое, настоящее и будущее.

Концепцию Нуса Анаксагор ставит на место мифических богов. Ум для него не божественное существо, а абстрактно-всеобщий принцип. Однако это принцип (как и все принципы досократиков) вполне мифологичен: он абсолютное бытие, абсолютная жизнь, всеведение. Поэтому Нус и называется у Анаксагора «божественным».

Аристотель высоко ценил учение Анаксагора об уме. Он говорил: «тот, кто сказал, что разум находится подобно тому как в живых существах также и в природе и что он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» (Метаф. I, 3). Но Нус Анаксагора не оправдал возлагаемых на него идеалистами надежд. Сократ у Платона в «Федоне» сетует на то, что Анаксагор стремился найти естественные причины, а к уму прибегал мало, так что «Ум у него остается без всякого применения»[4]. Об этом же сказано и у Симплиция: «Анаксагор хотя и допустил в числе начал ум... однако [полагает], что многое образуется само [без его содействия]» (А 47). И похваливший было Анаксагора Аристотель вскоре с неудовольствием замечает, что Анаксагор пользуется умом лишь тогда, когда не знает причины чего-либо, что роль ума у Анаксагора подобна «богу из машины»[5].

[3] *Аристотель.* О душе. Кн. I. Гл. 2 // Аристотель. Соч. Т. I. С. 378.

[4] *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 68.

[5] В античном театре для поднятия действующих лиц в воздух служила машина вроде подъемного крана. На этой машине в конце действия в некоторых пьесах сверху спускался бог и все улаживал, помогая драматургу таким простым способом развязывать запутанные драматические положения.

Как и у Анаксимена, душа, согласно Анаксагору, воздухообразна. Аристотель передает важную догадку Анаксагора о том, что человек разумен, потому что он, один из всех живых существ, имеет руки (О душе IV, 10). Правда, этому противоречит сообщение некоторых доксографов о том, что Анаксагор отождествлял ум и душу.

Начиная действовать, Нус приводит первоначальную смесь всего в круговое движение. Редкое отделяется от плотного, теплое — от холодного, светлое — от темного, сухое — от влажного и т. п. В середине мироздания собирается все плотное, влажное, темное, тяжелое. Так образуется Земля. Все теплое, светлое, сухое и легкое устремляется вверх. Так образуется Небо. Мир окружен преобладавшим издавна эфиром, который, продолжая вращаться, отрывает от Земли камни. Они воспламеняются. Так образуются звезды, Луна, Солнце. Солнце, по Анаксагору, — кусок раскаленного железа или горящий камень, который по своим размерам больше Пелопоннеса. Именно такое представление о небе навлекло на Анаксагора преследования. Небо содержит в себе камни, которые держатся там вследствие своего вращения, но временами все же падают. Это метеориты. Если движение неба прекратится, то оно все упадет на Землю. Луна земной природы, на ней есть свои равнины и холмы, долины и пропасти, она заимствует свой свет от Солнца и обитаема. Земля, по Анаксагору, плоская, она покоится на воздухе.

В отличие от Эмпедокла, который учил, что подобное познается подобным, Анаксагор думал, что все познается себе противоположным: холодное познается теплым, сладкое — горьким и т. п. Анаксагор думал, что ощущения связаны со страданием, которое становится заметным при чрезмерном воздействии раздражителей на органы чувств, но которое якобы в неосознанном виде тревожит организм и в обычном их состоянии. Здесь Анаксагор явно не понял того простого факта, что количество переходит в качество и что страдание начинается лишь при нарушении меры. Анаксагор учил, что ощущения не дают истины, поскольку гомеомерии познаются лишь умом, а не чувствами. Цель познания философа в свободе, которую дает знание.

***

Ученик первого афинского философа **Архелай** истолковал анаксагорову первоначальную смесь всего как воздух, что неудивительно, т. к. Анаксагор учил, что в самом начале мироздания преобладал воздух, или эфир. Кроме того, Архелай считал Нус внутренне присущим первоначальной смеси. Архелай различил то, что существует по природе, и то, что учреждено людьми, и существует по закону и установлению. В этом он близок софистам.

Метродор из Лампсака продолжил аллегорическое истолкование богов, начатое Анаксагором. Так, Агамемнон — эфир, Елена — Луна, Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь, Зевс — ум, Афина — искусство и т. д.

Глава 8

АТОМИСТЫ. ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

Атомисты Левкипп и Демокрит, чье учение является вершиной античного материализма, поставили перед собой задачу создать систему, соответствующую той картине мира, которая открывается человеческим чувствам, но в то же время сохранить рациональное в учении элеатов о бытии, чтобы достичь более глубокого понимания мира, основанного не только на показаниях чувств.

О жизни и сочинениях Левкиппа известно мало. Местом его рождения называют Абдеры, Милет, Элею. Время его жизни, по-видимому, совпадает с эпохой Филолая, Эмпедокла, Анаксагора, Зенона, который и был учителем Левкиппа. Существуют сомнения и в том, был ли Левкипп реально существовавшей личностью. Например, Эпикур утверждал, что «не было никакого философа Левкиппа» (А 2). Это послужило основанием для того, чтобы Эрвин Родэ в конце XIX в. в книге «Левкиппов вопрос» отверг существование Левкиппа. Несогласные с Родэ указывали, что это имя называется многими античными авторами. Согласно мнению А.О. Маковельского, Эпикур, измышляя шуточные прозвища философам, назвал Левкиппа несуществующим из-за смысла его учения, признающего существование небытия. Геркуланский папирус № 1105, фрагмент 24, определенно говорит за Левкиппа и против Родэ. Там сообщается, что тот же Эпикур слушал лекции Навсифана, «составленные по Демокриту и Левкиппу» (А 2).

О Демокрите известно гораздо больше, однако многое также остается неясным. Например, существуют три версии даты его рождения. Принято считать, что Демокрит жил с 460 по 370 г. до н. э. Он на сорок лет младше Анаксагора и на тридцать лет старше Платона. Местом рождения Демокрита чаще называют город Абдеры — далекая северо-восточная периферия Эллады, милетская колония на Фракийском побережье. Отец Демокрита, человек состоятельный, оставил трем сыновьям значительное наследство, из которого будущий философ выбрал меньшую долю, состоявшую в деньгах, что позволило ему отправиться в путешествие.

Античные источники сообщают о путешествии Демокрита на Восток: в Египет к жрецам, чтобы научиться геометрии, к халдеям в Вавилон. Некоторые говорят, что он общался и с гимнософистами в Индии и якобы побывал в Эфиопии. Демокрит с гордостью заявил о себе: «Я объездил больше земли, чем кто-либо из современных мне людей, подробнейшим образом исследуя ее; я видел больше, чем все другие, мужей и земель и беседовал с наибольшим числом ученых людей» (Л XIV)[1]. Он сообщал также, что «провел на чужбине около восьми лет»[2]. Правда, неясно, чему

[1] То есть *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970. Фрагмент XIV.
[2] Там же.

Демокрит мог научиться на Востоке. Сам он утверждает: «Никто не обличил меня в ошибках при складывании линий, сопровождающимся доказательством, — даже так называемые гарпедонапты у египтян» (Л XIV). Философские, этические и научные взгляды Демокрита целиком соответствуют древнезападной философской и научной традиции. Будучи в Афинах, Демокрит общался с Сократом. Правда, сам Сократ не знал, кто перед ним. Демокрит сказал об этом так: «Я прибыл в Афины, и никто меня здесь не узнал» (Л XXIV). Имеются сведения, что Анаксагор не принял Демокрита в число своих учеников из-за его насмешек над Нусом.

Демокрит вернулся домой бедняком. По законам Абдер Демокрит, растративший отцовское имущество, лишался права погребения на родине. Однако он вернул уважение сограждан то ли удачным предсказанием, то ли тем, что прочитал им одно из своих сочинений. Легенды о женитьбе Демокрита, о его самоослеплении, об обстоятельствах его смерти говорят о преданности философа науке и о его скромности и самообладании. В отличие от Гераклита — «плачущего философа», Демокрит был известен как «смеющийся философ». Сенека об этом пишет: «Каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех... Демокрит же, как говорят, напротив, без смеха никогда не появлялся на людях: настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез» (Л LXII). Смех Демокрита был горьким: он «смеялся, считая достойными смеха все человеческие дела».

Жизнь Демокрита поучительна преданностью науке. Сам он заявлял, что одно причинное объяснение предпочитает обладанию персидским престолом. Источники сообщают, что ночами он запирался в надгробии, чтобы ему не мешали размышлять.

Демокриту принадлежало около семидесяти сочинений: на моральные, естественно-научные, математические, мусические и технические темы, — что говорит об энциклопедических знаниях и интересах философа.

- Моральным вопросам посвящены сочинения: «Пифагор», «О душевном настроении мудреца», «О том, что в Аиде», «О мужестве, или О добродетели», «О ровном настроении духа».
- Естественно-научным — «Большой Миростроя» (возможно, что его автор и Левкипп), «Малый Миростроя», «Космография», «О планетах», «О природе», «О природе человека», «О разуме», «О чувствах»; математическим — «О касании круга и шара», «О геометрии», «О числах».
- Мусическим — «О ритмах и гармонии», «О поэзии», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах».
- Техническим — «Прогноз», «О питании, или Диетические наставления», «Врачебная наука», «О земледелии, или Землемерие», «О живописи», «Тактика», «Военное дело».

Ни одно из этих сочинений до нас не дошло. Это великая трагедия античного материализма. Мы не знаем, когда в основном погибли сочинения Демокрита: в начале Средневековья или уже вскоре после смерти их автора. Возможно, что в гибели трудов античного материалиста виновны идеалисты. Источники сообщают, будто уже Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он смог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь книги уже на руках у многих. Сказав об этом, Аристоксен продолжает: «Платон упомянул поч-

ти всех древних философов, но не упоминает только одного Демокрита, даже в тех случаях, когда он должен был бы возражать ему. Ясно, он знает, что ему придется спорить с лучшим из философов» (Л LXXX).

Действительная трудность состоит в разделении учений Левкиппа и Демокрита. От сочинений обоих философов сохранилось немногое, в доксографии же о них говорят целокупно, например: «Наиболее методически обо всем учили, давая одно и то же учение, Левкипп и Демокрит, а именно...» (Аристотель). Однако Левкипп — досократик, а Демокрит немного старше Сократа. Левкипп делал упор на мироздании, Демокрит — также и на «Малом Миростроe», т. е. на человеке. Если у Левкиппа сравнительно небольшой круг вопросов — учение об атомах, космология и космогония, то у Демокрита круг вопросов расширяется. Аристотель сообщает, что «Демокрит рассуждал обо всем» (М 42)[3]. Философские интересы Демокрита были связаны с вопросами гносеологии, логики, этики, политики, педагогики, математики, физики, биологии, антропологии, медицины, психологии, истории человеческой культуры, филологии, учения о языке и т. п.

Предмет «Великого Миростроя» — атомы и пустота как первоначала и состоящие из них миры. Эти представления мы связываем как с Левкиппом, так и с Демокритом. Предмет «Малого Миростроя» — живая природа вообще, человеческая природа в частности. В оригинале «Малый Миростой» звучит как «Микрос диакосмос». В отличие от пифагорейцев атомисты говорили не о космосе, а о диакосмосе. «Диакосмос» — это строй, построение, боевой порядок; устроение, организация; устройство, строение; это, наконец, то, что Пифагор назвал космосом, — мировой порядок, мироздание, мир. «Малый Миростой» мы связываем исключительно с Демокритом.

Атомы и пустота

Первоначала атомистов — атомы (бытие) и пустота (небытие). Атомисты, подвергая элейское понятие небытия физическому истолкованию, первыми стали учить о пустоте как таковой.

Элеаты, как известно, отрицали существование небытия. Левкипп же выдвинул парадоксальный тезис о том, что «небытие существует нисколько не менее, чем бытие» (пересказ Аристотеля, ДК 67 (54) А 7), а «бытие существует нисколько не более, чем небытие» (пересказ Симпликия, А 8). В этом состоял первый пункт антиэлеатовского тезиса атомистов — признание существования небытия, трактуемого как пустое пространство. Допустить существование пустоты атомистов заставили наблюдения над обыденными явлениями и размышление над ними: сгущение и разрежение, проницаемость (ведро золы принимает в себя ведро воды), разница в весе одинаковых по объему тел, движение и т. п. Пустота — условие всех этих процессов — неподвижна и беспредельна. Она не оказывает никакого влияния на находящиеся в ней тела, на бытие.

Бытие — антипод пустоты. Если она не имеет плотности, то бытие абсолютно плотно. Если пустота едина, то бытие множественно. Если пустота

[3] То есть фрагмент 42 в гл. «Демокрит» в кн.: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. С. 224.

беспредельна и бесформенна, то каждый член бытийного множества определен своей внешней формой. Будучи абсолютно плотным, не содержа в себе никакой пустоты, которая бы разделяла его на части, он есть «неделимое», или по-гречески — «атомос», атом. Сам по себе атом очень мал. Но тем не менее бытие нисколько не менее беспредельно, чем небытие. Бытие — это совокупность бесконечно большого числа малых атомов.

Таким образом, атомисты допускают реальность множества, в чем и состоял второй пункт их антиэлеатовского утверждения. Допустить существование атомов философов заставило наблюдение над обыденными явлениями природы: постепенное и незаметное истирание золотой монеты и мраморных ступеней, распространение запахов, высыхание влажного и другие обыденные явления говорят о том, что тела состоят из мельчайших, не доступных чувственному восприятию частиц. Эти частицы неделимы или вследствие своей малости, или вследствие отсутствия в них пустоты.

Поскольку атомисты принимают два начала в мироздании: небытие и бытие — они дуалисты. Поскольку же они трактуют само бытие как бесконечное множество атомов, то они сверхплюралисты. При этом здесь важно не только то, что атомисты принимают бесконечное число атомов, но и то, что они учат о бесконечном числе форм атомов.

Атом — это неделимая, совершенно плотная, непроницаемая, не содержащая в себе никакой пустоты, вследствие своей малой величины не воспринимаемая чувствами, самостоятельная частица вещества. Атом обладает свойствами, которые элеаты приписали своему бытию. Он неделим, вечен, неизменен, тождествен самому себе, внутри него не происходит никаких движений, он не имеет частей и т. п. Но это только, так сказать, внутренняя суть атома. Но атом обладает и внешними свойствами — прежде всего определенной формой. Атомисты утверждали, что атомы бывают шарообразными, угловатыми, крючкообразными, якореобразными, вогнутыми, выпуклыми и т. п.

Утверждая существование бесконечного числа форм атомов, Демокрит и Левкипп полагали, что в противном случае невозможно объяснить бесконечное разнообразие явлений и их противоположность друг другу. Кроме того, замечали они, нет оснований для того, чтобы число форм атомов было таким, а не иным. Это их соображение ошибочно. При допущении бесконечного количества элементов мироздание превращается в хаос и становится непознаваемым. Кроме своих форм атомы отличаются также порядком и положением. Аристотель сообщает об атомистах, что, по их мнению, существующее отличается между собой только «рисмосом» (внешней формой), «диатигой» (порядком) и «тропой» (положением). Далее Аристотель поясняет это на буквах; атомы отличаются друг от друга формой как *А* от *В*, порядком как *АВ* от *ВА*, положением как прописная «дзэта» от прописной «ню». Отметим, однако, что порядок и положение атомов — это не столько причина разнообразия самих атомов, сколько причина разнообразия их соединений. Здесь нельзя не заметить зачатка учения о молекуле.

Пустота (небытие) всегда разделяет атомы (бытие), иначе бы они слились. Поэтому не следует «соприкосновение», «сплетение» и соударение атомов у Левкиппа и Демокрита понимать буквально. Кроме того, атомы отличаются величиной.

Итак, признание реальности чувственной картины мира, признание существования небытия в качестве пустого пространства, вакуума, учение о реальности множества — таковы принципиальные расхождения атомистов с элеатами. Вместе с тем они приняли закон сохранения бытия элеатов, хотя и в другой форме. Если элеаты утверждали, что бытие не может превратиться в небытие, а небытие — в бытие, потому что небытия нет, то для атомистов, допускавших небытие, этот закон означал, что бытие-атомы и небытие-пустота друг в друга превращаться не могут принципиально. Отношение между бытием и небытием чисто внешнее: атомы безразличны к пустоте, а пустота — к атомам.

Кроме внешней формы, порядка, положения и величины, атом обладает также подвижностью в пустоте. Движение — важнейшее свойство атомов и всего реального мира. Атомисты ввели пустоту, полагая, что «движение невозможно без пустоты» (Л 146). Атомы парят в пустоте подобно пылинкам, которые мы видим в солнечном луче. Сталкиваясь, атомы изменяют направление своего движения. При этом неясно, считали ли Левкипп и Демокрит, что движение атомов происходит вследствие их столкновения или же их свободного перводвижения. В пользу второго варианта говорят слова Аэция о том, что «неделимые тела имели движение бесцельное и случайное и двигались непрерывно и весьма быстро» [ДК 67(54) А 24][4]. Аристотель упрекает атомистов в том, что «вопрос... о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они, подобно прочим, легкомысленно оставили без внимания» (А 6)[5]. Но если учесть, что ответить на вопрос о причине движения атомов — значит указать особую нематериальную причину этого движения (у Аристотеля, как мы увидим, такой причиной был бог), то «легкомыслие» атомистов мнимое. Движение присуще атомам от природы. Оно вечно. Левкипп и Демокрит расширили закон сохранения бытия элеатов до закона сохранения бытия и движения. Они оставили в стороне вопрос об особой причине движения именно потому, что движение — вечное свойство вечных атомов. Аристотель в своей «Физике» (VIII 1) сообщает, что Демокрит не считает нужным искать начала вечного.

Атомы Левкиппа и Демокрита совершенно бескачественны, т. е. лишены каких бы то ни было чувственных свойств — цвета, запаха, звука и т. п. Все эти качества возникают в субъекте вследствие взаимодействия атомов и органов чувств. Таким образом, атомисты первыми в истории древнезападной философии стали учить о субъективности чувственных, или, как утверждали европейские философы Нового времени, вторичных качеств. Первичные же качества, т. е. форма, величина, движение, объективны. Сами названия «первичные» и «вторичные» говорят о том, что чувственные качества вызываются в субъекте воздействием на него тех или иных форм, тех или иных подвижных частиц, первичных качеств. Сами по себе атомы лишены вкуса, но кислый, например, вкус производит лишь определенная форма атомов (так называемая диспозиционная концепция первичных и вторичных качеств).

Атомы не превращаются друг в друга. Будучи вечными, непроницаемыми, лишенными частей, пустоты, атомы Левкиппа и Демокрита существен-

[4] Цит. по книге: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. С. 205.
[5] Там же. С. 201.

но отличаются от того, какими атомы стали трактоваться с начала XX в. Античные атомы (и этот взгляд продержался в науке до конца XIX в.) более похожи на элементарные частицы современной атомистики, но и они превращаются друг в друга. Абсолютный атомизм — только один аспект бытия. В действительности же атомизм относителен. Сравним атомы Левкиппа и Демокрита с чем-нибудь более им близким, чем атомы в современном понимании, например с гомеомериями Анаксагора. В отличие от атомов «семена вещей» совершенно качественны (каждое отличается от каждого) и делимы, сплошь заполняют пространство, приводятся в движение Нусом (что было высмеяно Демокритом). У атомистов движение вечно, а то, что вечно, не имеет начала и не нуждается в какой-то особой причине для своего существования.

Мир вещей и явлений для атомистов реален и состоит из атомов и пустоты. Атомы, «складываясь и сплетаясь... рождают вещи» (А 7). Возникновение и уничтожение вещей атомисты объясняли разделением и сложением атомов, изменение вещей — изменением их порядка и положения (поворота). Атомы вечны и неизменны, вещи преходящи и изменчивы. Так атомисты исполнили свое невысказанное намерение — построить картину мира, в которой возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Таким образом, атомисты примирили Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен. Это, конечно, неточно, ибо в действительности вещи относительно изменчивы, а элементы их неизменны и вечны лишь относительно вещей, из них состоящих, но не вообще.

Космогония

Атомисты говорили не столько об одном мире, сколько о многих мирах. Мир в целом — это беспредельная пустота, наполненная многими мирами, чье число беспредельно, ибо они образованы беспредельным числом атомов самых различных форм. Мир в целом лежал уже где-то на грани мыслимого, и атомисты больше говорили о мирах внутри всеобъемлющего космоса, о генезисе миров. Их обвиняли в том, что миры возникают у них беспричинно, самопроизвольно, спонтанно. Противники атомистов, по-видимому, хотели бы узнать у них, *для чего* возник мир и *кто* его создал. Но атомисты этим не интересовались. Однако они стремились понять, как возникают миры. Это происходит отнюдь не беспричинно. Пустота заполнена атомами неравномерно. Плотность атомов в пустоте различна, и когда в той или иной части пространства сходится много атомов, то они сталкиваются друг с другом и постепенно образуют вихрь — кругообразное движение атомов, в котором более крупные и, следовательно, более тяжелые (ведь плотность всех атомов одинакова) накапливаются в центре, а более малые и легкие, округлые и скользкие вытесняются к периферии. Так возникают земля и небо. Небо образуют огонь, воздух, светила, гонимые воздушным вихрем. В центре космоса скапливается тяжелая материя. Сжимаясь, она выдавливает из себя воду, которая заполняет более низкие места.

Атомисты — геоцентристы. Земля одинаково удалена от всех точек оболочки космоса, а потому неподвижна. Вокруг нее движутся звезды. Звезды — не другие миры, они достояние нашего мира. Каждый мир замкнут,

он шарообразен и покрыт «хитоном», «кожицей», сплетенной из крючковатых атомов. Однако число миров бесконечно. Некоторые из них похожи друг на друга, другие отличны. Миры преходящи. Одни из них только возникают, другие находятся в расцвете, третьи гибнут.

Таковы в общих чертах космогония и космология атомистов. Демокрит действительно «не приводит для объяснения своих бесконечных «небес» и вихря... никакой другой причины, кроме случая и природной закономерности» (Л 346). Атомы образуют уплотнения в тех или иных местах великой пустоты случайно — вследствие беспорядочного движения, но в дальнейшем все происходит по природной закономерности.

Таковы идеи «Большого Миростроя» атомистов. Их учение о космосе (о диакосмосе) материалистично. Говоря об атомах и об атомистах, Аристотель справедливо подчеркивал, что «эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей». Атомисты отвергли мировой ум — Нус Анаксагора. Само сознание они объясняли существованием особых огневидных атомов.

Происхождение жизни

Здесь Демокрит следует материалистической линии Анаксимандра и Эмпедокла. Живое возникло из неживого по законам природы без всякого творца и разумной цели. Один из древних комментаторов передает суть учения Демокрита о происхождении жизни так: «После того как произошло разделение мрачного хаоса, после того, как возник воздух, а под ним земля, грязеобразная и совсем (еще) мягкая, на ней вспучились пленки, имеющие вид гнойных нарывов или водяных пузырей. Днем их нагревало солнце, ночью их питала лунная влага. После того как они увеличились и лопнули, из них образовались люди и всевозможные виды животных, соответственно преобладанию того или иного элемента — именно благообразного, огнеобразного, землеобразного и воздухообразного. Когда же земля высохла под лучами солнца и уже не могла больше рождать, как они утверждают, животные стали появляться на свет путем рождения одних другими» (Л 515). От других доксографов мы узнаем, что поверхность земли вздулась от теплоты, образовав покрытые тонкой кожицей гнилостные пузыри. Эти пузыри стали нести в себе живые плоды. Двуполость животных объяснялась тем, что плоды будущих самцов были «допечены», а самок — нет. Аналогично возникли и растения. У Гермиппа мы находим изложение демокритовского объяснения лестницы жизни: «Смешение (элементов) в этих животных... не было одинаковым: те, в которых было больше всего землеобразной [материи], стали травами и деревьями, имеющими голову, обращенную вниз и укоренившуюся в земле. Они тем только и отличались от животных, имеющих очень мало крови и не имеющих ног, что у тех голова не в земле и они движутся. Те, в которых больше влаги, выбрали себе в удел [жизнь] в воде, почти такого же рода, как и [жизнь] первых. Те же, в которых больше землеобразной [материи] и теплоты, стали сухопутными, а те, в которых больше воздухообразной [материи] и теплоты, стали летающими» (Л 515). Так объяснено различие между растениями, пресмыкающимися, рыбами, птицами и млекопитающими, между холоднокровными и теплокровными животными.

Демокрит пытался объяснять также и то, почему теперь не происходит такого возникновения животных из пузырей земли — уже и земля не та, и небо не то, «ведь и земля уже теперь не смешана с водой в такой степени, как тогда, и светила образуют совсем другие созвездия» (Л 515). Теперь можно заметить лишь слабое отражение того времени, когда земля рождала живое — зарождение мелких существ в гниющей земле. Это ошибочное учение о самопроизвольном зарождении червей и гусениц и т. п. было опровергнуто лишь в XIX в.

Все живые существа» в том числе и растения, одушевлены, но в разной степени. Источник души — та самая теплота, которая произвела все живое из земли.

Необходимость как причинность

Атомисты установили не только свой закон сохранения бытия, обогатив его законом сохранения движения, но и главный закон происходящих в мироздании процессов. Этот закон был сформулирован Левкиппом в его сочинении «О разуме». Формулировка сохранилась — это почти все, что дошло от трудов основоположника атомистического материализма. Главный закон мироздания гласит: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (Л 22).

Учение атомистов было направлено как против социоантропоморфического, мифологического, так и против философско-идеалистического мировоззрения, в котором тоже формировалось понятие необходимости. Мифологическая необходимость — провиденциальная судьба, цепь случайностей, возведенная на уровень необходимости. Идеалистическая необходимость — необходимость мирового целеполагающего разума. Отвергая идеалистическое учение о разумном устроителе (демиурге) мироздания, учение, которое позднее будет отстаиваться Платоном, Демокрит говорил, что в мире «без всякого разумного руководства могут совершаться замечательные вещи» (Л 15).

В противоположность мифологии и идеализму Левкипп и Демокрит истолковали необходимость как причинность, как порождение причиной следствия, как процесс причинения. Все, что происходит, имеет причину в другом, а другое — в третьем и т. д. Ничто не происходит без причины, свободно. Например, «у атомов нет никакого свободного движения... движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом» (Л 39). Заметим, что отрицание свободного движения каждого атома не означает, что они не обладают исконным движением сами по себе, здесь речь идет не о первопричине, а о характере движения.

Однако вместо того, чтобы положить причинность в основу необходимости, атомисты ошибочно сводили необходимость к причинности. Конечно, все, происходящее по необходимости, определяется какой-то причиной. Однако совсем не обязательно, чтобы данная причина производила именно это следствие. Для такого результата должны быть благоприятные условия, которые, в свою очередь, зависят от других причин. Но чаще условия бывают неблагоприятными. Поэтому связь причины со следствием не проста, ибо осуществляется в определенной, неравнодушной к ней среде. И чем меньше влияние среды, тем с большей необходимостью причина порождает следствие, тем меньше роль случайности. Но такое возможно лишь в лабораторных условиях.

У атомистов же все, имеющее причину, происходит необходимо. Ранние философские учения развивались через крайности. Фалес говорил, что все есть вода, Гераклит — что все есть огонь. Гераклит учил, что все течет, а Парменид — что все неподвижно, и т. д. В свою очередь Левкипп утверждал, что ни одна цель не возникает, не рождается, не происходит напрасно, бесцельно, безуспешно, попусту, без пользы, но все возникает, рождается, происходит в силу причинной связи, а буквально — «из логоса» — разумного основания и по необходимости. Здесь Левкипп сопоставляет необходимость — ананкэ — с основанием, с причиной; подчеркивая разумный характер этой причины, он отмежевывает ее от мифологических неразумных оснований. Аристотель говорил поэтому: «Демокрит оставил в стороне цель не говорил о ней, а возводил все, чем пользуется природа, к необходимости» (Л 23).

Случайность

Однако из утверждения Левкиппа еще нельзя заключить, что атомисты отождествляли, а не просто сопоставляли причинность и необходимость. Однако о таком отождествлении можно все же заключить из того, что атомисты отрицали объективность случайности. При этом они правильно подметили, что о случайности нельзя говорить как о беспричинности. Шел человек, и вдруг с неба ему на голову упала черепаха и убила его. Случайно это или нет? Нет, отвечает Демокрит, орел, схватив черепаху, бросает ее с высоты, чтобы разбить панцирь черепахи, человек был лысым, его голова была ошибочно принята орлом за камень и... результат известен. Это не случайно, ибо имеет свою причину. Для атомистов случайно то, причину чего мы не знаем. Но раз эта причина существует, то случайность мнима. Демокрит говорил: «Люди сотворили себе кумира из случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне ему враждебным, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу» (Л 32). Здесь Демокрит утверждает, что ссылка на случай — проявление лености мысли, отказ от поисков причины. Сведя необходимость к причинности, атомисты отвергли случайность. В их мире царит только сквозная необходимость.

Тем не менее многие древние авторы, доксографы, утверждали, что у атомистов все случайно, например: «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай» (Л 18).

Здесь надо различать два момента. Для кого подлинная причина и подлинная необходимость заключена лишь в целевых причинах, всякая бесцельная причина кажется случайностью. Поскольку же атомисты не признают целей в природе, постольку они принимают случайность всего происходящего. Впрочем, этот момент выражен в доксографии слабо и неявно. Гораздо сильнее выражен второй момент: атомисты, утверждая, что внутри мира все происходит по необходимости, образование самих этих миров признали случайным. Например, Аристотель в своей «Физике» писал: «Есть и такие философы, которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную. В осо-

бенности достойно удивления следующее: говорят они, что животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности, а что причиной является или природа, или разум, или что-нибудь другое подобное (ибо из семени каждого существа возникает не что придется, а из этого, вот, маслина, из этого человек), а небо и наиболее божественные из видимых существ возникают сами собой, и эта причина совершенно иного рода, чем у животных и растений» (II 4)[6]. В комментарии Иоанна Филопона (VI в.) сказано, что под «некоторыми» надо понимать Демокрита и его последователей и что Аристотель упрекает Демокрита в том, что он ни про одно из частных явлений не говорит, будто оно возникло по воле случая (ведь не возникает из любой вещи любая!), и, анализируя частные явления (как, например, почему бывает теплое и белое, почему мед сладок), считает причиной их положение, порядок и форму атомов, а причиной самого возникновения Вселенной — спонтанность. Итак, внутри мироздания ничто не самопроизвольно, не спонтанно, но сам космос и составляющие его бесчисленные миры возникают самопроизвольно, спонтанно, беспричинно. Но это, как мы видели в космогонии, не так.

Если атомисты сводят необходимость к причинности и отвергают случайность, значит ли это, что они фаталисты? И да, и нет. Нет, во-первых, потому, что фатум, судьба, относится обычно к миру человека, поэтому некорректно применение понятия фатализма к природе, к мирозданию. Но такое соображение формально. По существу же надо различать фатализм мифологический и философский. Первый — это сфера индивидуальных судеб людей, их жизнь предопределена (и притом без всякого разумного основания) не «из логоса». Такой фатализм Левкипп отверг. Именно его он имел в виду, когда говорил, что ничто не возникает попусту, а все возникает из логоса, т. е. из разумного существенного основания. Но атомисты не избежали философского фатализма — учения о том, что одно единичное с необходимостью вызывает другое единичное, тогда как на самом деле с необходимостью вызывается лишь одно общее другим общим. Этого-то атомисты и не заметили. Вообще орел роняет черепаху на камень или на то, что его напоминает. Здесь фатализма нет. Однако считать, что именно этот орел именно эту черепаху должен был с необходимостью бросить на голову именно этого человека, — это фатализм. А Демокрит, по-видимому, именно так и думал.

Зоология, антропология и психология Демокрита

В основе учения атомистов о животном и человеке — уподобление микрокосма (животное, человек) макрокосму и наоборот. Человек и животное — «как бы некоторый малый мир», и то, что происходит в микрокосме, происходит и в большом мире (макрокосме) (А 10). Так атомисты решают основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении «мы» и «оно». Но в направлении зооморфизации и антропоморфизации мироздания («оно») атомисты далеко не идут. Их макрокосм не организм. Сходство микрокосма и макрокосма лишь в том, что, с одной стороны, тело человека и животного состоит из атомов и пустоты, а с другой — в природе есть и душа и разум. Но это всего лишь теплота и огонь — носители живого и разум-

[6] *Аристотель.* Физика. М., 1936. С. 30–31.

ного. В этом смысле макрокосм одушевлен и разумен. Но степень одушевленности и разумности мироздания невелика.

Животное отличается от макрокосма большей степенью концентрации в нем теплоты, человек же — наибольшей — в нем есть не только тепло, но и огонь. Однако разница между теплотой и огнем количественная, ибо в основе теплоты и огня — особые малые, круглые, «скользкие», подвижные атомы. Соответственно этому одушевленность и разумная одушевленность отличаются друг от друга лишь количественно, как неразумная и разумная часть души.

Согласно Демокриту, тело человека возникло из воды и грязи без всякого творца и разумной цели наряду со всеми другими видами живого. Идея органической эволюции у Демокрита отсутствовала. Человек отличается от животных лишь тем, что он «получил в удел больше теплоты, т. к. материя, из которой состоит его тело, является более чистой и лучше впитывающей в себя теплоту. Поэтому-то он, один из всех животных, стоит прямо и мало соприкасается с землей. Он вобрал в себя и некоторое количество более божественной природы; поэтому в нем есть разум, ум и мысль, и он может исследовать сущее» (Л 515). Демокрит определяет человека как «животное, от природы способное ко всякому учению и имеющее помощником во всем руки, рассудок и умственную гибкость» (Л 558).

Из сказанного ясно, что душой атомисты считали не некую сверхматериальную субстанцию, а вполне физическую сущность. Их крайняя материалистическая позиция в этом вопросе неверна, ибо сознание — не сама материя, а ее свойство, притом не всей материи, а лишь высокоорганизованной. Но нельзя требовать от атомистов такого понимания природы сознания.

Согласно атомистам, душа — только совокупность атомов. Менее огненная, животная, неразумная часть души равномерно распределена по всему телу. Она — источник подвижности и жизненности тела. Аристотель потом скажет, что если душа телесна, то это значит, что в одном и том же месте находятся два тела, что с точки зрения великого философа невозможно, поскольку он отрицал пустоту. С позиций же признания пустоты, разделяющей атомы, наличие двух тел в одном месте возможно: одно тело пронизано другим телом, живое тело пронизано душой. Разумная часть души находится в грудной клетке человека.

Необходимое условие жизни — дыхание, которое понимается атомистами как постоянный обмен атомов души со средой. Аристотель в произведении «О душе» (кн. I, гл. 2) сообщает: «Демокрит говорит, что от дыхания получается для тех, кто дышит, некий [результат] — именно, что оно препятствует выдавливанию наружу души... Он говорит, что душа и теплота — это одно и то же — первотела из числа имеющих шарообразную форму. Когда же они выделяются наружу, так как окружающая [среда] выдавливает их из тела, то приходит на помощь, как он утверждает, вдох. Ведь в воздухе есть очень большое число таких [атомов], которые он называет разумом и душой: когда [человек] дышит и когда [в него] входит воздух, эти [атомы], войдя вместе с ним и препятствуя сжиманию, мешают душе, находящейся в живых существах, выходить наружу» (Л 463).

Атомисты учили и о смертности души. Аристотель продолжает: «Дыхание и выдыхание содержит в себе жизнь и смерть. Ибо смерть — это выход такого рода атомов из тела в силу выдавливания их окружающей сре-

дой» (Л 463). Таким образом, душа человека постоянно обменивается своими атомами с окружающей средой, в которой присутствуют атомы души-огня. Их особенно много в воздухе. Выдох означает, что душа стремится покинуть тело и частично из него вырывается, но при вдохе мы возвращаем атомы души (при этом не обязательно те же самые) обратно. Выдох без вдоха — это и есть смерть. Покинув тело, атомы души рассеиваются в воздухе. Никакого загробного существования души нет и не может быть. Об этом имеются согласующиеся свидетельства доксографов. Например, «Демокрит и Эпикур [считают], что душа смертна и гибнет вместе с телом». Или: «Души, по утверждению Демокрита, погибают. Ибо то, что рождается вместе с телом, с необходимостью должно погибнуть вместе с ним». Стобей передает изречение Демокрита: «Некоторые люди, не зная, что смертная природа [человека] подлежит разрушению... сочиняют басни о том, что будет после смерти» (Л 466).

Гносеология

Учение Демокрита о познании основано на представлении о телесности души и на различении двух родов познания в соответствии с двумя видами существования.

Демокрит различает то, что существует «в действительности», и то, что существует «в общем мнении». В действительности существуют лишь атомы и пустота, в общем мнении — чувственные качества. Демокрит сказал: «Только считают, что существует цвет, что существует — сладкое, что существует — горькое, в действительности — атомы и пустота» (Л 79—80). Эти слова Демокрита доносит до нас Гален (II в.). Секст Эмпирик приводит эти же слова несколько иначе: «Сладкое только считается таким, горькое только считается таким, теплое только считается таким, холодное только считается таким, цвет только считается таким, в действительности же — атомы и пустота» (Л 55)[7].

Итак, цветовые, вкусовые и другие качества не существуют в действительности, не присущи атомам, а существуют лишь во мнении. Однако подчеркивая, что чувственная качественность возникает не просто во мнении, а в общем мнении, Демокрит считал эту качественность общечеловеческой а не индивидуально-субъективной. Межчеловеческая объективность чувственных качеств свою объективную основу имеет в формах, в величинах, в порядках и в положениях атомов. Тем самым чувственная картина мира диспозиционна, а не произвольна: одинаковые атомы при воздействии на нормальные человеческие органы чувств всегда порождают одни и те же ощущения. Отношение чувственных качеств к атомам однозначно и в этом смысле истинно. Поэтому Аристотель отмечает, что «Демокрит же и Левкипп... полагали, что действительность [заключена] в явлениях» (Л 70).

Тем не менее Демокрит различал два рода познания: темное (незаконнорожденное) и истинное (законнорожденное). Секст-Эмпирик сообщает, что в «Канонах» Демокрит говорит: есть два вида познания — посредст-

[7] Так в переводе С.Я. Лурье. У А.О. Маковельского: «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное...» *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. С. 230.

вом чувств и посредством мысли. Познание посредством мысли он называет законнорожденным и приписывает ему достоверность в суждениях об истине; познание же посредством чувств он называет незаконнорожденным и отрицает пригодность его для распознавания истины. Далее тот же доксограф приводит слова Демокрита: «Есть два вида мысли: одна — законнорожденная, другая — незаконнорожденная. К незаконнорожденному относятся: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Другая же законнорожденная. К ней относится скрытое» (Л 83). И далее: «Когда незаконнорожденная мысль уже не может больше [ввиду перехода] к очень мелкому ни слышать, ни обонять, ни чувствовать вкус, ни познавать осязанием, а [приходится прибегать ко все более тонкому], тогда приходит на помощь законнорожденная мысль» (Л 83)[8].

Античный материалист подчеркивает, что атомы и пустота как первоначала мира лежат за пределами чувственного познания, что открыть их можно лишь в результате напряженного размышления. Но такое размышление, как уже отмечалось, опирается на эмпирические наблюдения. Еще Левкипп, как мы отмечали, поставил перед собой задачу дать такую научную картину мира, которая бы не противоречила его чувственной картине, т. е. избежать элеатского противоречия между мыслимой и чувственной картинами. Гален сохранил нам весьма яркое место из Демокрита, которое напоминает соответствующее место в древнеиндийской «Анугите». Это спор разума и чувств. Гален пишет, что, выразив недоверие чувственным восприятиям в словах: «Лишь согласно общепринятому мнению существуют цвет, сладкое, горькое, в действительности же существуют только атомы и пустота», — Демокрит заставил чувства держать такую речь против разума: «Жалкий разум, взяв у нас доказательства, ты нас же пытаешься ими опровергать! Твоя победа — твое же падение!»[9] Это доказывает, что Демокрит не противопоставлял чувства и разум, а брал их в единстве: разум идет далее чувств, но он опирается на их показания, ибо главный довод истинности сконструированной теоретическим образом картины мира — это соответствие ее чувственной картине мира. Поэтому считать, что у Демокрита истинное познание совершенно отлично от чувственного как темного, было бы преувеличением.

Вместе с тем Демокрит отдавал себе отчет в сложности и трудности процесса познания, достижения истины. Эту мысль он выразил ярко и образно, сказав: «Действительность — в пучине» (Л 51), или: «Истина скрыта в глубине (лежит на дне морском»)[10]. Поэтому субъектом познания является все же не любой человек, а лишь мудрец. Демокрит сказал: «Мудрец — мера всех существующих вещей. При помощи чувств он — мера чувственно воспринимаемых вещей, а при помощи разума — мера умопостигаемых вещей» (Л 97).

Четкое различение двух родов познания в качестве ступеней — эмпирической и рациональной, теоретической, — должно, казалось бы, опи-

[8] В переводе А.О. Маковельского: «Есть два рода познания: один истинный, другой темный. К темному относятся все следующие [виды познания]: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Что же касается истинного [познания], то оно совершенно отлично от первого». С. 242.

[9] Пер. А.О. Маковельского.

[10] Пер. А.О. Маковельского. С. 236.

раться на четкое различение ощущения и мышления. Однако выше мы видели, что у атомистов существует лишь количественная разница между разумной и неразумной частями души. Отсюда понимание мышления как изменения тела (Л 68). Поэтому Теофраст с неудовольствием отмечает: «...что же касается мышления, то Демокрит ограничился заявлением, что оно имеет место, когда душа смешана в надлежащей пропорции... он сводит мышление к [характеру] смеси [атомов] в теле, что, по-видимому, соответствует его [учению], по которому душа — тело» (Л 460).

Выше говорилось, как Демокрит в целом представлял чувственное познание. Но сохранившаяся информация позволяет нам представить все это подробнее. Демокрит тщательно исследовал такие ощущения, как слух, вкус, зрение.

Демокрит возводит вкусовые ощущения к формам атомов, а также к их величине. Теофраст сообщает: «Демокрит приписывает каждой вкусовой субстанции определенную форму, считает характерными для субстанций сладкого вкуса круглые и умеренно большие атомы, для субстанции кислого — крупные атомы шероховатой, многоугольной и неокругленной формы, а для субстанции острого вкуса в соответствии с названием этого вкуса — атомы, острые по форме, угловатые, изогнутые и неокругленные. Для субстанции едкого вкуса характерны круглые и мелкие угловатые и изогнутые [атомы]. Субстанция соленого вкуса имеет атомы угловатые, умеренной величины, косые и равнобедренные. Субстанция горького вкуса — округленные, гладкие, косые и малые по величине. Субстанции жирного вкуса — мелкие, округленные и малые» (Л 497). Здесь все ясно, только надо было бы говорить не столько об атомах, сколько об их соединениях, т. е. о молекулах.

Осязание Демокрит связывал с горячим и холодным. Источником теплоты, по его мнению, являются особенно подвижные шарообразные атомы. При охлаждении эти атомы «выщелкиваются» из тел при уплотнении охлаждающегося тела. Воздействуя на наше тело, эти подвижные шарообразные атомы вызывают ощущение тепла. По другой информации, теплые тела — те, которые состоят из более острых и более мелких первотел, расположенных притом одинаково, а холодные и влажные — те, которые состоят из атомов противоположного характера (Л 508). Имеются сведения, что Демокрит пытался связать вкусовые свойства атомов с тепловыми. Ощущения тепла вызывают субстанции острого и едкого вкуса (Л 504).

Что касается запахов, то здесь у Демокрита какой-то пробел. Иначе Теофраст не спрашивал бы с неудовольствием: «Почему же Демокрит объясняет вкусовые ощущения из вкусовых субстанций, а запахи... не относит таким же образом к формам ощущаемого? Следовало бы, — продолжает Теофраст, — объяснить из атомов» (Л 500). И в самом деле, это было бы нетрудно. Между тем Демокрит ограничился лишь общим соображением, что запах — это истечение тонкого из тяжелого. «Таким образом, — делает Теофраст вывод, — Демокрит кое-что проглядел» (Л 502).

Источник звука — сгущение воздуха: звук возникает тогда, когда воздух сгущается и с силою входит внутрь (Л 488). Звук входит во все тело, но главным образом проникает через уши, т. к. здесь он проходит через наибольшую пустоту и в наименьшей мере задерживается. Звук — тело, т. е. «все, что может действовать и подвергаться внешнему воздействию» (Л 493).

Особенно интересно учение Демокрита о зрении, возникающем в результате телесного воздействия на орган зрения. Действительно, мы видим лишь тогда, когда на сетчатку глаза падает световой слепок с тела. У Демокрита, конечно, иное объяснение. В принципе он не отрицает значение света, но главное у него все же не это, а учение об образах («идолах»), без проникновения которых в тело зрительные ощущения не возникали бы. Такие образы исходят от всех вещей, от растений, но более всего от живых существ из-за их энергичного движения и их теплоты.

Образы — тончайшие оболочки тел, как бы их материальные копии. Они все время истекают от тел. При этом нет надобности в свете. Оторвавшись от тела, образ приобретает самостоятельность, существуя сам по себе. Образы не только запечатлевают в себе внешность существ, но и принимают также «отражения душевных движений и мыслей, [свойственных] каждому, и характеров, и переживаний» (Л 476). В определенном смысле это верно — ведь если бы можно было оказаться на небесном теле, находящемся на расстоянии двух тысяч четырехсот световых лет от Земли, и рассмотреть оттуда, что делается в Афинах, то мы могли бы увидеть, как Демокрит беседует с Сократом. Но вот что они говорят, мы бы не услышали — зрительный и слуховой образы совершенно несоизмеримы. Вместе с тем можно трактовать образы как чувственные картинки, ибо Демокрит своеобразно трактовал природу цветов.

Цвета существуют только в представлении. Основных цветов четыре: белый, черный, красный и желтый (или зеленый). Черное порождается атомами шероховатыми, изогнутыми и неодинаковыми, красное — теми же атомами, что и теплота, хотя и большими, зеленое от красного отличается лишь положением и порядком атомов и т. п. Нет нужды вдаваться здесь в подробности, ибо они надуманы. Важен сам принцип — попытка объяснить субъективные цвета объективными свойствами атомов. Конечно, это неверно, ибо цвета — не свойства атомов, а свойства световых волн, отражаемых телами. Но опять же важен материалистический принцип, нацеливавший на научное исследование природы зрения и цветов.

Теория образов позволила Демокриту дать объяснение сновидений. Выше было отмечено, что образы несут в себе отражения душевных явлений и мыслей, свойственных каждому, их характеров и переживаний. Такие образы легче воспринимаются спящей душой. Демокрит говорил, что образы, проникая сквозь поры в глубь тела и всплывая затем вверх, производят сонные видения. Будучи отражением душевных движений и мыслей, характеров и переживаний, они, попадая в живые существа, «говорят и возвещают [им] мысли, рассуждения и устремления тех, от которых они исходят, если только они присоединят [к телу] [воспринимающих] свои картины, сохраняя их членораздельными и неспутанными» (Л 476). Но для этого должны быть объективные условия: образы должны летать по чистому воздуху. Осенний же воздух, когда с деревьев падают листья, будучи весьма неравномерным и шероховатым, часто искажает и сбивает образы с их пути и делает видимость их мутной и слабой, поэтому осенним снам не следует верить.

Цицерон, который увидел во сне умершего к тому времени Мария, пытался объяснить это сновидение при помощи теории Демокрита, но затем заявил: «Я не знаю никого, кто с большим апломбом говорил бы чепуху» (Л 474).

Теория образов-истечений позволяла Демокриту выдвинуть и оригинальное объяснение происхождения веры в богов. Богов нет, но имеются их образы. Это огромные по величине человекоподобные образы, которые можно видеть. Происхождение их неясно. Мы называем здесь учение о таких образах онтологическими корнями религии у Демокрита потому, что боги возникают у него на промежуточной ступени между объектом, мироздaнием и субъектом.

Этико-социальные воззрения Демокрита

От Левкиппа дошло до нас лишь его общее соображение о том, что цель жизни — в наслаждении прекрасным. Что касается Демокрита, то от него сохранились многие изречения на нравственные темы.

Рабство Демокрит отнюдь не считал безнравственным. Напротив, он советует: «Рабами пользуйся как частями тела: каждым по своему назначению» (Л 710).

Отношение Демокрита к семье, женщине и детям негативно. С женщинами дела лучше не иметь, а если уж необходимо завести семью, то надо выбрать женщину простую, маленькую и молчаливую: «Женщина много искуснее мужчины в злословии» (705), «Пусть женщина не рассуждает: это ужасно» (703), «Украшение женщины — молчаливость» (703). Наибольшее унижение для мужчины — повиноваться женщине. Такой мужчина — раб своих страстей. Детей лучше не иметь, потому что удача в воспитании детей достигается ценой борьбы и забот, причем блага малы, слабы и незначительны, в случае же неудачи страдания ни с чем не сравнимы. Также и «воспитание детей — ненадежное дело» (Л 721). Лучше взять ребенка на воспитание у друга. Здесь можно выбрать ребенка по сердцу, в противном же случае приходится довольствоваться тем, кто родится.

Цель воспитания — достижение добродетели — лучше совершать убеждением и доводами рассудка, чем принуждением. В основе воспитания — способность к стыду, т. е. совесть. Человека бесстыжего воспитать нельзя. Лучшее наставление для детей — пример отца. Нужно избегать общения с дурными людьми, воспитанный даже не должен разговаривать с невоспитанным, ведь «прекрасное постигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное усваивается само собой, без труда» (Л 774). Воспитание не всемогуще, поэтому «прекрасное узнают, стремятся к нему только люди, созданные для него» (Л 686).

С воспитанием связано обучение. Сама способность стыдиться приходит к человеку в процессе обучения (когда его учат письму, музыке, гимнастике и т. п.). Обнаруживая свое неумение и незнание, человек стыдится, осознает свою ограниченность и утрачивает свою гордыню, если она у него была.

Образование — украшение для счастливых, убежище для несчастных. Для образования нужны три вещи: природные способности, упражнения и время.

Тот недостоин жить, у кого нет хорошего друга. Демокрит высоко ценит дружбу, но не всякую, а лишь истинную и разумную, ведь «дружба одного разумного лучше дружбы всех неразумных» (Л 660). Самое трудное в дружбе — это отличить истинных друзей от мнимых, для чего нужна мудрость. Выбирая друзей, следует быть осторожным и осмотрительным.

Многие «друзья» — любители имущества их владельцев, а не их самих. «Добрый друг должен появляться в дни радостных событий по приглашению, а в дни испытаний должен приходить по собственному почину» (Л 658). Не имеющий друга недостоин жизни, ведь это значит, что он плохой человек, неспособный никого любить, поэтому и его никто не любит («ни один человек не любит того, кто сам никого не любит»).

Демокрит говорит и о том, как сохранить дружбу. Здесь важны самокритичность, способность к раскаянию, к тому, чтобы больше порицать самого себя, чем другого, умение сочувствовать, а не злорадствовать при виде несчастья другого, независтливый характер. Наиболее опасна для дружбы клевета: «Меч рубит, а клевета разделяет друзей» (Л 666 в).

Вопрос о мнимых друзьях перерастает в вопрос о притворстве — качества человека низкого нрава. Такой человек хвалит и порицает то, что этого не заслуживает. Чтобы не ошибиться в людях, надо судить о них по делам, а не по словам. Хотя «слово — тень дела» (Л 565), «многие, творя постыднейшие дела, произносят добродетельные речи» (Л 672 а). Поэтому и самому «нужно стремиться к добродетельным делам и поступкам, а не к словам» (Л 669).

Богатство и бедность — это моральная, а не социальная проблема. Богатые и бедные будут всегда. Богатством надо пользоваться разумно, принося пользу народу. «Когда имущие решаются давать взаймы, помогать и оказывать благодеяния неимущим, то в этом уже заключено и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан, и другие блага, которые никто не может исчислить» (Л 633). Бедным надо радоваться тому, что имеешь, и смотреть не на тех, кому лучше, а на тех, кому хуже. Здесь Демокрит софистичен: богат не тот, кто владеет имуществом, а тот, кто беден желаниями, более того, бедняком быть лучше, чем богатым, ибо бедняки избегают злых козней, зависти и ненависти. Именно они счастливы.

Счастлив тот, кто довольствуется немногим. Счастье не в богатстве, оно в душе (780, 776, 777). Если у животных главное — их телесная природа, то у человека — душевный склад (Л 783).

Эвтюмия — «хороший дух» — определяется как «такое состояние, при котором душа живет безмятежно и спокойно, не возмущаемая ни боязнью демонов, ни какой-либо другой страстью» (пер. А.О. Маковельского)[11]. Перевод С.Я. Лурье несколько иной: эвтюмия — «такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями» (Л 735). Поскольку здесь везде говорится о страхе как главном препятствии к эвтюмии, то эвтюмия есть также и атамбия — свобода от страха. Эвтюмия — это уравновешенность, гармония, размеренность, симметрия, безмятежность, невозмутимость, бесстрастие, благое состояние духа, не тождественное наслаждению.

Средства достижения эвтюмии — мера во всем, умеренность, золотая середина, ведь «прекраснее во всем середина» (Л 739). Надо быть умеренным в наслаждении, не стремиться к преходящему, побеждать в себе страсти, а этому учит философия — «философия освобождает душу от страстей. Надо вообще избегать перегрузок: «Желающий быть в хорошем рас-

[11] *Маковельский Л.О.* Античные атомисты. Фрагмент 331.

положении духа не должен браться за много дел ни в своей частной жизни, ни в общественной, и, что бы ни делал, он не должен стремиться [делать] свыше своих сил и своей природы. Но даже если счастье благоприятствует и, по-видимому, возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх силы. Ибо надлежащий достаток надежнее, чем избыток»[12].

Умеренность распространяется Демокритом и на само познание: «Не стремись знать все, чтобы не быть во всем невеждой»[13].

Однако все эти моральные предписания рассчитаны на мудрецов, живущих по законам морали. Если бы общество состояло из одних мудрецов, то в праве не было бы надобности. Мудрецы чуждаются людей, ибо целиком погружены в философию. Они живут незаметно. Демокрит сказал: «Проживи незаметно» (Л 725). Мудрец уклоняется от политической деятельности. Он предпочитает найти одно причинное объяснение обладанию персидским царством. Мудрец — гражданин мира: «Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа» (Л 730).

Право, по мнению Демокрита, хуже морали. Но оно необходимо для толпы. Предписания закона искусственны, это дурное изобретение. Демокрит говорил, что «мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно» (Л 725). Законы созданы людьми. Если бы люди были справедливы друг к другу, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно; ведь зависть рождает начало вражды (Л 570). Закон стремится помочь жизни людей. Но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону он — только свидетельство их собственной добродетели (Л 608).

Демокрит — сторонник демократической формы правления и враг монархии. Стобей (II в.) сохранил нам его замечательные слова: «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства» (Л 596). Лучше быть бедным, но свободным, чем богатым, но несвободным. Такова мысль Демокрита — апологета свободного духа (597).

Теория исторического развития и культуры

Демокриту принадлежит выдающееся учение о самостоятельном историческом прогрессе людей от звероподобного состояния к цивилизованному. У Демокрита люди до всего дошли собственным умом, подгоняемые нуждой и пользуясь наблюдениями над природой. Демокрит говорит, что «путем подражания мы научились от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебедя и соловья — пению» (Л 559).

В первобытном состоянии люди, живя порознь, вели неупорядоченную звероподобную жизнь, питались травами и плодами деревьев. Они не знали тогда ни земледелия, ни какого-либо другого искусства. С дикими зверями в то время люди сражались на равных. Не знали огня, не умели приготовлять пищу, ходили нагими, не умели откладывать плоды про запас. Многие гибли, особенно зимой. С переходом от первобытного состояния к цивилизованному под влиянием нужды люди стали помогать друг другу,

[12] Там же. Фрагмент 328.
[13] Там же. Фрагмент 425а.

собираясь вместе. Сообща они научились укрываться в дуплах деревьев, в зарослях, расщелинах скал и пещерах и, распознав, какие из плодов пригодны для хранения, стали складывать их в пещерах и питаться ими в течение всего года. В этот период люди вели жизнь простую, свободную от излишеств и взаимно дружелюбную, не имея ни царей, ни начальников, ни властителей, не зная ни войн, ни насилия, ни хищений и умея вести только свободную жизнь без излишеств и во взаимном дружелюбии.

Но когда, став изобретательнее и предусмотрительнее, люди открыли употребление огня, то обратились и к более «горячим», хитродерзостным делам. Понемногу стали развиваться искусства. Вообще нужда и опыт были для человека учителями во всем. Они толкали его вперед, так как от природы он был способен ко всякому учению, благодаря наличию рук, рассудка и умственной гибкости.

Люди не всегда владели речью. В первобытном состоянии речи не было. Речь стала возникать в связи с общением людей. Из голоса, первоначально невнятного и нечленораздельного, постепенно стали вылепляться слова, и люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем. И так как такие системы возникли везде, где живут люди, то не все люди имеют общий язык, а в каждом месте речь сложилась, как пришлось. Поэтому существуют разные языки, для которых первые системы, возникшие у всех народов, стали исходными.

Проблема возникновения языка включает в себя вопрос, как существуют слова — по природе или по установлению. Демокрит считал, что имена существуют по установлению, и доказывал это, приводя четыре довода:

1) одноименность разных вещей;
2) многоименность одной и той же вещи в разных языках;
3) переименования;
4) отсутствие соответствия в словообразовании, например: от слова «мысль» можно образовать глагол «мыслить», почему же от слова «справедливость» нельзя образовать глагол «справедливеть»?

Значит, имена возникли случайно, а не присущи вещам по природе. Это учение Демокрита содержалось в его работе «О наименованиях, или Об именах». У Демокрита были работы «О поэзии», «О красоте стихов», но все это погибло. Известно только то, что он учил: «Никто не может стать хорошим поэтом без воспламенения души и какого-то порыва безумия» (Л 574).

По утверждению Демокрита, религия — историческое явление, вначале ее не было. Источник религии — страх перед грозными явлениями природы, ведь «первобытные люди, наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения Солнца, Луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому — боги» (Л 581). Не умея объяснить происходящее в мире естественными причинами, они все объясняли провидением богов. Этому мнимому объяснению атомисты противопоставили материалистическое учение: «Левкипп же, Демокрит и Эпикур считают, что мир... не одушевлен и управляется не провидением, а некоей бессознательной природой» (Л 589). Люди, далее, не знали о смертной природе человека. Таким образом, атомисты — атеисты. Правда, этому, казалось бы, противоречит то, что мы говорили об образах богов. Но таким

образом Демокрит пытался объяснить то, во что уже верили эллины: в то, что боги иногда являются людям. Если что и считать богом, так разум. Цицерон недоволен учением Демокрита о богах. Он писал: «Что же сказать о Демокрите, который возводит в боги то «образы» в их беспорядочном движении, то ту природу, которая изливает и посылает эти «образы», то нашу мысль и разум? Мне кажется, что Демокрит... колебался в вопросе о природе богов. То он считал, что во Вселенной есть образы, обладающие божественностью, то он утверждал, что боги — это атомы души, находящиеся в той же Вселенной, то одушевленные «образы», которым свойственно помогать или вредить нам, то некие образы, столь огромные, что они охватывают весь наш космос снаружи» (Л 472). Идеалисту Цицерону все это не нравится. Поэтому он и говорит о взглядах Демокрита на природу богов, что они «скорее достойны отчизны Демокрита, чем его самого». Но Цицерон все же вынужден признать, что, отрицая, будто существует что-либо в мире вечное, кроме пустоты и движущихся в ней атомов, Демокрит фактически упразднял богов.

Глава 9

СОФИСТЫ

Во второй половине V в. до н. э. в Греции появляются софисты. В условиях античной рабовладельческой демократии риторика, логика и философия оттесняют в системе образования гимнастику и музыку. Риторика — искусство красноречия — становится царицей всех искусств. В судах и в народных собраниях умение говорить, убеждать и переубеждать становится жизненно важным. Поэтому появились платные учителя «мыслить, говорить и делать» — софисты.

Древнегреческое слово «софистэс» означало знатока, мастера, художника, мудреца. Но софисты были мудрецами особого рода. Истина их не интересовала. Они учили искусству побеждать противника в спорах и в тяжбах. Адвокатов тогда не было. А «в судах, — скажет позднее Платон, — решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность» (272 Е)[1]. Поэтому слово «софист» приобрело предосудительный смысл. Под софистикой стали понимать умение представлять черное белым, а белое — черным. Софисты были философами в той мере, в какой эта практика получала у них мировоззренческое обоснование.

Вместе с тем софисты сыграли положительную роль в духовном развитии Эллады. Они — теоретики риторики. В центре их внимания — слово. Многие из софистов обладали удивительным даром слова. Они создали науку о слове. Велики их заслуги и в области логики. Нарушая еще не открытые законы мышления, софисты способствовали их открытию. В философии они привлекли внимание к проблеме человека, общества, знания. В гносеологии сознательно поставили вопрос о том, как относятся к окружающему нас миру мысли о нем? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир? На последний вопрос софисты ответили отрицательно. Они учили, что объективный мир непознаваем, т. е. они были первыми агностиками. Агностики (от древнегреч. «а» — отрицание и «гносис» — знание) учат, что мир непознаваем, что нет истины. Однако агностицизм софистов ограничен их релятивизмом. Релятивизм — учение о том, что все в мире относительно. В гносеологии (учении о познании) релятивизм означает, что истина относительна, что она зависит от условий, от места и времени, от обстоятельств, от человека. Софисты учили, что истина у каждого своя. Поэтому они отрицали не истину, а объективную истину. Они признавали лишь субъективную истину, точнее говоря, истины. Эти истины отнесены не столько к объекту, сколько к субъекту. Гносеологический ре-

[1] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 214.

лятивизм софистов был дополнен релятивизмом нравственным, этическим. Нет объективного критерия добра и зла. Что кому выгодно, то и хорошо, то и благо. В области этики агностицизм софистов перерастал в аморализм.

Софисты мало занимались физикой. Они первыми четко разделили то, что существует по природе, и то, что существует по установлению, по закону, разделили законы природы и общественные законы. В лице софистов философская мировоззренческая мысль Древней Греции поставила человека в фокус мировоззренческих изысканий. Свой релятивизм софисты распространили и на религиозные догмы. В целом несостоятельный релятивизм имеет одну положительную черту — он антидогматичен. В этом смысле софисты сыграли особенно большую роль в Элладе. Они вели странствующий образ жизни. И там, где они появлялись, догматизм традиции был поколеблен. Софисты потребовали доказательства. Сами они могли сегодня доказать тезис, а завтра — антитезис. Это пробуждало мысль от догматической дремоты. У всех невольно возникал вопрос: а где все же истина?

Софисты не представляли единой школы. Они соперничали друг с другом. Объединить их позволяют как внешние черты (профессиональное преподавание), так и метод. Софистов принято делить на старших и младших. К старшим относят Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Антифонта, Ксениада. Все они современники пифагорейца Филолая, элеатов Зенона и Мелисса, физиков Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа. К младшим софистам (конец V — начало IV в. до н. э.) относят Алкидамента, Пола, Калликла, а также Трасимаха, Ликофрона, Крития.

От многочисленных сочинений софистов сохранилось немного. О софистах мы знаем от Платона и Аристотеля, от других более поздних авторов, которые сохранили очень немного из их текстов.

Протагор

Акмэ Протагора приходится на 84-ю олимпиаду (444 — 441 до н. э.). Это означает, что он родился в 80-х гг. V в. до н. э. Следовательно, Протагор был старше Демокрита. Однако этому противоречит распространенная у древних греков легенда, согласно которой именно Демокрит приобщил Протагора к образованию, а затем и к философии.

По легенде, в молодости Протагор промышлял ремеслом носильщика дров. Демокрит, случайно увидев его с огромной связкой дров на спине, заинтересовался, как тому удалось охватить дрова одной короткой веревкой и держать их в равновесии. Демокрит увидел здесь геометрический расчет и пришел в восхищение от остроумия и ловкости этого необразованного человека. Он сказал: «Дорогой юноша, так как у тебя выдающиеся способности делать все хорошо, то ты можешь совершить вместе со мной более значительные и лучшие дела» (Л LXX)[2]. Демокрит приблизил Протагора к себе и научил его философии. Эта легенда противоречит самой себе. Во-первых, достоверно известно, что отец Протагора был богатым человеком, следовательно, непонятно, почему его сын оказался необразованным но-

[2] См.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. Фрагмент LXX.

сильщиком дров. И неясно, как Протагор мог оказаться значительно моложе Демокрита. Более ясно, однако, что Протагор и Демокрит — земляки. Дело происходило в Абдерах (правда, в иных источниках говорится о том, что он родился в ионийском городе Теосе).

Протагор был профессиональным преподавателем риторики и эристики — искусства речи и искусства спора. Он одним из первых стал брать деньги за обучение философии. Протагор объехал всю Элладу. Был он и в «Великой Греции», где написал законы для города Фурии. В Афинах, где Протагор был дважды, он по поручению Перикла разработал проект новой конституции. Однако вскоре он был схвачен и приговорен к смертной казни. Причиной послужила его книга «О богах», которая была конфискована и публично сожжена. В конце концов Протагора изгнали из Афин. Он утонул в Мессинском проливе на пути из Южной Италии в Сицилию.

Протагору принадлежало более десятка сочинений. Среди них «О сущем», «О науках», «О государстве», «О богах», «Прения, или Искусство спорить», «Истина, или Ниспровергающие речи». Ни одно из них до нас не дошло, за исключением лишь небольших фрагментов. Важнейшими источниками наших знаний о Протагоре и его учении являются диалоги Платона «Протагор» и «Теэтет» и трактаты Секста Эмпирика «Против ученых» и «Три книги пирроновых положений». В этих трактатах имеется краткая, но вместе с тем совершенно незаменимая характеристика важнейших моментов мировоззрения Протагора.

Онтология

В основе релятивизма Протагора, его учения об относительности знания лежат определенные онтологические представления о мире. Протагор — материалист. Согласно Сексту-Эмпирику, Протагор думал, что «основные причины всех явлений находятся в материи»[3]. Но главное свойство материи, по Протагору, — это не ее объективность и не наличие в материи какого-то закономерного начала, а ее изменчивость, текучесть. В этом Протагор опирался, по-видимому, на Кратила, который крайне односторонне трактовал гераклитовскую диалектику, подчеркнув в ней только релятивизм. Если Гераклит утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут все новые воды, что нельзя дважды прикоснуться к одной и той же смертной сущности, то Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти и единожды. Протагор распространил этот принцип абсолютной изменчивости материи и на познающий субъект: постоянно изменяется не только мир, но и воспринимающее его одушевленное тело. Поэтому Секст-Эмпирик продолжает: «Этот человек говорит, что материя текуча, и при течении ее, на месте утрат ее возникают непрерывные прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по, возрасту и остальному устройству тел»[4].

Таким образом, как субъект, так и объект непрерывно изменяются. В этом тезисе — первое онтологическое обоснование Протагором релятивизма софистов.

[3] *Секст-Эмпирик.* Три книги пирроновых положений. Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2. Кн. 1. Гл. 32. С. 252.

[4] *Секст-Эмпирик..* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 252.

Второе обоснование состоит в тезисе о том, что ничто не существует само по себе, а все существует и возникает лишь в отношении к другому. Этот оттенок релятивизма Протагора Платон выразил так: «Ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то» (157 B)[5].

Третье обоснование релятивизма состоит в тезисе, согласно которому все меняется не как попало, а так, что все существующее в мире постоянно приходит в противоположное себе. Поэтому всякая вещь содержит в себе противоположности. Уточняя этот вывод, Аристотель бы сказал, что одна противоположность находится в вещи актуально, а другая — потенциально. Но во времена Протагора философы еще не уяснили наличие двух видов сущего — актуального и потенциального, а потому тезис Протагора, восходящий к диалектике Гераклита, мог казаться правдоподобным.

Гносеологические выводы

Из всех этих онтологических принципов релятивизма Протагор сделал смелый гносеологический вывод. Если все меняется и переходит в противоположное себе, то о каждой вещи возможны два противоположных мнения. Диоген Лаэрций сообщает, что Протагор «первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» (ДК 80/74/A 1), чем, согласно Клименту, оказал большое влияние на развитие эллинского мировоззрения: «Следуя по стопам Протагора, эллины часто говорят, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» (A 20). Абсолютизировав наличие в любой вещи и в любом процессе двух противоположных сторон и тенденций и придя к убеждению в возможности двух противоположных мнений о вещи или процессе, Протагор сделал чрезмерный вывод о том, что «все истинно».

Это утверждение критиковали Демокрит, Платон и Аристотель. Демокрит и Платон возражали Протагору, подчеркивая, что утверждение «всякий плод воображения является истинным» обращается против самого себя. Ведь «если всякий плод воображения является истинным, в таком случае и то мнение, что не всякое воображение истинно, поскольку оно принимается воображением, будет истинно, и таким образом положение, что всякое воображение истинно, станет ложью» (A 15). Аристотель в «Риторике» писал: «[Дело Протагора] есть ложь и не истина, но кажущееся правдоподобие, и [ему нет места] ни в каком искусстве, кроме как в риторике и эристике». Протагор учит «делать слабейшую речь сильнейшей» (II 24).

Однако эти возражения не смутили бы Протагора. Сенека сообщает, что Протагор в своем учении заходил так далеко, что и сам утверждал, что одинаково можно говорить «за» и «против» не только о всякой вещи, но и о том, что о всякой вещи можно одинаково говорить «за» и «против». То есть Протагор допускал, что его тезис о том, что об одной и той же вещи есть два противоположных мнения, истинен не более, чем противоположный тезис о том, что об одной и той же вещи не может быть двух противоположных мнений.

Главное у Протагора не утверждение того, что все истинно, поскольку о каждой вещи возможны противоположные, взаимоисключающие друг друга мнения в силу превращения всего в противоположное себе. В такой

[5] *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 2. С. 245.

ситуации человек не может ориентироваться в мироздании. Надо выбирать между двумя противоположными мнениями. Этот выбор человек совершает, принимая одно мнение и отбрасывая противоположное ему. Человек свободен. Из этих, как кажется, соображений и следует знаменитый тезис Протагора, который содержится в его «Ниспровергающих речах». У Секста-Эмпирика мы читаем: «В начале своих «Ниспровергающих речей» он (Протагор. — *А.Ч.)* провозгласил: «Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют». Платон передавал эти же слова в следующем контексте: «Сущности вещей для каждого человека особые, — по словам Протагора, утверждающего, что «мера всех вещей — человек», — и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя»[6]. В другом своем произведении Платон, снова приводя слова Протагора: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют», — поясняет: Протагор «говорит тем самым, что-де какой мне кажется вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя» (152 А). Далее следует пример: «Разве не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то нет? И кто-то не слишком, а кто-то — сильно?» (152 В). Одному человеку ветер «кажется», продолжает Платон, холодным, а другому нет. Но «казаться» значит «ощущаться»[7]. Возникает вопрос: можно ли сказать, что ветер холодный сам по себе или же только холодный относительно кого-то?

Второе обоснование релятивизма Протагором говорит о том, что ничто не существует и не возникает само по себе, а лишь в отношении к другому. Поэтому вопрос о том, холоден ли ветер сам по себе или нет, бессмыслен, как и вопрос о том, существует ли сам ветер, ибо то, что для одного ветер, для другого может и не быть им, одного он сбивает с ног, а другой его не замечает. Платон делает вывод, что Протагор прав в своем утверждении субъективности ощущений, но он не прав в утверждении того, что все они истинны. В действительности в ощущениях нет истины, субъективность ощущений говорит о том, что ощущение не есть знание. Здесь не правы ни Протагор, ни Платон. Конечно, чувственная картина мира антропоморфна. Не случайно на ее основе и возникает социоантропоморфическое мировоззрение. Но ее надо анализировать, а не объявлять всю истинной или всю ложной. Здесь необходим критерий практики. Но у Протагора такого критерия нет.

Но все же есть ли у Протагора какой-либо критерий отбора и выбора? Здесь мысль Протагора не во всем ясна. Секст-Эмпирик утверждает, что Протагор вообще не имел никакого критерия: «Значит, если нельзя ничего взять вне [субъективного] состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию. В связи с этим некоторые и пришли к выводу, что Протагор отвергает критерий, потому что этот последний хочет быть ценителем существующего самого по себе и различителем истины и лжи, а вышеназванный муж не оставил ни чего-нибудь самого по себе (второе обоснование. — *А.Ч.),* ни лжи»[8]. Однако имеются и другие сведения, согласно которым никто не имеет ложного мнения,

[6] *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 418.
[7] Там же. Т. 2. С. 238.
[8] *Секст-Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 73.

но одно мнение может быть если не истиннее, то лучше (Платон 167 В)[9]. Мнения мудреца лучше мнений обычных людей. Здесь Протагор переходит на позицию Демокрита, который делал мерой всех вещей не любого, а мудреца, провозглашая, что мудрец — мера всех вещей.

Но главное все же не в этом. Главным критерием, по Протагору, является выгода. Здесь мы уже переходим от его гносеологического релятивизма к его этическому релятивизму.

Конечно, критерий выгоды ограничен, ибо он действует лишь в случае, когда мы определяем, что хорошо, а что плохо. Подобно тому, как нет объективного тепла и холода, так нет и объективного добра и зла. Конечно, могут сказать, что добро то, что хорошо твоему отечеству, и плохо то, что ему плохо, но государство состоит из индивидов и то, что полезно одному из них, вредно другому. Добро и зло относительны. При определении того, что хорошо, а что плохо, надо исходить из своей пользы и выгоды, как личной, так и в лучшем случае государственной. Так, Протагор обосновывал деятельность софистов, которые стремились не к истине, а к победе над своими противниками в споре или тяжбе. Природу нельзя обмануть, а человека можно. Господство над природой нельзя построить на обмане, господство одного класса общества над другим можно. Софистика в крайнем ее проявлении и служит этому.

Философия истории

В диалоге Платона «Протагор» описана беседа Сократа с Протагором по вопросу, что такое добродетель и можно ли ей научить (Протагор обучал добродетели за большие деньги). Платон в этой связи приписывает Протагору исторический миф. Цель его — доказать, что добродетели научить можно. Когда боги из смеси земли и огня создавали все виды живого, они поручили братьям-титанам Прометею и Эпиметею распределить способности между этими видами. Взявшись за это в одиночку, простодушный и непредусмотрительный Эпиметей ничего не дал людям. Человек оказался нагим и необутым, лишенным естественного оружия — клыков, рогов и т. п. Спасая положение, Прометей похитил для людей из мастерской Гефеста и Афины огонь и знание ремесел и искусств, за что затем понес известное наказание, но он не решился похитить у Зевса умение жить обществом, отчего первые люди, хотя они и могли говорить, поклоняться богам, строить дома, шить одежду и обувь, обрабатывать почву, не были в состоянии жить сообща и массами гибли от хищных зверей. Тогда Зевс поручил Гермесу привить людям стыд и правду. На вопрос последнего, должен ли он наделить этим даром всех людей или же только некоторых, Зевс отвечал: «Пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только некоторые будут этим владеть, как владеют обычно искусством. И закон положи от меня, — продолжал Зевс, — чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (322 Д)[10]. Однако, продолжает Протагор, эта причастность дана людям лишь как способность, которую надо развивать, поэтому-то добродетель можно приобрести старанием и обучением, и Сократ, со своим неверием

[9] См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 259.
[10] Там же. Т. 1. С. 204 — 205.

в возможность научения добродетели не прав. Способность к добродетели дана всем, но сама добродетель при рождении — никому. Переходя от мифа к разумным основаниям, Протагор указывает: наказание преступников имеет смысл лишь при условии, что добродетель можно воспитать, — карают ведь ради предотвращения зла. Такова позиция Протагора. Интересно, что в последовавшем за этим споре между Сократом и Протагором о сути добродетели стороны поменялись местами. Сократ, сведший все виды добродетели (справедливость, рассудительность, благочестие, мужество) к знанию, должен был признать, что добродетели, как и всякому знанию, обучить можно. Протагор, отвергший это сведение, пришел к невольному выводу, что добродетели научить нельзя.

Религия

Свой релятивизм и скептицизм Протагор направляет против всякого догматизма, в том числе и против религиозного. Та книга «О богах», за которую Протагор так пострадал в Афинах, начиналась словами: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни»[11]. Однако Протагор считал, что лучше верить в богов, чем в них не верить.

Скептик Тимон Флиунтский так написал об этом в своих сатирических «Силлах»:

> Дальше и то узнайте, что с Протагором случилось,
> Мужем звонкоголосым, пленительным, красноречивым.
> Из софистов. Хотели предать огню его книги,
> Ибо он написал, что богов не знает, не может
> Определить, каковы они и кто по природе.
> Правда была на его стороне. Но это на пользу
> Не послужило ему, и бежал он, чтоб в недра Лида
> Не погрузиться, испив Сократову хладную чашу[12].

Горгий

Горгий происходил из «Великой Греции», из сицилийского города Леонтины. Его непосредственный учитель — Эмпедокл. Горгий родился в 80-е гг. V в. до н. э. В 427 г. он прибыл в Афины в качестве главы леонтинского посольства, просившего у Афин защиты от Сиракуз (шла Пелопоннесская война). Затем большую часть своей жизни Горгий провел в Фессалии. Он прожил более ста лет, чему, как он сам думал, обязан был своей воздержанности от удовольствий. Его ученик, афинский оратор Исократ (IV в. до н. э.), объясняет долгожительство Горгия тем, что тот, не будучи гражданином какого-либо города, не платил налогов, не занимался общественными делами, а также, не имея семьи, был свободен и от этой обременительной общественной повинности (Исократ 15, 156). Горгий был выда-

[11] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 318.
[12] *Секст-Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 254.

ющимся оратором, способным говорить экспромтом на любую тему, находя для всего и похвалу, и порицание. Он умел побивать серьезность противника шуткой, а шутку — серьезностью. Он умел убеждать. В условиях Пелопоннесской войны, когда Спарта выступила против Афин в союзе с Персией, Горгий произнес «Олимпийскую речь», где призывал эллинов прекратить внутренние междоусобия, придерживаться единомыслия и соединиться против «варваров» (так греки называли всех не-греков). Но на этот раз убедить ему никого не удалось. Война продолжалась. Ее исход был бедственным не только для Афин, но и для всей Греции.

Высоко ценя философию, Горгий ставил ее выше конкретных наук, которые в это время уже начинают выделяться из философии. Ватиканский сборник сентенций содержит такие слова софиста: «Оратор Горгий говорил, что те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, совокупляются с ее служанками» [ДК 82(76); В 29]. Горгию принадлежат такие сочинения, как «Похвала Елене», «Паламед», «О природе, или О несуществующем», о котором мы знаем по переложению его Секстом-Эмпириком в его произведении «Против ученых» (VII, 5)[13].

Существование

Горгий, примыкавший к италийской традиции (в отличие от Протагора, близкого к ионийцам), основывал свой релятивизм не столько на субъективности показаний органов чувств, сколько на тех трудностях, в которые впадает разум, пытаясь построить непротиворечивое мировоззрение на уровне философских категорий и понятий (бытие и небытие, бытие и мышление, единое и многое, мышление и слово и т. п.). И если Протагор учил, что все истинно (ибо как кому кажется, так оно и есть), то Горгий — что все ложно.

Само название его главного произведения — «О природе, или О несуществующем» — подчеркивало отличие позиции Горгия от позиции другого его современника элеата Мелисса, выраженной в его труде «О природе, или О существующем». В отличие от элеатов, отождествляющих речь, мышление и бытие и отрицающих небытие, Горгий (продолжая, впрочем, их рационалистическую линию) оторвал речь от мышления, а мышление от бытия. Он учил о том, что ничего не существует, а если и существует, то непостижимо, а если и постижимо, то невысказываемо и необъяснимо (для другого человека).

Говоря о том, что ничего не существует, Горгий не хотел этим сказать, что существует небытие. Он утверждал, что нельзя доказать ни того, что небытие существует, ни того, что бытие существует, ни того, что бытие и небытие существуют вместе.

В доказательстве того, что небытие не существует, Горгий идет дальше Парменида, который ограничивался указанием на то, что небытие не существует потому, что оно немыслимо и несказанно. Он обратил внимание на внутреннюю противоречивость суждения о том, что небытие (несущее) существует. В нем скрыто утверждение, что нечто должно и существовать, и не существовать. Небытие не должно существовать, поскольку оно мыслится несуществующим, однако оно должно существовать, по-

[13] См.: *Секст-Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 73 – 77.

скольку оно есть не-сущее, т. е. поскольку оно есть. Здесь Горгий, однако, повторяет ошибку Парменида, отождествляя связку «есть» с предикатом «есть», что неверно. Но это было установлено позднее Аристотелем, во времена же Горгия эта ошибка естественна. Правда, неизвестно, была ли она невольной или, как у софиста, намеренной но так или иначе, делает вывод Горгий, совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, тезис, что небытие существует, ложен.

Но нельзя доказать и того, что сущее существует. Здесь, правда, дело сложнее. Это суждение непротиворечиво. Поэтому Горгий доказывает ложность этого тезиса опосредованно, показывая неразрешимость тех проблем, которые связаны с сущим. Это проблемы единого и многого, вечности и временности и т. п. При этом Горгий не гнушался и прямыми софизмами. Например, если сущее вечно, оно не имеет никакого начала, а следовательно, беспредельно, а если оно беспредельно, то его нигде нет, а если его нигде нет, то его вообще нет. Здесь время подменено местом и сделан неправильный вывод из отсутствия места к отсутствию существования. Беспредельного в самом деле нет нигде, но это не значит, что оно не существует. Далее, временность сущего предполагает, что оно возникло. Но возникнуть оно могло или из сущего, или из не-сущего. Но не-сущее якобы ничего из себя породить не может.

Происхождение же сущего из сущего не есть возникновение, при таком происхождении сущее вечно. Так же неразрешима проблема единого и многого. Из этого следует вывод, что нельзя сказать, что «сущее существует». Но тогда нельзя сказать, что существует сущее и не-сущее — ведь то, что не существует порознь, не существует и вместе. Отсюда следует у Горгия общий вывод — «не существует ничего».

Горгий разделяет предмет мысли и существование предмета мысли. Оттого, что кто-нибудь помыслит, что человек летит или колесницы состязаются на море, вовсе не значит, что человек в действительности летит и колесницы в действительности состязаются на море, ведь может мыслиться и то, что в действительности не существует. Здесь Горгий исправляет Парменида, который, по-видимому, не различал предмет как предмет мысли и предмет как он существует объективно. По Горгию, можно мыслить и то, что не существует. Но из этой верной посылки Горгий делает софистический вывод о том, что если может мыслиться несуществующее, то не может мыслиться существующее: «Если предметы мысли не есть сущее, то сущее не мыслится».

Наконец, «даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому», ведь слова отличаются от тел (тела воспринимаются зрением, а слова — слухом).

В вопросах этики и права Горгий — релятивист. Как и все софисты он учил, что моральные ценности и правовые нормы условны, что они — искусственные построения людей, которые не всегда согласуются с человеческой природой.

■ Гиппий

О третьем из старших софистов — Гиппии — известно немного. Он был моложе Протагора. Его родиной называют Элею или Элиду.

Платон изобразил софиста Гиппия в двух своих диалогах: «Гиппий Больший» и «Гиппий Меньший». Ненавидя софистов, Платон представил

Гиппия самоуверенным, напыщенным, беспринципным и болтливым человеком, чересчур заботящимся о своей внешности и побеждающим невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Гиппий похваляется перед Сократом тем, что за короткое время заработал своим преподаванием большие деньги.

Однако в известном нам уже диалоге «Протагор», где наряду с Протагором изображены и некоторые другие софисты, Гиппий предстает перед нами как ученый, окруженный учениками, которые «расспрашивали его о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы» (315 С)[14]. Но, к сожалению, из этого диалога мы ничего об этих вопросах не узнаем. Мы видим лишь противостояние Гиппия-естественника Протагору-общественнику, который презирает науки о природе и кичится тем, что он не преподает, а учит лишь добродетели. У Платона это противостояние представлено в речи Протагора, косвенно нацеленной в Гиппия: «Когда Гиппократ (юноша, желающий учиться у Протагора. — *А.Ч.)* придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто обижают юношей, так как против воли заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта — смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, — а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (318 Е — 319 А)[15].

В самом деле, Гиппий занимался астрономией, музыкой, геометрией. Он нашел геометрическое определение кривой. Он преподавал искусство развития памяти — мнемонику. Сам Гиппий мог запомнить пятьдесят слов в том порядке, в каком они ему назывались. Он занимался грамматикой и искусствоведением.

От сочинений Гиппия ничего не сохранилось. Известны лишь слова его, да и то в изложении Платона, в которых Гиппий, как и некоторые другие софисты, начинает различать природу и общество, дотоле в сознании первых философов сливающиеся (у Гераклита законы общества — тот же логос, что и законы природы). В общем релятивизме софистов Гиппий выдвигает этическую сторону, опровергая всеобщую значимость государственных законов, считая их насилием над отдельным человеком: «...закон, будучи тираном людей господствует насильственно против природы...»[16] Подобные же высказывания Гиппия приводит и Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе». Возможно, что Гиппий учил о противоестественности рабства. От государственных, противоестественных законов он отличал общечеловеческие, естественные законы, например почитание родителей. Гиппий видел цель жизни в достижении состояния автаркии — самоудовлетворенности. В этом его этический идеал.

[14] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 197.
[15] Там же. С. 200.
[16] Там же. С. 337.

Продик

О старшем софисте Продике известно также немного. В «Протагоре» Сократ сравнивает Продика с Танталом, называет его мудрость издревле божественной, а его самого премудрым. Однако похвала Сократом Продика иронична. В другом диалоге Платона «Кратил» Сократ высмеивает корыстолюбие этого софиста, который за 50 драхм преподавал иначе, чем за одну (за эту цену и слушал Продика бедный Сократ). В «Теэтете» (другой диалог Платона) Сократ отсылает своих не очень серьезных учеников к Продику.

Продик занимался проблемами языка. Прежде чем философствовать, надо научиться правильно употреблять слова. Поэтому, разрабатывая синонимику, он уточнял значение слов, различал оттенки в синонимах (например, «мужество» и «отважность»). В диалоге «Протагор» Продик при обсуждении смысла некоторых строк из стихотворения Симонида говорит, что в них Симонид бранит Питтака за то, что тот не умел правильно различать слова. В диалоге Платона «Федр» Продик ставит себе в заслугу то, что «лишь он один отыскал, в чем состоит искусство речей: они не должны быть ни длинными, ни краткими, но в меру» (267 B)[17]. В этом Продик отличался от другого софиста — Горгия, который по каждому предмету имел наготове то краткие, то пространные речи.

Продик, как и Протагор, занимался проблемой происхождения сущности религии, за что получил прозвище «безбожник». В самом деле, «Продик... всякое священнодействие у человека и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появились у людей и [самое] представление о богах, и всяческое благочестие» [ДК 84 (77) B 6]. Секст-Эмпирик приводит слова Продика: «Солнце, Луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне — Нил». Далее Секст-Эмпирик продолжает: «И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу». Таким образом, Продик, пытаясь научно объяснить происхождение веры в богов, думал, что религия возникает вследствие того, что люди поклонялись полезным им явлениям природы. По мнению Темистия, «Продик... всякое священнодействие у человека, и мистерии, и таинства, ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и само представление о богах, и всякое благочестие» (Д 84/74, B 6).

Хотя Продик, как утверждает в своем «Жизнеописании софистов» Филострат, «был рабом денег и был предан наслаждениям» (A 1a), он любил заниматься нравоучениями. Ксенофонт рассказывает об аллегории Продика о Геракле на распутье между добродетелью и пороком, олицетворяемыми двумя женщинами (имеется соответствующая картина). Продик говорил о том, что страсти находятся посредине между желанием и безумием, ибо страсть — удвоенное желание, а безумие — удвоенная страсть.

[17] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 207.

Антифонт

И об этом старшем софисте известно немного. Его упоминает, в частности, Плутарх в «Жизнеописании десяти ораторов». Как и Гиппий, Антифонт занимался науками (астрономией, метеорологией, математикой). В области математики Антифонт пытался решить задачу на квадратуру круга, однако он допустил здесь столько ошибок, что в древности сложилась даже поговорка — «ошибка Антифонта». Антифонт думал, что все возникло из вихря, что все едино, что в действительности нет ни вещей, ни времени, что «время — [наша] мысль или мера, а не сущность» [ДК 87(80) В 9]. Сочинения Антифонта — «Истина», «О согласии».

Более известно об этических взглядах Антифонта. Они оригинальны. Для Антифонта, как и для Гиппия, веления природы и требования закона антагонистичны. Источник всех бед в том, что законы заставляют людей поступать вопреки своей природе. «[В поступках, противоречащих природе], заключается [причина] того, что люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было бы больше наслаждаться, и чувствуют себя несчастными, когда можно не быть таковыми». А это все оттого, что «многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]». Здесь под справедливостью Антифонт понимает стремление не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Из антагонизма закона и природы и из бедственности следования закону Антифонт выводит, что человек должен быть двуличным и, делая вид, что он следует законам общества и государства, следовать природе, которую в отличие от людей обмануть нельзя: «Человек будет извлекать для себя наибольше пользы, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко чтя их, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны [искусственны], [веления же] природы необходимы». Антифонт объясняет и то, почему нельзя не следовать природе и почему можно обмануть государство: «предписания законов суть результат соглашения [договора людей], а не возникшие сами собой [порождения природы], веления же природы суть самовозникшие врожденные начала, а не продукт соглашения людей между собой»[18]. Таким образом, Антифонт — родоначальник договорной теории происхождения государства. Этику Антифонт определял как искусство быть беспечальным.

Противопоставление того, что существует по природе, тому, что установлено людьми, позволило Антифонту поставить вопрос о происхождении рабства. Для Антифонта рабство — общественное установление, противоречащее природе. До нас дошли следующие слова Антифонта: «Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы во всех отношениях равны друг другу, притом [одинаково] и варвары, и эллины». Антифонт обосновывает эту мысль, указывая, что «у всех людей нужды от природы одинаковы», что «мы все [одинаково] дышим воздухом через нос рот и едим мы все [одинаково] при помощи рук». Учение Анти-

[18] Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 321.

фонта о природном равенстве людей шло вразрез с господствующей в Древней Греции идеологией — идеологией рабовладельческой формации. Рассказывают, что когда Антифонт отпустил своих рабов на волю, а сам вступил со своей бывшей рабыней в брак, то он был объявлен сумасшедшим и лишен гражданских прав.

Учение Антифонта о равенстве людей и противоестественности рабства развил далее один из учеников Горгия, младший софист **Алкидам**. Если Антифонт говорил о равенстве эллинов и варваров от природы, то Алкидам — о том, что рабов вообще нет. При этом Алкидам ссылается не только на природу, но и на авторитет бога: «Бог создал всех свободными, природа никого не создала рабом»[19].

■ Трасимах

Младший софист Трасимах происходил из Вифинии, из города Халкидона. По словам Цицерона, Трасимах первым изобрел правильный склад прозаической речи. Он обладал удивительным даром слова и вошел в историю античной риторики как оратор, «ясный, тонкий, находчивый, умеющий говорить то, что он хочет, и кратко, и очень пространно» [ДК 85(78) А 12, 13].

В своем «Государстве» Платон изображает Трасимаха сатирически. Однако, участвуя в беседе о том, что такое справедливость, Трасимах (Фрасимах) высказывает и обосновывает глубокую мысль о политической справедливости как выгоде сильнейшего. Если полемизирующий с ним Сократ исходит из абстрактной справедливости, то Трасимах вплотную подходит к догадке о классовом характере права и морали в классовом обществе. В остром споре с Сократом Трасимах заявляет: «Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» (339 А)[20]. Трасимах, правда, говорит не о классах — ведь классовый характер общества античная политическая мысль не открыла, да и не могла открыть. Он говорит лишь о народе, который сравнивает со стадом, и о власть имущих (их Трасимах сравнивает с пастухами). Однако под власть имущими можно понять у Трасимаха не только государственный аппарат, но и целый класс людей, эксплуатирующий народ, трудящихся. Все издаваемые в государствах законы, говорит Трасимах, направлены к пользе и выгоде этого господствующего класса власть имущих. Трасимах смотрит на социальную справедливость пессимистически: общество таково, что справедливый там всегда проигрывает, а несправедливый всегда выигрывает. И это особенно верно при тирании. Тираническая форма правления делает человека в высшей степени несправедливого, т. е. тирана, самым счастливым, а народ — самым несчастным. Боги же не обращают никакого внимания на человеческие дела. В противном случае они не пренебрегали справедливостью. Нечего после этого удивляться тому, что и люди ею пренебрегают.

[19] *Сколин К.* «Риторика» Аристотеля.
[20] *Платон.* Соч.: В 4 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 107.

■ Критий

Младший софист Критий жил примерно в 460 — 403 гг. до н. э. После поражения Афин в Пелопоннесской войне спартанцы потребовали отмены демократии в Афинах. Была создана комиссия из тридцати человек для составления новой антидемократической конституции. Во главе ее оказался Критий — ученик старших софистов Протагора и Горгия, а также в какой-то мере и Сократа. Эта комиссия узурпировала власть и стала правлением «тридцати тиранов». Недолгое правление этой олигархии стоило жизни нескольким тысячам афинских граждан. Но народ восстал, и тираны были разбиты в битве при Мунихии. В Афинах была восстановлена демократия. Однако антидемократы соорудили Критию и другому тирану Гиппомаху гробницу, на которой поставили Олигархию, держащую факел и поджигающую Демократию. На гробнице было написано: «Это памятник доблестным мужам, которые короткое время смиряли своеволие проклятого афинского народа» [ДК 88(81) А 13]. Мы читаем об этом в схолии к афинскому политику и оратору Эсхину. О Критии говорили, что он «учился у философов и считался невеждой среди философов и философом среди невежд». Родственник Крития Платон вывел его в диалогах «Тимей» и «Критий». В отличие от других софистов, над которыми Платон обычно иронизировал, Критий изображен им с уважением.

Критий был автором ряда не дошедших до нас произведений.

Его можно считать атеистом, поскольку он отрицал реальное существование богов. Секст-Эмпирик сообщает: «Многие говорят, что боги существуют; другие, как последователи Диагора Мелийского, Феодора и Крития Афинского, говорят, что они не существуют»[21]. Но, с другой стороны, в качестве политика Критий считал религию социально полезной выдумкой. Секст-Эмпирик об этом пишет так: «Еще Критий... принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов»[22]. Затем следует большая выдержка из трагедии Крития «Сизиф». Там говорится, что сперва законов не было и люди не стесняясь насильничали друг над другом. Потому и созданы были законы, устанавливавшие возмездие за их нарушение. Но после того люди стали совершать злодеяния тайно. И в такой ситуации «некий муж разумный, мудрый... для обуздания смертных изобрел богов, чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы. Для этой цели божество придумал он, — есть будто бог, живущий жизнью вечною, все слышащий, все видящий, все мыслящий, заботливый, с божественной природою. Услышит он все сказанное смертными, увидит он все сделанное смертными. А если ты в безмолвии замыслишь зло, то от богов не скрыть тебе: ведь мысли им все ведомы»[23]. Здесь же говорится, что «некто убедил сперва людей признать богов существование»[24].

[21] *Секст-Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 366.
[22] Там же. Т. 1. С. 253.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 254.

Критий видел главное орудие улучшения людей в воспитании, утверждая, что большинство хороших людей обязаны этим не природе, а воспитанию. Он рассматривал государство и религию как средства, делающие плохих от природы людей хорошими, а террор — как средство управления, без которого не может обойтись ни одно правительство.

В одной из своих «Элегий» Критий выступал против пьянства. Оно развязывает язык для мерзких речей, ослабляет тело, размягчает ум, застилает глаза мутным туманом и отшибает память. Рабы привыкают пьянствовать вместе с господином. Расточительство разрушает дом. Это пьянство на лидийский манер. Его заимствовали у лидийцев афиняне. Спартанцы же пьют в меру, дабы в сердцах возникло радостное настроение, веселый разговор и умеренный смех, что полезно телу, душе и имуществу и что хорошо уживается с делом Афродиты. Итак, надо «есть и пить соответственно требованиям разума так, чтобы быть в состоянии работать. Пусть ни один день не будет отдан неумеренному пьянству» (В 6).

Калликл

Младший софист Калликл выведен Платоном в диалоге «Горгий» (другими источниками мы не располагаем). Некоторые считают, что платоновский Калликл — чисто литературный персонаж. Он приглашает Сократа к себе домой, где уже остановился Горгий со своим учеником Полом. Цель встречи — беседа о предмете риторики. Калликл характеризуется Сократом как демократ. Сократ в споре с софистом Полом доказывает, что творить несправедливость хуже, чем ее терпеть, это Пол высмеивает. Калликл, вмешавшись в беседу, обращает внимание Сократа на то, что следует различить природу и обычай. По природе терпеть несправедливость хуже, чем ее творить, но по установившемуся обычаю — напротив. Однако терпеть несправедливость — удел раба. «Но по-моему, — продолжает Калликл, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство... Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих... Но сама природа... провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого... если появится человек, достаточно одаренный природой, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь... все противные природе законы и, воспрянув, появится перед нами владыкой бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы» (483 В – 484 А)[25].

Что же касается философии, предмета любви Сократа, то Калликл говорит о ней следующее: «Философия... конечно, дело приятное, когда кто умеренно знакомится с нею в юности, но она гибельна для людей, предающихся ей более надлежащего; ибо кто, даже и при отличных способностях, философствует долее юношеского возраста, тот по необходимости бывает неопытен во всем, в чем должен иметь опытность, если хочет быть человеком прекрасным, добрым и славным... поэтому, когда я вижу, что фило-

[25] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 307 – 308.

софствовать не перестает и старик, тогда думаю, Сократ, что он стоит телесного наказания» (482 Е – 481 А).

■ Критика софистики

В своих произведениях Платон выводит различных софистов как лжецов и обманщиков, ради выгоды попирающих истину и учащих этому других. Так, в диалоге «Эвтидем» он выводит двух братьев — хитрого и увертливого Эвтидема и бесстыдного и дерзкого Дионисидора. Эти бывшие преподаватели фехтования, ставшие софистами, ловко запутывают простодушного человека. Они спрашивают у него: «Скажи-ка, есть у тебя собака? — И очень злая. — А есть ли у нее щенята? — Да, тоже злые. — И их отец, конечно, собака же?» — спрашивают софисты. Следует подтверждение. Далее выясняется, что и отец щенят принадлежит простаку Ктизиппу. Следует неожиданный вывод: «Значит, этот отец — твой, следовательно, твой отец — собака, и ты брат щенят» (298 Е)[26]. В этом примере виден прием плохих софистов. Они произвольно перенесли признаки и отношения одного предмета на другой. Отец щенят по отношению к своим щенятам — отец, а по отношению к хозяину — его собственность. Но софисты не говорят: «Этот отец щенят твой»; они говорят: «Этот отец твой», — после чего уже нетрудно переставить слова и сказать: «Это твой отец».

С софистами постоянно спорит Сократ. Он отстаивает объективную истину и объективность добра и зла и доказывает, что быть добродетельным лучше, чем порочным, что порок при своей сиюминутной выгоде в конце концов сам себя наказывает. В диалоге «Горгий» упомянутый софист Пол смеется над моализмом Сократа, который утверждает, что лучше терпеть несправедливость, чем ее творить. В диалоге «Софист» Платон зло иронизирует по поводу софистов. Он указывает здесь, что софист играет тенями, связывает несвязанное, возводит в закон случайное, преходящее, несущественное — все то, что находится на грани бытия и небытия (Платон говорит, что софист придает бытие несуществующему). Софист сознательно корысти ради обманывает людей. Платон отождествляет софиста с ритором. Между оратором и софистом разницы нет вовсе, сказано у Платона (Горгий, 520 А)[27]. Риторику же Платон трактует резко отрицательно. Риторике, говорит Платон устами Сократа, нет надобности знать суть дела, она заинтересована только в том, чтобы убедить, что незнающие знают больше, чем знающие. Платон осуждал софистов и за то, что они брали деньги за обучение. Именно Платон первым придал слову «софист», т. е. «мудрец», предосудительный смысл: «Вначале слово «софист» было именем, имевшим весьма общее значение... Кажется, что Платон... придал этому имени порицательное значение [ДК 79(73) В 1].

Аристотель соглашается с Платоном в том, что предмет софистики — небытие. Он пишет в «Метафизике», что «Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют

[26] *Платон.* Соч. СПб., 1853. Ч. 1. С. 204.
[27] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 356.

дело с привходящим», случайным (VI, 2)[28]. Аристотель говорит о софистике как мнимой мудрости: «Софистика — это философия мнимая, а не действительная» (IV, 2)[29].

Аристотель написал специальное логическое сочинение «О софистических опровержениях», в котором имеется такое определение софистики: «Софистика — это мнимая мудрость, а не действительная, и софист тот, кто ищет корысти от мнимой, а не от действительной мудрости» (I)[30]. Аристотель вскрывает здесь приемы софистов. Например, софист говорит слишком быстро, чтобы его противник не мог уяснить смысл его речи. Софист нарочито растягивает свою речь, дабы его противнику было трудно охватить весь ход его рассуждений. Софист стремится вывести противника из себя, ибо в гневе уже трудно следить за логичностью рассуждений. Софист разрушает серьезность противника смехом, а затем приводит в смущение, неожиданно переходя на серьезный тон. В этом внешние приемы софистики.

Но для софистики характерны и особые логические приемы. Это прежде всего нарочитые паралогизмы, т. е. мнимые силлогизмы. Софизм — это и есть нарочитый, а не невольный паралогизм. Аристотель устанавливает два источника паралогизмов: 1) двусмысленность и многосмысленность словесных выражений и 2) неправильная логическая связь мыслей. Аристотель насчитывает шесть языковых паралогизмов и семь внеязыковых паралогизмов. Например, амфиболия — двусмысленность словесной конструкции («страх отцов»), омонимия — многозначность слов (пес — животное и созвездие; не мой и немой) и т. д. Нельзя ответить утвердительно или отрицательно на вопросы: «Перестали ли вы бить своего отца?», «Дома ли Сократ и Кай?» (если дома лишь один из них).

Высмеивает софистов и Аристофан в своей комедии «Облака».

***

В качестве примера будет интересно привести отрывок «Об истине и лжи» из сочинения «Двоякие речи», которое приписывается софистам.

1. Также о лжи и истине высказываются два [противоположных] взгляда. Из них один утверждает, что ложная речь иная, чем истинная. Другой же взгляд, наоборот, что они одно и то же.

2. И я говорю следующее: во-первых, что обе они выражаются теми же самыми словами; далее, когда речь высказана, то в том случае, если ее содержание соответствует фактическому положению вещей, то она истинна, если же не соответствует, то она ложна.

3. Например, речь обвиняет кого-нибудь в ограблении храма. Если действительно это событие произошло, то речь истинна. Если же оно не произошло, то она — ложь...

5. Таким образом, ясно, что та же самая речь, когда в ней заключается ложь, ложна, когда же истина — истинна.

6. Но также высказывается [и противоположный взгляд], что ложная речь есть нечто совершенно иное, чем истинная речь, и что они различаются по наименованию [на самом деле]. И действительно [вопрос станет яс-

[28] *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 183.
[29] Там же. С. 123.
[30] Там же. Т. 2. С. 536.

ным], если тех, кто утверждает, что ложная и истинная речь есть одно и то же, спросить, какой из них является речь, которую они сами говорят. Тогда если [они ответят], что [их речь] ложная, станет ясно, что [истина и ложь] две разные вещи. Если же их ответ будет истинным, то он же [должен быть] ложным. И если кто-нибудь сказал истину или засвидетельствовал истинное, то следовательно, [при этом самом взгляде] это самое должно быть также и ложным. И если какого-нибудь мужа знают как правдивого, то он же есть в то же время лжец...

15. Что же касается [утверждения], что тот же самый человек и существует и не существует, то я спрашиваю: «Существует ли в отношении какой-либо своей части или в целом?» Итак, если кто скажет, что человек не существует, то это будет ложное утверждение, т. к. он [этим] говорит, что часть и целое одно и то же. Таким образом, все существует в отношении к чему-нибудь[31].

[31] Цит по: *Маковельский А.О.* Софисты. Выпуск II. Баку, 1941.

Средний пифагореизм. Филолай

Средний пифагореизм — начало новой эпохи в античной философии, эпохи, когда становление философии в основном заканчивается. Философия формулирует свой основной вопрос — вопрос об отношении бытия и мышления.

К этому времени (середина V в. до н. э.) Пифагорейский союз распадается. Но пифагорейское учение все еще живо. Более того, оно достигает своей вершины у Филолая.

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о жизни и сочинениях Филолая противоречивы. О нем рассказывали, что он, будучи молодым, смог вырваться из горящего дома. Все находившиеся там пифагорейцы, кроме Филолая и Лизиса, сгорели. Дикеарх (ученик Аристотеля, IV в. до н. э.) утверждает, что в числе погибших был и Пифагор. В таком случае Филолай выпрыгивал из подожженного килоновцами дома где-то в конце VI в. до н. э. Но в начале IV в. до н. э. Филолай встречается с Платоном. Таким образом, получается, что Филолай прожил не менее ста тридцати лет. Однако о таком долгожительстве Филолая древние ничего не сообщают. Поэтому, по-видимому, следует думать, что при сожжении пифагорейцев там не было или Филолая, или Пифагора. В последнем случае разгром Пифагорейского союза его политическими противниками имел место в середине V в. до н. э. (как и было принято выше). В условиях возникшей после разгрома союза пифагорейской диаспоры Филолай покинул «Великую Грецию». Долгое время он преподавал в Беотии, в городе Фивы. Там у него было много учеников. В произведении Платона «Федон», где рассказывается о последнем дне Сократа, выведен некий пифагореец Кебес из Фив. Он слушатель Филолая. В конце своей жизни Филолай все-таки возвращается в родные места. Он находит пристанище в Таренте. Там правит могущественный Архит — ученик Филолая.

Еще более запутан вопрос о сочинениях Филолая. С его именем древние связывали такие произведения, как «Вакханки», «О душе», «О рифмах и мерах», «О природе». От первого и от второго из этих произведений сохранилось лишь по одному фрагменту, от третьего — два. Но все четыре фрагмента признаны гиперкритикой подложными. Многие исследователи отрицают подлинность некоторых, а то и всех фрагментов из произведения «О природе». А таких фрагментов около двух десятков. Если вспомнить, что от сочинений Пифагора и других ранних пифагорейцев вообще ничего не дошло, то это громадное богатство. Но гиперкритика утверждает, что чуть ли не все эти фрагменты — части какого-то сочинения, кото-

рое не имело никакого отношения к Филолаю. Но даже если и принять, что сохранившиеся фрагменты — часть погибшего в целом сочинения Филолая, то остается неясным, каков его личный вклад в это сочинение. Ведь существуют сведения о том, что Филолай только записал и обнародовал учение то ли других пифагорейцев, то ли даже самого Пифагора. В самом деле: согласно Евсевию, Филолай «предал письму учение Пифагора» [ДК 44(32) А 8], а согласно Деметрию, он первый выпустил в свет книги пифагорейцев «О природе». Получается, что Филолай не автор, а всего лишь издатель пифагорейского сочинения. И сохранившиеся фрагменты принадлежат, даже если допустить, что это сочинение все же вышло из недр пифагореизма, не Филолаю, а какому-то другому автору или авторам.

Кроме того, известно, что Платон, будучи в «Великой Элладе», приобрел то ли лично, то ли через своего друга Диона, то ли у самого Филолая, то ли у его родственников или ученика какое-то пифагорейское сочинение. И оно легло якобы в основу очень важного сочинения самого Платона — «Тимея». В связи с этим позднее скептик Тимон даже обвинит Платона в плагиате. В своих сатирических, «антифилософских» стихах он, обращаясь к Платону, скажет: «За большую сумму серебра ты купил маленькую книгу. Выбирая оттуда самое лучшее, ты научился писать диалог "Тимей"» (А 8).

Действительно, диалог «Тимей» мало похож на другие диалоги Платона. Там трактуется физика, проблемы космогонии и космологии, в других его диалогах отсутствующие. В «Тимее» мы находим противоречие, которое не может не насторожить. С одной стороны, Платон утверждает здесь, что физика — наука недостоверная, и то, что он сообщает из этой области, — всего лишь правдоподобный миф. Но, с другой стороны, в «Тимее» содержится по-своему весьма серьезный анализ специальных физических вопросов. К тому же все, что говорится, вложено в уста не Сократа, как в других диалогах Платона, а Тимея — человека из «Великой Эллады». Следовательно, можно думать, что в основе «Тимея» лежало какое-то другое сочинение; возможно, оно было пифагорейским. Но ясно одно: «Тимей» не имел ничего общего с тем самым сочинением «О природе», от которого сохранились фрагменты и которое так или иначе древние связывали с именем Филолая. Содержание этих двух сочинений совершенно различно. Поэтому если Платон и купил у Филолая пифагорейское сочинение, то это не было сочинением «О природе», о котором мы будем далее говорить. Мы полагаем, что это сочинение Филолая. Доводы гиперкритики, относящей это сочинение к послефилолаевым временам, сводятся фактически к соображению, что это сочинение было написано на дорическом наречии, тогда как во времена Филолая философы писали на ионийском диалекте. Но Филолай долгое время жил в Таренте — в дорической полонии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «О природе» он написал или записал на этом диалекте. Однако все же написал или записал?

Этого мы никогда не узнаем. Все же нет, по-видимому, оснований считать Филолая всего лишь издателем. Ведь о собственном учении Филолая говорит обширная доксография, начиная с Платона и кончая Боэцием (между ними целое тысячелетие). Уже исходя из одной этой доксографии, можно составить довольно высокое представление о Филолае, правда, больше как об ученом, чем как о философе. Знаменитый римский архитектор Витрувий называет Филолая в числе тех людей, которых природа наде-

лила «острым и тонким умом» и «богатой памятью» в такой степени, что они (в том числе и Филолай) были в состоянии знать в совершенстве геометрию, астрономию, музыку и прочие науки, оставив после себя много изобретений и объяснений математического и естественно-научного характера.

Математика

В области математики Филолай продолжал характерное вообще для пифагореизма наивное неразличение математического и физического. У Филолая единица — все еще пространственно-телесная величина, часть вещественного пространства. Отсюда также геометризация арифметики. Все числа изображались им как фигуры. Простое, неразложимое на множители число представлялось им как вытянутая в линию совокупность пространственных точек. Это «линейное число». Числа, разложимые на два равных множителя, были «квадратными», а на два неравных — «прямоугольными». Числа из трех множителей казались уже пространственными, стереометрическими телами. Филолай связывал арифметическое с геометрическим, а через него — с физическим и другими способами. Если единица — это пространственно-телесная точка, то двойка — это линия, тройка — плоскость, четверка — простейшая стереометрическая фигура— четырехгранная пирамида (тетраэдр).

Особое место в ряду натуральных чисел занимала у Филолая десятка (декада). Она и изображалась по-особому, не как «прямоугольное число» со сторонами в пять и в две единицы, а как «треугольное число», т. е. как равносторонний треугольник (тетраксис). При таком изображении декады было наглядно видно, что декада — сумма первых четырех чисел натурального ряда, сумма единицы, двойки, тройки и четверки. А так как единица, двойка и четверка — это арифметическое выражение точки, линии, плоскости и тела, то декада содержала в себе все четыре формы существования пространственно-телесного мира, имеющие, казалось, космическое значение. На пифагорейцев большое впечатление производило также то, что десятка содержала в себе одинаковое количество простых и сложных, четных и нечетных чисел. Интересно, что при всей своей «изощренности» математика Филолая отягощалась мифологическими ассоциациями. Например, Филолай называл угол двенадцатиугольника углом Зевса. Возможно, что он хотел этим сказать, что Зевс — главный из числа двенадцати олимпийских богов.

Космогония и космология

Еще более отягчены образами мифологического мировоззрения космология и космогония Филолая. Центр мироздания он называет вселенской Гестией. Гестия — это, как известно, одна из олимпийских богинь, сверхъестественное олицетворение домашнего очага, семьи. Согласно Стобею, Филолай в своем сочинении «О природе» писал: «Первое слаженное [гармонически устроенное], единое, находящееся в центре [мировой сферы], называется Гестией» (В 7). Это также «дом Зевса», мать и алтарь богов. Три части мироздания Филолай называет соответственно Олимпом, Космосом и Ураном.

В этом мифологическом контексте Филолай проводит мысль о подвижности Земли, о том, что Земля — не центр мироздания. Для Античности эта мысль была выдающейся. Однако к догадке о негеоцентричности мироздания Филолай приходит ненаучно, из соображений ценностного порядка. В центр мира Филолай помещает не Землю, а огонь, потому что огонь представляется ему более совершенным, чем Земля. Поэтому именно огонь, а не Земля, должен находиться в центре и быть началом всего сущего. Этот огонь — не Солнце, а некий Центральный огонь — Гестия, дом Зевса. Из него все возникает: «Центральный огонь есть первое по природе» (А 16).

Все мироздание конечно. Оно покрыто огненной сферой. Ее-то Филолай и называет Олимпом. Центральный огонь находится в центре этой олимпической сферы. Вокруг него покоится как бы центральное ядро мира — Уран. Туда входят Луна (она, как и Земля, вращается якобы вокруг центра), Земля и некое Противоземлие (Антихтон). Вокруг этого центрального ядра — Урана — вплоть до Олимпа расположено то, что Филолай называет Космосом. В нем после Луны вокруг Центрального огня движутся Солнце, пять известных до изобретения телескопа планет и звезды. Таковы три части вселенской сферы. Земля движется вокруг Центрального огня по наклонному кругу. Солнце — вовсе не раскаленное тело. Оно холодная кристаллическая масса. Солнечный свет — это отраженный Солнцем свет Центрального огня, с Земли не видимого. Луна подобна Земле и населена животными и растениями, более крупными и более красивыми, чем земные. Лунный день равен земному дню. Наиболее темное место в космологии Филолая — это Антихтон (противоземлие), придуманный для ровного счета. Филолай буквально поклонялся декаде. А небесных тел у него получалось девять: 1) звезды в целом, 2—6) планеты, 7) Солнце, 8) Луна, 9) Земля. Антихтон стал десятым. Олимп и Центральный огонь как центр и периферия мироздания не считались. Антихтон загораживал Землю от Центрального огня, поэтому с Земли не видимого.

Таким образом, в космологии и в космогонии Филолая первенствует огонь. Это продолжение линии Гиппаса. Филолай первый из античных ученых сделал шаг к гелиоцентризму. Филолай — предгелиоцентрист (второй шаг сделает в III в. до н. э. Аристарх Самосский).

В чем же тогда отличие воззрений Филолая от утверждений Гераклита? Прообраз понятий предела и беспредельного у Гераклита был заключен в его учении о логосе и об огне. Однако они были едины. Филолай же дуалист. Отличие Филолая от Гераклита связано прежде всего с учением о гармонии. У Гераклита гармония — это схождение расходящегося. Гераклит был монистом. Он исходил из единого раздваивающегося и борющегося друг с другом и связанного внутренней, тайной, скрытой в этом раздвоении гармонией. Он возмущается теми, кто не понимает, как «расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры». У Филолая как дуалиста гармония — внешняя по отношению к пределу и беспредельному сила.

Философия

Все сущее в мире Филолай пытался объяснить при помощи чисел. Найдя суть (формулу) стереометрической фигуры в четверке, Филолай на этом не остановился. Пятерка — это качество и цвет, шестерка — одушевлен-

ность, семерка — и ум, и здоровье, и свет, восьмерка — любовь и дружба, мудрость и изобретательность (А 12). Само мироздание Филолай конструирует из предела (пераса), беспредельного (апейрона) и гармонии.

Сочинение Филолая «О природе» начиналось так: «Природа же при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела; весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение этих двух начал]» (В 1). Эти два начала у Филолая внутренне не едины, это «не диалектические, а покоящиеся определения» (Гегель). Поэтому они нуждаются в гармонии, которая бы их связывала. Филолай дает такое определение гармонии «Гармония есть соединение разнородного и согласие несогласного» (В 10). Предел — это число. Беспредельное — это телесное пространство. Мироздание — это организованное числом пространство. Числа — предел, упорядочивающий апейрон как некую неопределенную материю, стихию. Высшее космическое число — все та же декада. Декада «велика и совершенна, все исполняет и есть начало [первооснова] божественной, небесной и человеческой жизни» (В 11).

Опять же следует сравнить Филолая с философом, который и ввел понятие «апейрон», — с Анаксимандром. У Анаксимандра апейрон — единственное начало и основа мира. Выделяя из себя противоположности, он производит предел как меру. Утрата меры вещами — причина их апейронизации, их растворения в апейроне. Поскольку апейрон — единственное начало, то все вещи, возникающие из апейрона, случайны и виновны. У них нет своего заступника. У Филолая же вещи имеют своего заступника. Это предел, перас.

Гносеология

Филолай противопоставляет надлунный мир — Космос подлунному — Урану. Первый мир — мир порядка и чистоты. Относительно него возможна мудрость. Второй мир — мир беспорядочно рождающихся и возникающих вещей. Относительно них возможна лишь добродетель. В Космосе господствует предел. В Уране — беспредельное. Но и там есть предел. Гносеология Филолая онтологична: истина присуща самим вещам в той мере, в какой беспредельное организовано пределом, материя — числами. У Филолая сказано об этом очень выразительно: «Ничего ложного не принимает в себя природа при условии гармонии и числа. Ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе» (В 11). Филолай мог бы сказать: «Где нет числа и меры — там хаос и химеры». Если бы в мире был лишь апейрон, то он был бы непознаваем: «Согласно Филолаю, если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предмета познания» (В 3). При этом и в гносеологии главное место занимает декада. Все познается лишь с ее помощью. Филолай называет декаду верой и памятью и даже богиней памяти — Мнемосиной. Итак, мифологическая богиня памяти Мнемосина истолкована Филолаем как десятка, декада. Она лежит в основе исчисления. Она — основа смысловой памяти.

Как и Алкмеон, Филолай связывал мышление с деятельностью мозга. Однако душа бессмертна. Душа «облекается в тело через посредство числа и бессмертной, бестелесной гармонии» (В 22). Филолай был сторонником учения о метемпсихозе (см. «Федон» Платона).

Другие средние пифагорейцы

К среднему пифагореизму, существовавшему в V в. до н. э., следует отнести также ученика Филолая Эврита, ботаника Менестора, математика Феодора и космолога Экфанта, а также космологов Гикета и Ксуфа. Пифагорейцами называли также и хиосских математиков Энопида и Гиппократа, и аргосского скульптора Поликлета, и градостроителя Гипподама Милетского. Но Аристотель решительно разделяет, с одной стороны, «италийских мыслителей и так называемых пифагорейцев», а с другой — «приверженцев Гиппократа Хиосского и его ученика Эсхила». Нет оснований видеть пифагорейца и в Энопиде. Что касается Гиппона, то существо его учения близко к учению Фалеса. В качестве единого начала мироздания Гиппон принимал воду. При этом он был более последовательным материалистом, чем Фалес. Если последний наделял эту стихию божественными и разумными качествами, то Гиппон преодолел эту мифологическую образность первого философа Европы. Неудивительно, что Гиппон прослыл «безбожником».

Гикет и Экфант жили и учили в Сиракузах. Оба учили о вращении Земли вокруг своей оси. Но при этом они оставались геоцентристами, уступая в этом отношении Филолаю. Они считали, что все движения на небе — иллюзия, вызванная суточным вращением Земли. Кроме того, Экфант был первым атомистом. Он учил, что начала всего — «неделимые тела и пустота» [ДК 51 (38)2]. Переход от пифагорейских пространственно-телесных монад к атомам был логичен. Но монады одинаковы. «Неделимые» же Экфанта отличаются друг от друга величиной, формой и силой. Состоящий из атомов и пустоты мир един и шарообразен, он движется умом и управляется «промыслом».

Эврит довел учение пифагорейцев о числах до крайности. Он пытался найти собственное число для каждого вида, изображая этот вид (например, человека) разноцветными камешками (мозаика). Число вида определяется тем числом этих камешков, которые понадобятся то ли для заполнения контура типичного изображения того или иного животного или человека, то ли для заполнения всей площади изображения (это неясно). Архит иронизировал над Эвритом, говоря, что у того таким образом получается, что «все это — (число) человека, это — (число) лошади» [ДК45 (33)2].

В отличие от Эврита **Феодор из Кирены** был серьезным математиком. Он примыкал к сократовскому кружку. После казни Сократа Феодор покинул Афины. Затем к нему прибыл Платон, выведший Феодора в своем диалоге «Теэтет» (Теэтет — ученик Феодора, учившего его астрономии, гармонии и арифметике). Феодор занимался проблемой несоизмеримости, так тяжко поразившей пифагореизм. Он же установил, что стороны квадратов, чья площадь равна 3, 5, 7,..., 17 квадратным единицам, несоизмеримы как друг с другом, так и со стороной квадрата, чья площадь равна одной квадратной единице.

Знаменитый скульптор **Поликлет** написал трактат «Канон», в котором он установил, что красота тела человека состоит в симметрии его частей, в числовых соотношениях между их величинами. Он создал статую идеального человека, которую также назвал «Канон». Статуя погибла, а от трактата сохранились незначительные отрывки. Поскольку Поликлет нашел сущность красоты в числе, то его часто относят к пифагорейцам.

Гипподам Милетский, распланировавший при Перикле Пирей, также находился под влиянием пифагореизма с его культом меры. Его город распадался на строго прямоугольные кварталы. Гипподам занимался и социальными проблемами. Здесь над ним довлело число 3. Он создал проект наилучшего государственного устройства. Там три класса: ремесленники, земледельцы и воины, три части территории: священная, общественная и частная, три вида законов.

Число 3 благоговейно почиталось и **Ионом Хиосским**, выведенным в одноименном диалоге Платона. Ион написал сочинение «Триагм». В одном из сохранившихся фрагментов говорится, что в мире преобладает число 3. Публицист и оратор **Исократ** (V — IV вв. до н. э.) в одной из своих речей также сообщает, что Ион принимал три начала.

Пифагореец **Менестор из Сибариса** был первым ботаником. Его интересовали вопросы строения растений, причины их плодоносности и бесплодия, причины неодновременного роста и цветения различных растений. Менестора интересовали причины здоровья живых организмов. Это здоровье он объяснял равновесием в них противоположных качеств, особенно тепла и холода.

■ Поздний пифагореизм. Архит

Поздний пифагореизм — пифагореизм первой половины IV в. до н. э. Пифагорейский союз уже давно распался, но пифагорейская теоретическая и моральная традиция еще жива. Крупнейшим представителем позднего пифагореизма был Архит Тарентский.

Архит был учеником Филолая и Эмпедокла, современником, другом и корреспондентом Платона. В своем седьмом письме (которое считается подлинным) Платон писал, что «он во время своего второго пребывания в Сиракузах (а было это в 367 г. до н. э. — *А.Ч.)* заключил союз гостеприимства и дружбы с Архитом» [ДК 47 (35) А 5]. Именно к Архиту обратился Платон за помощью во время своего третьего сицилийского путешествия (в 360 г. до н. э.), когда он впал в немилость у сиракузского тирана Дионисия Младшего и ему угрожала смерть.

Будучи воплощением античного идеала калокагатии, Архит совмещал в своем лице качества выдающегося ученого математика и механика, философа и музыканта и военачальника, политического деятеля и справедливого человека. Диоген Лаэрций сообщает, что Архит «вызывал удивление народа по причине своего совершенства во всех отношениях» (А 1). У Цицерона известный римский республиканец и философ-стоик Катон Утический называет Архита «великим и прославленным мужем». В демократическом Таренте, где жил Архит, закон запрещал одному и тому же лицу быть стратегом даже дважды. Архит же занимал этот пост семь раз и ни разу не потерпел поражения. Но как только, рассказывает Аристоксен, Архит, столкнувшись с завистью, отказался от своей высокой должности, Тарент потерпел поражение. Свида даже утверждает, что Архит одно время «стоял во главе правительства Италии как стратег с неограниченной властью, избранный гражданами [Тарента] и соседними эллинами» (А 2). Интересно, что Архит прославился не только как человек, обладающий властью, но и как человек, умеющий ею пользоваться. Восприняв пифагорей-

скую психотерапию, Архит отличался умением побеждать свои страсти, свой гнев и прочие отрицательные эмоции, которые у человека, обладающего властью, причиняют вред не только ему самому, но и другим. Любовь Архита к детям стала легендарной. Аристотель в своей работе «Политика» упоминает как полезное и важное изобретение «погремушку Архита».

Следуя пифагорейской системе ценностей, Архит ставил на первое место благопристойное и прекрасное, на второе — полезное и выгодное, а на последнее — удовольствия. Сохранились сведения о полемике Архита с придворным философом сиракузского тирана Дионисия Младшего Полиархом, само прозвище которого — «Преданный удовольствиям» — говорит о том, что он был по своим взглядам и по своему образу жизни киренаиком. Это интересный пример прямой дискуссии между представителями двух философских школ о смысле жизни.

Древние авторы приписывали Архиту авторство книг «О декаде», «О флейтах», «О машине», «О земледелии», «Беседы», «Гармоника» (или «О математике»). До нас дошло только несколько фрагментов из «О математике». Доксография об Архите обширна.

Архит как ученый

У Архита пифагореизм, возникший как синтез науки и орфической мифологии, нашел свое логическое завершение. Научная компонента пифагорейского мировоззрения победила мировоззренческую, и наука не только победила мифологию, но и одержала верх над философией. Архит, можно сказать, уже не философ, а ученый. Среди наук Архит предпочитал арифметику, о которой в своих «Беседах» сказал: «Арифметика, по [моему] мнению, среди прочих наук выделяется совершенством знания» (B 4). Как математик Архит прославился решением задачи на удвоение куба. До него математик Гиппократ Хиосский «методом сведения» преобразовал эту задачу в задачу нахождения двух средних пропорциональных между двумя отрезками, из которых один вдвое больше другого. Архит решил эту задачу в общем виде геометрическим образом. Архит исследовал также арифметическую и гармоническую пропорции и дал им определения. В области теории музыкальной гармонии Архит искал «соответствие с разумом» (A 16). Этот поиск в мире разума, притом математического, и был движущей силой пифагореизма. Архит указывает и на социальную роль математики. Он обратил внимание на то, что количественное измерение, счет, способствует прекращению распрей и увеличению согласия между людьми и народами. Архит говорил, что «на основе счета мы заключаем договоры между собой» (B 3). Как механик Архит прославился летающей деревянной моделью голубя. Она летала, будучи подвешена к противовесу, ее крылья приводил в движение сжатый воздух.

В космологии Архиту принадлежит попытка доказательства беспредельности мироздания. Он рассуждал так: «Поместившись на самом крае [Вселенной]... был бы я в состоянии протянуть свою руку или палку дальше за пределы (этого края мироздания. — *А.Ч.*) или нет?» (A 24). И этот акт, утверждает Архит, можно делать бесконечное количество раз. Следовательно, мироздание потенциально бесконечно. У Архита было много учеников.

Аристотель о пифагореизме

Говоря о пифагорейцах, мы использовали не всю доступную нам информацию, ибо до сих пор речь шла не столько о пифагореизме в целом, сколько о пифагорейцах. Аристотель же говорит в основном о пифагореизме как таковом, анонимно. Его информацию можно классифицировать по четырем разделам — учение пифагорейцев о числах, о противоположностях, о мире и о душе.

Учение о числах

Аристотель затрагивает три вопроса трактовки чисел пифагорейцами, числа как начала, взаимоотношения вещей и чисел, понимание сути числа. Объявляя числа началами, пифагорейцы, по Аристотелю, исходили из трех оснований: во-первых, увлекаясь математикой, где решающую роль играет число, пифагорейцы, поднимаясь на уровень философии, объявили число началом и приписали его мирозданию; во-вторых, в самом мироздании они находили гармоничные соотношения, в основе которых лежали арифметическая и геометрическая пропорции, изучавшиеся пифагорейцами; в-третьих, пифагорейцев привлекала универсальность числа, позволяющая, по их убеждению, фиксировать сущность даже этических явлений (любовь и дружбу им казалось легче выразить числом, чем в системе физических сущностей).

О взаимоотношении вещей и чисел у пифагорейцев Аристотель говорит неодинаково. Создается впечатление, что у пифагорейцев не было единомыслия в этом вопросе. Они то отождествляли вещи и числа, то видели в числах компоненты вещей, то понимали числа как их сущности, а то даже отделяли числа от вещей, утверждая, что вещи подражают числам. Возможно, все эти варианты в решении вопроса об отношении вещей и чисел надо понимать как исторические вехи развития воззрений пифагорейского учения по вопросу о взаимоотношении чисел и вещей. Возможно, что пифагореизм развивался от наивного отождествления чисел и вещей к пониманию того, что числа — не вещи и не материя для вещей, а их сущности.

Пифагорейскую мысль о подражании вещей числам Аристотель упоминает лишь однажды. В большинстве же случаев он подчеркивает, что пифагорейцы вовсе не отделяли числа от вещей. Лишь Платон, указывает Аристотель в «Метафизике», отделил числа от вещей, а «если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет» (XIV, 3), пифагорейские числа «не были числами, наделенными самостоятельным существованием» (там же), ведь «они (пифагорейцы. — *А.Ч.*) не приписывают числу отдельного существования» (XIII, 8). Об этом свидетельствует и понимание числа пифагорейцами. Это понимание во многом геометрично, ибо числа имели у них пространственную величину. У пифагорейцев нет еще и размежевания физического и математического. Пифагорейцы, подчеркивает Аристотель, «делают из чисел физические сущности» (XIV, 3). Поэтому, отмечает Аристотель, у пифагорейцев мир как бы удваивается, но не потому, что они отделяли числа от вещей, а напротив, потому, что они отождествляли числа с вещами. Поэтому, хотя пифагорейцы «все свои рассуждения и занятия сосредоточивают на природе» (I, 8), все же создается впечатление, что пифагорейцы говорят о какой-то другой природе, чем сам

чувственный мир. Для более зрелого философского сознания Аристотеля пифагорейские «вещечисла» образовывали какой-то особый мир, в котором числа могли быть легче и тяжелее. Поэтому, если пифагорейцы и подготавливали идеализм Платона, то не тем, что отделяли числа от вещей, а тем, что не различали физическое и математическое.

Учение о противоположностях

Аристотель подчеркивает дуализм пифагорейцев, ибо у них «противоположности суть начала вещей» (I, 5). Аристотель приводит пифагорейскую таблицу противоположностей. Она состоит из десяти пар — предела и беспредельного, нечета и чета, единого и многого, правого и левого, мужского и женского, покоящегося и движущегося, прямого и кривого, света и тьмы, добра и зла, квадратного и прямоугольного (I, 5). Аристотель никак не комментирует эту таблицу. Существовали и другие перечни пифагорейских противоположностей. Неоплатоник Порфирий («Жизнь Пифагора», 38 — 39) приводит шесть пар, где первая — монада и диада. У Плутарха (De Iside 370 E) первая из десяти пар — «добро и зло», потом идет «монада — диада», затем «предел — беспредельное».

Эта таблица — соединение сексуального, физического, этического и математического дуализма. Она много говорит о становлении философского мировоззрения из мифологического под влиянием математического мышления. Пифагорейцы отталкивались от орфической космогонии, а ведь у орфиков внутри хаоса как темного и женского начала мироздания зарождается сгущение эфира — некое космическое яйцо как светлое и мужское начало. Пифагорейцы отождествили живое дышащее яйцо орфиков с пределом, а хаос — с беспредельным. Получились ряды: мужское, светлое, предел и женское, темное, беспредельное. Как и все греки, пифагорейцы связывали благо с мерой, пределом, а зло — с безмерностью, с беспредельностью, отчего в первый ряд попадает предел, а во второй беспредельное. Далее «яйцо» было понято как единое, а хаос — как многое. Думая, что нечет ограничен, а чет неограничен (для этого были какие-то неясные для нас основания), пифагорейцы поместили в первый ряд нечет, а во второй — чет. Так как из сложения нечетных чисел, начиная с единицы, получается всякий раз квадратное число, а из сложения четных, начиная с двух, — прямоугольное (согласно геометризации чисел пифагорейцами), то квадратное было отнесено в первый ряд, а прямоугольное — во второй. При этом в случае прямоугольных чисел соотношение между сторонами при росте ряда четных чисел меняется, а в случае квадратных оно неизменно, поэтому в первый ряд попало покоящееся, а во второй — движущееся и т. д.

Учение о мире

В учении о мире беспредельное выступает у пифагорейцев в чистом виде как пневма (смесь воздуха и огня), которая окружает центральную часть, оформленную пределом, т. е. мироздание, космос, небо дышит. Аристотель сообщает: «Пифагорейцы же утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту» (Физика IV, 6). Здесь неясно, как сочетать пустоту и пневму. По-ви-

димому, все же пифагорейцы не поднялись до такой абстракции, как пустота вообще. Под пустотой они понимали неоформленное и разреженное состояние вещества, теплое дыхание. Возникновение мира — это ограничение беспредельного пределом, первоначальная вещественная единица, которая, будучи разделенной на части вдыхаемой «пустотой», принимает вид множества. Так возникает космос. При выдохе мироздание снова сходится в противостояние предела и беспредельного.

По сообщению Аристотеля, пифагорейская картина мира существовала в двух вариантах: в геоцентрическом и в негеоцентрическом. В произведении «О небе» Аристотель рассказывает о пифагорейской «гармонии сфер». Планеты, двигаясь сквозь пневму (эфир), издают монотонные звуки разных тонов в зависимости от своего размера, скорости движения и удаленности от Земли, занимающей центральное положение. Сатурн издает самый низкий звук, звук Луны — высокий и пронзительный. В совокупности эти тона разной высоты образуют гармоничное созвучие. Более свойственной пифагореизму Аристотель все же считал негеоцентрическую космологию. Он подчеркивает умозрительность этой системы и надуманность Антихтона.

Учение о душе

Аристотель только однажды вспоминает «известный пифагорейский миф», согласно которому «всякая душа может облечься в любое тело» (О душе I, 3), что философ считает нелепостью, так как душа не безразлична к телу. Аристотель говорит и о других, более, по-видимому, поздних пифагорейских учениях о душе. Согласно одному из них, душа есть гармония. Аристотель прямо не называет это учение пифагорейским, мы об этом умозаключаем из другой информации. Например, римский писатель Макробий (IV—V вв.) сообщает, что «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония» [ДК 44(32) А 23]. У Платона в «Федоне» пифагорейцы Симмий и Кебет говорят Сократу о том, что душа есть гармония и потому она смертна, ибо это гармония частей тела. Она так же не может существовать после смерти тела, как гармония лиры после ее поломки. Эта информация свидетельствует о том, что поздние пифагорейцы отказались от учения о бессмертии души и истолковали душу как функцию тела.

***

Хотя Аристотель в целом относился к пифагореизму критически, подчеркивая, что «определения их (пифагорейцев. — *А.Ч.*) были поверхностными» (Метаф. I, 5), его информация дает нам богатый и обобщенный материал.

На материале пифагореизма хорошо просматривается формирование философии из мифологии под воздействием научного знания (особенно математики) и вообще все более рационализированного мышления. Пифагорейцы превратили орфическое ритуальное очищение в научное занятие, в культ разума. И по мере того как пифагорейцы понимали, что окружающий их мир не хаос, а космос, они отказывались от метемпсихоза, трактовали душу как гармонию, глубже представляли реальный мир.

Глава 11
СОКРАТ И СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

■ Сократ

Первый философ-афинянин (по рождению), Сократ (ок. 470—399 до н. э.) оказал огромное влияние на античную и мировую философию. Между тем, наши сведения об его учении не обильны и не совсем надежны. Сам Сократ ничего не писал и пропагандировал свои взгляды устно. Его учение в основном известно нам из комедии Аристофана «Облака», сочинений историка Ксенофонта «Апология Сократа» и «Воспоминания о Сократе», а также из диалогов Платона. Но Аристофан дает совершенно искаженную комедийную пародию. Например, он описывает Сократа следующим образом:

> Ты по улицам ходишь, надувшись, как пыж, босоногий, терпя непогоду,
> В одежонке убогой и рваной, глаза изумленные выпучив гордо.

Ксенофонт не понял всей глубины сократовской философии. Платон же просто приписывает Сократу свои собственные философские и социологические взгляды, так что трудно сказать, где кончается Сократ, а где начинается Платон (особенно в ранних диалогах).

Отсутствие прямой информации, непосредственно исходящей от Сократа, приводит к тому, что некоторые историки античной философии не раз делали попытки доказать, что первый философ-афинянин — всего лишь литературный персонаж. Однако о нем говорят многие античные авторы.

Сократ происходил из дема Алопека, входившего в Афинский полис и расположенного в получасе ходьбы от столицы Аттики. Отец Сократа — Софрониск, ремесленник-камнетес, а мать — Финарета — повивальная бабка. Философ не получил никакого систематического образования, приобретя лишь самые элементарные знания. До самой старости он читал запинаясь, а когда писал, всегда диктовал себе вслух, что вызывало смех окружающих.

Во время войны Афин со Спартой Сократ трижды участвовал в сражениях, в последний раз — в битве при Амфиполе в 422 г. до н. э., когда спартанцы разбили афинян (этой битвой закончился первый период войны, завершившийся Никиевым миром 421 г. до н. э.). Во втором периоде этой злосчастной для Афин войны Сократ уже не участвовал. Но она его коснулась одним из своих трагических событий. В 406 г. до н. э. афиняне после ряда поражений одержали победу при Аргинусских островах в морском сражении, но афинские стратеги вследствие бури не смогли похоронить

убитых. Победителей судили в совете пятисот. Будучи в это время заседателем в совете, Сократ воспротивился суду. Его не послушались, и все восемь стратегов были казнены. Поражение Афин в Пелопоннесской войне и последующая тирания тридцати также не прошли мимо Сократа. Однажды, будучи снова заседателем в суде, Сократ отказался участвовать в расправе тиранов над одним честным афинским гражданином.

Так Сократ исполнял свои общественные обязанности, которые в условиях античной демократии исполняли все свободные афиняне. Однако он не стремился к активной общественной деятельности. Он вел жизнь философа: жил непритязательно, но имел досуг. Был плохим семьянином, не заботился ни о жене, ни о трех сыновьях. Все свое время Сократ посвящал философским беседам и спорам.

Сократ был абсолютно бескорыстен, не брал ни с кого денег за обучение и поэтому имел много учеников. Он любил задумчивую созерцательность и нередко настолько уходил в самого себя, что становился неподвижным и отключался от внешнего мира. В платоновском диалоге «Пир» Алкивиад рассказывает, что однажды во время осады Потидеи Сократ, задумавшись, простоял, не сходя с места, сутки. Ему никогда не приходило в голову, что он мудр, пока на вопрос одного его почитателя, есть ли кто мудрее Сократа, дельфийский оракул ответил, что нет, чем философ был очень озадачен. Желая опровергнуть пифию, Сократ стал общаться с теми, кого считал умнее себя, но с удивлением увидел, что мудрость этих людей кажущаяся. Тогда Сократ решил, что Аполлон устами пифии хотел сказать, что Сократ мудрее других не потому, что он действительно мудр, а потому, что он знает, что его мудрость ничего не стоит перед мудростью бога. Другие же не мудры, потому что думают, что они что-то знают. Сократ так формулирует свое превосходство над другими людьми: «Я знаю, что я ничего не знаю».

После свержения тирании тридцати и восстановления в Афинах демократии Сократ был обвинен в безбожии. Обвинение исходило от трагического поэта Мелета, богатого кожевника Анита и оратора Ликона. В диалоге «Менон» Платон сообщает, что Анит, демократ, изгонявшийся из Афин тридцатью тиранами и участник их ниспровержения, выказывает крайнюю неприязнь к софистам, говоря, что «софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится» (91 С)[1]. Когда Сократ, приведя в пример заурядных детей выдающихся афинян, высказывает уверенность, что «добродетели обучить нельзя» (94 Е), Анит грубо его обрывает, после чего философ с горечью замечает, что Анит думает, что и он, Сократ, подобно софистам, губит людей. В диалоге «Эвтифрон» Сократ говорит случайно встреченному им Эвтифрону, что некий Мелет, человек, по-видимому, молодой и незначительный, написал на него, Сократа, донос, где обвиняет его в том, что он развращает юношество, выдумывая новых богов и ниспровергая старых. Эвтифрон успокаивает Сократа. Однако весной 399 г. до н. э. философ предстал перед гелиеей — судом присяжных. Против него выступил Мелет, обвинивший Сократа в том, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; и наказание за то — смерть»[2]. Для успеха

[1] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 399.

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 116.

своего обвинения Мелет должен был набрать по крайней мере пятую часть голосов тех, кто заседал в гелиее. В ответ на обвинение Сократ произнес свою защитительную речь, в которой опровергал выдвинутые против него обвинения, после чего был признан виновным уже большинством голосов. Теперь Сократу надо было самому себе назначить наказание. Он предложил присудить ему пожизненный бесплатный обед в Пританее вместе с олимпийскими чемпионами, а в крайнем случае — штраф в одну мину, после чего присяжные осудили Сократа на казнь еще большим количеством голосов. Тогда Сократ произнес свою третью речь, сказав, что он уже стар (ему было тогда 70 лет) и не боится смерти, которая есть или переход в небытие, или жизнь в Аиде, где он встретится с Гомером и другими выдающимися людьми. В памяти же потомства он, Сократ, навсегда останется мудрецом, тогда как его обвинители пострадают (и в самом деле они, согласно Плутарху, повесились). Все три речи содержатся в платоновском произведении «Апология Сократа».

В ожидании казни Сократу пришлось тридцать дней провести в тюрьме. Накануне казни ранним утром к Сократу, подкупив тюремщика, пробирается его друг Критон, сообщивший, что стражи подкуплены и философ может бежать. Сократ отказался, считая, что надо повиноваться установленным законам, иначе он уже эмигрировал бы из Афин. И хотя теперь его осудили несправедливо, закон надо чтить. Об этом мы узнаем из платоновского диалога «Критон». В диалоге же «Федон» Платон повествует о последнем дне жизни Сократа. Этот день Сократ провел со своими учениками. Он говорит им, что не боится смерти, потому что был к ней подготовлен всей своей философией и образом жизни. Ведь само философствование, по его убеждению, есть не что иное, как умирание для земной жизни и подготовка к освобождению бессмертной души от ее смертной телесной оболочки. Вечером Сократ простился с женой и детьми и в присутствии учеников выпил чашу растительного яда. Согласно Платону, Сократ скончался тихо. Его последними словами была просьба принести петуха в жертву Асклепию. Такую жертву обычно приносили богу медицины выздоровевшие. Сократ же хотел этим подчеркнуть, что смерть тела — это выздоровление души. Нетрудно заметить, что «федоновский» Сократ по-другому представляет себе смерть, чем Сократ из «Апологии». Это неудивительно. Сократ из «Апологии» ближе к историческому Сократу. В «Федоне» же Платон приписал Сократу уже свои, более идеалистические взгляды, вложив в его уста свои четыре доказательства бессмертия души.

Философские взгляды Сократа

Сократ был убежден, что он избран богом, приставлен им к афинскому народу, как овод к коню, дабы не давать согражданам впадать в духовную спячку и заботиться о своих делах больше, чем о самих себе. Под «делами» Сократ понимает здесь стремление к обогащению, военную карьеру, домашние дела, речи в народном собрании, заговоры, восстания, участие в управлении государством и т. п., а под «заботой о самом себе» — нравственное и интеллектуальное самосовершенствование. Ради своего призвания Сократ отказался от дел. Его сам «бог поставил в строй, обязав... жить,

занимаясь философией». Поэтому, гордо говорит Сократ на суде, «пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать» (29 Д)[3].

В центре внимания Сократа, как и некоторых софистов, — человек. Но он рассматривается Сократом только как нравственное существо. Поэтому философия Сократа — это этический антропологизм. Ему были чужды и мифология, и физика. Он считал, что толкователи мифологии трудятся малоэффективно. Вместе с тем Сократа не интересовала и природа. Он говорил: «Местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (320 Д)[4]. Однако по иронии судьбы Сократу пришлось расплачиваться за физику Анаксагора. Ведь из-за его воззрений в Афинах был принят закон, объявляющий «государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления». Сократа же обвинили в том, что он якобы учил, что Солнце — камень, а Луна — земля. И как Сократ ни доказывал, что этому учил не он, а Анаксагор, его не слушали. Суть же своих философских забот Сократ однажды с некоторой досадой выразил Федру: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя»[5]. Дело в том, что над входом в храм Аполлона в Дельфах было начертано: «Познай самого себя!» Этот призыв стал для Сократа следующим девизом после утверждения: «Я знаю, что я ничего не знаю». Оба они определили суть его философии.

Самопознание имело для Сократа вполне определенный смысл. Познать самого себя — значит познать себя как общественное и нравственное существо, притом не только и не столько как личность, а как человека вообще. Главное содержание, цель философии Сократа — этические вопросы. Аристотель позднее в «Метафизике» скажет: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (1, 6)[6].

Метод Сократа

Философски чрезвычайно важен метод Сократа, применяемый при исследовании этических вопросов. В целом его можно назвать методом субъективной диалектики. Будучи любителем самосозерцания, Сократ вместе с тем любил общаться с людьми. К тому же он был мастером диалога, устного собеседования. Не случайно обвинители Сократа боялись, что он сумеет переубедить суд. Он избегал внешних приемов, его интересовало прежде всего содержание, а не форма. На суде Сократ говорил, что будет говорить просто, не выбирая слов, ибо он будет говорить правду так, как привык говорить с детства и как он потом говорил на площади у меняльных лавок. Алкивиад отмечал, что речи Сократа на первый взгляд кажутся смешными, будто он говорит одними и теми же словами об одном и том же, а говорит он о каких-то вьючных ослах, кузнецах и сапожниках. Но если вдуматься в речи Сократа, то только они и окажутся содержательными. К тому же Сократ был искусным собеседником, мастером диалога, с чем и связана его субъективная диалектика как метод познания.

[3] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 98.
[4] Там же. Т. 2. С. 163.
[5] Там же. С. 362.
[6] *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 79.

Сократ ироничен и лукав. Прикинувшись простаком и невеждой, он скромно просил своего собеседника объяснить ему то, что по роду своего занятия этот собеседник должен хорошо знать. Не подозревая еще, с кем он имеет дело, собеседник начинал поучать Сократа. Тот задавал несколько заранее продуманных вопросов, и собеседник Сократа терялся. Сократ же продолжал спокойно и методически ставить вопросы, по-прежнему иронизируя над ним. Наконец, один из таких собеседников, Менон, с горечью заявил: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слыхал, будто ты только и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница... Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое» (80 A B)[7]. Итак, почва вспахана. Собеседник Сократа освободился от самоуверенности. Теперь он готов к тому, чтобы сообща искать истину.

Сократовская ирония — это не ирония скептика и не ирония софиста. Скептик здесь сказал бы, что истины нет. Софист же добавил бы, что, раз истины нет, считай истиной то, что тебе выгодно. Сократ же, будучи врагом софистов, считал, что каждый человек может иметь свое мнение, но истина же для всех должна быть одной, на ее достижение и направлена положительная часть метода Сократа.

Почва подготовлена, но сам Сократ отнюдь не хотел ее засевать. Ведь он подчеркивал, что ничего не знает. Но он беседует с укрощенным «знатоком», спрашивает его, получает ответы, взвешивает их и задает новые вопросы. «Спрашивая тебя, — говорит Сократ собеседнику, — я только исследую предмет сообща, потому что сам не знаю его» (165 B). Считая, что сам он не обладает истиной, Сократ помогал родиться ей в душе своего собеседника. Свой метод он уподоблял повивальному искусству, и называл его **майевтикой** (букв. повивальным искусством). Цель майевтики, цель всестороннего обсуждения какого-либо предмета — определение, понятие.

Сократ первым возвел знание на уровень понятия. Если до него философы и пользовались понятиями, то делали это стихийно. Только Сократ обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и знания. Познать самого себя — это значит найти и понятия нравственных качеств, общие всем людям. Аристотель потом в «Метафизике» скажет, что «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательство через наведение, и общие определения» (XIII, 4)[8]. Было бы, правда, наивным искать такие определения в диалогах Платона. В ранних, сократических диалогах Платона определений еще нет, ибо диалоги обрываются на самом интересном месте. Главное для Сократа процесс, если он ничем и не оканчивался.

В качестве примера сократического метода проанализируем диалог Платона «Лахес»[9]. Это один из самых ранних платоновских диалогов, в которых делается попытка определения той или иной этической сущности. «Лисий» ищет, что такое дружба и любовь, «Хармид» — рассудительность, «Гиппий Меньший» — справедливость, «Эвтифрон» — благочестие, «Лахес» — мужество.

[7] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 382 – 383.
[8] *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 327 – 328.
[9] *Платон.* Диалоги. М., 1986.

Итак, что такое мужество? Как оно приобретается? Диалог начинается с частного вопроса, проблема ставится исподволь. Два знатных афинянина захотели выяснить, стоит ли им обучать своих сыновей сражаться в полном вооружении, и пригласили для этого двух знаменитых афинских полководцев — Никия и Лахеса. К ним присоединяется Сократ, который сразу переводит беседу в совершенно другое русло. Нечего говорить о деталях, считает философ, необходимо подумать о том, как сообщить добродетель душам своих сыновей и через это сделать их наилучшими. Но говорить о добродетели вообще трудно, поэтому для начала выбирается один ее вид — мужество. «Что такое мужество?» — спрашивает Сократ военачальников. На этот вопрос, не задумываясь, отвечает Лахес: «Это, клянусь Зевсом, не трудно [сказать]. Кто решился удерживать свое место в строю, отражать неприятеля и не бежать, тот, верно, мужественен». Сократ тут же возражает, что скифы часто бросаются в притворное бегство, чтобы разрушить строй врага, а потом остановиться и ударить, точно так же побежали и спартанцы в битве при Платее. И, кроме того, он спрашивал не об этом. Он имел в виду не только воинов в битве, но и тех, кто подвергается опасностям в море, кто мужественен перед лицом болезней, бедности, страстей, страхов. Так что его вопрос о том, что такое мужество, как одно и то же во всем.

Лахес отвечает, что мужество — это твердость души. Но Сократ возражает, что не всякая твердость души представляет собой мужество, а лишь благоразумная, с чем Лахес соглашается.

Но Сократ не прекращает своих рассуждений, в результате которых выясняется, что мужество — это как раз безрассудная, а не благоразумная твердость. Тут сконфуженный Лахес отступает, говоря: «Во мне есть охота рассуждать, но досадно, что я не умею выразить своих мыслей. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество; только у меня как-то ускользает собственное понятие. Так что я не могу заключить его в слово и сказать, что оно такое».

После поражения Лахеса в разговор вступает Никий. Он знаком с софистами, поэтому пытается определить мужество не через волевое качество (твердость), а через интеллектуальное — мудрость: «Мужество — это знание того, чего должно страшиться и на что нужно отваживаться, как на войне, так и во всем другом». Здесь уже Лахес возражает Никию, что знание тех или иных опасностей не делает человека мужественным. Никий начинает различать понятия: мужество, бесстрашие, безрассудство, дерзость. По его мнению, мужество всегда осмотрительно и разумно.

Здесь в беседу снова вступает Сократ и напоминает о том, что в начале беседы мужество было взято как часть добродетели, другие части которой: рассудительность, справедливость и т. д. После этого, приняв за основу определение Никия (мужество есть знание того, чего следует, а чего не следует бояться), философ доказывает, что оно касается лишь будущего, но есть еще настоящее и прошлое. Поэтому Никий определил только третью часть мужества. Но тогда, продолжает Сократ, мужество — это уже знание не только того, чего должно бояться и на что должно отваживаться, но и знание вообще всех благ и зол. Итак, часть (мужество) превратилась в целое (добродетель), а определение мужества в определение добродетели. Вывод таков: мы не нашли, что же такое мужество. Таков метод Сократа.

Убеждение в существовании объективной истины означает у Сократа, что есть объективные моральные нормы, что различие между добром

и злом не относительно, а абсолютно. Он отождествлял счастье не с выгодой, а с добродетелью. Но делать добро нужно, лишь зная, в чем оно. Зная, что хорошо и что плохо, никто не сможет поступать плохо. Зло — результат незнания доброго. Нравственность, по Сократу, следствие знания. Моральная теория Сократа сугубо рационалистична. Аристотель потом возражал Сократу: иметь знание о добре и зле и уметь пользоваться этим знанием — не одно и то же. Люди порочные, имея такое знание, игнорируют его. Люди невоздержанные делают это невольно. Кроме того, знание надо уметь применять к конкретным ситуациям. Этические добродетели достигаются путем воспитания, это дело привычки. Вопрос об идеализме Сократа не прост. Стремление к понятийному знанию, к мышлению понятиями — само по себе еще не идеализм. Однако в методе Сократа была заложена возможность идеализма. Если «о текучем знания не бывает», а предметом понятия должны быть какие-то вечные и неизменные вещи, существующие вне мира, «если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие» (Аристотель. Метафизика XIII, 4)[10].

Кроме того, возможность идеализма исходила от Сократа и в связи с тем, что его деятельность означала изменение предмета философии. До Сократа (отчасти и до софистов) основной предмет философии — природа, внешний по отношению к человеку мир. Сократ же утверждал, что он непознаваем, а познать можно только душу человека и его дела, в чем и заключается задача философии.

***

С именем Сократа связывают так называемые сократические школы, основанные его учениками: Антисфеном, Аристиппом, Эвклидом. Название это условно, так как учение Сократа — не единственный источник учений этих школ. Например, Антисфен был до Сократа учеником Горгия, Эвклид-мегарик исходил из проблематики элеатов. Сами школы по-разному решали такие принципиальные вопросы, как проблема общего и отдельного, проблема достижения счастливой и свободной жизни. При их решении школы занимали противоположные позиции. Киники и киренаики утверждали, что существует только отдельное, а мегарики — что только общее. Киники считали условием достижения свободной и счастливой жизни крайнее ограничение потребностей, киренаики — наслаждение. Из этих школ дольше других просуществовали киники. Мы здесь остановимся лишь на начальном периоде истории этих школ.

■ Киники

Термин «киники» произошел от древнегреческого прилагательного «собачий». Существуют два объяснения этого термина. Диоген Лаэртский производит название школы от имени гимнасия, в котором вел свои беседы основатель школы Антисфен. Этот гимнасий именовался «Киносарг» — «Зоркий пес» или «Белая собака». Возможно, собаками дразнили учащихся этой школы другие дети. А Антисфен принял обидное прозвище как предмет роскоши. Другое

[10] Там же. С. 327.

объяснение происхождения термина связывается с сущностью кинической философии. Киники настолько ограничивали свои потребности, что посторонние наблюдатели с полным основанием могли назвать их жизнь «собачьей».

Философия киников имеет три основы: аскесис, апайдеусиа и аутаркея. Опираясь на них, первые киники еще до исчезновения суверенного греческого полиса произвели переоценку его нравственных и гражданских добродетелей. Кратко остановимся на каждой из трех основ кинической школы.

Аскесис (это древнегреческое слово означало «упражнение», «практическое изучение», «образ жизни», «образ мысли»). Киники считали, что тому, кто хочет стать добродетельным человеком, «следует укреплять тело гимнастическими упражнениями, а душу — образованием и воспитанием»[11]. Без таких упражнений, по их мнению, невозможен никакой успех в жизни. Они различали два вида аскесиса — для души и для тела. Однако их аскесис был столь суров, что можно говорить об аскетизме в современном понимании этого слова. Кинический аскесис — это максимальное опрощение, максимальное ограничение всех потребностей, привыкание к голоду, холоду, жажде. Самой здоровой киники считали жизнь первобытного человека, которому был не знаком огонь. Сами они в любую погоду ходили босиком и в грубом плаще, надетом на голое тело.

Киники презирали богатство. Переоценка ценностей прежде всего и состояла в том, чтобы бедные перестали стыдиться своей нищеты, а богатые начали стыдиться роскоши.

Апайдеусиа — киники учили не стыдиться своей необразованности, невоспитанности и некультурности, которые тесно связаны с бедностью. Они доказывали, что знания не делают людей ни лучше, ни мудрее. Главное качество мудрости — это умение различать правду и ложь. Киники не испытывали особого уважения к людям, скорее даже презирали их. Отсюда распространенное в кинизме воинствующее нарушение всех норм приличия. По мнению Диогена Синопского, самые благородные и добродетельные люди — те, кто презирает богатство, славу удовольствие, саму жизнь, но почитает все противоположное — бедность, безвестность, труд, смерть. Только такие люди могут считаться истинными мудрецами.

Аутаркея — это независимость, самодостаточность и свобода — цель и кинического аскесиса и кинической апайдеусии. Аутаркея означала отказ от семьи, независимость от государства (правда, дружбу киники не отрицали). Они считали нелепой и традиционную политеистическую религию.

Антисфен

Антисфен (444 – 368 до н. э.) родился в Афинах. Сначала он был учеником Горгия, которому обязан своим риторическим образованием, а затем стал слушать Сократа. Ксенофонт сообщает, что Антисфен вообще не отходил от Сократа, пока тот был жив, и присутствовал при его смерти.

Антисфен — плодовитый писатель. Позднее скептик Тимон, издеваясь над многочисленностью сочинений основателя кинизма, назовет его «болтуном на все руки» (VI, 1)[12]. Диоген Лаэртский приводит большой список

[11] Антология кинизма. М., 1984. С. 116 – 117.

[12] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 239.

сочинений Антисфена. В нем более шестидесяти названий, среди которых наряду с сочинением «О природе» преобладают произведения на филолого-риторические, гносеологологические и политико-этические темы. Сочинения Антисфена до нас не дошли. Сохранились лишь их названия: «О природе», «Истина», «О благе», «О законе», «О слоге», «О наречии», «О воспитании», «О свободе и рабстве», «О музыке», «О жизни и смерти» и др.

В своем учении об общем и отдельном Антисфен исходил из сократовского учения о том, что знание — лишь то, что выражено в понятии. Идя этим путем, он первым в истории философии пытается дать определение понятия. Это определение гласит: «Понятие есть то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет» (Диоген Лаэртский. VI, 1). Вместе с тем имеется исходящая от Аристотеля информация о том, что Антисфен отрицал возможность самого определения чего бы то ни было, подведения отдельного под общее. Например, «человек есть живое существо». Более того, основатель кинизма отрицал и возможность приписывания предмету каких-либо свойств и признаков, например «человек есть образованный». О каждом субъекте суждения, считал он, можно утверждать только то, что он есть именно этот субъект. Допустимы лишь те суждения, которые утверждают тождество субъекта и предиката. Можно сказать, что «Сократ есть Сократ», но нельзя сказать, что «Сократ есть философ». Об этой стороне учения Антисфена мы узнаем прежде всего от Аристотеля, сообщающего, что «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (логос)» (Метафизика V, 29)[13]. В связи с этим Аристотель говорит о «чрезвычайном простодушии» Антисфена[14].

Учение Антисфена о том, что возможны и допустимы лишь тавтологические суждения типа «Сократ есть Сократ», когда субъект повторяет предикат не только по содержанию, но и буквально, связано с положением кинического философа о противоречии. Правда, мы не можем сказать, что из чего следует: учение о противоречии из учения о суждении или наоборот. По Аристотелю, скорее верно первое: рассказав о том, что по Антисфену возможно лишь наименование вещи, Аристотель продолжает: «...откуда следовало, что не может быть никакого противоречия». Однако если исходить из существа, то верно, пожалуй, второе: антисфеновское учение о противоречии сводит суждения к тавтологическому суждению наименования.

В самом деле, говоря о том, что такое тезис (а это есть предположение сведущего в философии человека, но не всякое, а лишь такое, которое не согласуется с общепринятыми мнениями, о чем затем забыли), Аристотель вспоминает тезис Антисфена о противоречии как то, что, по-видимому, было сутью его учения. Этот тезис гласил: «Невозможно противоречить» (Топика 1)[15]. В чем же Антисфен находил противоречие? Во всем. В эпоху Антисфена философская мысль древних греков вплотную подошла к открытию некоторых законов мышления, в том числе и к главному из них — к закону противоречия (точнее, к закону запрещения противоречия). Напомним, что закон противоречия гласит: не могут быть одновременно ис-

[13] *Аристотель.* Соч. Т. 1. С. 178.
[14] Там же.
[15] Там же. Т. 2. С. 361.

тинными две противоположные мысли об одном и том же предмете, взятом в одно и то же время и в одном и том же отношении. Антисфен, вплотную подойдя к открытию закона противоречия, не сумел определить сферу применимости этого закона. Ему казалось, что противоречивыми суждениями являются не только суждения вроде «Сократ есть философ» и «Сократ не есть философ» и не только суждения типа «Сократ образованный» и «Сократ есть необразованный» (или «Сократ не есть образованный»); сами суждения «Сократ есть философ», «Сократ есть образованный» внутренне противоречивы, так как каждое из них содержит в себе два суждения: «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть философ», «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть образованный», но ведь суждения «Сократ — философ», «Сократ — образован» — не одно и то же, а нечто различное и, следовательно, противоречивое. В этом-то пункте и состоит изъян учения Антисфена, его, если так можно сказать, софистика (если он ошибался сознательно). Он отождествлял разное и противоречивое. Аристотель потом объяснит, что разное не противоречит друг другу, что можно быть и Сократом, и философом, и образованным, что противоречие — лишь вид противолежащего, а противолежащее — наиболее законченное различие в одном и том *же* роде. Поэтому человеку противолежит не философ, а не-человек или животное, а белому противолежит не образованное, а не-белое или черное (так что можно быть и белым, и образованным).

Итак, по Аристотелю получается, что тот самый философ, который, как будет утверждать позднее Диоген Лаэртский, первый дал определение понятия, отрицал возможность определения. Аристотель говорит: «Имеет некоторое основание высказанное сторонниками Антисфена и другими столь же мало сведущими людьми сомнение относительно того, можно ли дать определение сути вещи, ибо определение — это-де многословие» (Метаф. VIII, 3)[16]. В самом деле, этот философ, о котором Диоген Лаэртский писал, что «он первый дал определение понятию», вошел в историю философии как философ, который отвергал возможность определения предмета на том основании, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат.

Из антисфеновского понимания противоречия следовало не только отрицание возможности иных суждений, чем суждения наименования, но и отрицание объективности общего. В этом отрицании киники опирались также и на утверждение, что существует лишь то, что мы непосредственно воспринимаем чувствами. Но чувствами мы воспринимаем только единичное, отдельное, а не общее. Мы видим всякий раз ту или иную конкретную лошадь, но не лошадь как таковую. Следовательно, существует только отдельное, а общего нет. В этом отношении киники были предшественниками средневековых номиналистов, утверждавших, что общее — только имя, прилагаемое к отдельным предметам, в чем-либо между собой сходным. Но наличие такого общего имени не означает, что в самих подобных друг другу предметах есть какая-либо общая всем этим предметам сущность. Аналогичным образом и киники учили, что можно лишь сказать о том, чему предмет подобен, но определить его значило бы указать на общую этим подобным друг другу предметам сущность, что невозможно. Сказав, что определение — это, по Антисфену, многословие, таящее в себе противоречивость, Аристотель продолжает: «Но какова вещь — это

[16] *Аристотель.* Соч. Т. 2. С. 228.

можно действительно объяснить; например, нельзя определить, что такое серебро, но можно сказать, что оно подобно олову» (Метаф. I, VIII, 3).

В своей этике Антисфен тоже исходил из учения Сократа. «Переняв его твердость и выносливость и подражая его бесстрастию, он этим положил начало кинизму» (Диоген Лаэртский, VI, 1). Следуя Сократу, Антисфен видел счастье в добродетели, а для ее достижения считал достаточным одного лишь желания, силы воли. Позднее Аристотель также с этим не согласится: одного желания мало, необходимо общественное воспитание, делающее добродетель привычкой и научающее применять общие нравственные нормы к конкретным житейским ситуациям. Антисфен учил, что добродетель едина для всех, что она орудие, которое никто не может отнять, что все стремящиеся к добродетели люди — естественные друзья. Добродетель дает нам счастье. Высшее счастье для человека — «умереть счастливым». Таким образом, Антисфен разделял мысль Солона о том, что, пока человек не умер, нельзя сказать, прожил ли он жизнь счастливо или нет. Счастлив лишь тот, кто умер счастливым. Ведь многие, казалось бы, счастливые жизни имеют ужасный конец, как жизнь Креза, на вопрос которого, считает ли Солон его счастливым, афинский мудрец отказался ответить.

Впрочем, учение о том, что счастье в добродетели, — общее место для многих античных философов. Своеобразие этического учения киников в том, что они понимают под добродетелью и счастьем, что они понимают под добродетельными поступками. У киников добродетельные поступки — это вовсе не такие поступки, в которых наиболее сильно выражено следование господствующим этическим нормам и государственным законам. Киники с презрением относились к гражданской и государственной добродетели. Законы государства и законы добродетели — не одно и то же; более того, они часто противоречат друг другу. Разве может быть добродетельным государство, которое простым актом голосования делает невежественных людей полководцами? Ведь такое голосование имеет не большую силу, чем решение считать ослов конями. Государства, как правило, не могут отличить хороших людей от дурных, отчего и погибают. Не может быть источником нравственных норм и общественное мнение. Когда Антисфену сказали: «Тебя многие хвалят», — он встревожился: «Что же я сделал дурного?» Критерием добродетели и примером счастливой жизни могут быть только мудрец и его жизнь, а таким мудрецом может быть только киник. Добродетельная и счастливая жизнь — прежде всего и в основном жизнь свободная. Но чтобы быть свободным, недостаточно быть не-рабом. Большинство политически свободных людей — рабы своих потребностей, своих вожделений, своих неосуществившихся и неосуществимых желаний, своих претензий на материальное и иное благополучие. Единственный способ стать счастливым и свободным — отказ от большей части своих потребностей, сведение их до самого мизерного уровня, ставящего жизнь человека в один ряд с жизнью животного. В этом этическом идеале киников выразились в извращенной форме разочарование и отчаяние низов свободного населения рабовладельческого общества в условиях начинающегося кризиса античного полиса, возрастающей его поляризации на богатых и бедных. Антисфен учил, что «труд есть благо», и ставил в пример Геракла — величайшего труженика. Но такая высокая оценка труда в обществе, где труд презирался, как дело рабов, была гласом, вопи-

ющим в пустыне. Оставалось дать лишь высшее философское обоснование тому, что происходило в жизни, придав вынужденной нищете ореол нищеты добровольной, сделать ее высшей нравственной ценностью. В кинизме мы видим греческий аналог учений Будды и «Бхагавад-гиты» с их проповедью универсальной отрешенности, свободы как преодоления всяких привязанностей в жизни.

Диоген Синопский

Однако не Антисфен, а его ученик Диоген дал своей жизнью образец кинического мудреца, что послужило источником для множества связываемых с ним анекдотов, которыми изобилует соответствующая глава в вышеупомянутой книге Диогена Лаэртского. Именно Диоген низвел до крайности свои потребности, закалял себя, подвергая свое тело испытаниям. Например, летом он ложился на раскаленный песок, зимой же обнимал запорошенные снегом статуи. Жил он в большой глиняной круглой бочке (пифосе). Увидев, как один мальчик пьет воду из горсти, а другой ест чечевичную похлебку из куска выеденного хлеба, Диоген выбросил и чашку, и миску. Он приучал себя не только к физическим лишениям, но и к нравственным унижениям. Он просил подаяние у статуи, чтобы приучить себя к отказам, ведь люди подают хромым и нищим и не подают философам, потому что знают, что хромыми и нищими они еще могут стать, а мудрецами — никогда. Диоген довел до апогея презрение своего учителя Антисфена к наслаждениям. Тот говорил, что «предпочел бы безумие наслаждению», Диоген же находил наслаждение в самом презрении к наслаждению. Он учил бедных и униженных противопоставлять презрению со стороны богатых и знатных презрение к тому, что те ценят, и при этом не призывал их следовать его образу жизни с его крайностями и экстравагантностями. Но только чрезмерным примером можно научить людей соблюдать меру. Он говорил, что берет пример с учителей пения, которые нарочно поют тоном выше, чтобы ученики поняли, в каком тоне нужно петь им самим.

Сам же Диоген в своем опрощении доходил до полного бесстыдства, он бросал вызов обществу, отказываясь соблюдать все правила приличия, навлекая тем самым на себя град насмешек и провокационных выходок, на которые всегда отвечал с необыкновенной находчивостью и меткостью, смущая тех, кто хотел его смутить. Когда на одном обеде ему, называвшему себя собакой, швырнули кости, он подошел к ним и помочился на них. На вопрос: если он собака, то какой породы? — Диоген спокойно отвечал, что когда голоден, он мальтийской породы (т. е. ласков), а когда сыт, то милосской (т. е. свиреп).

Своим выходящим за всякие рамки дозволенного поведением[17] Диоген подчеркивал превосходство мудреца над обыкновенными людьми, которые заслуживают лишь презрения. Однажды он стал звать людей, а когда те сбежались, набросился на них с палкой, говоря, что звал людей, а не мерзавцев. В другой раз он при дневном свете искал с зажженным фонарем человека. В самом деле — так называемые люди соревнуются, кто ко-

[17] Например, когда кто-то привел его в роскошное жилище и не позволял плевать, Диоген плюнул в лицо хозяину, сказав, что не нашел более подходящего места.

го столкнет в канаву (вид состязаний), но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым. В своем презрении к людям Диоген не делал исключения ни для жрецов, ни для царей. Когда Александр Македонский однажды подошел к нему и сказал: «Я — великий царь Александр», Диоген, нимало не смутившись, ответил: «А я собака Диоген». Когда в другой раз Александр Македонский, подойдя к гревшемуся на солнце Диогену, предложил ему просить у него, что он хочет, киник отвечал: «Не заслоняй мне солнца». Все это якобы произвело на македонского царя такое большое впечатление, что тот сказал, что если бы он не был Александром-царем, то хотел бы быть Диогеном.

Однако было бы неправильно видеть в Диогене лишь нигилиста, античного хиппи. Известна и положительная сторона его деятельности. Став рабом некоего Ксениада (Диоген был захвачен пиратами и продан в рабство), философ применил к детям своего хозяина прекрасную систему воспитания, приучив их к скромной пище и к воде, к простоте в одежде, занимаясь с ними и физическими упражнениями, но лишь настолько, насколько это надо для здоровья; он обучал их знаниям, сообщая им начальные сведения в краткой форме для удобства запоминания и приучая их выучивать наизусть куски из творений поэтов, наставников и самого Диогена. Рабство не унизило Диогена. Отказываясь быть выкупленным из рабства своими учениками, он хотел показать, что философ-киник, будучи даже рабом, может стать господином своего господина — раба своих страстей и общественного мнения. Когда его продавали на Крите, он попросил глашатая объявить о том, не хочет ли кто купить для себя хозяина.

Выше всех форм культуры Диоген ставил философию. Сам он обладал поразительной силой убеждения, никто не мог противостоять его доводам. Однако в философии Диоген признавал лишь ее нравственно-практическую сторону. Он философствовал своим образом жизни, который он считал наилучшим, освобождающим человека от всех условностей, привязанностей и даже почти от всех потребностей. Человеку, сказавшему, что ему нет дела до философии, Диоген возразил: «Зачем же ты живешь, если не заботишься, чтобы хорошо жить?» В превращении философии в практическую науку Диоген превзошел Антисфена. Если Антисфену философия давала, по его словам, «умение беседовать с самим собой» (Диоген Лаэртский, VI, 1), то Диогену философия дала «по крайней мере готовность ко всякому повороту судьбы» (VI, 2).

Вместе с тем Диоген интересовался теоретической философией и выражал свое отрицательное отношение как к идеализму Платона, так и к метафизике (как антидиалектике) Зенона, причем как словами, так и действиями. Когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген встал и начал ходить. Когда Платон рассуждал об идеях, придумывал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал, что он стол и чашу видит, а стольности и чашности не видит. Диоген систематически насмехался над Платоном, называя его красноречие пусторечием, коря его за суетность и за пресмыкательство перед сильными мира сего. Со своей стороны, Платон, не любивший Диогена, называл его собакой, обвинял в тщеславии и в отсутствии разума. Когда Диоген голый стоял под дождем, то Платон сказал тем, кто хотел увести киника: «Если хотите пожалеть его, отойдите в сторону», — имея в виду его тщеславие. (Так же и Сократ сказал однажды Антисфену, выставляющему напоказ дыру в своем плаще: «Сквозь этот

плащ проглядывает твое тщеславие!») Слова Диогена о том, что он не видит ни чашности, ни стольности, Платон парировал словами: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума». Платон назвал Диогена «безумствующим Сократом».

Отвергая все виды социального неравенства между людьми, не отрицая, однако, рабства, высмеивая знатное происхождение, славу, богатство, Диоген отрицал и семью, и государство. Единственным истинным государством он считал весь мир и называл себя «гражданином мира». Он говорил, что жены должны быть общими. Когда некий тиран спросил его, какая медь лучше всего годится для статуй, Диоген отвечал: «Та, из которой отлиты Гармодий и Аристогитон» (известные в древнем мире тираноубийцы). Диоген умер девяносто лет от роду, задержав дыхание. На его могильном памятнике была изображена собака. Его сочинения до нас не дошли.

Как собирательный образ киника Диоген выведен у Лукиана. Там Диоген говорит своему собеседнику: «Ты видишь перед собой космополита, гражданина мира... Воюю же я... против наслаждений... Я — освободитель человечества и враг страстей... хочу быть пророком правды и свободы слова». Далее говорится о том, что станет с его собеседником, коль скоро он захочет быть киником: «Прежде всего я сниму с тебя изнеженность... заставлю тебя работать, спать на голой земле, пить воду и есть, что попало. Богатства свои ты бросишь в море. Ты не будешь заботиться ни о браке, ни о детях, ни об отечестве... Котомка твоя пусть будет полна бобов и свертков, исписанных с обеих сторон. Ведя такой образ жизни, ты назовешь себя более счастливым, чем великий царь... способность краснеть навсегда сотри со своего лица... На виду у всех смело делай то, что другой не сделал бы в стороне» (Лукиан. Продажа жизней, 8 — 10)[18].

Кратет Фиванский

Одним из последователей Диогена был Кратет Фиванский. Очень богатый житель города Фивы он пожертвовал родному городу все свое состояние, сказав при этом: «Кратет Кратета сам имущества лишил»[19]. Когда только что разрушивший Фивы Александр Македонский спросил у философа, хочет ли тот, чтобы его родной город был восстановлен, Кратет ответил: «Зачем? Придет новый Александр и снова разрушит его»[20].

Этот философ-киник ценил лишь «бессмертное царство свободы», не зависящее от внешних обстоятельств. Это свобода тех, кому нечего терять, кто даже своей жизнью не дорожит. Кратет с гордостью говорил, что его истинная родина — не родной город, не всей земли селенья, а безвестность и бедность, которая не подвластна даже судьбе.

Кратет, получивший почетное прозвище «Всех-дверей-открыватель», по сообщениям античных авторов, мог зайти в любой дом, и везде его принимали с почетом. Философ примирял ссорящих, учил всех добру.

В отличие от Диогена, Кратет был снисходителен к людям. «Он говорил, что невозможно найти человека, который никогда не совершал бы ошибок, подобно тому как и в гранате среди зерен всегда найдется хоть одно,

[18] См.: *Лукиан.* Собрание сочинений. Т. 2. М.; Л., 1935. С. 378 — 379.
[19] Антология кинизма. С. 178.
[20] Там же. С. 171 — 172.

да гнилое»[21]. Увещевая несчастных людей, Кратет всегда призывал к умеренности и скромности. В одном из своих стихотворений он говорил:

Здравствуй, богиня моя, мужей добродетельных радость.
Скромность имя тебе. Мудрости славной дитя.
Благость твою почитает, кто справедливости предан[22].

Снисходительность к людям у Кратета, его помощь им вовсе не исключали обычного для киников критического и обличительного отношения к ним.

Духовное богатство Кратета связано с философией. Она, по его мнению, состоит в презрении ко всем привычным человеческим ценностям. Занимаясь ею, человек достигает такой высоты духа, что ни во что не ставит ни воинские, ни какие-либо другие почести и награды. Кратет любил говорить, что философией нужно заниматься до тех пор, пока военачальников не станут считать простыми погонщиками ослов.

Лишенный родины, Кратет мечтал о стране киников, расположенной на острове, который он называл Пера (нищенская котомка киника):

Остров есть Пера среди виноцветного моря порока.
Дивен и тучен сей остров. Владений окрест не имеет.
Дурень набитый и трутень, как и развратник негодный,
Жадный до толстого зада, в пределы его не допущен.
Смоквы, чеснок и тимьян в изобилье тот остров рождает,
Граждане войн не ведут и не спорят по поводам жалким,
Денег и славы не ищут, оружьем к ним путь пробивая.

Таков утопический идеал киника Кратета. Его город беден, а потому в нем нет почвы для раздоров.

Кроме стихов, Кратет написал книгу «Письма» и несколько трагедий. Умер он в глубокой старости.

Гиппархия и Метрокл

Последователями Кратета были брат и сестра Метрокл и Гиппархия родом из Маронеи.

Влюбившись в речи Кратета, Гиппархия отказала множеству знатных и богатых женихов и стала женой бродячего философа. Вместе с мужем она нищенствовала, полностью разделяя с ним все лишения. Диоген Лаэртский только одну Гиппархию называл женщиной-философом и восхищался ее тонким умом.

Брат Гиппархии Метрокл также отказался от богатства, довольствовался грубым плащом и самой простой пищей. Он учил, что «вещи покупаются или ценою денег, например дом, или ценою времени и забот, например воспитание. Богатство пагубно, если им не пользоваться достойным образом» (VI, 95). Свои сочинения (Метрокл создал новый литературный

[21] Там же. С. 173 – 174.
[22] Там же. С. 171.

жанр — хрии — короткие рассказы об исторических личностях с назиданием) философ сжег.

Онесикрит и Филиск

Онесикрит был последователем Диогена Синопского. Он жил то ли на острове Эгина, то ли на острове Астипалея. По легенде, услышав речи Диогена, Онесикрит был так поражен ими, что сам стал киником.

Онесикрит участвовал в походе Александра Македонского в Азию, был главным лоцманом царского флота. Кроме того, он является одним из историков этого похода. Согласно своим философским убеждениям, он по-своему представил образ македонского царя, превратив его в кинического героя. Подражая Ксенофонту, который ходил с персидским царем в военные походы и написал «Воспитание Кира», Онесикрит описал воспитание Александра в духе, который почитал наилучшим Диоген Синопский. Все сочинения этого философа утрачены.

Старший сын Онесикрита Филиск был автором пародий на трагедии Эсхилла и Софокла.

Бион Борисфенский

Кроме Метрокла и Гиппархии, Кратет Фиванский склонил на свою сторону Биона Борисфенского из греческих колоний в Северном Причерноморье, бывшего раба.

Как и все киники, Бион был остроумен. «Увидев завистника мрачным, он сказал ему: "Не знаю, то ли с тобой случилось плохое, то ли с другим — хорошее"» (IV, 51). На вопрос, стоит ли жениться, Бион сказал: «Уродливая жена будет тебе наказанием, красивая — общим достоянием» (IV, 48).

Бион — создатель особого литературного жанра — диатрибы. Это краткое изложение какой-нибудь нравственной темы, популяризация философии, когда серьезному содержанию придается смешная форма. За то, что речь его была смешана из выражений разного стиля, Эратосфен, по преданию, сказал, что Бион первый нарядил философию в лоскутное одеяние (IV, 52).

Среди разнообразных высказываний Биона выделяется мысль о том, что красота и добро чужды друг другу (IV, 48). Эта мысль верна в том смысле, что эстетизация зла — самая опасная вещь, через красоту зло легче всего проникает в душу.

Фрагменты из диатриб Биона сохранились в сочинениях Телета Мегарского.

Телет Мегарский

Расцвет деятельности Телета из Мегар приходится на 40-е гг. III в. до н. э. Он автор многих диатриб: «О явлении и сущности», «О бедности и богатстве», «Об изгнании», «О том, что удовольствие не является целью жизни» и др. Они содержат в себе высказывания Диогена, Биона и других киников, а также и собственные размышления Телета.

В диатрибе «О явлении и сущности» доказывается, что человеку лучше быть (справедливым, разумным, сильным, храбрым и т. д.), чем казаться. В диатрибе «Об изгнании» говорится, что изгнание не отнимает у челове-

ка способности принимать решения, благоразумия, способности правильно мыслить и совершать добрые дела. «Каких же благ лишает человека изгнание, причиной каких несчастий оно является. Что касается меня, я этого не знаю. Это мы сами часто закапываем себя, независимо от того, находимся ли мы в изгнании или на родине»[23]. В диатрибе «О бедности и богатстве» говорится, что не бедность, а богатство мешает заниматься философией: «философией увлекаются главным образом люди несостоятельные,.. богачи именно по вине... своего богатства постоянно пребывают в тревогах и заботах»[24]. В диатрибе «О том, что удовольствие не является целью жизни» показано, что жизнь полна огорчений. «Я не понимаю, как можно прожить счастливую жизнь, если считать счастьем одни лишь удовольствия»[25], — говорит философ.

Киники допускали самоубийство. В диатрибе «Об апатии» Телет утверждает, «что счастлив только тот, кто не знает страстей и забот», что «тот должен быть счастлив, кто не станет горевать из-за кончины друга или даже ребенка, тем более из-за собственной смерти»[26].

Менипп

Современником Телета был бывший раб Менипп из палестинской Гадары. Он стал менялой и ростовщиком, что вообще-то очень странно для киника. Менипп накопил большое богатство, став анти-киником. Но и здесь он сослужил хорошую службу кинизму, доказав своей судьбой, что бедным быть лучше, чем богатым. Мениппа ограбили, и он, забыв о своих философских взглядах, повесился.

Менипп создал новый литературный жанр — мениппеи — сатирические пародии. Мениппова сатира характеризуется свободным соединением стихов и прозы, серьезности и комизма, философских рассуждений и сатирического осмеяния, общей пародийной установкой, а также пристрастием к фантастическим ситуациям (полет на небо, путешествие в ад, беседа мертвецов и т. п.). Например «Нисхождение в Аид» — это пародия на гомеровскую «Одиссею». У Мениппа получается, что в Аиде бедняков уважают, а богачей презирают.

Все сочинения Мениппа погибли, нам о них известно лишь из более поздних источников. В этом жанре работали Варрон, Сенека Младший, Петроний, Лукиан и др.

Киренаики

Аскетизму киников противостоял гедонизм киренаиков. «Гэдонэ» — наслаждение. Гедонизм — этическое учение, высшую ценность жизни усматривающее в наслаждении. Гедонизм — разновидность эвдемонизма. «Эвдемонизм — счастье. Гедонизм, следовательно, видит смысл жизни в счастье, а счастье понимает как наслаждение.

[23] Антология кинизма. С. 186.
[24] Там же. С. 194.
[25] Там же. С. 197
[26] Там же. С. 199.

Интересно будет привести слова Цицерона о киренаиках: «(АС II, 42, 131) Некоторые решили, что удовольствие является пределом [блага]. Первый из них — Аристипп, который слушал Сократа. От него пошли киренаики (45, 139). Аристипп замечает только тело, словно у нас вовсе нет души. (7, 20) Что (сказать) о чувстве, и о том именно (чувстве) боли или удовольствия, которое философы зовут внутренним? Киренаики думают, будто лишь в нем заключается мерило истины, с которым все соглашаются».

Можно смело утверждать, что киренаики были античными субъективными идеалистами, отрицающими возможность познания объекта в его объективности.

Аристипп

Основателем Киренской школы был Аристип (ок. 435 — ок. 360) из города Кирены — греческого полиса на Североафриканском побережье в Ливии. Он учился у Протагора и Сократа. При казни Сократа Аристип не присутствовал. Вернувшись в Кирену, он основал там свою философскую школу. Сочинения Аристипа не сохранились.

Евсевий Памфил (263 — 340) пишет: «Аристипп был другом Сократа и основателем школы, названной киренской, из которой Эпикур извлек свое изложение конечной цели. Аристипп всю жизнь жил легко, и он любил наслаждение. Он никогда не говорил о конечной цели открыто, но он говорил, что основание возможности быть счастливым состоит в том, чтобы пребывать в наслаждении. И так как он ничего иного не делал, как говорил о наслаждении, то получилось, что те, кто был с ним, предположили, что он учил, что цель жизни состоит в том, чтобы жить, наслаждаясь» (14.18.31.763д).

Этический гедонизм киренаиков покоился на их сенсуализме. Аристипп учил, что ощущения — единственный источник знания, что человек ничего не может познать, кроме своих ощущений, чьи причины неизвестны. Поэтому следует отказаться от познания природы и ее законов. Однако в отличие от махистов киренаики не отрицали объективности природы.

Если Антисфен говорил, что он скорее повесится, чем испытает удовольствие, то Аристипп видел в чувственном наслаждении высшее благо. Хотя при этом делалась оговорка, что удовольствия должны быть разумными и что не следует быть рабом наслаждения, киренаики все же были и рабами удовольствий, и рабами тех, от кого эти удовольствия зависели. В историческом анекдоте о встрече Аристипа и Диогена-киника (Аристип был на тридцать лет старше Диогена) первый насмешливо говорит второму, моющему в ручье какие-то скромные овощи: «Если бы ты умел обходиться, как нужно, с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться таким обедом». — «А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, — хладнокровно отвечал Диоген, — то тебе не пришлось бы заискивать у Дионисия».

Школа киренаиков имела долгую историю. К этой школе принадлежали дочь Аристиппа Арета, ее сын Аристип Младший, а также Феодор Киренский, прозванный Атеистом, и Антипатр. Учеником Антипатра был Эпитимид, а его учеником — Паребат. Ученики Паребата Гегесий и Анникерид творили уже в конце IV — начале III в. до н. э. Гегесий Александрийский преподавал в Александрии в III в. до н. э.

Феодор, Гегесий и Анникерид образовали три разновидности учения киренаиков в начале эпохи эллинизма. При этом учение Анникерида было умеренным, а Гегесия настолько крайним, что превращалось в свою противоположность, т. е. в проповедь смерти.

Анникерид

О Анникериде известно очень мало, и практически все сведения дошли через сообщения Диогена Лаэртского. Будучи умеренной формой поздней киренаики, анникеридово учение примиряло стремление к наслаждению со страданием, если это идет на пользу другу, родителям, отечеству. Дружба порождает доброе чувство, ради которого можно вытерпеть и боль. Поэтому мудрец может быть счастлив и при немногих усладах и даже терпя поношение.

Большое значение Анникерид и его последователи придавали воспитанию в себе хороших привычек, которые должны были помогать разуму победить укоренившееся смолоду дурное предрасположение.

Ясно, что ценности Анникерида выходили за пределы школы киренаиков. Они оказали влияние на Эпикура, который очень высоко ставил дружбу.

Гегесий

Гегесий был современником египетского царя Птолемея I Лага. Он утверждал, что цель жизни в удовольствиях, но они, за исключением немногих случаев, недостижимы, а потому находятся не в нашей власти. Гегесий отрицает дружбу, благодарность, благодеяние, утверждая, что все люди дружат, оказывают благодеяния, благодарят только ради собственной выгоды. Поэтому нет ни истинной дружбы, ни истинного благодеяния. Мудрец, по мнению Гегесия, должен быть эгоистичен. Он все делает для себя, полагая, что никто из других людей не стоит его усилий. Этот философ указал на предельные состояния человека, который живет между наслаждением и болью. Задача состоит в том, чтобы получать наслаждения и избегать боли. Однако они обычно тесно взаимосвязаны. Единственный способ разделить их — это быть безразличным к тому, что доставляет наслаждение; чтобы жить без огорчений, надо жить без любви. Для наслаждения безразличны богатство и бедность, потому что нет разницы между наслаждением богача и наслаждением бедняка. Для наслаждения безразличны свобода и рабство, честь и бесчестие и даже жизнь и смерть. Смерть, по мнению Гегесия, так же предпочтительна, как и жизнь. Ведь тело — источник страданий, не дающий предаться наслаждениям, следовательно, жизнь не имеет цены. Отсюда следует гегесианская проповедь смерти. Гегесия недаром называли Смертепроповедником, т. к. после его лекций многие тут же кончали жизнь самоубийством.

Феодор из Кирены

Феодор из Кирены занял среднюю позицию между двумя приведенными выше философскими школами. Для него наслаждение тоже высшее благо, но это наслаждение какое-то эпикурейское. Высшая ценность,

по Феодору, не в кратковременном чувственном наслаждении, а в длительной и устойчивой душевной радости. Высшая радость — это радость познания. Высшее состояние — состояние мудрости. Мудрости как благу противостоит глупость как зло. Удовольствия и страдания находятся посредине между мудростью и глупостью.

Феодор думал, что важны и усвоенные с детства привычки. Он унаследовал от Сократа его веру во всемогущество воспитания и самовоспитания, в то что можно побороть даже укоренившиеся с детства вредные привычки.

Вместе с тем Феодор был довольно циничен в понимании мудреца. Истинный мудрец, по его мнению, выше дружбы, выше законов, которые держат в узде неразумных глупцов. Приближаясь к кинизму, этот киренаик утверждал, что мудрец не станет жертвовать собой за отечество, т. к. для него отечеством является весь мир. Феодор идет дальше, утверждая, что мудрецу позволено все: кража, святотатство, блуд. Здесь он превосходит даже Диогена Синопского.

Феодор Киренский был изгнан из своего родного города и до старости жил в Александрии. Лишь перед самой смертью (в конце IV в. до н. э.) ему было разрешено вернуться на родину.

Евгемер Мессенский

К киренаикам примыкал Евгемер Мессенский (ок 360 – ок. 260 до н. э.) — автор «Священной записи», которая дошла до нас в кратком пересказе Диодора Сицилийского. В ней Евгемер рассказывает о своем вымышленном плавании на некий остров Панхея. Описание счастливой жизни панхейцев, не знающих о частной собственности — образец эллинистической утопии.

Однако этот философ больше известен тем, что называют евгемеризмом, т. е. учением о происхождении религии из культа великих людей древности. У Секста Эмпирика мы читаем: «Евгемер, прозванный безбожником, говорит: "Когда жизнь людей была не устроена, то те, кто превосходил других силой и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силой, почему многими были сочтены за богов... те, кто почитался богами, были теми или другими могущественными людьми и благодаря этому обстоятельству они, обожествляясь другими людьми, были сочтены богами"» [27].

К таким выводам Евгемер пришел, якобы обнаружив на острове Панхея надпись, в которой утверждалось, что на этой земле царями последовательно были Уран, Кронос и Зевс, которых потомки обожествили за их благие дела.

■ Мегарики

В центре внимания философов мегарской школы — проблема единичного и общего. В отличие от киников и киренаиков, утверждавших, что существует только единичное, мегарики учили, что существует только общее.

[27] *Секст Эмпирик.* Против ученых. IX. 17.

Евклид Мегарский

Основателем школы был Евклид из Мегары (ок. 450—338 до н. э.), который ходил в Афины слушать Сократа. Он это делал и во время столкновений между Афинами и Мегарами. Он пробирался в Афины ночами, рискуя быть принятым за лазутчика. Евклид присутствовал и при казни Сократа. Но Сократ — не единственный учитель Евклида, он был близок и к элеатам. Кроме того, на мегариков оказали влияние софисты. В этике мегарики ближе к киникам, чем к киренаикам.

Евклид учил, что реально только общее. Логически это означало, что связка в суждении означает полное отождествление. Поэтому все сливается в одно. В конечном счете сливаются разум, добро, бог. Это высшее единое вечно, неподвижно и самотождественно. Только общее истинно, только оно одно существует. Отдельное же неистинно. И высказано может быть тоже только общее.

Таким образом, мегарики противопоставляли общее и отдельное, идею и вещь. За это их критиковал, не называя по имени, Платон. Платон тоже считал, что реально только общее, идея, но все же он не отрывал абсолютно общего от единичного, как мегарики. Платон, как мы далее увидим, само единичное истолковал как проявление идеи.

Евбулид

Учеником и последователем Евклида был Евбулид, который учил в Афинах уже во времена Аристотеля. Он стремился доказать, что сфера единичного не истинна, что там мы неизбежно запутываемся в противоречиях. Для этого Евбулид предложил ряд примеров. Их называют софизмами, потому что там много надуманного. Эти софизмы дошли до нас в изложении Диогена Лаэрция. В числе этих софизмов «Лжец», «Рогатый», «Лысый», «Куча», «Покрытый». В софизме «Покрытый» говорится, что Электра знает и не знает своего брата Ореста. Она знает Ореста как своего брата, но не знает его как закрытого от нее покрывалом. В софизме «Рогатый» сказано: то, чего ты не потерял, ты имеешь, ты не терял рогов, значит, ты их имеешь. В софизме «Куча» ставится вопрос о том, когда несколько предметов превращается в неразличимое целое, в кучу. И в софизме «Лысый» стоит эта же проблема перехода количественных изменений в качественные. Диалектику в последних двух софизмах подметил Гегель. Еще более теоретичен софизм «Лжец»: если кто-либо говорит, что он лжет, то лжет ли он или говорит правду? Это уже не софизм, а сложная логическая проблема.

Диодор Крон

Этот ученик Евбулида, живший в IV в. до н. э., был придворным философом Птолемеев. По легенде, на одном из пиров он не смог решить диалектической задачи, предложенной ему другим мегариком, Стильпоном, был высмеян царем и умер от огорчения, успев, однако, написать сочинение по поводу спора. Ничего из его сочинений до нас не дошло.

Испытав влияние элеатов, Диодор Крон развивал возражения Зенона против мыслимости движения. Он считал, что движение возможно лишь

в прошлом, но не в настоящем, что мыслим лишь результат движения, а не оно само. Секст Эмпирик сообщает, что Диодор доказывает, что «если живое существо не умирает ни в то время, когда оно живет, ни в то время, когда оно не живет, то, следовательно, оно не умирает никогда»[28].

Также Диодор Крон доказывал, что нет множества, также следуя в этом за элеатами.

Выступая против Аристотеля, Диодор утверждал, что о возможном нельзя говорить как о существующем. Иначе, мы говорим не о возможном, а о действительном. В крайнем случае, по его мнению, можно говорить только о той возможности, которая реализовалась. Других, нереализовавшихся, возможностей просто не было. Здесь Диодор Крон затрагивает глубокую диалектику прошлого, настоящего и будущего. Смотря из настоящего в будущее, мы видим ряд возможностей. Смотря из этого будущего, ставшего настоящим, в прошлое, мы видим, что никаких возможностей не было, кроме той, что реализовалась. Но если так, то эта возможность была действительностью. Следовательно, пучок возможностей всегда иллюзорен.

Учение Диодора Крона о кажимости всякой альтернативы было сформулировано римским стоиком Эпиктетом: «Ничто не есть возможное, что не есть истинное, и не будет»[29].

Стильпон Мегарский

Стильпон родился, жил и учил в Мегарах, куда многие собирались его послушать. Диоген Лаэртский говорил, что Стильпон «настолько превосходил всех изобретательностью и софистикой, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу». Один из слушателей, философ Менедем, сказал о Стильпоне, «что это истинно свободный человек (II, 134). Скончался он в глубокой старости, намеренно ускорив свою смерть бокалом вина.

О его мировоззрении известно очень мало. Диоген Лаэртский относит его к тем философам, которые ничего не писали. Но с другой стороны этот же автор в другом своем сочинении называет девять диалогов Стильпона, наделяя их эпитетом «вялые». Среди перечисленных: «Мосх», «Птолемей», «К своей дочери», «Аристотель» и др.

У Стильпона мы встречаем киническое рассуждение, отвергающее общее. Диоген Лаэртский (II, 119) пишет об этом философе: «Великий искусник в словопрениях, он отвергал общие понятия. По его словам, кто говорит «человек», говорит «никто»: ведь это ни тот человек, ни этот человек (ибо чем тот предпочтительнее этого) — а, стало быть, никакой человек.

Стильпона изгнали из Афин за высказывание, что Афина Фидия — не богиня, ибо создана не Зевсом, а Фидием.

[28] *Секст Эмпирик.* Против ученых. X. 87.
[29] Вестник древней истории. 1975. № 3. С. 250.

Глава 12
ПЛАТОН

Афинский философ Платон (427—347 до н. э.) происходил из аристократического рода. Подлинное его имя — Аристокл, Платон — прозвище (от «платюс» — «широкий», «широкоплечий»). Аристокл был всесторонне одаренным (в гимнастике, музыке, поэзии). Философии его сначала учил Кратил, затем Сократ. После казни Сократа Платон, тяжело переживавший смерть своего учителя, надолго покинул Афины. Начались годы странствий, в течение которых Платон побывал в Мегарах у философа-сократовца Эвклида-мегарика, в Кирене у киренаика Аристипа и математика-пифагорейца Феодора, а также якобы в Египте, Финикии, Персии, Ассирии и Вавилонии. Достоверно одно: после десятилетних странствий в 399 г. до н. э. Платон оказался в сицилийских Сиракузах при дворе тирана Дионисия Старшего. Как и всякий тиран, Дионисий был непостоянен. Обласкав сначала Платона, Дионисий вскоре отправил его на общегреческий невольничий рынок для продажи в рабство. Выкупил Платона киренаик Анникерид.

Возвратившись в Афины, Платон открыл свою школу — Академию. Название это случайно — школа находилась в роще, посвященной аттическому герою Академу. Участники школы стали называться академиками. Платоновская академия просуществовала 915 лет (386 до н. э. — 529 н. э.). Платон придавал большое значение математике как пропедевтике к философии, и поэтому над входом в школу Платона висела надпись: «Не геометр да не войдет!» В Академии Платон провел вторую половину своей жизни. Платон еще два раза плавал в Сиракузы — к Дионисию Младшему — сыну Дионисия Старшего. Но сын был не лучше отца. В третий раз Платона спас пифагореец Архит Тарентский. Платон стремился побудить обоих Дионисиев к преобразованию их государства в соответствии со своим проектом. Однако этот проект, как далее увидим, был утопическим.

Почти все сочинения Платона дошли до нас целиком. Среди них есть и ряд таких, принадлежность которых Платону сомнительна. Под его именем сохранились один монолог — «Апология Сократа», 34 диалога («диалогос» — беседа), из которых 23 подлинных, 11 сомнительных, а также 13 писем, из которых большинство считаются подложными. Почти все произведения Платона написаны в художественно-диалогической форме. В подавляющем большинстве их главное действующее лицо — Сократ.

Существует так называемый «Платонов вопрос» — вопрос о подлинности и последовательности платоновских диалогов. Их можно разбить на группы.

Первая из них — «сократические диалоги», т. е. написанные в основном в годы ученичества Платона у Сократа. Сюда относятся: «Лахес» (о мужестве), «Хармид» (о благоразумии), «Лисис» (о любви и дружбе), «Критон» (о должном), «Евтифрон» (о благочестии), «Ион» (о природе художественного творчества), «Эвтидем» и «Гиппий Меньший» (критика софистов), «Протагор» (о добродетели), начало «Государства» (о справедливости); к этой группе сочинений раннего Платона относится также монолог «Апология Сократа».

Во вторую группу входит диалоги, переходные от сократизма к платонизму: «Горгий» (борьба с софистикой» вопрос о добродетели), «Кратил» (об искусственности или естественности имен человеческой речи), «Гиппий Больший» (впервые появляется платоновский термин «ейдос»), «Менон» (формулируется весьма важная гносеологическая мысль платонизма).

К третьей группе можно отнести диалоги, отражающие зрелую доктрину платонизма: «Менексен», «Пир», «Федр», «Федон», «Государство» (III—X книги). К этой группе примыкают также зрелые диалоги, в которых понятия берут верх над образами.

Четвертую группу платоновских диалогов составляют «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб».

К пятой группе следует отнести позднейшее сочинение Платона — «Законы».

В диалогах немало мифов. Мифы Платона — это аллегории, в которых в образах и в системе образов условно изображаются абстрактные философские понятия и концепции. Несмотря на внешнюю бессистемность, взгляды Платона все же глубоко продуманны. В своей совокупности они составляют систему, куда входят онтология (учение о бытии) и теология (учение о боге), космология (учение о мире) и космогония (учение о происхождении мира), психология (учение о душе) и гносеология (учение о познании), этика (учение о нравственности) и социология (учение об обществе). Хотя Платон объединяет во множество моментов предшествовавших ему философских учений, платонизм отнюдь не эклектичен, а представляет собой единое целое, сплавленное оригинальным учением основателя Академии — учением об идеях.

Идеализм Платона. Учение об идеях

Платон был первым, кто понял, что история философии — история борьбы двух видов философов (которые позднее стали называться материалистами и идеалистами). Из философов «одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю... утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же», другие же настаивают на том, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист 246 АВ)[1]. «Относительно этого (т. е. того, что принять за бытие: тела или идеи. — *А.Ч.*) между обеими сторонами, — заключает Платон свой рассказ о двух видах филосо-

[1] Все приводимые в лекциях о Платоне цитаты извлечены из книги: *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968—1972. Далее будут указываться названия диалогов и соответствующая рубрикация.

фов, — происходит сильнейшая борьба» (там же). Платон на стороне вторых философов, называя их «более кроткими» (246 АС).

Однако идеализм Платона вовсе не кроток. Это особенно заметно в «Законах», где Платон продолжает противопоставление двух видов философов. Первые учат, «будто все произошло благодаря природе и случаю» (Законы 889 С), «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (891 С). Другие же философы утверждают, что все «то, что существует по природе, и сама природа... возникло позднее из искусства и разума и им подвластно» (892 В) и что «первоначало есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична» (892 С), что если что и «существует от природы», так это душа, тело же вторично по отношению к душе (896 С). Первые философы — атеисты. В «Законах» насчитывается три нисходящие ступени атеизма:

1) отрицание существования богов;
2) признание существования богов, но отрицание их вмешательства в дела людей;
3) признание существования богов и их вмешательства в дела людей, но допущение того, что богов можно склонить на свою сторону подкупом — жертвоприношениями и молитвами.

В «Законах» подробно описываются наказания для атеистов. Атеистов или казнят, или заключают пожизненно в тюрьму, расположенную в дикой местности посередине страны, к ним никто из свободных не допускается, пищу им приносят рабы, после смерти их тела выбрасываются непогребенными за пределы государства. Лишь для тех, кто впал в нечестие невольно, а не по злому побуждению, Платон устанавливает пятилетнее тюремное заключение, однако при рецидиве атеизма и их следует предавать казни.

Создавая доктрину идеализма, Платон сравнивает людей, верящих в реальность чувственной картины, с людьми, которые с рождения находятся в пещере и видят при слабом источнике света лишь тени вещей, а не сами вещи. Они убеждены, что, кроме их пещеры, проникающего в нее слабого света и бледных теней, ничего нет. Такие узники совершенно не верят тому из них, кто, сумев вырваться за пределы пещеры и увидев реальные вещи, возвращается к ним и говорит им о внешнем мире.

Теперь представим вместо теней вещей сами вещи, вместо слабого источника света — само Солнце, вместо пещеры — весь чувственный мир, всю природу, вместо узников — всех людей, а вместо человека, выбравшегося из пещеры, — философа-идеалиста. Он и говорит людям, что они живут в мире теней, в призрачном, нереальном мире, что есть другой, истинный мир и что они должны стремиться увидеть его очами разума. Но люди не верят философу-идеалисту и смеются над ним. Между тем такой философ, по Платону, желает людям только добра.

Чувственному миру как кажущемуся и нереальному Платон противопоставляет «подлинное бытие» (249 С). Это некая «бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность» (Федр 247 С). Подлинное бытие вечно и неизменно. Оно всегда есть и никогда не порождается. Платон принципиально противопоставляет сущее, бытие, и изменение, становление. Его идеализм глубоко метафизичен.

Бытие Платона — не нерасчлененное единое бытие, как у Парменида, а некое сугубо духовное множество, органическими элементами которого являются идеи.

Слово «идея» означало «внешний вид, наружность, видимость, вид, род, тип, качество, образ, форма». Философский смысл данному слову впервые придал, по-видимому, Демокрит, который иногда называл свои атомы идеями, однако делал он это как бы мимоходом. Систематически и всерьез его вводит именно Платон. Правда, для обозначения члена духовного множества Платон чаще употребляет другой термин — ейдос (от глагола «ейдо» — «вижу, созерцаю»).

Платоновская идея — объективированное понятие, которое существует само по себе. Например, идея — не просто прекрасное как качество вещей и явлений видимого мира, а «прекрасное само по себе» (Федон 100 В).

Как бытие, каждая идея вечна и неизменна. Идея всегда себе равна, она есть вечное, т. е. «не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения» (Пир 211 А). В диалоге «Тимей» сказано: «Есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное». Или «идея не рождается и не умирает, не воспринимает в себя что-либо не переходит сама во что-нибудь другое» (51 Е – 52 А).

Число идей велико, но не бесконечно. В принципе идей должно быть столько же, сколько множеств существенно-сходных вещей, явлений, процессов, состояний, качеств, количеств, отношений и т. п. Из седьмого письма Платона (которое считается подлинным) можно понять, что есть идеи математических объектов и нравственных явлений, естественных и искусственных тел, четырех элементов и видов живых существ, действий и аффектов (эмоций) (342 Е). Но все же, по-видимому, не всякое нравственное явление, не всякое действие, не всякий аффект, не всякий предмет и т. п. будут иметь идею, ибо у Платона идеальный мир — царство благих сущностей.

Идеализм Платона этический. Он противостоит обыденному миру не только как абстрактное — конкретному, сущность — явлению, оригинал — копии, но как благое — злому. Поэтому идеей всех идей, высшей идеей у Платона выступает идея блага как такового — источник истины, соразмерности, гармонии и красоты, удовлетворяющая всем требованиям высочайшей добродетели. Идея блага подобна Солнцу. То, что является в чувственном мире Солнцем, в идеальном мире — идея блага. Идея блага безлична (хотя неоплатоники считали платоновскую идею блага богом). Идея блага выражает безличный аспект объективного идеализма Платона, тогда как бог-творец (о нем ниже) — личное начало. Но, конечно, бог и идея блага весьма близки. Идея блага увенчивает пирамиду идей Платона.

Платоновские идеи не просто сосуществуют друг с другом, а находятся в отношении подчинения и соподчинения. Идеи могут быть более и менее общими, находиться в отношении рода и вида. В таком случае одна идея (вид) подчинена другой (род). Две и более идей могут входить в одну и ту же родовую идею. В таком случае идеи соподчинены между собой. Например, идея кошки и идея собаки (т. е. кошка как таковая и собака как таковая) входят в идею четвероногого, подчинены этой более общей идее и соподчинены между собой. В основании пирамиды идей — логически неделимое, т. е. низшие видовые идеи, далее не разлагаемые на виды.

Идеализм Платона не беспочвен. Он опирается на реальные моменты бытия и познания. Гносеологическим корнем идеализма Платона является то обстоятельство, что познание мира осуществляется не только через чувства, но и через понятия, которые можно оторвать от чувств, противопоставить им, гипостазировать. При гипостазировании понятий общее, понятие, существующее лишь в человеческом сознании, становится особым, совершенно объективным духовным предметом.

Полагая вслед за одним учителем по философии Кратилом, что вещи настолько изменчивы, что о них не может быть знания, и вслед за своим другим учителем по философии Сократом, что знание все же есть и должно быть выражено в понятиях, Платон стал искать для понятий особые объекты помимо чувственных вещей и называл их идеями.

Что касается онтологических корней идеализма, то они состоят в том, что мироздание не хаос, что оно состоит из множеств сходных между собой явлений и процессов, которые во многих случаях (в органической природе это явно) воспроизводят друг друга как бы по единым образцам. Эти образцы и есть идеи.

В отличие от идей, вещи множественны, индивидуальны, преходящи, несовершенны. Виновницей этого является «хора» — «род пространства, вечный, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение» (Тимей 50 BC), или «некоторый вид — незримый, бесформенный, неуловимый» (Тимей 50 BC). Это как бы абстрактная материя.

Конкретная же физическая материя существует в виде традиционных для античного мировоззрения четырех стихий: «Кормилица же рождаемого, разливаясь влагою и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния... представляется... на вид всеобразною» (Тимей 52 Д).

Все вещи — дети идеи и материи. Мир вещей — второй промежуточный, вид сущего (первый вид — идеи, третий вид — материя). О мире вещей в «Тимее» сказано так: «Соименный и подобный ему (т. е. первому виду, виду идей. — *А.Ч.)* второй вид есть вид чувствопостигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-либо месте и опять оттуда исчезающий» (52 А). Мир вещей — мир возникновения, бывания, постоянного генезиса и постоянной гибели, это то, что всегда происходит, но никогда не существует (27 Д). В природе все изменчиво, преходяще, непрочно, смертно, несовершенно. Там все возникает на время, а погибает навечно.

Что касается взаимоотношения идей и вещей, то мы находим у Платона три варианта взаимоотношения вещей и идей: подражание, причастность и присутствие. Подражание — стремление вещей к идеям, эрос как тоска по идеальному, любовь к нему. С другой стороны, одновременно вещи причастны идее. В «Федоне» сказано: «Любая вещь возникает через ее причастность особой сущности» (101 С). Присутствие же означает, что вещи в чувственном мире становятся сходными со своими идеями, когда идеи приходят к ним, начинают в них присутствовать. Так или иначе, вещи — тени идей, их эхо, их отображения. Идеи же — образец и прообраз вещей.

Идея сама по себе безжизненна. Идеи дают только форму, структуру, это, так сказать, эталоны, стандарты для вещей. Тем более безжизненна материя. Она позволяет внепространственной и вневременной бестелесной структуре обрести телесность, пространственное воплощение. Но по-

ка что мироздание — это всего лишь статуя Галатеи, созданная, согласно мифу, Пигмалионом, который влюбился в свое творение и умолял богов оживить ее.

Поэтому Платон вводит третье, наряду с материей и идеями, начало — душу космоса, мировую душу. Она — динамическая и творческая сила, источник движения, жизни, одушевленности, сознания и познания. Душа космоса объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. Она заставляет вещи подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах. Но дабы объять оба мира, душа космоса должна быть внутренне противоречивой. И в самом деле, душа космоса состоит из трех частей: тождественного, иного и смеси тождественного и иного. При этом тождественное соответствует идеям, изменчивое — материи, смесь тождественного и иного соответствует вещам.

Онтология Платона включает также общее учение о боге. В этом выражается личностный, персоналистический характер объективного идеализма Платона. Он говорит о боге неоднозначно. В «Государстве» платоновский бог означается термином «футургос», а в «Тимее» — «демиург». Бог-футургос творит идеи, бог-демиург (ремесленник) имеет их перед собой как заданные ему образцы, на которые он должен равняться. Такое представление о боге у Платона более развито, чем представление о боге — творце идей. В «Законах» Платон говорит о боге как о мере всех вещей (716 С).

У Платона сказано: «Сущее, пространство и рождение являются, как три троякие начала, еще до появления неба» (Тимей 52 Д). Неясно, конечно, как рождение могло быть до рожденного — была, по-видимому, идея рождения. Тогда было пространство-материя, но не было времени. У Платона ни идеи, ни материя (пространство) не обладают временностью. Время возникает позднее «вместе с небом» (38 В), а небо было создано богом-демиургом.

Физика

К физике, учению о природе, Платон относился не очень серьезно. Физика — наука о вещах, а вещи — подобие идей. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно» (Тимей 29 С). Свое физическое учение Платон скромно называет всего лишь «правдоподобным мифом» (29 Д). Сущностью этого мифа является телеология — учение о целях, которыми определяется поведение человека. Поэтому Сократ в «Федоне»— по существу, это уже Платон — правильно думает, что поведение человека определяется целями. Сократ призывает «различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиною» (Федон 99 В). «Истинная причина» — целевая причина, а вторая причина — средство осуществления целевой причины. Применительно к целесообразной сознательной деятельности людей это совершенно верно.

Платон требует от физики, чтобы она не только объясняла то, для чего все в природе устроено так, а не иначе, но показала бы даже, что в природе все устроено наилучшим образом. Это уже ценностный, этический телеологизм. Сократ сетует, что он ждал от Анаксагора, чтобы он объяснил не только то, почему Земля находится в центре мира, но и «почему ей лучше быть в центре» (97 Е), а также почему Земле лучше быть именно такой,

а не другой (там же). И вообще, говоря о природных явлениях, нужно объяснить, «что всего лучше для каждого и в чем их общее благо» (98 В).

Такова, согласно Платону, главная проблема физики. Такая физика предполагает наличие мирового архитектора, «силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас» (99 С).

Платон осуждает тех, кто в своих физических теориях не ищет этой силы. Он недоволен Анаксагором за то, что «ум у него остается без всякого применения» (Федон 98 С). Платон берет этот ум всерьез и превращает его в демиурга (устроителя) мира, в «отца всех вещей» (Тимей 28 С). Этот «ум-демиург» (47 Е) — вечный первообраз космоса, причина его и устроитель. Причина возникновения мира — воля «ума-демиурга», или бога, который «пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» (29 Е). Однако созданный им мир не столь благостен, как его устроитель, так как воля демиурга столкнулась с сопротивлением необходимости материи, и уму-демиургу удалось обратить к наилучшему лишь часть того, что рождалось. До вмешательства же ума-демиурга вообще все в природе пребывало в состоянии нестройного и беспорядочного движения.

Космос, по Платону, — овеществление бога в материи, превращение физического мира в живой организм, Платон определяет космос как «живое существо, наделенное душой и умом» (30 В). Творя космос как живой организм, демиург устроил ум в душе, а душу — в теле.

Тело космоса творится из материи. К моменту творения материя существовала уже в виде воды, воздуха, огня и земли, которые отличаются друг от друга геометрической формой своих частиц, а эти формы состоят, в свою очередь, из двух видов прямоугольных треугольников: равнобедренных, из которых состоит только земля, и неравнобедренных, одинаковых для всех трех остальных стихий. Из первых треугольников состоят шестигранники (гексаэдры) земли, из вторых — четырехгранные пирамиды (тетраэдры) огня, восьмигранники (октаэдры) воздуха, двадцатигранники (икосаэдры) воды. Эти четыре стихии находились в беспорядочном движении, представляя собой неравномерно сотрясаемую и колеблемую материю. Из нее-то и создал ум-демиург тело космоса. Оно шарообразно, в центре его ось, на которой покоится неподвижная земля. Платон — геоцентрист. Космос вращается вокруг земли. Тело космоса находится внутри души космоса.

Душа космоса творится демиургом еще раньше его тела. Процесс творения души космоса описан нечетко. Ум-демиург воспользовался двумя непонятно откуда взявшимися сущностями: неделимой и вечно тождественной, с одной стороны, и иной, претерпевающей телесное разделение, с другой стороны. Две эти сущности демиург частично смешал и получил третью сущность, причастную тождественному и иному. Из этих трех сущностей (тождественного, иного, смеси тождественного и иного) демиург и создал душу космоса, разделив ее на части, находящиеся в сложной пропорциональной зависимости. Эти части — души космических небесных тел. Мировая душа пронизывает тело космоса и объемлет его. Она производит два вида движения: внешнее и внутреннее, первое из которых соответствует тождественному, а второе — иному. Внешним, тождественным движением движется сфера неподвижных звезд; внутренним, иным движением движутся планеты, Луна, Солнце. Таким образом, первая функция мировой души — движение.

Вторая функция мировой души — познание: «...при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она (мировая душа. — А.Ч.) всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное» (37 АВ). Своей тождественной частью мировая душа постигает идею, иной частью — материю, а смесью тождественного и иного — вещи. Это космическое знание выражается в космическом слове, и «это слово безгласно и беззвучно изрекается в самодвижущемся», т. е. в мировой душе (37 В). Структура мировой души числовая.

Время родилось из разума и мысли бога и возникло вместе с небом. Платон определяет время как «некое движущееся подобие вечности» (37 Д).

Ум-демиург творит и других, низших богов. Это «небесный род богов» (40 А). Они сотворены исключительно из одной стихии — из огня. Это не что иное, как шаровидные небесные тела, наделенные как равномерным, так и неравномерным движением, — планеты. Также и Земля — «старейшее и почтеннейшее из богов, рожденных внутри неба» (40 С). Перед нами некая космическая религия, религия Земли и Неба.

Это особый, космический политеизм. Что же касается обычного, мифологического политеизма, то Платон относился к нему уклончиво, говоря о традиционных мифах, что «приходится им верить, чтобы не ослушаться закона» (40 Е). Надо верить тому, что рассказывают «дети богов» — источник мифов. Таков единый космос, созданный демиургом.

Психология Платона

Идеалистическая философия Платона дополняет противопоставление материи и идей противопоставлением тела и души. Тело смертно — душа бессмертна. Тело живого существа создано из частиц огня, земли, воды и воздуха, заимствованных у тела космоса. Эти частицы должны быть возвращены космосу. Назначение тела — быть временным вместилищем и пристанищем души, рабом ее. Как тело, так и душа сотворены богами. Души творятся из остатка от той смеси тождественного, иного и тождественно-иного, из которой ум-демиург создал душу космоса. Качество индивидуальных душ ниже, чем качество души космоса.

Однако из упомянутого остатка создается лишь разумная часть души. Но у души имеются и неразумные части. В платоновском «Государстве» Сократ различает в душе прежде всего два начала: «логистикой» и «алогон». «Одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, — говорит Сократ, — мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим» (439 В). Далее, внутри неразумного и вожделяющего начала различаются «дюмойейдес» и «епитюмэкон», ведь «на многих примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать («епитюмэкон»), бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека («дюмойейдес») становится союзником его разуму в этой распре» (440 В). Весь смысл бытия человека, вся его судьба зависит от того, кто кого осилит: низменное, неразумное, вожделеющее, смыкающееся с телом начало души или разум со своим союзником — яростным духом («дюмойейдес»), иначе говоря, низшая часть

души или средняя с высшей: низменное, неразумное, вожделеющее начало души — раб тела, оно препятствует высшему, духовному образу жизни. Этому же мешает и тело. Поэтому Сократ перед своей казнью радуется предстоящей смерти, которая избавит его от тела, ведь «тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ему необходимо пропитание — но вдобавок подвержено недугам... Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами... по вине тела у нас нет досуга для философии» (Федон 66 Д).

В «Тимее» каждой части души отводится определенное вместилище в теле. Разумная часть души должна находиться в голове, круглая форма которой по форме подобна космосу, средняя часть — в груди, низшая — в брюшной полости. Диафрагма служит тому, чтобы оградить среднюю и высшую части души от низшей, шея — чтобы связать высшую часть души со средней.

Платон разделяет орфико-раннепифагорейский миф о переселении душ, которые могут вселяться как в тела людей, так и в тела животных и растений в зависимости от того, насколько высшей части души — разуму удалось победить низшую часть души. Платон развил это древнее фантастическое учение, приспособив его к своему учению об идеях и основав на нем свою теорию познания. Для этого Платон подробно описал существование душ до вселения в какое бы то ни было тело.

Сотворив души, боги поместили их на звездах. Каждая душа имела свою звезду. Душ столько, сколько в небе звезд (разумеется, видимых невооруженным глазом). Следовательно, число душ велико, но не бесконечно. Души более не творятся. Они только переходят из тела в тело. В «Федре» душа уподобляется греческой колеснице с двумя конями и возничим. У богов оба коня хороши, у не-богов хорош лишь один конь, тогда как второй конь причастен к злу. Кони крылатые, и колесницы вместе с возничим летают по небу. Возничие стремятся увидеть занебесную область, т. е. идеальный мир, ибо созерцание ее питает ум богов и не-богов, а ум это и есть возничий. Они созерцают саму справедливость, вообще наиболее чистое бытие идей. Но созерцать идеи в полной мере удается лишь душам богов. Остальные души делают это ущербно, им мешает конь, причастный ко злу, который тянет души вниз, в мир чувственного бытия. Поэтому души не-богов, недостаточно насыщаясь созерцанием знания-бытия, тяжелеют, сталкиваются, их крылья ломаются, и они падают в телесный чувственный мир. Но и эти небожественные души неравны — ведь им все же в разной степени удалось приобщиться к высшему бытию идей. Отсюда иерархия душ и как ее следствие — иерархия профессий и классов. Эта иерархия начинается с философа и нисходит через царя, государственного деятеля, врача, прорицателя, поэта, ремесленника и земледельца, софиста к тирану.

Попав в тело, душа забывает о своей занебесной отчизне. Но она способна к припоминанию ее. Земная красота стимулирует ее в этом направлении. Хотя земная красота — лишь жалкий отблеск небесной, она все же пробуждает в душе смутное воспоминание о последней, тоску по ней. Поэтому, «когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу» (Федр 249 Е). Входя в это состояние, душа переживает высшее неистовство, состояние исступления, экстаза, превосходящего тот, что исходит от Муз или бывает во время пророчеств. При высшем напряжении познания душа желает исступить из тела.

В диалоге «Пир» такое исступление описано разными участниками. Когда доходит очередь до Сократа, он рассказывает миф об Эросе. Эрос — сын Пороса — бога богатства и Пении — богини бедности. Отсюда противоречивость его облика. Сам он некрасив, неопрятен, необут, бездомен и беден. Это самоописание Сократа. Но он стремится к прекрасному и совершенному, и здесь он храбр, смел, силен. Все его стремления направлены к философии, он всю жизнь занят философией. Эрос — философ, а философ — тот, кто любит мудрость. Но он любит ее не потому, что сам мудр. Мудр только бог. Невежда самодоволен, он не стремится к высшему. Бог также не стремится к мудрости — он ее имеет. Философ же — т. е. любящий мудрость — стремится к мудрости. Стремление к мудрости — высшая форма стремления к прекрасному.

Любовь — «желание блага и счастья» (205 Д), но не всякого блага, а вечного, но поскольку вечного блага не может быть без бессмертия, то «любовь — это стремление к бессмертию» (207 А). Но доля бессмертия, отпущенная смертным людям, — это их способность к творческой деятельности, т. е. «ко всякому переходу от небытия к бытию» (205 С). У подавляющего большинства творческая деятельность проявляется в продолжении рода, в воспроизведении себя в потомстве. «Зачатие и рождение есть проявление бессмертного начала в существе смертном» (206 Е). Но такова только низшая, телесная разновидность любви.

Другая разновидность творческой любви — любовь духовная, она побуждает человека к творчеству, вселяет в него стремление к прекрасному и к идеальному. В «Пире» Сократ рисует картину восхождения в стремлении к прекрасному. Нужно начинать с созерцания отдельных проявлений прекрасного, затем переходить к созерцанию прекрасных тел вообще, затем подниматься к пониманию красоты учения и, наконец, от понимания красоты учения о прекрасном к самому прекрасному (211 СД). Прекрасное как таковое прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено плотью, красками и другими телесными признаками, единообразно и божественно.

Эрос — противоречие между прекрасным и безобразным, идеальным и телесным, вечным и временным, бытием и становлением — выражает противоречие космической души. Это главная движущая сила, пронизывающая весь мир, заставляющая вещи подражать идеям, а души — стремиться вернуться в тот мир, откуда они некогда упали.

Это стремление души выражается как в стремлении к познанию, так и в стремлении к смерти. Стремление к смерти проявляется на высшей ступени человеческого бытия, на ступени философа, ибо «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Федон 63 А). Ведь культивируя разум, они способствуют еще при жизни отрешению души от тела, высшей, разумной части души от низшей, низменной ее части. Но истинное приобщение к разуму полностью возможно только после смерти. Поэтому Сократ говорит, что лебеди, умирая, поют от радости.

Платон знаком с теориями смертности души. Одни утверждают, что после смерти тела душа рассеивается как дым, другие, видя в душе сочетание и гармонию телесных качеств, когда они хорошо и равномерно смешаны друг с другом, считают ее бессмертие столь же нелепым допущением, как и мысль о том, что музыкальная гармония лиры может существовать после

того, как лира сломана. Поэтому Сократ в «Федоне» выдвигает аргументы в пользу теории бессмертия души. Таких аргументов четыре.

Все возникает, говорит Сократ, из противоположного себе, например сон из бодрствования. Так же и живое возникает из неживого и неживое из живого. Поэтому и души, умерев, рождаются снова. Иначе «все стало бы мертвым и жизнь бы исчезла» (72 Д). Фактически здесь доказывается смертность души. Во-вторых, Сократ ссылается на то, что познание есть припоминание. Но даже если это и так, то это говорит лишь о предшествовании душ, а не об их бессмертии. В-третьих, души уподобляются идеям, а те вечны и бессмертны. Но ведь у самого Платона идеи и души не одно и то же. В-четвертых, душа имеет свою идею, а именно идею жизни. Душа вечна как идея жизни. Когда человек жив, с ним находится и идея жизни — душа. Когда человек умирает, то идея жизни не превращается в идею смерти (идеи друг в друга не переходят), а продолжает существовать как идея. Но ведь душа и идея жизни — вовсе не одно и то же.

В диалоге «Федр» встречается пятый аргумент в пользу бессмертия души: душа — нечто самодвижущееся, а все самодвижущееся бессмертно, следовательно, и душа бессмертна (246 А).

Допуская фактически лишь бессмертие разумной части души, Платон тем не менее изображает посмертную судьбу души как продолжение существования конкретной личности с ее индивидуальными особенностями. В «Федре» говорится о том, что снизошедшая с неба душа не возвращается на небо в течение десяти тысяч лет — так называемого мирового года, когда все точки равномерно и неравномерно вращающихся частей неба якобы занимают друг относительно друга исходное положение. Исключение из этого круговорота сделано лишь для душ, которые три раза подряд будут душами философов.

В «Государстве» некий Эр был убит на войне, но воскрес на двенадцатый день, оказавшись уже на погребальном костре. Он рассказывает о том, что за эти дни видела его душа. Оказывается, после смерти души не сразу переходят в другие тела, цепь переселений разорвана воздаянием, и притом десятикратным. Суд одни души направляет на тысячу лет на небо (срок земной жизни определяется в сто лет), другие — в подземелье. По прошествии этого срока души сходятся и с земли и с неба и снова направляются в суд. Но фактически это уже не суд, а выбор душой своего будущего воплощения — акт свободной воли. В «Государстве» подчеркивается, что на боге нет никакой вины за характер жизни людей — она плод их выбора. Это один из самых ранних вариантов попытки сочетать предопределение со свободой воли человека.

Гносеология и логика Платона

Идеалистическая гносеология Платона вытекает из его объективно-идеалистической онтологии и из его идеалистической психологии. Сотворенные богами души, находясь на небе, питаются созерцанием занебесной области — идеального мира. Упав на землю и вселившись в тела, души забывают об идеальном мире. Отныне их питает не сверхчувственное умозрение, а чувственное восприятие, и питает оно не высшую, а низшую часть души, отчего душа все более тяжелеет.

Хотя в «Тимее» подробно описываются особенности зрения, обоняния, вкуса, осязания, слуха, чувственное знание там принижено. Чувственное

знание — знание «по законам правдоподобия», «забава» (59 Д). И в «Теэтете» утверждается, что чувства не могут быть источником знания. Не является знанием и все то, что основано на показаниях органов чувств. Знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни даже правильное мнение с определением.

Платон отрицает происхождение понятия из ощущений, из опыта, он не согласен с теми, кто думает, что понятия возникают из данных чувств путем обобщения этих данных. Считают, например, что к идее равного приходят наблюдая равные предметы. Но, возражает Платон, в природе ничего равного нет. Все равное там лишь мнится, кажется таковым. А чтобы нечто могло так мниться, мы должны уже иметь идею равенства: «Мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы» (Федон 75 А).

Итак, не чувства предшествуют рациональной ступени познания, а, наоборот, рациональная ступень познания предшествует чувственной. По Платону, это возможно, потому что некогда душа непосредственно созерцала в своем умозрении понятия, идеи, общее как таковое, которое в чувственном мире отражается лишь в весьма несовершенной форме. Душа содержит знания в самой себе. Но это знание надо найти — ведь, снизойдя с неба, душа все позабыла.

Суть теории познания Платона состоит в тезисе, что «знание — это припоминание (анамнезис)» (91 Е) того, что душа некогда узнала, а затем позабыла. В диалоге «Менон» мальчик-раб, никогда не учившийся геометрии, решает геометрическую задачку, как бы припоминая то, что он некогда знал (82 А — 86 В). Правда, он решает ее в результате наводящих вопросов Сократа. Но так или иначе метод анамнезиса — метод восхождения к идеям, к общему не путем обобщения частного и единичного, а путем пробуждения в душе забытого знания, нахождения его в ней: «Найти знание в самом себе — это и значит припомнить» (85 Д).

Этому нахождению способствует прежде всего созерцание вещей, которые, сами будучи отражением идей в материи, напоминают об идеях как по сходству с ними, так и по контрасту. Например, об идее прекрасного напоминают по сходству прекрасные вещи, а по контрасту — безобразные. На припоминание идей наталкивает и противоречивость вещей. Любая вещь одновременно и больше одной и меньше другой; она покоится по отношению к одной вещи и движется по отношению к другой, и т. п. Отсюда возникает стимул выяснить, что такое «больше» и «меньше», движение и покой и т. п., т. е. составить себе обо всем этом понятие — по Платону же, припомнить идеи большего и меньшего, движения и покоя и т. п. Таким образом, противоречивость вещей имеет эвристическое знание — оно толкает к исследованиям и открытиям. Самое главное в методе анамнезиса (припоминания) — это искусство логического рассуждения, философской беседы, вопросов и ответов, ведь «истинные мнения... если их разбудить вопросами, становятся знаниями» (86 А), т. е. искусство диалектики.

Это слово Платон употребляет широко, термина «логика» тогда еще не было. Диалектикой Платон называл будущую логику, элементы которой мы у него находим. В диалоге Платона «Кратил» Сократ называет диалектиком человека, который «умеет ставить вопросы и давать ответы» (390 С). В «Государстве» Платон противопоставляет диалектику эристике — искус-

ству спора ради спора. Эристы, спорщики, «не умеют, — говорит Сократ, — рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре» (454 А). Истина эристов не интересует. Не интересует их и предмет спора, его сущность. Напротив, диалектик стремится к истине, к познанию сущности обсуждаемого предмета; поэтому диалектик — «тот, кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (534 В).

Для доказательства сущности каждой вещи рассуждение о ней должно быть правильным. В своей диалектике (логике) Платон подходит к открытию законов мышления. В диалоге «Софист» можно найти намек на такой закон мышления, как закон тождества: «Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (253 Д). В «Государстве» и в некоторых других своих диалогах Платон вплотную подходит и к открытию такого важнейшего закона мышления, как закон запрещения противоречия. Сократ говорит в «Государстве» своему собеседнику: «Давайте условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений» (436 С). А уславливаться надо о том, что вещи не могут быть противоположными сами себе в одном и том же отношении: «Мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершить противоположное в одной и той же части и в одном и том же отношении» (439 В). Движется ли человек, который стоит на одном месте, но машет руками и качает головой? Движется ли вращающийся волчок, не меняющий своего места? На эти вопросы Сократ отвечает, что «в этих случаях предметы пребывают на месте и движутся не в одном и том же отношении» (436 Д). В диалоге «Федон» сказано, что «противоположность никогда не будет противоположна самой себе» (103 С). Правда, это относится лишь к идее. Вещь может превращаться в противоположное себе (это значит, что идею, присутствующую в этой вещи, сменяет противоположная идея, например идея жизни сменяется идеей смерти), но идея в противоположное себе превратиться не может (идея жизни не может стать идеей смерти).

В диалоге «Парменид» Платон бросает вызов противникам своего учения о противоположности и противоречии. «Пусть-ка кто докажет, — говорит Сократ, — что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу изумление» (129 В).

Самим же Платоном диалектика в смысле будущей логики сводится к двум операциям: восхождению и нисхождению. В диалоге «Федр» сказано о двух видах рассуждения: «Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно» (265 Д). «Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (265 Е). Пределом нисхождения служит логически неделимое: «Дав определение, надо опять-таки уметь все подразделять на виды, пока не дойдешь до неделимого» (277 В). Предел восхождения — идея блага как высшая идея: «Когда кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не достигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого...» (Государство 532 АВ). В «Софисте» об обеих операциях говорится обобщенно: диалектик тот, кто «сумел в достаточной сте-

пени различать одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется умением различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать и насколько нет» (253 ДЕ).

Платон ставит диалектику выше других наук. Сократ говорит в «Государстве», что «было бы неправильно ставить какое-либо знание выше нее (диалектики. — *А.Ч.*): ведь она вершина их всех» (534 Е).

Платон принял учение пифагорейца Архита Тарентского о том, что такие математические науки, как геометрия, арифметика, астрономия и музыка (теория музыкальной гармонии), родственны друг другу. К этим наукам сам Платон добавил стереометрию — объемную геометрию.

Однако все эти науки оцениваются Платоном лишь с одной точки зрения — насколько они способны отвращать нас от чувственного мира и возносить к идеальному, служить анамнезису (припоминанию) идей. Например, в астрономии «небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия» (529 Е). Платон третирует эмпирическую астрономию, физику, потому что, как он утверждает, для того, что возникает и гибнет, для того, что меняется, вообще для единичных вещей не существует познания. Он насмехается над теми, кто ждет от наук практической пользы для людей.

Подводя итог, мы можем различить у Платона следующие виды знания:

1) знание совершенно достоверное без примеси лжи и заблуждения — знание идей, получаемое до вселения душ в тела непосредственным умозрением идей, а после вселения в тела — путем диалектического припоминания;
2) близкое к достоверному знание чисел и основанных на них наук, служащих пропедевтикой к диалектике и знанию идей;
3) знание мнимое, смесь истины и заблуждения, эмирическое и физическое «знание» вещей чувственного мира, опирающееся на чувственное восприятие, в котором нет истины. К этому виду знания примыкает воображение, благодаря которому человек не столько воспринимает естественные вещи, сколько творит искусственные, занимаясь ремеслами и искусствами.

Особое место в системе знания Платона занимает познание материи. Ее нельзя познать ни разумом (материя — не идея), ни чувствами (материя неконкретна). Поэтому Платон говорит, что материя постигается некоторым ложным, или искусственным, суждением, что понятие о ней составляется как бы насильственно, путем отрицания.

Диалектика идей

Выше говорилось о том, что Платон утверждал, что идеи как некие эталоны неподвижны и неизменны и не переходят друг в друга, а тем более не превращаются в противоположное себе, а т. к. идеи в своей совокупности и есть подлинное бытие, то оно также неизменно и неподвижно. Каждая идея едина. Множественны лишь предметы материального мира. Идеи и предметы путать не следует.

В диалоге «Софист» некий Чужеземец, разделив философов на худших — «детей земли», и на лучших — «друзей идеи», выступает не только против первых, которых он ненавидит, но и против вторых (правда, в более мягкой форме). И вопреки классическому платонизму с его учением о неподвижном бытии неподвижных идей, которые находятся лишь во внешних отношениях соподчинения и подчинения друг с другом и не могут смешиваться между собой, Чужеземец утверждает, что вовсе не все идеи не склонны к смешиванию, что в мире идей «одно склонно к смешиванию, а другое нет, подобно тому, как одни буквы сочетаются друг с другом, а другие не сочетаются (252 e – 253a).

Так, не смешиваемы идеи покоя и движения, иначе покой бы двигался, а движение бы покоилось. Однако оба они вполне смешиваемы с бытием с бытием. И здесь Чужеземец подвергает критике «друзей идеи» и провозглашает, что «совершенное бытие» вовсе не стоит неподвижно в покое, а напротив, «находится в движении» и ему «причастны жизнь, душа, разум» (248e – 249a).

Чужеземец расходится с обычным платонизмом и в проблеме небытия, понимая его не как «хора» — пространство и свободное место («Тимей»). Он согласен со своим «философским отцом» Парменидом, что небытие, как нечто равносильное с бытием, «непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла», что «небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить, ни мыслить» (238 c). Однако полное отрицание небытия делает необъяснимым факт заблуждения и лжи. Поэтому необходимо допустить небытие, но в особом ограниченном смысле. Небытие не есть нечто внешнее по отношению к бытию, это то, что существует внутри бытия, как бы пронизывая его.

Поскольку покой есть покой, движение есть движение, бытие есть бытие, то можно говорить о тождестве. Но так как бытие не есть движение, бытие не есть покой и т. д., то необходимо говорить и о различии. Так складывается то, что впоследствии стали называть категориями Платона: бытие, покой, движение, тождество и различие. А различие есть также иное, которое само по себе не существует: «Иное всегда [существует лишь] по отношению к иному» (255 д). Это верно не только в отношении к иному как идее, но и в отношении ко всякому конкретному иному: «каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу собственной природы, а вследствие причастности к идее иного» (255 e).

В таком-то относительном небытии в ином и находит Чужеземец онтологическое основание для гносеологического небытия (ложь и заблуждение). Гносеологическое небытие возможно, когда кто-то сознательно (ложь) или бессознательно (заблуждение) высказывает иное — то, что надо, о том, о чем не надо это высказывать, или высказывает то, что не надо, о том, о чем надо это высказывать.

Этика и политика Платона

Этика — учение о нравственности, и политика — учение о государстве — у Платона тесно связаны: государство подобно человеку, а человек — государству, справедливость в человеке и в государстве одинакова. Поэтому человек может быть нравственно совершенным лишь в правильно организованном государстве. «Образец совершенного государства» (Государ-

ство 472 Е) и «прообраз человека» (501 В) — таков предмет этико-политического учения Платона.

Мы видели, что объективный идеализм Платона этический. В его системе идей самой высшей и самой общей является идея блага, которой подчинены все другие идеи. Поэтому не может быть идеи зла, это всего лишь отсутствие должного блага. Следовательно, нет и не может быть идеи смерти, идеи болезни. Смерть — отсутствие должной быть идеи жизни, болезнь — идеи здоровья.

Вся разнообразная тематика «Государства» у Платона пронизана вопросом о том, что такое справедливость и несправедливость, и что лучше — терпеть чужую несправедливость или самому творить ее. Платон пытается доказать, что, несмотря на все те материальные блага, которые приносит человеку творимая им несправедливость, душа неправедного глубоко несчастна, как в этой жизни, так и в загробной. А наиболее несчастна душа тирана, т. к. присвоив неограниченную власть, тиран имеет возможность творить наибольшую несправедливость.

При всей своей страсти к определениям платоновский Сократ не может дать определения государства — он ограничивается лишь указанием на то, что это «совместное поселение» (369 С). Больше мы узнаем о происхождении государства. Согласно мнению Платона, государство возникает вследствие многообразия человеческих потребностей и вытекающего отсюда общественного разделения труда, при котором удовлетворить различные потребности человека легче, чем если бы каждый выращивал хлеб, изготовлял одежду, обувь и т. д., т. к. лучше работает тот, кто владеет каким-либо одним искусством и не отвлекается на другие работы. Поэтому в государстве должны быть и земледельцы, и строители, и ремесленники, которые снабжали бы земледельцев и строителей орудиями труда, и купцы, и торговцы и, наконец, воины, чтобы защищать государство от внутренних и внешних врагов. К чему человек предназначен природой, «он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое» (374 С). При этом наличие задатков к тому или иному виду трудовой деятельности исключает, по Платону, способности к воинскому мастерству, к управлению и к умственному труду, вершина которой — в деятельности философа. «Толпе (а под толпой Платон понимает здесь народ. — *А.Ч.*) не присуще быть философом» (494 А).

Платон с осуждением относится к существующим формам государства. Он правильно отмечает, что в этих государствах существует имущественное неравенство, делающее из одного государства «два враждебных друг другу государства: одно — бедняков, другое — богачей» (423 А), и тем самым ослабляющее его. Однако Платон вовсе не против неравенства, и его критика государства направлена прежде всего против демократии, которую Платон как идеолог античной аристократии ненавидит. Демократия, как известно, строится на принципе приоритета большинства над меньшинством, а Платон это большинство изображает резко отрицательно, говоря о «безумии большинства» (496 Д). Он с презрением высказывается о гражданах демократического государства, которые «густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том, и в другом» (492 ВС). Он дает сатирический образ

демократа — «разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ» и «собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью» (495 Е).

В демократическом государстве благом почитается свобода, там «только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе» (562 С). Эта «жажда свободы», «свободы в неразбавленном виде» приводит к тому, что там тех, кто послушен властям, смешивают с грязью как добровольных рабов, отец боится своих детей, учитель — школьников, старшие — младших, мужчины — женщин, люди — животных. В таком государстве «лошади и ослы привыкли... выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги» (563 СД). Типичный человек демократического государства нагл, разнуздан, распутен и бесстыден, однако наглость там называется просвещенностью, разнузданность — свободою, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством. Демократическое государство легко вырождается в тираническое, ибо чрезмерная свобода для одного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. Такова критика Платоном рабовладельческой демократии. Впрочем, он осуждает не только демократию, он ненавидит также тиранию, отрицательно относится и к олигархии — власти богатых, и к тимократии — власти военных. Этим четырем извращенным видам государственного устройства Платон противопоставляет свой образец совершенного государства, который он называет также «прекрасным городом» (в историко-философской традиции такое государство принято называть «*идеальным государством Платона*»).

По Платону, все существующие виды государственного устройства — извращения того, что должно быть, не потому, что они основываются на социальном неравенстве, а потому, что их социальное неравенство не соответствует природному неравенству людей, потому что власть военных, богатых, большинства, власть тирана противоестественна. Платон строит свою модель социального неравенства, которую он основывает на своем учении о структуре души.

Подобно тому как в душе три части, так и в государстве должно быть три группы граждан, три сословия. Разумной части души, добродетель которой в мудрости, должно соответствовать сословие правителей-философов; яростной части, добродетель которой в мужестве, — сословие воинов (стражей); низменной, вожделеющей части души — сословие земледельцев и ремесленников. Именно такое государство добродетельно: оно мудро мудростью своих правителей-философов, мужественно мужеством своих стражей, рассудительно повиновением худшей части государства его лучшей, что справедливо, поскольку в таком государстве все служат ему как некоей целостности и занимаются своим делом, не вмешиваясь в чужие дела, а «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость» (433 А). Иначе говоря, «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» (433 Е). Итак, в идеальном государстве три сословия.

Гражданам платоновского государства должно быть внушено: все они братья, поскольку их общая мать — земля, на которой они обитают, в результате чего они будут защищать свою землю как родную мать, но они все

же неравны, поскольку, когда боги творили людей в недрах их матери-земли, они к одним людям примешали золота, к другим — серебра, а к третьим — меди и железа.

Стражи получают двоякое воспитание: телесное и духовное, или гимнастическое и мусическое. Страж должен быть гармонично развит, сочетать в себе отвагу с кротостью, ведь одно мужество влечет за собой грубость и жестокость, одна кротость — мягкость, изнеженность и трусливость. Страж должен уметь действовать и принуждением, и убеждением. Кроме того, из стражей выходят философы-правители, их воспитание и образование в своей первоначальной степени начинается на уровне стражей и на всех стражей распространяется, поскольку философы в стражах сразу не видны и только путем образования всех стражей и отбора из их числа наилучших можно выявить философов.

Духовное воспитание стражей включает в себя знакомство их с искусствами и с науками.

Платон подробно говорит о роли искусства в воспитании стражей. Искусство могущественно, оно наиболее глубоко проникает в души и всего сильнее их затрагивает. Искусство должно делать их мужественными, стойкими, не боящимися смерти, неунывающими, верящими в добро и в бога как начало добра, некорыстолюбивыми, рассудительными, но далеко не всякое искусство может служить этим целям. Оно сплошь и рядом изображает порок, однако воспитывать на изображениях порока нельзя: «Стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого (т. е. безнравственного, разнузданного, низкого и безобразного. — *А.Ч.*) соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло» (401 С). В связи с этим Платон предлагает в своем государстве произвести великую ревизию уже существующего искусства и создать новое искусство. Платон в своем образцовом государстве изгоняет из музыки неритмичность и дисгармонию как близких родственников злоречия и злонравия, флейту, изнеживающие лидийский и ионийский лады, тогда как дорийский и фригийский лады оставляются, ибо они соответствуют голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности. Сохранены лира и кифара.

Платон запрещает, далее, всякое искусство, где поэт или исполнитель подражает другому человеку. Ведь каждый даже в воображении должен оставаться тем, кто он есть: сапожник — сапожником, земледелец — земледельцем. Кроме того, подражание дурным людям, неизбежное на сцене, пагубно влияет на исполнителя. Нельзя подражать кузнецам, ремесленникам, гребцам, лаю собак, блеянию овец и голосам птиц. Поэтому Платон изгоняет из своего государства все драматическое искусство. Человек, умеющий перевоплощаться и подражать чему угодно, как бы он ни был способен, коль скоро он прибудет в проектируемое Платоном государство, будет выслан оттуда: «мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным... да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями... а сами удовольствуемся по соображениям пользы более суровым, хотя и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами» (398 АВ).

Платон далее требует ревизии эпоса и мифологии. Мифы должны учить добродетели, и страж с детства должен усвоить, что бог — причина блага, но никак не зла, поэтому из мифологии Гомера, Гесиода и других поэтов — авторов лживых сказаний — следует изъять все места, где боги наказывают людей не ради их пользы, а ради мести, злобности, ненависти и т. п. Стражи должны усвоить, что боги карают только порочных людей. Надо также вычеркнуть все те места, где герои обнаруживают страх перед смертью (ведь больше смерти следует бояться рабства), все сетования и жалобные вопли. Мы не позволим Ахиллу, сказано у Платона, бродить, тоскуя, берегом моря, а Приаму кататься в грязи, умоляя вернуть ему тело его сына Гектора. Из искусства следует также изгнать изображение лжи, безрассудности, корыстолюбия. Напротив, в поэзии следует оставить лишь описание примеров стойкости и выдержки. Такова ревизия уже существующего искусства.

Что же касается нового искусства, то Платон предлагает поставить творчество в рамки, не позволяя изображать несправедливых людей счастливыми, поэты должны воплощать в своих творениях только нравственные образы, а «кто не в состоянии выполнить эго требование, того нам нельзя допускать к мастерству» (401 BC). Мусическое воспитание должно дать душе уравновешенность, человеку с такой душой нет нужды в клюющем носом судье.

В гимнастическом воспитании запрещается опьянение, предписывается диета и т. п. Это воспитание должно служить здоровью. Человеку с таким здоровьем нет нужды во враче. Нельзя жить, непрерывно лечась, — такая жизнь подобна беспрестанному умиранию, а если это еще и жизнь ремесленника, например плотника, то она и никчемна — когда же он будет работать? Поэтому в идеальном государстве Платона будет действовать принцип: «Кто... не способен жить, того... не нужно и лечить» (407 Д).

Платон — предшественник социализма в той мере, в какой он видит главный источник социального зла и несправедливости в частной собственности. Именно частная собственность разрушает целостность и единство государства, восстанавливает людей друг против друга, «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, — спрашивает Сократ своих собеседников, — чем то что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?.. А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалятся, если что-нибудь возникает или гибнет», а это возможно лишь в государстве с наилучшим устройством, т. е. в таком, «где большинство говорит... об одном и том же: «Это — мое!» или «Это не мое!» (462 ABC). Поэтому стражи и выходящие из их рядов философы не имеют никакой частной собственности, им не дозволено пользоваться золотом и серебром — ведь золото и серебро в их душах.

Социализм Платона казарменный. Проблему сочетания личного и общественного Платон решает просто: он вообще упраздняет все личное. Стражи не имеют не только частной собственности: земельных угодий, золота, — они не имеют и личной собственности. Они ничем не владеют, кроме своего тела. Они живут сообща и столуются все вместе, раз в год получая продовольствие от граждан, которых они охраняют, т. е. от земледельцев. Они служат, не получая никакого вознаграждения за исклю-

чением продовольствия. На возражение, что не слишком счастливыми выглядят эти люди, Сократ у Платона отвечает, что его государство не предполагает счастье своих частей, достаточно того, что оно счастливо в целом. «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом...» (420 С).

Казарменный характер этого социализма виден и в том, что ради блага целого, т. е. справедливости в понимании Платона, упраздняется семья. Ведь если жена и дети у каждого свои, это вызывает и свои, особые для каждого радости и печали, что разобщает людей и нарушает государственное единство. Поэтому Платон провозглашает, говоря о стражах, что «все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец» (457 Д). Однако общность жен у Платона не следует понимать буквально. В государстве Платона запрещены неупорядоченные половые отношения, напротив, отношения полов там строго регламентированы. Женщине разрешено иметь детей с 20 лет до 40, мужчине — с 25 до 55. Дети, рожденные вне этих возрастных рамок, уничтожаются. Что касается стражей, а в числе их есть и женщины (Платон, проповедник равенства женщин, считал, что они уступают мужчинам лишь количественно, в силе, но не качественно, потому стражами могут быть и женщины), то там отношения между полами строго подчинены государственной пользе и имеют своей единственной целью получение наилучшего потомства. Поэтому государство, по-видимому, путем жеребьевки, а фактически путем лжи и обмана, которые, как уже отмечалось, ради государственного блага разрешаются, т. е. путем подтасовки, делает так, что лучшие сходятся с лучшими, причем юношам, отличившимся на войне или как-нибудь иначе, будет предоставлена широкая возможность сходиться с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше детей, а худшие — с худшими; потомство лучших мужчин и женщин будет воспитываться, а худших нет, т. е. часть родившихся будет уничтожаться. Это вполне возможно потому, что все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особых лиц, так что мать не знает, какой ребенок ее, отчего, полагает наивный философ, она будет любить всех детей — ровесников ее ребенка как своих возможных детей, что укрепит единство государства. Равно и дети будут уважать старших как своих отцов и матерей.

Философы выходят из числа стражей. Философами рождаются по природе, но лишь в правильно организованном государстве эта редкая природная одаренность приносит плоды, ведь «самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» (491 Е), тогда как посредственность никогда не бывает причиной ни великих благ, ни больших зол. Место несостоявшихся философов занимают недостойные люди, дискредитирующие философию. «Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, кто половчее в своем ничтожном дельце» (495 СД). Так получаются софисты, которые потакают мнению толпы.

Для прирожденного философа характерно сочетание способности к познанию, памяти, остроумия, проницательности с постоянством нрава, свойственным обычно людям тупым. Философ имеет прирожденную склонность к знанию, он характеризуется правдивостью, решительным неприятием какой бы то ни было лжи, любовью к истине, обладания которой он добивается всевозможными средствами, все его стремления направлены на приобретение знаний, для чего он отказывается от телесных удовольствий, он благороден, не хвастлив, не робок, справедлив, кроток, великодушен, тонок, памятлив. Поскольку истина сродни соразмерности, то и от философа требуется соразмерность и прирожденная тонкость ума. Подлинный философ стремится к бытию в целом — к идее всего сущего, он способен охватить мысленным взором целостность времени и бытия, он «способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе» (476 В). Не-философ же, напротив, чувствует отвращение к наукам, он падок до зрелищ, он любитель слушать, это ремесленник и делец, способный ценить красивые вещи, но не способный ценить красоту саму по себе.

Счет, геометрия и разного рода другие предварительные познания преподаются стражам еще в детстве, притом не насильно, а играючи, ибо «насильственно внедренное в душу знание непрочно» (536 Е), а «свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски» (536 Е). Дети-стражи берутся на войну. И «кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список» (537 АВ). Затем происходит первый отбор из числа двадцатилетних. Отобранным дается общий обзор наук, а уже из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, производится второй отбор, «наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия» (537 Д). Прошедшие второй отбор обучаются диалектике 5 лет. Достигнув 35-летнего возраста, они в течение 15 лет занимают государственные должности — правят. Философы становятся правителями.

Сократ говорит у Платона, что «ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государств не станет племя философов» (501 Е). На возражение, что философы — странные и никчемные люди, он отвечает, что иначе и не может быть в неправильно устроенном государстве, где все лучшее становится худшим и где прирожденных философов портят софисты и «безумие большинства» (496 Д). Платон обосновывает право философов на политическое господство тем, что философы, которые «созерцают нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла» (500 С), сами подражая этому, внесут то, что они находят в мире идеального бытия, в «частный общественный быт людей» (500 Д), сделают человеческие нравы угодными богу. Но для этого они сперва очистят государство и нравы людей, как очищают доску, они создадут прообраз человека.

Платон ничего не может сказать о путях построения «Прекрасного города», кроме упования на случай: «Ведь может случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры» (502 А), и далее: «Достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят» (502 В). Такое лицо Платон безуспешно пытался найти в Сиракузах. Отсюда его три поездки к сиракузским тиранам.

Платон невысоко ставит искусство. Как творец, человек — всего лишь подражатель, и подражает он не идеям, а вещам, создавая их изображения: статуи, картины и т. п. Искусство, таким образом, не дает, по Платону, непосредственного выхода в идеальный мир. Искусство есть подражание вещам, вещи же — подражание идеям, поэтому искусство — подражание подражанию. К тому же распря и внутренняя борьба в душе легче поддается воспроизведению в искусстве, чем разумное начало, а потому «подражательный поэт» пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало» (605 В), «он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души» (там же). Такого поэта нельзя принять в будущее благоустроенное государство. Сократ говорит, что «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (607 А).

Глава 13
АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель (384 — 322 до н. э.) — величайший древнегреческий мыслитель, энциклопедист. Его родина — полис Стагира. Этот город-государство был расположен к северу от Афин на северо-западном побережье Эгейского моря рядом с Македонией. Отец Аристотеля — придворный врач македонского царя Аминты III, а сам философ с детства был близко знаком с Филиппом II, сыном Аминты и будущим царем Македонии.

В 367 г. до н. э. семнадцатилетний Аристотель прибыл в Афины и стал слушателем в Академии Платона, где он пробыл двадцать лет, вплоть до смерти ее основателя в 347 г. до н. э. Платон сумел разглядеть гениального юношу и высоко его оценить. Сравнивая Аристотеля, которого он называл «умом», с другим своим учеником — Ксенократом, Платон говорил, что если второй «нуждается в шпорах», то первому «нужна узда».

Со своей стороны Аристотель высоко ценил Платона. Однако он рано увидел уязвимые места платоновского идеализма. Позднее Аристотель скажет: «Платон мне друг, но истина дороже». Платонизм будет подвергнут им проницательной и нелицеприятной критике. Но первое время, как это видно из его сочинений, Аристотель полностью разделяет взгляды своего учителя.

После смерти великого философа, когда Академию возглавил племянник Платона Спевсипп, Аристотель оставил Афины. Первые шесть лет он жил в малоазийской Греции, сначала в городе Ассосе, где проживали два ученика Платона — Эраст и Кориск, а затем в городе Митилена, куда его пригласил Теофраст — друг и соратник великого мыслителя. В Ассосе Аристотель женился на Пифиаде — приемной дочери Гермия — тирана в городе Атарней. Связанный с Македонией Гермий был вскоре казнен персами после жесточайших пыток. Перед смертью он просил передать своим друзьям-философам, что не совершил ничего недостойного против философии, которую высоко ценил. Признанный героем и мучеником Эллады, Гермий был удостоен памятника в ее религиозном центре — Дельфах. Надпись к памятнику сделал Аристотель.

В конце 40-х годов IV в. до н. э. Аристотель был приглашен Филиппом II воспитателем к его сыну — тринадцатилетнему Александру — и перебрался в столицу Македонии Пеллу. Воспитание Александра Аристотелем продолжалось около четырех лет. Впоследствии великий полководец скажет: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю тем, что дает ей цену». Аристотель не пытался сделать из Александра философа, он пытался облагородить вкусы юного македонца, привить ему любовь к знаниям и прекрасному. Отношения учителя

и ученика никогда не были теплыми. И как только Александр стал царем Македонии, он постарался избавиться от Аристотеля, которому пришлось вернуться на родину — в Стагиру, где он провел около трех лет. В это время произошло важное историческое событие: в битве при Херонее (338 г. до н. э.) македонцы разгромили соединенное войско греческих полисов. Классической Греции как совокупности суверенных полисов пришел конец. Аристотель же возвращается в Афины, где он открывает философскую школу — Ликей, названную так потому, что она находилась рядом с храмом Аполлона Ликейского (Волчьего). На территории школы находился тенистый сад с крытыми галереями для прогулок. Поэтому школа Аристотеля называлась также перипатетической (т. е. «прогулочной»), а члены школы — перипатетиками (т. е. «прогуливающимися»). Аристотель преподавал в Ликее или в Перипатосе двенадцать лет. Второй афинский период Аристотеля совпадает с завоевательной эпопеей Александра Македонского, покорившего всю западную часть полосы древней цивилизации и вторгнувшегося даже в ее среднюю часть — в Индию, т. е. со временем высочайшего внешнего расцвета Эллады.

Скоропостижная смерть Александра в Вавилоне вызвала в Афинах антимакедонское восстание. Аристотель был обвинен в богохульстве. Не дожидаясь суда, Аристотель передал управление Ликеем Теофрасту и покинул Афины, как оказалось, навсегда. Вскоре он умер на острове Эвбея. Схолархом Ликея стал Теофраст.

Сочинения Аристотеля

Наследие Аристотеля велико, хотя оно дошло до нас далеко не все. Еще будучи слушателем Академии, Аристотель писал здесь диалоги, в которых подражал Платону. От них до нас дошли лишь фрагменты и переложения. И в тех, и в других Аристотель оставлася на позициях платоновского идеализма.

В эпоху Ликея были созданы коллективные труды, выполненные под руководством Аристотеля. В частности, было составлено описание ста пятидесяти восьми реальных государственных устройств, которые тогда существовали в греческом мире и в соседних с ним странах.

Самая большая группа произведений эпохи Ликея (хотя частично они были написаны до этой эпохи) — собственные произведения зрелого Аристотеля.

Ранний диалог «Эвдем» рисует нам его автора как убежденного платоника, полностью разделяющего идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и незыблемых образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной и возвышенной души и смертного низменного тела, о познании, как о вспоминании душой некогда полученного ею в потустороннем мире знания, которое она утратила в результате телесного воплощения. В диалоге рассказывается о том, как молодой киприот Эвдем, друг Аристотеля, изгнанный со своего родного острова по политическим причинам и примкнувший к платоновской школе, находясь в фессалийском городе Фера, тяжело заболел. Ему приснился сон, в котором было предсказано, что Эвдем выздоровеет и вернется на родину, а тиран Феры будет убит. И действительно, Эвдем выздоровел, а тиран был убит, но на родину герою диалога вернуться не удалось, он также

вскоре погиб. Однако Аристотель утверждает, что сбылось и третье предсказание, ибо под «возвращением на родину» имелось в виду возвращение души Эвдема в идеальный мир, мир истины, красоты и добра. В этом диалоге Аристотель прямо объявляет союз души и тела противоестественным.

В монологическом произведении «Протрептик» (увещевание) Аристотель обращается к правителю Кипра Тимисону, уговаривая его стать покровителем философии. Аристотель высказывает мысль о неупразднимости философии, ибо ей служат даже те, кто ее отрицает. Говоря, что философия никчемна, эти люди уже связывают себя философским суждением. Аристотель готов согласиться с тем, что философия трудна, но не с ее мнимой никчемностью и бесполезностью. По его мнению, философию нельзя считать трудной, о чем свидетельствует ее быстрое развитие без всякой посторонней помощи. Нетрудно представить, сколь велики будут успехи философии, если она получит поддержку со стороны государства.

Оставаясь в данном произведении еще на позициях платоновского мировоззрения, Аристотель доводит до крайности платоновский антагонизм души и тела своим сравнением души с живым человеком, связанным с трупом (так этрусские пираты умерщвляли пленников).

Сохранившиеся произведения зрелого Аристотеля можно разбить на восемь групп: логические, общефилософские, физические, биологические, психологические, этические, политико-экономические и искусствоведческие.

- Логика — детище Аристотеля. Наука о мышлении и его законах изложена в таких трактатах, как «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Опровержение софизмов», «Категории» (впрочем, есть небезосновательное мнение, что это не аристотелевское произведение), «Об истолковании». Позднее логические сочинения Аристотеля были объединены под общим названием «Органон» («Орудие»).
- Умозрительная физика Аристотеля отразилась в сочинениях «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» и др.
- Биология также ведет свое начало с аристотелевских сочинений: «История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных».
- Аристотелю принадлежит и первый психологический трактат — сочинение «О душе», к которому примыкают восемь небольших трактатов на аналогичные темы.
- Велики заслуги Аристотеля в области этики. До нас дошли три этических сочинения Аристотеля: «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика».
- «Политика» и «Экономика» Аристотеля составляют группу политико-экономических сочинений.
- Вопросы искусствоведения рассмотрены Аристотелем в его «Поэтике». К ней примыкает «Риторика».
- Главное философское произведение Аристотеля — «Метафизика». Сам он так никогда ее не называл, т. к. в его времена такого слова еще не было. Оно возникло в I в. до н. э., когда Аполлоний Родосский систематизировал найденные труды Аристотеля, то собственно философские «книги» он поместил после «книг» по физике и обозначил их, как «то, что после физики» (по-гречески «после» — «мета»). Так появилась книга «Метафизика», довольно противоречивое и сложносоставное произведение.

Онтология

Философская доктрина Аристотеля трудна для понимания. Во многом это объясняется плохим состоянием текста «Метафизики», но так же и тем, что сам философ так и не смог полностью разобраться в таких проблемах, как взаимоотношение общего и частного, души и тела, эмпирического и рационального познания.

У Аристотеля философия окончательно выделяется из сферы знания, хотя и у него этот процесс еще не закончен. Отсюда различение им «первой» и «второй» философии. Физика для Аристотеля все еще философия, но уже «вторая». Но кроме физики как умозрительного рассуждения о природе (другой тогда физики не было) у Аристотеля есть еще «первая философия», предмет которой отличен от предмета физики как «второй философии».

Предмет «первой философии» (позднее метафизики) — не природа, а то, что самостоятельно существует как внутри, так и сверх нее. Аристотель ограничивает природу определенными рамками, она не совпадет ни с бытием, ни с сущим, являясь всего лишь одним из родов сущего. Если бы дело обстояло иначе, то философия, не имея своего предмета, не имела бы права на существование. Поскольку же предметом физики являются материя как материал и подвижные, изменчивые и чувственные сущности, то, с точки зрения Аристотеля, философия имеет право на самостоятельное существование лишь в том случае, если есть другой, чем природа, род сущего, противоположный физическому: нематериальные причины и сверхчувственные, неподвижные и вечные сущности. Сам философ говорит об этом так: «Главным образом нужно исследовать и разработать вопрос, является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет» (Метаф. III, 1. С. 44)[1] и «вопрос идет о том, существует ли, помимо чувственных сущностей, [еще] какая-нибудь неподвижная и вечная, или же нет, и если существует, то в чем она?» (XIII, 1, с. 218).

На оба вопроса Аристотель отвечает утвердительно: да, нематериальные, самостоятельные причины существуют; существуют также и сверхчувственные неподвижные и вечные сущности. Их-то и изучает «первая философия». Кроме того, первая философия наиболее божественна: владеть ею пристало скорее богу, чем человеку. Ее предметом являются и божественные предметы. Поэтому Аристотель называет свою философию теологией, учением о боге.

Однако бог — лишь «одно из начал» (I, 2). Поэтому философия Аристотеля шире философской мирской теологии. Она изучает все «начала и причины [всего] сущего... поскольку оно [берется] как сущее» (VI, 1). Аристотель называет эти причины высшими, а начала — первыми. Таких первоначал четыре: формальное, материальное, целевое и движущее.

Таким образом, предмет философии у Аристотеля расширяется. Поскольку же это высшие причины и первые начала всего сущего как сущего, то в центре внимания мыслителя оказывается сущее как таковое. На вопрос «имеет ли первая философия общий характер или она подвергает рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность»

[1] То есть Метафизика. Кн. III. Гл. 1. Цит. по кн.: *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1984.

(VI, 1), Аристотель отвечает, что «первая философия» — эта «наука философа» — имеет своим предметом «сущее вообще», «сущее как таковое», «сущее просто», что она «исследует общую природу сущего как такового и рассматривает некоторые собственно ему принадлежащие свойства».

Сущее, подчеркивает Аристотель, имеет несколько значений. Предмет философии как некая поисковая область весьма обширен. Вся философия Аристотеля — попытка разобраться в сущем, открыть его структуру, найти в нем центральное, определить сущее в его отношении к не-сущему, или к не-бытию.

Вопрос об отношении сущего, бытия к мышлению выступает у Аристотеля неявно. Он выражается в тех двух вопросах, о которых говорилось выше: существует ли самостоятельная нематериальная причина и существуют ли вечные и неподвижные сущности?

Различие, противолежащее, противоположность и противоречие

В целом Аристотель — панлогист. Он, как и Парменид, к которому Аристотель ближе, чем к Гераклиту, — сторонник тождества бытия и мышления: формы мышления для него есть формы бытия и наоборот. Это очевидно из трактовки того, что сам философ называет «началом для всех других аксиом» (IV, 3). Это начало также входит у него в предмет философии, поскольку имеет отношение ко всему сущему.

Обобщая диалектику Гераклита как учение о том, что одно и то же существует и не существует, Аристотель утверждает, что «невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же» (IV, 3), т. е. в своем носителе. «Все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату, и не одно [из них] не может существовать отдельно» (XIV,1). Поэтому «из числа противоположностей ничто не является в полном смысле этого слова началом всех вещей» (там же). В самом деле, как противоположности могут быть началами, если они нуждаются для своей реализации в некоем субстрате, носителе, в том, в чем они должны находиться?

Но Аристотель на этом не останавливается. Его глубокий аналитический ум говорит ему, что противоположность противоположности рознь, что имеется сложная система противоположностей.

Аристотель начинает с различия. Но не всякое различие есть противоположное. Между различием и противоположным Аристотель вставляет противолежащее и определяет его как наиболее законченное различие. Противоположное же оказывается одним из видов противолежащего. Другой вид противолежащего — противоречие.

Мы говорим о двух взаимоисключающих сторонах как о противоположностях, если между ними возможно среднее, т. е. отсутствие одной стороны не означает непременное присутствие другой. Если человек недурен, это не означает, что непременно хорош. Человек может быть и не дурным, и не хорошим, а чем-то средним. Но, конечно, при этом мы должны рассматривать предмет с одной точки зрения. В данном случае мы рассматриваем человека с нравственной стороны. В противном случае сопоставляемые качества не будут противоположностями, как, например, красота и доброта. Это не противоположности, они друг друга не исключают, человек может быть красивым и добрым, тогда как он не может быть и плохим,

и хорошим. Поэтому сопоставляемые качества должны принадлежать к одному и тому же роду, о чем ясно говорится в «Категориях» — там противоположное определяется как то, что в пределах одного рода наиболее отстоит друг от друга.

В случае противоречия среднего нет. Например, число может быть или четным, или нечетным, при этом отсутствие одной стороны непременно влечет за собой присутствие другой. Число или четное, или нечетное, третьего здесь не дано.

Во «Второй аналитике» Аристотель говорит, что «противоречие есть антитеза, в которой самой по себе нет ничего промежуточного; одна часть противоречия есть утверждение чего-нибудь относительно чего-нибудь, другая — отрицание» (1, 2). Здесь речь идет о том, как мы мыслим предмет. Но так как для Аристотеля мышление и бытие тождественны, следовательно, то, как мы мыслим предмет, говорит и о том, каков этот предмет в действительности. Об этом сказано в «Метафизике»: «Так как невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же [предмету], то очевидно, что и противоположные [определения] также не могут находиться в одном и том же предмете (IV,6).

Здесь противоречивые определения — объективные свойства самих предметов. Так что от логики мы вернулись к онтологии.

Основной закон бытия

В «Метафизике» закон бытия и мышления (сам философ называет это «началом для всех других аксиом») дан в двух формулировках. Краткая касается несовместимости существования и не-существования чего бы то ни было. Она гласит: «Вместе существовать и не-существовать нельзя» (IV, 4). Полная говорит о несовместимости существования и не существования чего бы то ни было в чем бы то ни было. Она утверждает, что «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (IV, 3).

Аристотель не обосновывает это свое «начало для всех других аксиом». Оно самодостоверно, потому что всякое доказательство предполагает действие этого начала. А если и обосновывает, то от противного: всякий, кто опровергает это начало, приходит в противоречие с самим собой (IV, 4). Следовательно, это начало «самое достоверное для всего существующего» (IV, 3).

Основной закон бытия Аристотеля запрещает существование небытия. Сказать, что «не-сущее есть сущее» — значит нарушить этот запрет. Аристотель сочувственно цитирует слова Парменида: «Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует», но подчеркивает устарелость той формы аргументации, при помощи которой Парменид доказывал, что небытия нет и быть не может. Парменид считал, что небытие не существует потому, что оно и немыслимо, и несказанно, а коль скоро мы о нем мыслим или о нем говорим, то оно становится бытием (как содержание мысли и смысл слова). Парменид не различал бытие как предикат и бытие как связку. Аристотель далек от такой наивности. По его мнению, мы можем судить о небытии, не превращая его тем самым в бытие. Поэтому Аристотель подчеркивает, что «не-сущее есть, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее» (VII, 4).

Аристотель отрицает существование небытия лишь как того, что существует самостоятельно, независимо от бытия. В относительном же смысле небытие все же существует: «в трех смыслах может быть речь о небытии» (XII, 2). Об этих трех смыслах будет сказано ниже. Пока же отметим, что Аристотель различает большее и меньшее бытие, иначе он не сказал бы: «Есть нечто в большей мере существующее» (VII, 3). Следовательно, в том, что существует в меньшей мере, есть небытие. Его нет лишь в боге.

Сущее и сущность у Аристотеля

Представление о большем и меньшем сущем реализуется у Аристотеля в том, что можно назвать уровнями бытия. В своей непосредственности сущее — совокупность единичных предметов, отдельных вещей и явлений, воспринимаемых чувствами, в отношении которых возможно действие.

Чувственный мир для Аристотеля реален. Это не платоновский театр теней, падающих от идей на низменный вещный материал — плод самоорганизации пространства. Но Аристотель не согласен и с убеждением обыденного наивного реализма, утверждавшего, что сущее исчерпывается его чувственной картиной. В своем доказательстве существования сверхчувственного бытия Аристотель отталкивается от факта существования умозрительной науки о мире, которая была бы невозможна, если бы за чувственными сущностями не стояли бы умственные. «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (III, 4).

Другое доказательство наличия в бытии сверхчувственного уровня исходит из предположения наличия в мире вечных и неподвижных сущностей как основы порядка (XI, 2).

Сущность — ключ к сущему. Аристотель подчеркивает, что «вопрос о том, что такое сущее, — этот вопрос сводится к вопросу, что представляет собою сущность» (VII, 1). Проблеме сущности посвящено ядро «Метафизики» — это VII и частично VIII книги. В понимании сущности Аристотель уже весьма далек от первых «физиологов», сводивших сущность к той или иной форме вещества, как Фалес к воде. Он не согласен и с пифагорейцами, которые сущность находили в числах. Он разошелся и с академиками и не считал, что сущность — потусторонние идеи.

В своем исследовании проблемы сущности Аристотель насчитывает пять или шесть возможных ее воплощений. Он говорит, что «сущностью признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также — всеобщее» (VII, 13), или: «...о сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, [лежащий в основе вещи] субстрат» (VII, 7). Обобщая эти два высказывания, мы получаем следующие виды предполагаемой сущности: 1) субстрат, 2) суть бытия, 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата, 4) род, 5) общее и 6) всеобщее. Однако они должны пройти испытание критериями сущности.

У Аристотеля можно найти два критерия сущности, правда, сам он их не сформулировал:

1) мыслимость, или познаваемость в понятии;
2) «способность к отдельному существованию» (VII, 3).

Эти два критерия несовместимы, потому что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (VIII, 1), но оно не удовлетворяет первому критерию, не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотелю приходится искать компромисс между двумя критериями, пройти между Сциллой и Харибдой. Аристотель ищет золотую середину. Надо найти такую сущность, которая бы была способна к самостоятельному существованию и была бы познаваема в понятии. С этим требованием он и подходит к возможным сущностям.

Субстрат («подлежащее») определяется Аристотелем онтологически и логически (в соответствии с параллелизмом его онтологии и логики). Логически субстрат — это «то, о чем сказывается все остальное, тогда как он сам уже не сказывается в другом» (VII, 3). Онтологически же он то, что «лежит в основе двояким образом, или как эта вот отдельная вещь... или как материя для осуществленности» (VII, 13). В первом случае субстрат совпадает с третьей возможностью сущности, ибо то, что состоит из сути бытия и субстрата, и есть единичная вещь. Во втором случае субстрат есть материя (о ней ниже).

Однако Аристотель отказывает материи в праве быть сущностью: она неспособна к отдельному существованию, она непознаваема в том смысле, что у нее нет понятия. Так что у Аристотеля материя не проходит на роль сущности по обоим критериям.

Что же касается единичной вещи, то она, как уже сказано, хотя и субстрат, однако не сущность, ибо не только невыразима в понятии (единичному нельзя дать определения), но и является составным целым. Ведь единичная вещь состоит, согласно Аристотелю, из пока еще для нас таинственной «сути бытия» и субстрата (на этот раз материи), а составное идет позже своих частей.

Род, общее и всеобщее подходят к роли сущности по первому критерию, но не подходят по второму: все они определимы, но не существуют сами по себе. Здесь Аристотель решительно расходится с Платоном и академиками, у которых идеи, выражавшие родовое, общее и всеобщее, как раз и были наделены отдельным существованием. Аристотель об этом говорит так: «Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды — это общие моменты), а [как раз] родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере» (XII, 1). Аристотель совершенно не согласен с этими «современными философами». Что касается родов, то он четко определяет, что «роды не существуют помимо видов» (III, 3). Следовательно, роды самостоятельно не существуют и не могут быть сущностями. Поэтому для Аристотеля немыслимо говорить, как это делали академики, о самостоятельной родовой сущности, например об идее животных. Животные как таковые, как родовое не существуют, они существуют только в качестве своих видов: слонов, кошек, собак и т. п. Поэтому нельзя говорить и о том, что есть самостоятельная, существующая независимо от сознания человека идея мебели.

Род — это, после вида, минимально общее. И если род сам по себе не существует, то тем более не может самостоятельно существовать и то, что общее рода. Вершина всеобщего — категории, т. е. наиболее общие роды высказываний (XII, 4), далее несводимые друг к другу и не могущие быть обобщаемыми. В «Категориях» дается полный перечень и анализ десяти категорий. В «Метафизике» названы шесть категорий: суть [вещи],

или сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Аристотель поясняет, что когда мы говорим о сущности, или о сути вещи, то мы отвечаем на вопрос, «что она есть», а не на вопрос, какова эта вещь (качество), и не на вопрос, как велика она (количество) и т. п.

Анализируя эти категории, Аристотель находит между ними принципиальное различие: он резко отделяет категорию сути вещи, или категорию сущности, от других категорий. Только категория сущности обозначает в общей форме то, что способно к отдельному, самостоятельному существованию. Все остальные пять и даже девять категорий обобщают то, что самостоятельно не существует, а существует лишь как то, что присуще тому, что обобщено в категории сущности, или сути вещи. Говоря о качестве, количестве, отношении и т. д., Аристотель подчеркивает, что «ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности» (VII, 1), что «все другие определения высказываются о сущности» (VII, 3), что, кроме сущности, ничто не может существовать отдельно (XII, 1), так что все категории, кроме сущности, «нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями» (XII, 1). Эта позиция Аристотеля постоянна. И в «Физике» он настаивает на том, что «ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность» (I, 2)[2], или: «Только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории — по отношению к ней» (I, 1).

Таким образом, подлинной сущностью, по Аристотелю, является то, что подходит под категорию сущности. Род не может быть сущностью. Однако возникает вопрос, не является ли ею вид, ибо род существует всегда в своих видах. Единичная вещь не может быть сущностью, т. к. она неопределима, хотя и автономна. Но автономен ли вид? Или он тоже существует лишь в индивидах? Аристотель находит сущность в минимально общем, в виде. Это минимально общее — «суть бытия» вещи — ее форма, или ее «первая сущность». Форм (морфэ), суть бытия и первая сущность в «Метафизике» — синонимы. «Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность», — подчеркивает Аристотель (VII, 7). Понимание сути бытия, а тем самым и формы как минимально общего, такого общего, которое почти сливается с единичным, дабы, как Антей от Земли, черпать у него силу для существования, но все же не сливаться с ним до неразличимости, довольно драматично выражено в VII книге «Метафизики», где автор, говоря о сущности и сути бытия, как раз и колеблется между общим (лишь минимально общим) и единичным.

С одной стороны, он говорит, что «суть бытия и сама вещь — одно и то же» (VII, 6), что «суть бытия есть основным образом вот эта отдельная вещь» (VII, 4). С другой же стороны, он оговаривается, что суть бытия и сама вещь — одно и то же лишь некоторым образом и что, как сказано выше, суть бытия является сутью вот этой отдельной вещью лишь «основным образом». Или более ясно: «Суть бытия признается за сущность отдельной вещи» (VII, 6), а сущность вещи — это последнее видовое отличие и определение вещи (VII, 12). Определение же вещи — «формулировка, состоящая из видовых отличий, и притом — из последнего из них» (там же). Окончательный вывод Аристотеля таков: «суть бытия не будет находиться

[2] См.: *Аристотель*. Физика. М., 1936. Кн. I. Гл. 2. С. 7.

ни в чем, что не есть вид рода» (VII, 4). Поэтому, когда философ заявляет, что «суть бытия для тебя состоит в том, чем ты являешься сам по себе» (VII), то это надо понимать лишь в том смысле, что ты человек, т. е. нечто видовое, а вовсе не в том, что ты неповторимая уникальная личность.

Таким образом, форма как суть бытия вещи — это тот и иной вид определенного рода. Только он отвечает (с натяжкой) обоим критериям сущности. Но сколь ни мала такая натяжка, в силу ее оказывается, что вид у Аристотеля все же обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму как вечную и неизменную — в ту самую метафизическую сущность, которая и является предметом философии. Подгоняя вид под второй критерий сущности (ибо первому он заведомо отвечает), Аристотель отдает дань идеализму. Само единичное оказывается вторичным по отношению к общему. Правда, это минимально общее, которое первично и по отношению к более широкому общему (в этом главное отличие Аристотеля от Платона). У Аристотеля выходит, что вид первичен по отношению и к единичному, и к родовому.

Форма, по Аристотелю, находится посередине между отдельным и родовым, которые существуют благодаря видовому. Именно оно главное, решающее начало бытия и знания. Форма — не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет.

Форм столько, сколько низших видов, далее не распадающихся ни на какие другие виды. Концентрируя внимание на таких видах. Аристотель способствовал конкретному исследованию природы, невозможному без внимания к единичному, но с точки зрения нахождения в нем общего. Вид, конечно, важнее, чем род, ибо, объединяя индивиды в виды или же дробя на них род, мы глубже поймем природу, чем если бы мы сосредоточились лишь на родах и парили бы над природой в бесплодном умозрении. Но все же виды Аристотеля метафизичны — вечные и неизменные сущности. Правда, они не сотворены. Аристотель говорит, что «форму никто не создает и не производит» (VIII, 3). Но все же они существуют сами по себе и, будучи внесенными в материю, как бы творят вещи. Поэтому каждая чувственная сущность или отдельное есть нечто составное: она слагается из активной формы и пассивной материи — восприемницы формы. Здесь Аристотель не далеко ушел от своего учителя Платона.

Как уже отмечено, материя не может быть сущностью. Как и «форма», «материя» — латинское слово, неизвестное Аристотелю. Он употреблял здесь греческое слово «хюлэ», означавшее: лес, кустарник, дрова, строевой лес; необработанный материал; тема, предмет исследования или описания; осадок, гуща, муть; наконец, материя в самом общем смысле.

Материя в понимании Аристотеля — материал, вещество. Аристотелевская материя двояка. Во-первых, материя — бесформенное и неопределенное вещество, «то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (VII, 3). Такова первая материя. Во-вторых, материя в более широком смысле — это «то, из чего вещь состоит» (V, 24), и то, «из чего вещь возникает» (VII, 7). Такая материя включает в себя как первооснову первую материю, из которой состоят и возникают в конечном счете все вещи. Все вещи состоят в конечном счете, если их лишить всех форм, из первоматерии. Непосредственно же вещи состоят и возникают из уже оформленной по-

следней материи. Такая материя — материя лишь для того, что из нее непосредственно возникает. Так, камни — материя лишь для каменного дома и вообще для того, что из них строят, но сами по себе камни — не просто материя, а неоднократно оформленная материя, это первоматерия, получившая форму земли, которая получила затем, в свою очередь, форму каменности. Такая материя имеет свою суть бытия (в той мере, в какой она оформлена). Такая материя и определима, и познаваема. Первая же материя «сама по себе непознаваема» (VII, 10).

Аристотелевская материя пассивна, безжизненна, неспособна сама по себе из себя ничего породить. По своей неопределенности она похожа на апейрон Анаксимандра, но сходство на этом и кончается: у Анаксимандра апейрон активен, он обладает движением, он все из себя порождает.

Материя у Аристотеля, как и форма, вечна. Материя и формы — два совечных начала. «Нельзя приписать, — сказано в «Метафизике», — возникновения ни материи, ни форме» (XII, 3).

Роль материи в мировоззрении Аристотеля очень велика. Все, что существует в природе, состоит из материи и формы. Без материи не может быть ни природы вообще, ни вещей в частности. Вещь как «индивидуальная сущность» (XII, 3) вторична по отношению к материи и форме. Вещь возникает в результате того, что в материю вносится форма. Итак, материя — соучастник формы в вещах.

Но хотя материя и вечна, именно она источник преходящности вещей, именно благодаря материи, стоящей на черте бытия и небытия, а может быть, и выходящей за эту черту, вещь «способна быть и не быть» (VII, 7). Кроме того, материя — источник индивидуализации вещей.

Если все люди обладают одной сущностью (а согласно Аристотелю, так и есть), ибо суть бытия людей в том, что они люди, тогда все люди должны были бы обратиться в одного человека, существенная разница между ними исчезает. Допустить же, что каждый человек имеет свою суть бытия, свою сущность, Аристотель не может, ибо такая сущность была бы неопределимой. Поэтому он пишет: «Будет ли сущность одна у всех, например у [всех] людей? Это было бы нелепо: ведь все вещи, у которых сущность одна, — [образуют] одно. А может быть, таких сущностей будет много, и они будут различные? Но и это невозможно» (III, 4). Здесь Аристотель не находит ничего лучшего, как указать на материю как источник индивидуализации. «И это — различные вещи, — говорит он, — благодаря материи, она (вещь. — *А.Ч.*) в обоих случаях [различная], а вместе с тем — одно и то же по виду [ибо вид неделим]» (VII, 8). Поэтому «то, что по числу образует множество, все имеет материю» (XII, 8), и все «предметы различаются по материи» (XII, 2), и не только предметы, но и люди: Каллий и Сократ различны «благодаря материи» (VII, 8). Однако материя не может придать существенные различия, поэтому люди в своей видовой (а другой быть не может) сущности одинаковы. Эта общефилософская установка не отражается на социальном утверждении Аристотеля о природном неравенстве людей, из которых одни якобы по своей сущности рабы. Философски же остается совершенно неясным, как то, что не содержит в себе никакой определенности, может индивидуализировать, поскольку в материи нет существенных различий. Материя составляет источник случайности в мире. Выходит, что все различия между вещами случайны (разумеется, вещами одного и того же вида). Если же эти различия не случайны, тогда в этом

мнимом уже виде надо искать несколько видов, внутри которых различия между индивидами все же случайны.

До сих пор отношение между формой и материей мы трактовали статично: форма как суть вещи, как ее сущность — минимально общее, материя — тот материал, в котором это общее неоднократно запечатлено. Но данное отношение Аристотель трактует и динамически, вводя в философию такие эпохальные понятия, как возможность (дюнамис) и действительность (энергейа). Они позволяют представить отношение материи и формы в движении.

Носителем возможности является материя. Оформляясь, она переходит из состояния возможности в состояние действительности: «Материя дается в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности, тогда она [уже] определена через форму» (IX, 8). Но полная действительность — это не действительность вещи, а действительность формы, в форме нет примеси возможности быть и не быть, которая вещи придается материей. Отсюда относительность любой вещи. Вещь действительна лишь в той мере, в какой она обладает сутью. Говоря, что действительность идет впереди возможности и по определению, по времени, и по сущности (IX, 8), Аристотель отдает приоритет форме перед материей.

По мере своего оформления материя утрачивает свои возможности стать иной. Но и самая последняя материя сохраняет тем не менее какую-то возможность стать иной, но уже в пределах определенного вида.

Понятие возможности у Аристотеля делает мир диалектичным. Тот закон бытия, о котором говорилось выше, на уровне возможности не действует. Аристотель исключил для вещей возможность содержать в себе противоположности, а тем более противоречия. Но суть возможности состоит в том, что она содержит в себе противоположности. Аристотель и говорит, что «в возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении — нет» (IV, 5). Далее, возможность — форма существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом первоматерией. Даже если материя обладает формой, то она лишена всех остальных. Лишенность (стерезис) — это и есть небытие. Таким относительным небытием и оказывается материя, особенно первая материя, у которой лишенность тотальна. Однако надо отметить, что Аристотель предпочитает видеть в первой материи не столько отсутствие форм, не столько лишенность, сколько способность воспринимать любые формы, богатство возможностей, поэтому его материя — не столько платоновское почти что небытие, сколько именно жизнерадостная возможность стать всем.

Наконец, сама диалектика возможности и действительности позволяет Аристотелю определить в самом общем виде движение (изменение): «Движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это возможно» (XI, 9).

Осуществление выражается у Аристотеля термином «энтелехия». Например, по Аристотелю, яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехиально. Аристотелевское мировоззрение телеологично. В его представлении все процессы, имеющие смысл, обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. И это тотально.

«Обусловленность через цель, — подчеркивает Аристотель, — происходит не только «среди поступков, определяемых мыслью», но и «среди вещей, возникающих естественным путем» (XI, 80). Общая цель — это стремление к своему благу. Но это благо не потустороннее, как у Платона, не благо вообще, а конкретное благо как завершение и осуществление конкретной потенции, ее энтелехия. В понятии «того, ради чего», в понятии цели как самоосуществления, отождествляемого с благом, и находит Аристотель третью высшую причину, или третье первоначало всего сущего, первоначало, действующее повсюду и всегда.

Четвертое и последнее первоначало Аристотель находит в движущей причине. Ведь «всякий раз изменяется что-нибудь действием чего-нибудь и во что-нибудь» (XII, 3). Говоря об источнике движения как движущей причине, Аристотель исходит при этом из некоей догмы, согласно которой «движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь» (XII, 8), что означает отрицание спонтанности движения. Материя у Аристотеля, как уже было сказано, пассивна. Активна форма, она же сущность (неделимый вид): «Сущность и форма, — это деятельность» (IX, 8). Однако и эта деятельность имеет внешний источник в некоей высшей сущности, высшей форме, в некоем перводвигателе. В «Метафизике» сказано: «Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме» (XII, 3).

Аристотель так подытоживает свое учение о первых началах и высших причинах в «Метафизике»: «О причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третье — то, откуда идет начало движения; четвертой — причину, противолежащую [только что] названной, а именно — «то, ради чего» [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (I, 3). При этом разъясняется, что суть бытия — основание, почему вещь такова, как она есть, основание, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другой книге «Метафизики» сказано: «Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает... В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря — понятие сути бытия... Далее, причина, это — источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение... Кроме того, о причине говорится в смысле цели, а цель — это то, ради чего» (V, 2).

Вещь обычно обязана своим существованием всем четырем первопричинам. Например, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и медь: первое — как источник движения, вторая — как материя. Но действуют и формальная причина, и целевая. Скульптор, создавая статую, придает ей форму, которую он имел в голове как цель, определявшую все его действия — не стихийные, а целеустремленные, а в случае успеха при реализации цели в материале — и энтелехиальные.

В деятельности человека присутствуют все четыре разновидности причин. Аристотель это подметил глубоко. Однако он этим не ограничился и уподобил мироздание человеческой деятельности, что стало уже проявлением антропоморфизма. В своем учении о высших причинах и первых началах всего сущего Аристотель отдал дань отвлеченно безличному — в отличие от мифологического — философско-идеалистическому антропоморфизму.

Итак, не считая основного закона бытия, или начала всех аксиом, у Аристотеля четыре первоначала: материальная причина, отвечающая на вопрос «Из чего?»; формальная причина, отвечающая на вопрос «Что это есть?»; движущая причина, отвечающая на вопрос «Откуда начало движения?»; целевая причина, отвечающая на вопрос «Ради чего?»

Все четыре причины извечны. В «Метафизике» сказано: «Все причины должны быть вечными» (VI, 1). Но сводимы ли они друг к другу? И да, и нет. Материальная причина несводима к другим. А формальная, движущая и целевая причины фактически сводятся к одной. В «Физике» об этом сказано так: «Что именно есть» и «ради чего» — одно и то же, а «откуда первое движение» — по виду одинаково с ними» (II, 7).

Таким образом, четыре причины распадаются на две вечные группы: на материю и совечную ей формально-движуще-целевую причину.

Теология Аристотеля

Таковой триединой причиной у Аристотеля оказывается бог. Тем самым первая философия Аристотеля оборачивается теологией. В качестве формальной причины бог — вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей, с наличием которых в мироздании и связывал Аристотель право философии на существование в качестве самостоятельной науки наряду с физикой. Как вместилище метафизических сущностей сам бог, утверждает Аристотель в двенадцатой книге «Метафизики», есть «некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей» (XII, 7).

В качестве движущей причины бог — перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Если бы он был подвижен, то, согласно догме Аристотеля, все, что движется, приводится в движение чем-то иным, бог не мог бы быть перводвигателем и потребовался бы какой-то иной перводвигатель за его пределами. Но как возможен неподвижный двигатель? Здесь Аристотель полностью скатывается в антропоморфизм. Бог «движет как предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами], не находясь в движении» (XII, 7). Бог движет как «предмет любви» (там же).

Будучи формой, перводвигателем и целью, бог лишен материи. Бог нематериален. Поскольку материя вносит начало возможности, потенциальности, то нематериальный бог — чистая действительность и осуществленность, высшая реальность. Бог отделен от мира индивидуального, обособлен от жизни людей, он не вникает в частности. Мир отдельного, мир единичных, индивидуальных, чувственных сущностей — недостойный предмет для бога, ведь «лучше не видеть иные вещи, нежели видеть [их]» (XII, 9). Бог неизменен — ведь всякое изменение было бы для него изменением к худшему.

Бог Аристотеля — бог философа. Аристотель говорит, что «бог есть живое существо» и что «жизнь несомненно присуща ему» (XII, 7), но под жизнью бога он понимает исключительно деятельность его разума — божественное мышление. Собственно говоря, сам бог и есть чистый деятельный разум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление.

Аристотелевский бог мыслит сам себя, это «разум [который] мыслит сам себя и мысль [его] есть мышление о мышлении» (XII, 9). В боге, по-

скольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают. В «Метафизике» сказано: «Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (XII, 9). Бог Аристотеля — духовный абсолют, ибо один из главных признаков абсолюта — совпадение субъекта и объекта. Мысля самого себя, бог тем самым мыслит самое божественное и самое ценное. Природу бог не мыслит. Бог замкнут на самом себе.

Аристотель о предшествующих учениях о бытии

Аристотель — первый историк философии. Он видит значение истории философии в том, «чтобы не впасть в те же самые ошибки» (XII, 1), т. е. не повторить заблуждений своих предшественников.

Согласно Аристотелю, философия в Греции фактически начинается материалистами, ибо это были философы, обходившиеся лишь одной материальной причиной. Первым из них был Фалес. Начиная историю античной философии с Фалеса, мы основываемся именно на Аристотеле.

Признавая первых древнегреческих философов материалистами, Аристотель, однако, приписывает им свое понимание материи. Это, как мы уже знаем, «то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются» (I, 3). Приписывает он им также термин «элемент» (стойхейон), которого первые философы не знали. Что же касается термина «начало» (архэ), то этот вопрос спорен.

Итак, «из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это началом вещей» (I, 3). Основное существо здесь следует понимать как материю, первую материю, ибо именно она неизменна, оставаясь той же самой при любых изменениях. Здесь Аристотель, можно сказать, опрокидывает в прошлое свое учение о материи и формах и других временно приобретаемых ею свойствах (позднее названных акциденциями, акциденциальными формами).

Так выглядит история материальной причины. Что же касается движущей, то, согласно Аристотелю, поиски первых философов распространялись и на нее. При этом Аристотель совершенно не задумывался над тем, в какой мере материальная причина у первых философов была и движущей, поскольку он уже разделил эти причины, лишив материю активности. Отсюда его интерес лишь к тем философам, которые искали особую, отдельную от материи, причину движения, ко всем тем, «кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь» (I, 7). Нетрудно догадаться, что здесь имеются в виду Эмпедокл, Анаксагор и Гесиод с его «сладкоистомным Эросом», а также Парменид в той мере, в какой в его мнимой картине мира центральное место занимает Афродита, распоряжающаяся Эросом как своим сыном. Особенно высоко Аристотель ценил мнение Анаксагора об Уме-Нусе. Анаксагор представляется нашему философу единственно трезвым среди пьяных.

Что же касается формальной причины, то, как указывает Аристотель, «суть бытия и сущность отчетливо никто не указал, скорее же всего гово-

рят [о них] те, кто вводит идеи» (I, 3). А это, как известно, Платон и академики, критике учения которых Аристотель уделяет особое место. Известны слова Аристотеля: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине» (Этика I, 4) — слова, которые в историко-философской традиции звучат короче: «Платон мне — друг, но истина дороже».

Аристотель подверг критике платонизм в основном уже после смерти своего учителя, когда самостоятельно действовали Спевсипп, Ксенократ и другие академики. Да и учение позднего Платона, когда он от теории идей стал склоняться к теории чисел, сильно отличалось от того учения, которое мы находим в его известных нам диалогах. Поэтому платонизм по Аристотелю — не совсем тот платонизм, который мы находим в доступных нам сочинениях Платона (хотя, правда, у Аристотеля есть и немало информации по привычному нам классическому платонизму).

Возражая против идей Платона в словах, что «ведь покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность», и тут же ставя риторический вопрос о том, «как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]?» (I, 9), Аристотель совершенно забывает о своих метафизических формах, которые в боге как раз и существуют отдельно от вещей, оставаясь их сущностями. Конечно, эти же формы у Аристотеля существуют и в вещах реально, а не отдельно, как у Платона. Казалось бы, логика возражений Платону должна была бы заставить Аристотеля очистить свое учение от идеализма, однако он не последователен. Аристотель ограничивается все же не отрицанием «тамошнего мира», а заявлением, что «у сущности одно и то же значение и в здешнем мире, и в тамошнем» (I, 9), а поэтому удваивать сущности на здешние и тамошние (идеи) не следует, забывая опять-таки о своем боге как форме форм.

Надо отметить, что Аристотель более решителен в критике идей в своих логических работах, чем даже в «Метафизике». Во «Второй аналитике» он заявляет, что «с идеями нужно распроститься: ведь это только пустые звуки» (I, 22)[3].

Философия математики у Аристотеля

Аристотель пытался выяснить не только предмет философии, но и предмет математики, отличить предмет математики от предмета философии. При этом он различает общую математику и специальную математику — геометрию, астрономию. Специальные математические дисциплины занимаются отдельными областями сущего, поэтому они несопоставимы с философией, которая имеет дело со всем сущим, с бытием как таковым. Однако с философией сопоставима общая математика, ибо «общая математика имеет отношение ко всему» (VI, 1).

Аристотель, разумеется, не знал высшей математики, объекты которой как раз подвижны, поскольку там вводятся переменные величины и их зависимости друг от друга. Математика Аристотеля — статическая математика его эпохи. Ее предмет — натуральные числа, геометрические фигуры. Она не предназначена для изучения процессов и для открытия законов про-

[3] В кн.: Аналитика первая и вторая. М., 1952.

цессов, что стало делом науки Нового времени. Если для Античности сущность — это неподвижная форма, то для науки Нового времени сущность — это закон изменения явлений, устойчивое в явлениях, в процессах.

Проблема того, как и где существуют математические предметы, в центре внимания Аристотеля. Эту проблему он формулирует так: «Если существуют математические предметы, то они должны либо находиться в чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей [и это тоже некоторые говорят]; а если они не существуют ни тем, ни другим путем, тогда они либо [вообще] не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом [в этом последнем случае] спорным у нас будет [уже] не то, существуют ли они, но каким образом [они существуют]» (XIII, 1).

На этот вопрос Аристотель отвечает в том духе, что математические предметы не существуют ни отдельно от чувственных вещей как некие особые сущности, ни как таковые в самих чувственных вещах. Что касается первой возможности, то Аристотель говорит, что «предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и начало вещей — не в них» (XIV, 6). Этими словами, кстати сказать, заканчивается «Метафизика». Но предметы математики как таковые не существуют и в вещах. Объективно предметы математики — всего лишь определенные акциденции физических вещей, абстрагируемые умом: «[Свойства же], неотделимые от тела, но с другой стороны, поскольку они не являются состояниями определенного тела и [берутся] в абстракции, [изучает] математик» (О душе I, 1)[4].

Аристотель вернул числа в вещи, но не по-пифагорейски, не путем наивного отождествления того и другого: в вещах находятся не сами числа, а такие их количественные и пространственные свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами, а также другими математическими предметами.

Учение Аристотеля о предмете физики и о природе

Аристотель стремится отделить физику от метафизики и от математики. Метафизика и математика имели у него то общее, что изучали неподвижные сущности, но математические неподвижные сущности были неотделимы от материи и существовали в них не как таковые, а как свойства вещей, а метафизические сущности были не только в вещах, как их сущности и сути бытия, но и вне материи (в боге). Физика же, по Аристотелю, в отличие от метафизики и математики, изучает подвижные предметы, которые к тому же, в отличие от метафизических сущностей, вовсе неспособны существовать отдельно от материи. Таким образом, физика противостоит метафизике в двух отношениях, а математике — в одном. В «Метафизике» Аристотель говорит, что физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (VI, 1).

Итак, «физические сущности» не могут существовать без материи так же, как, поясняет Аристотель, курносости не может быть без носа. Выше

[4] *Аристотель.* О душе. М., 1937. Кн. I. Гл. 1. С. 8.

мы уже отмечали, что сам Аристотель поставил физику после первой философии, названной позже метафизикой. «Что же касается физики, — указал он в своем главном произведении, — то она также есть некоторая мудрость, но не первая» (IV, 3).

Как и наше слово «природа» (т. е. рожденное, прирожденное), древнегреческое слово «фюзис» динамично. В своем словаре философских терминов (V книга «Метафизики») Аристотель насчитывает в слове «фюзис» шесть значений, из которых три обыденных, а три аристотелевских. Природа — это:

1) возникновение рождающихся вещей;
2) то основное в составе рождающейся вещи, из чего вещь рождается;
3) источник, откуда получается первое движение в каждой из природных вещей;
4) материя;
5) форма;
6) сущность.

Из шести названных значений Аристотель отдает предпочтение последнему. Материя для него является природой лишь в той мере, в какой она способна определяться через сущность, а так как мы видели, что у Аристотеля сущность и форма тождественны, то и через форму (таким образом 6-е и 5-е значения совпадают). Однако не всякая сущность есть природная, естественная сущность. Есть ведь искусственные вещи, созданные человеком. Поэтому «природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых» (V, 4).

Автор «Физики» стремится отличить природу как естественное от искусственного, говоря, что «природа есть известное начало и причина движения и покоя, для того, чему она присуща первично, по себе, а не по совпадению» (Физика II, 1)[5]. На первый взгляд, такая трактовка природы противоречит вышеназванной физической догме Аристотеля, согласно которой, напомним, все, что движется, имеет источник движения вне себя, а в конечном итоге — в неподвижном перводвигателе. В каком-то смысле противоречие действительно есть. Но все же здесь, по-видимому, Аристотель делает акцент на отличии естественных сущностей, имеющих независимую от человека причину своего возникновения и существования, от искусственных, причина которых заключена в деятельности человека. Кроме того, Аристотель и в физической сущности отдает приоритет форме, а она относительно активна (хотя в своих истоках зависима от активности бога-перводвигателя). Правда, в «Физике» Аристотель колеблется в трактовке проблемы природы: ведь, с одной стороны, «она есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения», но с другой стороны, «она есть форма и вид согласно понятию» (II, 1). В своих колебаниях Аристотель занимает промежуточную позицию дуализма, говоря, что «природа двояка: она есть форма и материя» (II, 2).

Идеалистическое истолкование природы Аристотелем еще более отчетливо сказывается в его учении о природной целесообразности.

[5] *Аристотель.* Физика. Кн. II. Гл. 1. С. 23.

Формальная причина связана, как мы видели, с причиной целевой. Цель — это форма, которая еще должна стать внутренне присущей вещи, а форма — это цель, которая уже стала внутренне присущей вещи. Аристотель рассматривает природу органицистски: это как бы единый живой организм, где «одно возникает ради другого» (II, 8). Он оптимистически утверждает, что «трудно решить, что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что «так лучше» (II, 8). Для Аристотеля очевидно, что «имеется причина» ради чего и «в том, что возникает и существует по природе» (II, 8).

Аристотель озабочен тем, не упустил ли он, говоря о причинах, чего-либо, ведь «называют также в числе причин случай (тюхэ) и самопроизвольность (аутоматон) и говорят, что многое и существует, и возникает случайно и самопроизвольно (само собой)» (II, 4).

Аристотелю известны философы, «которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность», философы, у которых «сами собой возникают вихрь и движение, разделяющие и приводящие в данный порядок Вселенную» (II, 4), т. е., по-видимому, Левкипп и Демокрит. Ему известны, с другой стороны, и мнения, отрицающие случайность. Об этом сказано в некоем «древнем изречении», об этом же говорят и другие, утверждающие, что ничто не происходит случайно, но что для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности и случаю, имеется определенная причина (здесь опять-таки имеются в виду атомисты). Необходимо отметить, что Аристотель совершенно неправомерно отождествляет здесь самопроизвольность и случайность (а если он их различает, то по-своему, о чем ниже), тогда как это не одно и то же. Ведь то, что возникает самопроизвольно, само собой, из себя, не обязательно бывает случайным. Возможна ведь и внутренняя необходимость.

Но пока что отметим объективность случайности по Аристотелю. Он ссылается при этом на само обыденное сознание: «Все говорят, что одно возникает случайно, другое — не случайно» (II, 4). В «Метафизике» Аристотель выступает против того, что позднее было названо фатализмом (XI, 8). Он там определяет случайное как то, «что существует не всегда и не в большинстве случаев» (VI, 2), или как то, «что, правда, бывает не всегда и не необходимым образом, а также не в большинстве случаев» (XI, 8).

Аристотель пытается различить два вида причин. Он согласен с теми, кто утверждает, что все имеет причину (это опять-таки атомисты). Но причина причине рознь. Есть «причина сама по себе» и есть «причина по совпадению» (II, 5), «причина побочным образом» (II, 5). Причинность второго вида возможна потому, что предмет сложен, что в нем «может совпадать бесконечно многое» (II, 5). В такой форме это пока верно: во всяком предмете и процессе есть ствол и ветви, и эти ветви касаются ветвей другого ствола, а потому все время образуются необязательные, случайные связи и взаимодействия, которых могло бы и не быть. Однако ограниченность Аристотеля связана здесь с сужением возможностей его теории двойной причинности в силу подчинения этого деления целевой причине. Поэтому случайность и самопроизвольность оборачиваются у него непреднамеренностью и оказываются разновидностью целевой причины, тем, что сопровождает осуществление цели, энтелехию. Хотя сами по себе случайность и самопроизвольность никем не запрограммированы, не задуманы и их нет ни в чьем намерении, они все же происходят и осуществляются не в вакууме, а в сложной среде.

Итак, случайное и самопроизвольное, будучи подчинены у Аристотеля целевой причине, лишаются права на самостоятельное существование, они не могут быть пятой причиной, и Аристотель остается при своих четырех причинах: «Самопроизвольное и случай есть нечто более второстепенное, чем разум и природа» (II, 6).

В аристотелевском словаре философских терминов о необходимости говорится в трех значениях:
1) условие, без которого невозможны жизнь или благо;
2) насильственное принуждение, происходящее вопреки естественному влечению;
3) то, что не может быть иначе.

Третье включает в себя два первых значения. Разновидностью того, что не может быть иначе, Аристотель считал логическую необходимость — доказательность. В полном смысле слова необходимыми у Аристотеля оказываются только «вечные и неподвижные вещи», ведь именно с ними дело не может быть иначе.

Казалось бы, для физика наибольшее значение должны иметь материальная и движущая причины, поскольку физическая сущность вещественна и подвижна. Но это не так. Физик Аристотеля должен знать все четыре причины и даже отдавать приоритет целевой причине перед материальной (II, 9).

Аристотель о бесконечности

В учении о бесконечном Аристотелю принадлежит заслуга различения потенциальной и актуальной бесконечности, что он мог сделать, поскольку ввел в философию понятия возможности (потенциальности) вообще и действительности (актуальности).

Аристотель находит пять источников этого представления. Такими источниками являются время, разделение величин, неиссякаемость творящей природы, само понятие границы, толкающее за ее пределы, мышление, которое не остановимо (Физика II, 4).

Аристотель отрицает актуальную бесконечность, под которой он понимает бесконечное чувственно воспринимаемое тело и величину (это означает, что Аристотель отрицает бесконечность Вселенной в пространстве). Он признает лишь потенциальную бесконечность. Величина может быть лишь потенциально бесконечной, превосходя все своей малостью, будучи непрерывно делимой (в отличие от числа, которое, имея предел в направлении к наименьшему, не имеет предела, будучи мыслимым, в направлении к наибольшему, величина имеет предел в отношении к наибольшему, но не имеет предела в отношении к наименьшему). Но и число не может быть актуально бесконечным. Аристотель понимает бесконечность как процесс — не может быть бесконечного числа, но всегда может быть число, большее данного. Не может быть и наименьшей величины, но всегда может быть величина, меньшая данной.

Подводя этому итог, Аристотель говорит: «То, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» (III, 6). Все это не укладывается в ту статическую картину мира, о которой мы говорили выше в связи с математикой.

Поэтому Аристотель относится к бесконечности со страхом, он говорит, что бесконечное непознаваемо и неопределенно (III, 6).

Аристотель может лишь ответить на вопрос, в каком смысле действительно имеют отношение к бесконечности те пять источников, которые породили представление о ней. Время бесконечно в том смысле, что оно всегда иное, и иное, новое заступает место старого, взятый же промежуток времени, интервал всегда будет конечным, но всегда различным. Он будет актуально конечным. Но будучи величиной, временной интервал, как и всякая величина, потенциально бесконечен. Таким образом, величина действительно бесконечна, но лишь потенциально (второй источник). Что касается третьего повода мыслить бесконечное, то Аристотель утверждает, что неиссякаемость источника не предполагает бесконечности, достаточно круговорота. Понятие же границы двойственно, его надо еще проанализировать. Что же касается бесконечности мысли, то здесь Аристотель делает вполне материалистическое замечание, что не все то, что мыслимо, существует в действительности, и хотя мы можем мыслить бесконечное число как не имеющее предела в направлении к наибольшему, это не значит, что бесконечное существует в действительности, актуально.

Пространство, время и движение у Аристотеля

Аристотелевская диалектика возможности и действительности позволяет философу определить в самом общем виде движение как изменение вообще. Однако в основе общего определения движения как изменения вообще лежит телеология. Уже в «Метафизике» было сказано, что «движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это — возможное» (XI, 9). Этот момент подробно развивается в «Физике», где говорится, что «движение есть энтелехия (осуществление) существующего в потенции (в возможности)» (III, 1). Так, движение вообще определяется Аристотелем через его дюнамис, энергию и энтелехию. Аристотель правильно подчеркивает, что знание движения — ключ к познанию природы, ведь «природа есть начало движения и изменения» (III, 1).

Аристотель рассматривает движение сквозь призму своих категорий. Движение есть лишь в отношении количества, качества и места. Движение в отношении качества — качественное изменение; движение в отношении количества — рост и убыль; движение в отношении места — перемещение. В отличие от движения в отношении сущности все эти разновидности движения — движение в пределах одной формы, одной и той же сущности. Во всех трех видах движения сущность не изменяется, изменяются лишь ее качественные, количественные и пространственные аспекты. Всякое движение происходит во времени. К физике непосредственно относится лишь движение в отношении места. Поэтому в «Физике» рассматриваются место и время.

У Аристотеля нет категории пространства, у него есть категория места; это означает, по мнению философа, что пространства как того, что просто простирается независимо от тел, не бывает. Из этого следует, что в природе нет пустоты. Аристотель отрицает пустоту на том основании, что ее признание влечет за собой массу трудностей для понимания космоса. Многие философы, отмечает Аристотель, считают необходимым допустить суще-

ствование пустоты, раз есть движение (атомисты), с другой стороны, отрицание пустоты приводит к отрицанию движения (Мелисс). Те и другие не правы: движение есть, но пустоты нет.

Согласно Аристотелю, пространство состоит из мест, занимаемых телами. Но что такое место? Вспомним четвертый источник идеи бесконечного: идея бесконечного возникает также и потому, что всякая граница предполагает выход за ее пределы, и т. д., до бесконечности. Аристотель подвергает анализу это положение. В понятии границы тела его аналитический ум различает границу самого тела и границу объемлющего тела. Последняя и будет местом. Поэтому место связано с движущимся телом, но оно с ним не перемещается. Итак, «место есть первое, объемлющее каждое тело» (IV, 2). Если объемлющего тела нет, то вопрос о месте бессмыслен. Остается лишь граница тела, вовсе не предполагающая выход за свои пределы. Применительно к мирозданию это означает, что оно, будучи конечным, может нигде не находиться, не иметь своего места. Мысля мироздание в его границах, мы вовсе не обязаны мыслить «заграницу». Мироздание нигде не находится.

С категорией времени Аристотель связывает множество загадок. В каком смысле существует время? Да и существует ли оно? Ведь одна часть его в прошлом, другая — в будущем, а настоящее можно бесконечно сужать, так что от него непрерывно отходят прошлое и будущее, и если время существует, как же оно может состоять из несуществующих частей? (IV, 10).

Парадоксально также взаимоотношение времени и движения. Время не существует без движения, но оно не есть движение. Время не есть движение, потому что время равномерно, движения же неравномерны, а если и равномерны, то одна равномерность более медленная, другая — более быстрая. Поэтому «время — мера движения» (IV, 12). Но парадокс в том, что само время измеряется движением, которое есть мера времени. Итак, время — мера движения, а движение — мера времени. Выход из этого парадокса в том, что мерой времени является не всякое движение, а движение небесной сферы. Это равномерное круговое движение есть «круг времени» (IV, 14).

Если время — мера движения, то это предполагает число, ибо там, где есть мера, есть и число, число же должно кем-то считаться, поэтому время без души существовать не может, а если и может, то лишь потенциально, поскольку в объективных движениях есть «прежде» и «после». Остается, однако, неясным, что это за душа. Ведь у Аристотеля нет космической души Платона, которая как раз и считает движение небесной сферы, порождая время. Данное место из Аристотеля — явный пережиток платонизма, до конца не изжитый великим аналитиком. Вместе с тем Аристотель правильно замечает, что время — причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само время ничего не производит и не губит, но все возникает и погибает во времени.

Более интересна диалектика настоящего, проблема «теперь». Аристотель ставит ряд вопросов, связанных с проблемой времени. Является ли «теперь» частью времени? Всегда ли «теперь» одинаково? Или оно всякий раз разное? Связывает ли «теперь» прошлое и будущее или же оно их разделяет? Делимо ли «теперь»? Есть ли в «теперь» движение? Или покой? Куда девается «теперь»? И вообще что это такое?

На все эти вопросы Аристотель дает свои ответы. «Теперь» — не часть времени, ибо частью измеряется целое, слагающееся из частей, «теперь» же не измеряет времени и время не слагается из «теперь». «Теперь» — это «крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого» (VI, 3). «Теперь» — это граница, которая как связывает, так и разделяет прошлое и будущее (правда, разделяет оно потенциально, лишь в том случае, когда в этом «теперь» процесс прекращается, — актуально). Поэтому время и непрерывно, и прерывно. Поскольку «теперь» связывает, оно всегда само себе тождественно, а поскольку разделяет, оно не одинаковое, а разное. «Теперь» неделимо. Если бы оно было делимо, то при подвижности границы будущее заходило бы в прошлое, прошлое в будущее. В «теперь» нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело оказывается в одном и том же состоянии два момента, по одному моменту мы судить не можем, движется тело или нет. «Теперь» же одномоментно.

Поскольку у Аристотеля «теперь» не часть времени, а лишь граница между будущим и прошлым, то у него должно было бы получиться, что время не существует в той мере, в какой уже не существует прошлое и еще не существует будущее. Однако он такого вывода не делает.

Аристотель был принципиально не согласен с теми философами (прежде всего это элеаты), которые так или иначе отрицали движение. Аристотель здесь даже резок. Отрицание движения заклеймлено им как немощь мысли (VIII, 3). Таких философов Аристотель даже не удостаивает полемики. Ведь о движении говорят свидетельства чувств. Аристотель полемизирует, однако, с теми, кто отрицает вечность движения, — с Анаксагором и Эмпедоклом (последнему Аристотель приписывает мысль, что в интервалах между господством любви или ненависти царит покой, что неверно).

Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть.

Движение вечно также потому, что вечно время. Аристотель не согласен с Платоном, отрицающим вечность времени. Время вечно потому, что оно невозможно без настоящего, а настоящее, «теперь», предполагает прошлое, так что не может быть первого момента во времени, время не может иметь начала.

Космология Аристотеля

Учение Аристотеля о природе, о бесконечности, пространстве, времени, движении применяется им к построению картины мира — космологии. Это самая слабая часть его мировоззрения.

Аристотель увековечил геоцентризм (признав, правда, шарообразность Земли), конечность и замкнутость космоса в пространстве (но не во времени), отрицание материального единства мира.

Аристотель учил не только о местах тел как границах объемлющих их других тел, но и об естественных местах тел, благодаря чему он пытался

объяснить движение тяжелого вниз, а легкого — вверх. Земля находится в центре мира, потому что естественное место тяжелого именно там, тяжелое, падая к центру, совершает движение по природе, а будучи поднято, тяжелое претерпевает насильственное движение. Применительно к форме Земли это означает, что, поскольку, находясь в центре, наша планета занимает свое естественное место и не подвергается никакому воздействию со стороны сферичной Вселенной, которое сильнее действовало бы на одну сторону Земли, чем на другую, она должна быть шаровидной.

Огонь поднимается вверх, потому что его естественное место вверху. Итак, универсум пространственно неоднороден, пространство пространству рознь, тела и пространство существенно связаны. При желании здесь можно найти предвосхищение общей теории относительности, но сходство чисто внешнее.

Мир состоит из пяти стихий, «элементов». Физика Аристотеля качественная. Повторяя общие представления античной натурфилософии, не приемля атомизм, он сводит все многообразие веществ к земле, воде, воздуху и огню, которые, правда, он конструирует из таких активных качеств, как холодное и теплое, и таких пассивных, как сухое и влажное. Земля — сочетание холодного с сухим, огонь — теплого с сухим, воздух — теплого с влажным, вода — холодного с влажным. Эти четыре элемента переходят друг в друга, но не как придется, а лишь благодаря наличию одного общего качества. Поэтому огонь непосредственно в воду перейти не может, он может это сделать лишь через воздух или землю.

Четыре элемента существуют лишь в подлунном мире — мире постоянной изменчивости. Там мы находим все виды движения: возникновение и уничтожение, т. е. сущностное изменение, качественное изменение, или превращение (при сохранении сущности), количественное изменение, движение в пространстве. К сказанному о движении выше добавим, что перемещение в пространстве, — главный, по Аристотелю, вид движения, изменения, условие всех других видов.

Само перемещение в пространстве может быть прямолинейным и круговым, прерывным и непрерывным, равномерным и неравномерным. Подходя к видам движения с ценностным критерием, Аристотель отдает предпочтение равномерному непрерывному круговому движению как якобы наиболее близкому к вечности и к неизменности. Такое движение для подлунного мира не характерно.

Не таков лунно-надлунный мир. Отрицая материальное единство мира, Аристотель строит в своем воображении все небесные тела из пятого элемента — из некоего эфира, который заполняет все пространство над землей, водой, воздухом и огнем. Эфир неизменен, он не превращается в остальные элементы. В небе существует лишь один вид движения — равномерное непрерывное круговое движение небесных тел. Поскольку этому противоречат наблюдаемые движения планет (их «петли» и т. п.), Аристотель вслед за Евдоксом (учеником Архита) совершает насилие над природой, заставляя небесные тела вращаться не просто вокруг Земли, а так, что вокруг Земли вращается центр окружности, по которой вращается планета, но и то не центр, а центр центра, и т. д. Здесь пример насилия метафизики над физикой, надуманной концепции над природой.

Космос конечен, у него нет места, ибо его ничто не объемлет, значит, он нигде не находится, и хотя он конечен, вне его ничего нет, за исключени-

ем — и здесь, пожалуй, самое фантастическое в мировоззрении Аристотеля — перводвигателя-бога, который, таким образом приобретает у него не только метафизическое, но и физическое, пространственное существование. Этот перводвигатель-бог движет сферу неподвижных звезд, придавая ей равномерное непрерывное круговое движение вокруг находящейся в центре Земли. Движение первой сферы передается другим сферам — все ниже и ниже вплоть до Земли, где в силу несовершенства подлунных элементов равномерное непрерывное круговое движение распадается на множество несовершенных движений.

Сферы же Аристотеля надо понимать буквально: все небесные тела прикреплены к эфирным окружностям-сферам, поэтому движутся не сами тела, а сферические поверхности. То, что у Евдокса было лишь приемом объяснения, Аристотель понял буквально, ибо сферы у него существуют реально.

Вместе с тем необходимо еще раз подчеркнуть вечность аристотелевского космоса во времени, а также извечность его движения. Однако эта вечность — результат не инерции, а постоянного равносильного воздействия перводвигателя. Отрицая пустоту, Аристотель не мог отвлечься от сопротивления среды, он считал, что тело движется равномерно, если на него воздействует постоянная сила. Неверно представлял он и падение тел: более тяжелое падает якобы быстрее более легкого — это следствие того же неумения отвлечься от сопротивления среды.

Физика Аристотеля — продукт сознательно умозрительного метода: «Учение о природе должно быть умозрительным» (Метаф. VI, 1).

Биология Аристотеля

Аристотель — основатель биологии как науки. Как астроном Аристотель был систематизатором и популяризатором, и притом не наилучшим. Как биолог он — пионер.

До Аристотеля биологии чуждались. Звезды были более уважаемыми объектами, более благородным материалом для наблюдений и размышлений, чем наполненные слизью и калом живые организмы. Поэтому не случайно в первой книге «О частях животных» Аристотель доказывает, что растения и животные представляют для научного исследования предмет не менее ценный, чем небесные тела, хотя первые преходящи, а последние, как казалось философу, вечны. Говоря как об астрономии, так и о биологии. Аристотель провозглашает, что «и то, и другое исследование имеет свою прелесть» (О частях животных I, 5)[6]. Более того, окружающий человека растительно-животный мир дан нам в непосредственном ощущении в гораздо большей степени, чем небесные тела, так что изучение его — благодарное дело, ведь о животных и растениях «мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними» (там же) и находимся с ними же в природном родстве.

Хотя Аристотель и сам ощущал брезгливость и отвращение к внутренностям животных, ибо в противном случае он не сказал бы, что «нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, жилы и подобные части» (I, 5), он тем не менее противопоставлял этому свойственному многим людям и отпугивающему их от занятий биологией чувству наслаждение познанием, независимо от того, приятен или

[6] *Аристотель*. О частях животных. М., 1937. Кн. I. Гл. 5. С. 49.

нет предмет познания непосредственному чувству человека, если, конечно, этот человек истинный ученый и тем более философ. Ведь «наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувства, — говорит Аристотель, — создавшая их природа доставляет... невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (I, 5). В познании же причин, как мы видели. Аристотель полагал суть научного познания и высшее проявление человеческого разума.

При этом Аристотель отмечает, что не может понять, почему созерцание искусственных изображений произведений природы людям более по вкусу, чем наблюдение живых оригиналов, которое способно открыть причинную подоплеку наблюдаемого (что в случае мертвых изображений невозможно). Это соображение имеет также отношение и к эстетической позиции Аристотеля. Отметим здесь, что Аристотель отдает предпочтение наблюдению жизни перед эстетическим наслаждением от созерцания ее мертвого отображения в искусстве. Распространенное же «извращение» Аристотель называет «странным и противоречащим рассудку».

Следовательно, перед нами апология реального наблюдения живой природы. Она противоречит вышеотмеченному умозрительному методу физики Аристотеля и тем более всей его метафизики.

Своего апофеоза эмпиризм Аристотеля-биолога достигает в его совете ничем не пренебрегать при изучении природы: «Не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления» (I, 5).

Здесь Аристотель глубоко прав. Дело не в божественности червяка, а в том, что самые мельчайшие организмы наиболее могущественны, и тот урон, который все еще наносит людям какая-нибудь ничтожная по своей величине палочка Коха, несоизмерим по величине с уроном, причиненным людям «царями природы». Однако человечество вплоть до усовершенствованного микроскопа Левенгука (XVII в.) ничего не знало о простейших организмах!

Аристотель говорил в своих лекциях по биологии: «Надо и к исследованию животных подходить безо всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное» (I, 5).

Однако не следует закрывать глаза на то, что наш философ усматривает прекрасное в живой природе не в материи, из которой состоят живые существа (именно она и вызывает отвращение), а в созерцании целесообразности. Аристотель потому предпочитает природу искусству, что «в произведениях природы «ради чего» и прекрасное проявляется еще в большей мере, чем в произведениях искусства» (I, 1), составляя и в природе «разумное основание» (I, 1).

Хотя свой принцип целесообразности Аристотель распространяет на все мироздание, он не гилозоист. Далеко не все тела наделены жизнью. В своем произведении «О душе» Аристотель пишет, что «из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет» (II, 1)[7]. Аристотелю принадлежит первое определение жизни: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нем самом» (там же).

Вопрос о происхождении жизни следует разделить на два аспекта: философский (метафизический) и биологический (научный). Все виды живо-

[7] *Аристотель.* О душе. М., 1937. Кн. II. Гл. 1. С. 394.

го, будучи формами, вечны, а потому в метафизическом смысле жизнь не начиналась, так как в мире на уровне «сутей бытия» вообще ничего не происходило. С биологической же точки зрения происхождение жизни вполне возможно, если под этим понимать осуществление (энтелехию) вида в природе. Для этого должны быть благоприятные условия. Осуществившись однажды, вид продолжает сам себя воспроизводить, новая особь возникает из семени старшей. Однако Аристотель допускал самопроизвольное зарождение из неживого низших видов живого: червей, моллюсков и даже рыб, что в плане метафизики означает, что форма этих существ может стать энтелехией непосредственно в морском или в гниющем веществе. Эта ложная теория самопроизвольного зарождения — продукт отсутствия наблюдательности в отношении того доступного невооруженному глазу малого, об изучении которого ратовал сам Аристотель, — нанесла большой вред биологии, укоренившись со временем настолько, что с ней с большим трудом распрощались лишь в XIX в., когда опытным путем было доказано, что конкретная жизнь всегда происходит из яйца.

Аристотель — отец зоологии (как Теофраст — ботаники). В зоологических работах Аристотеля упомянуто и описано более пятисот видов животных — цифра для того времени громадная. В центре внимания Аристотеля вид, а не особь и не род. Это «сути бытия», формы, первые сущности (по «Метафизике»). Вид — это то самое минимально общее, которое почти сливается с отдельным, расползаясь в нем благодаря случайным несущественным признакам, но которое все же допускает определение как словесное выражение автономной «сути бытия», сущности в ее понимании Аристотелем.

Вид более реален, чем составляющие его особи и чем род, в который вид входит наряду с другими видами, ибо род реально не существует, это гипостазирование (придание самостоятельного существования) существенным признакам, присущих всем видам рода).

Однако Аристотель не остановился на видах. Он стремился включить их в более общие группы. Всех животных Аристотель поделил на кровеносных и бескровных, что приблизительно соответствует делению живых существ современной научной биологией на позвоночных и беспозвоночных. Мы опускаем здесь дальнейшие детали аристотелевской классификации животных.

Обобщая факт наличия переходных форм между растениями и животными, флорой и фауной, Аристотель пишет в сочинении «О частях животных»: «Природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным, через посредство тех, которые живут, но не являются животными» (IV, 5). В «Истории животных» сказано, что природа постепенно переходит от растений к животным, ведь относительно некоторых существ, живущих в море, можно усомниться, растения они или животные; природа так же постепенно переходит от неодушевленных предметов к животным, потому что растения по сравнению с животными почти не одушевлены, а по сравнению с неживым одушевлены. Более одушевлены те, в ком больше жизни и движения, при этом одни отличаются в этом отношении от других на малую величину.

С именем Аристотеля связаны также конкретные биологические научные открытия. Жевательный аппарат морских ежей называется «Аристотелев фонарь». Философ различил орган и функцию, связав первый с мате-

риальной причиной, а вторую — с формальной и целевой. Аристотель открыл принцип корреляции в формуле: «Что природа отнимает в одном месте, то она отдает другим частям». Например, отняв зубы в верхней челюсти, природа награждает рогами. У Аристотеля имелись и другие открытия.

Учение Аристотеля о душе

Учение о душе занимает центральное место в мировоззрении Аристотеля, поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с богом. Поэтому психология — и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). К физике относится, однако, не вся душа, а та ее часть, которая не может существовать, как и физические сущности вообще, отдельно от материи. Но «физическая» часть души и физические сущности не тождественны, поэтому не все в природе одушевлено — Аристотель не анимист, так же как он и не гилозоист. Одушевлено лишь живое, между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства.

Поэтому психология в низшей, физической, части совпадает по своему предмету с биологией. Обе науки изучают живое, но по-разному: психология изучает живое в аспекте целевой и движущей причин, а это и есть душа, биология же — в аспекте причины формальной и материальной. Аристотель отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот» (О частях животных I,1).

В своем трактате «О душе» Аристотель определяет душу в системе понятий своей метафизики: через сущность, форму, возможность, суть бытия, энтелехию. Душой может обладать только естественное, а не искусственное тело (топор души не имеет). Это естественное тело должно обладать возможностью жизни. Осуществление (энтелехия) этой возможности и будет душой. Аристотель говорит здесь, что «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (II, 1)[8], или: «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (там же, с. 395), или: «Душа есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (там же). Эти, на первый взгляд, трудные формулировки не должны нас пугать. Аристотель желает сказать, что душа включается лишь при завершенности способного к жизни естественного тела. Душа — спутница жизни. Ее наличие — свидетельство завершенности тела, осуществления возможности жизни. Но это значит, что Аристотель понимает жизнь очень широко.

Аристотель различает три вида души. Два из них принадлежат к физической психологии, поскольку они не могут существовать без материи. Третья метафизична. В своем минимуме душа есть везде, где есть жизнь: «Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни» (II, 2). А чтобы быть живым, достаточно обладать способностью к питанию, к росту и к закату (естественный цикл живого), т. е. быть растением. Способ-

[8] *Аристотель.* О душе. М., 1937. Кн. II. Гл. 1. С. 394.

ность к питанию — критерий растительной души. В своем же максимуме душа есть там, где есть ум. Таков бог, о котором, как мы видели, Аристотель говорил, что «жизнь без сомнения присуща ему, ибо деятельность разума есть жизнь» (Метафизика, XII, 7).

Вообще говоря, чтобы быть живым, достаточно обладать хотя бы одним из таких признаков, как ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Так, чтобы быть животным, достаточно к функциям растительной души добавить чувство осязания: «животное впервые появляется благодаря ощущению» (О душе, II, 2). Способность к осязанию — критерий наличия животной души, так же как способность к питанию — растительной. В свою очередь, способность к ощущению (а осязание — его минимум) влечет за собой удовольствие и неудовольствие, приятное и неприятное, а тем самым желание приятного. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве. Так как способности к ощущению не может быть без растительной способности, то животные обладают не только животной, но и растительной душой. Таковы две низшие, «физические» души. Вторая выше первой и включает ее в себя. Где есть животная душа, там есть и растительная, но не наоборот. Поэтому животных меньше, чем растений.

«Наконец, совсем немного существ обладает способностью рассуждения и размышления». Эти существа распадаются на две группы: люди и бог. Люди, обладая способностью к рассуждению и размышлению, обладают как животной, так и растительной душой. Бог, как было уже сказано, обладает лишь разумной душой. Человек — и растение, и животное. Бог — только бог. Так образуется лестница живых существ в психологическом аспекте. В принципе эта лестница непрерывна, но все же она распадается на три пролета:

1) растительная душа — первая и самая общая способность души, чье дело — воспроизведение и питание, а воспроизведение — минимальная причастность к божественному[9]. Растения не ощущают, потому что они воспринимают воздействие среды вместе с материей. Растения не способны отделить от материи форму;
2) животные отличаются от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без его материи. Здесь слово «формы» употреблено не в метафизическом смысле. Это не сущности, не даваемые в ощущениях и совсем не воспринимаемые животными, а внешние формы, образы отдельных предметов и явлений, данных в ощущениях и в их синтезе в представлениях. Такова животная душа;
3) человеческая душа кроме растительного и животного компонентов обладает также и разумом. В силу этого она наиболее сложная, иерархичная, разумная душа.

Будучи формой, сутью бытия, энтелехией живого тела, душа есть «составная сущность». Такая душа от тела неотделима (II, 1). Хотя она сама не тело, но она принадлежит телу, которое не безразлично душе. Душе отнюдь не безразлично, в каком теле она пребывает. Поэтому Аристотель отвергает орфико-пифагорейско-платоновское учение о переселениях душ.

[9] Здесь слышится мотив платоновского «Пира»: «Рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу». *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 2. С. 137 – 138.

Со своей стороны, все живые естественные тела — орудия души и существуют ради души как «причины и начало живого тела» в трех смыслах: «Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (II, 1). Но все это относится лишь к растительной и животной душам.

Растительная и животная компоненты человеческой души неотделимы от тела так же, как души растений и животных. Ведь «в большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» (II, 1).

Аристотель приводит примеры, доказывающие, что эмоции — функции не только души, но и тела. Если тело не придет в возбуждение, то большое несчастье не вызовет должной эмоции, поэтому люди в большом горе иногда «каменеют», дабы защититься от страдания.

Итак, «состояния души имеют свою основу в материи» (II, 1).

В отличие от растительной и животной душ, разумная душа — не энтелехия тела. Ведь «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» (II, 1). Таков ум: если способность ощущения невозможна без тела, то «ум существует отдельно от него» (II, 1). Хотя Аристотель и замечает, что относительно ума и способности к умозрению еще не очевидно, существуют ли они отдельно и независимо от тела или же нет, но ему все же «кажется, что они — иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (там же). Аристотель не находит убедительного основания для утверждения того, что ум соединен с телом, и поэтому Аристотель утверждает, что ум не имеет своего органа.

Гносеология Аристотеля

У Аристотеля нет специальных работ по теории познания. Но о познании он, естественно, говорит везде — и в метафизических, и в физических, и в логических своих сочинениях, а даже в трудах, посвященных этике и политике. Вторая сторона основного вопроса философии — вопрос о познаваемости мира — не является для Аристотеля дискуссионным. «Метафизика» открывается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию». Любовь к знанию — любознательность — прирожденное свойство людей, свойственное как людям, так и животным. И эта любовь не бесплодна. Уверенность философа в познаваемости мира зиждется на убеждении, что мир человека и мир космоса в своей основе едины, что формы бытия и мышления аналогичны.

Вера Аристотеля в объективность познания и в силу и мощь разума хорошо просматривается в той полемике, которую вел философ против тех, в ком можно увидеть тогдашних примитивных субъективных идеалистов и скептиков.

В «Метафизике» Аристотель выводит на сцену анонима, который «ничего не принимает за истинное» (IV, 4), Аристотель высмеивает этого человека с позиции жизни, подчеркивая, что «на самом деле подобных взглядов не держится никто», в том числе и этот человек. В самом деле, спрашивает

Аристотель, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он утром не направляется в колодезь или в пропасть, если случится, но очевидным образом проявляет осторожность? Так что он на деле не в одинаковой степени считает для себя падение в пропасть или в колодезь благоприятным и неблагоприятным? Он понимает, что одно для него лучше, а другое хуже. Отсюда Аристотель делает вывод, что не все в одинаковой мере истинно. Есть более и менее истинное. Ведь не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает четыре за тысячу. Не все одинаково неистинно. А отсюда следует, что тезис, что ничего нет истинного в том смысле, что все одинаково ложно, опровергнут, а вместе с тем опровергнут и тот, кто «ничего не принимает за истинное». Оборотной стороной этого тезиса является противоположный тезис, что все истинно. И этот тезис также несостоятелен.

У Аристотеля нет терминов «скептицизм» и «субъективный идеализм». Но, по существу, он о такой философской позиции знает и ее не принимает: «...если существует только чувственно воспринимаемое бытие, тогда при отсутствии одушевленных существ не существовало бы ничего (вообще), ибо тогда не было бы чувственного восприятия». Да, чувственные представления невозможны без одушевленных существ. Однако неверно, что отсутствие одушевленных существ и чувственно воспринимаемого бытия влечет за собой отсутствие вызывающих чувственное восприятие предметов: «Но чтобы не существовали те лежащие в основе предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно» (Метаф. IV, 5). Итак, Аристотель утверждает, что предметы, вызывающие чувственное восприятие, существуют объективно, независимо от субъекта.

Истинное познание трудно, ибо сущность как предмет познания скрыта. Аристотель различает более явное и известное для нас и более явное и известное с точки зрения природы вещей (Физика I, 2). Первое — тот мир, который дается нам в чувственном восприятии, а второе — сути бытия и причины (формы) отдельных вещей и тем более первоначала и первопричины. Они-то наиболее трудны для познания — «наиболее трудны для человеческого познания (но не для бога. — *А.Ч.*) начала наиболее общие», потому что «они дальше от чувственного восприятия». Однако, будучи распознанными, они познаны максимально. Ведь то, что дальше от чувственного восприятия, лучше воспринимается мыслью.

В своей гносеологии Аристотель колеблется между сенсуализмом и рационализмом, так и не будучи в состоянии однозначно определить соотношение того, что мы называем чувственной и рациональной ступенями познания. Аристотель, конечно, заведомо не противопоставляет чувственное и разумное, как это делали Парменид и Платон. Он стремится к единству чувства и разума, но не может его обрести. Вопрос об отношении чувственной и рациональной ступеней познания — третья, после вопросов об отношении общего и единичного, ума и тела, проблема, которую Аристотель не в состоянии разрешить.

Линия сенсуализма выражена в философии Аристотеля довольно сильно. В самом начале «Метафизики» Аристотель описывает восхождение познающего субъекта от чувственного восприятия к познанию принципов. Всякое познание начинается с чувственного восприятия, со ступени, об-

щей человеку с животными. Аристотель здесь высоко оценивает чувственные восприятия, ведь они «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах» (I, 1). Вторая ступень — ступень опыта, общая человеку и некоторым, хотя уже не всем, животным. Опыт возможен благодаря повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в памяти. Аристотель так определяет опыт: это «ряд воспоминаний об одном и том же предмете» (I, 1).

Как и первая ступень — чувственные восприятия, вторая ступень — опыт — дает нам «знание индивидуальных вещей» (I, 1). Аристотель высоко оценивает ступень опыта. Он говорит, что тот, «кто владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается» (I, 1). Итак, ступень чувственного восприятия и ступень опыта дают знание индивидуального, с чем Аристотель связывает действенность знания: «При всяком действии дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека... а Каллия» (I, 1).

Следующая ступень восхождения к знанию — ступень «искусства» (технэ). Это не изобразительное и не изящное искусство, а особая ступень познания, имеющая основу в практике, ибо «искусство» возникает на основе опыта («опыт создал искусство»). Если опыт — знание индивидуальных вещей, то «искусство» — знание общего и причин. Владеющие «искусством» люди являются более мудрыми, чем люди опыта, потому что «они владеют понятием и знают причины» (I, 1).

Эмпирическая тенденция присуща и другим работам Аристотеля. В «Первой аналитике» сказано, что «делом опыта является найти начала каждого [явления]. Например, я говорю, что астрономический опыт должен дать [начало] астрономической науке» (I, 30). Во «Второй аналитике» Аристотель подчеркивает, что «общее нельзя рассматривать без посредства индукции. Но индукция невозможна без чувственного восприятия» (I, 18), что «из многократности отдельного становится очевидным общее» (I, 32). Эти примеры эмпирической линии можно продолжить. Создается впечатление, что, по убеждению Аристотеля, все знание происходит из чувств. Аристотель не только подчеркивает роль чувственного восприятия и опыта в познании, но и пытается постичь его механизм.

В сочинении «О душе» обстоятельно рассматриваются чувства как достояние животной души, а также их роль в познании. Все животные обладают чувствами, по крайней мере исходным чувством осязания. Растения не ощущают, потому что они воспринимают воздействие среды вместе с материей и не способны отделить от материи форму, тогда как животные отличаются от растения тем, что обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без материи. Говоря о восприятии этих форм. Аристотель делает знаменательное сравнение: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (О душе II, 12).

Действительно, у Аристотеля мы читаем, что «каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи» (III, 2). Это означает, что чувственное восприятие дает нам копию предметов, как они существуют вне сознания, но такая копия не материальна. Поэтому «орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение бы-

ло бы пространственной величиной» (II, 12). Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел, особые свойства. Зрение дает нам восприятие цветов и т. п. Но есть общие свойства: величина, число, единство, движение, покой, которые воспринимаются всеми органами чувств, особого органа для их восприятия нет.

Аристотель по-своему решает проблему вторичных качеств, поставленную Демокритом, пришедшим к выводу, что вторичные качества субъективны в том смысле, что в объекте им соответствуют не качества самих атомов, а те или иные их формы и комбинации. Согласно Аристотелю, в одном отношении верно, что нет вкусовых ощущений без вкуса, что нет черного и белого без зрения, но в другом отношении это неверно. Аристотель прибегает к своему обычному приему различения потенциального и актуального. Черное существует независимо от восприятия его органом зрения, но существует лишь потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это же относится ко всем чувственным качествам. Мед лишь потенциально сладок, актуально сладким он становится лишь тогда, когда мы его едим, и т. п. (III, 2).

Однако, хотя только чувства дают адекватное знание единичного, познаваемого только ими, чувственное знание принижено у Аристотеля. Он говорит, что «чувственное восприятие обще всем, а потому это — вещь легкая, и мудрости [в нем] нет никакой» (Метаф. I, 2). То, что без чувственного восприятия невозможно конкретное действие, в данном контексте для Аристотеля несущественно.

Аристотель не понимает трудности чувственного восприятия мира, коль скоро это восприятие должно стать основой науки. Умение наблюдать природу, разработка специальных методов наблюдения, установление типичных ошибок, обработка результатов наблюдения — все это проходит мимо Аристотеля. А между тем трудности нет лишь в случайном, обыденном, хаотическом чувственном восприятии, но систематическое и методическое восприятие» мира, не говоря уже об опыте как эксперименте (а не просто о наслаивании чувственных восприятий друг на друга), — все это исключительно трудно, и с этого начинается подлинная эмпирическая наука. Античность такой науки не знала или почти не знала. Для Аристотеля единичное хаотично. Наука познать его якобы не может. Ведь «всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев» (XI, 8). По Аристотелю, «предмет науки — необходимое»[10]. Наука познает общее.

Но как возникает знание общего? Конечно, если абсолютизировать сенсуалистическую тенденцию Аристотеля, можно сказать, что знание общего является обобщением знания единичного, возникая как результат абстрагирующей работы мышления. Но для Аристотеля характерно мнение, что знание общего не появляется из знания единичного, а лишь выявляется благодаря такому знанию. Само же по себе знание общего заложено в разумной душе потенциально.

Третий вид души — разумная душа — душа, присущая человеку (и богу). Она независима от тела, ибо мышление вечно: «Что касается ума, то он не разрушается... Ум же есть нечто более божественное и ничему не подверженное» (О душе I, 4). Это теоретический, созерцательный ум.

[10] *Аристотель.* Этика / Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908. Кн. VI. Гл. I. С. 109.

Философ проводит деление ума по аналогии с делением бытия на материю и формы, различая пассивный, воспринимающий ум (он соответствует материи) и активный, созидающий ум (он соответствует форме). Аристотель не останавливается перед тем, чтобы придать активному уму вообще независимое ни от чего существование: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (III, 5).

Однако такой автономный разум присущ, по-видимому, лишь богу. Человеку же доступен не столько этот активный, все производящий, созидающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. Этот ум преходящ и без активного разума ничего не может мыслить. Он пассивен, потенциален, потому что может, все познавая, становиться всем. Этот ум претерпевает воздействие извне. А становится он всем потому, что в нем потенциально заложены все формы бытия. Когда Аристотель говорит, что мыслящая часть души — местонахождение форм (III, 4) и что «ум — форма форм» (III, 8), то он имеет в виду, по-видимому, не столько активный, все из себя созидающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. В последнем заложено знание общего в возможности, возможность знания общего. Для того, чтобы эта возможность стала его действительностью, т. е. для того, чтобы заложенные в душе формы актуализировались, необходимы как активность создания (активный разум), так и воздействие на душу объективного мира через чувства.

В аристотелевском сочинении «О душе» имеется такое замечательное место: «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (III, 8). Это означает, что реальное познание невозможно без чувственной ступени познания. Человек познает общее лишь посредством соответствующих представлений. Но представления не перерабатываются в понятия, а только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы бытия перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода же от представления к понятию у Аристотеля нет.

Итак, формы существуют трояко: в боге актуально и без материи, в природе актуально и в материи, в душе потенциально и без материи.

Чтобы перевести знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности, нужен разум во всем его объеме, как пассивный (рассудок), так и активный. Но предпочтение Аристотель отдает активному разуму. У человека знание в возможности предшествует знанию в действительности. В боге же, напротив, активный разум раньше пассивного, да собственно говоря, бог и есть активный разум. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание существует до процесса познания.

Логика Аристотеля

Аристотель — отец логики как систематизированной науки о мышлении и его законах. Он опирался на Демокрита, Платона и других древнегреческих философов, но никто из них не создал науки о мыслительной деятельности рассуждающего человека. Аристотелевский бог — идеальный логик,

созерцающий мыслительный процесс со стороны. Правда, слово «логика» (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь прилагательное «логикос» («относящееся к слову»). Он называл также высказывания, несовместимые с тем, что мы теперь называем логикой, «алога». Слово «логика» (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой и его главные логические работы называются «Первая аналитика» и «Вторая аналитика». В «Метафизике» аналитикой, названо рассуждение (IV, 3). Употребляя слово «анализ», Аристотель понимал под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал или аксиом. В «Риторике»[11] Аристотель говорит об «аналитической науке» (1359, в 10).

В качестве логика Аристотель формулирует основные законы мышления, определяет, что есть истина и что есть ложь, дает определение суждению и устанавливает виды суждений, определяет силлогизм (умозаключение), устанавливает три фигуры силлогизма (умозаключения) и их модусы, исследует три вида доказательства, описывает типичные ошибки при доказательстве, как невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы). Он исследует также индукцию и аналогию.

Из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель установил по крайней мере два: закон (запрещения) противоречия и закон исключенного третьего. Законы же тождества и достаточного основания у Аристотеля тоже намечены в учении о научном знании как знании доказательном (закон достаточного основания) и в тезисе, согласно которому «невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый раз] что-нибудь одно» (Метаф. IV, 4) — закон тождества.

Обостренной формой закона (запрещения) противоречия является закон исключенного третьего, запрещающий не только то, что в отношении одного и того же не может быть одновременно истинно «а» и «не-а», но и то, что, более того, истинность «а» означает ложность «не-а», и наоборот. Этот закон в «Метафизике» выражен так: «Не может быть ничего посредине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать» (IV, 7).

Силлогизм — открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму, различил его виды (фигуры) в зависимости от положении в посылках силлогизма среднего термина, установил работающие и не работающие сочетания посылок внутри каждой фигуры силлогизма (модусы). В «Первой аналитике», где излагается аристотелевская теория умозаключения, сказано, что «силлогизм есть речь, в которой, если нечто положено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (Первая аналитика I, 1) Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из которых — посылки, а третье суждение — заключение.

Фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы определяются характером посылок, которые могут быть общеутвердительными, общеотрицательными, частноутвердительными и частноотрицательными. Перебрав все 256 вариантов, Аристотель установил, что вывод

[11] См.: *Аристотель*. Риторика // Античные риторики. М., 1979.

(заключение) получается только в четырех случаях: это происходит лишь тогда, когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная посылка с общеутвердительной, общеутвердительная с частноутвердительной и общеотрицательная с частноутвердительной, т. е. одна из посылок должна быть общей, а одна утвердительной. Из двух частных посылок ничего не следует. Также ничего не следует из двух отрицательных посылок.

Доказательство рассматривается во «Второй аналитике». Доказать что-либо — значит связать необходимой связью то, что связано в самой действительности. Для этого надо, чтобы посылки были истинны и чтобы связь посылок через средний термин была логически правильной. Одной логической правильности мало. Требуется еще истинность посылок, в которых связь субъекта и предиката отражала бы связь, присущую самой действительности. При этом связь субъекта и предиката в посылках должна быть необходимой, т. е. выражать не случайные, а существенные объективные связи.

В этом контексте необходимо остановиться на том, как Аристотель понимал истину и ложь. Он отнюдь не считал, что все истинно или тем более не думал он, что все ложно. Одно истинно, а другое ложно. Истина и ложь не заключены в самой действительности, они не онтологичны: «Истинное и ложное есть сочетание мыслей» (О душе III, 8).

Применительно к суждению это означает, что истина и ложь есть сочетание элементов мыслей, если под мыслью понимать суждение. В «Метафизике» Аристотель выдвинул объективное определение истинности и ложности суждений: «Прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» (IX, 10). Истина в суждении — соответствие того, что соединено или разделено в мысли, тому, что соединено и разделено в вещах. При этом логически не имеет значения, заблуждаются или же лгут, хотя в нравственном отношении это важно. Одно дело, когда отношение мыслей не соответствует отношению вещей, а другое дело, когда слова не соответствуют мыслям. При этом возможна парадоксальная ситуация, когда лгущий может изрекать истину. Это когда лгущий заблуждается. Заблуждение и ложь в сумме дают истину.

В ложных суждениях проявляется относительное небытие. Это его третий смысл.

Если посылки истинны, а связь между ними по форме правильная, а по содержанию необходимая (аподиктическая), то мы имеем научное доказательство. Полностью доказателен лишь аподиктический силлогизм, исходящий из таких посылок. Кроме того, силлогизм бывает диалектический и эристический.

Диалектическое доказательство исходит лишь из вероятностных, лишь правдоподобных посылок. Название такого силлогизма связано с тем, что Платон называл свою философию диалектикой. Аристотель же отказывал ей в научности, считая ее содержание лишь правдоподобным. Отсюда его перенос термина «диалектика» лишь на вероятные умозаключения, дающие соответствующие выводы.

Эристические умозаключения мнимы, это заведомо ложные софистические умозаключения, сплетаемые в интересах спора.

Аристотель называл «эпагогэ» то, что на латинский язык было переведено впоследствии как «индукция». Аристотель определял индукцию как «восхождение от единичного к общему» (Топика I, 12).

Научение у Аристотеля

У Аристотеля не всякое знание является научным, не всякое знание — «эпистеме». Чувственное знание у него принципиально ненаучно.

Наука может быть лишь в сфере размышления, а не в сфере опыта, что, конечно, неверно. Кроме того, научное знание есть знание причин явлений. Именно поэтому научить способна только та наука, которая исследует причины (Метаф. I, 2). Здесь как бы минимум научности по Аристотелю: «Всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет [хоть] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью» (VI, 1).

В первой книге «Метафизики» наука отличается от «искусства» («технэ»). Но это отличие социально. Науки, по Аристотелю, не служат никакой пользе общества, а искусства служат. Искусства существуют ради какой-либо выгоды или пользы, наука же существует ради себя самой. Из наук большей мудростью обладает та, которая желательна ради нее самой, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы. В остальном «искусство» не отличается от науки: оно поднимается над обычными показаниями чувств, предполагает знание причин и общего, способно научать.

Аристотель различает три рода наук: теоретические, практические и творческие. Действительно, в шестой книге «Метафизики» сказано: «Всякое мышление направлено либо на деятельность, либо на творчество, либо носит теоретический характер» (VI, 1).

Нашему слову «делать» в древнегреческом языке соответствуют по крайней мере два слова: «праттейн» и «пойейн». Первое «делание» связано со свободным выбором, тогда как второе направлено на выполнение художественного или технического замысла. Отсюда различие между «пойэсис» как творчеством и «праксис» как деятельностью в узком смысле слова, как лишь такой деятельности, которая связана со свободным выбором. Аристотель подчеркивает, что «творчество и деятельность — не одно и то же» (Никомахова этика VI, 4). Вместе с тем и в случае «праксис», и в случае «пойэсис» субъектом действия и творчества является человек. Об этом говорится в «Метафизике», где отмечено также различие между творчеством и деятельностью: «Творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — не одно и то же» (VI, 1). Отсюда понятно: то, что называют практическими науками у Аристотеля, — главным образом этика и тесно связанная с ней политика. «Праксис» же означает у великого философа вовсе не практику в нашем ее понимании, а только этико-политическую деятельность. Производственную практику Аристотель совершенно третирует, приравнивая, как было отмечено, ремесленника к предмету неодушевленной природы.

Деятельности и творчеству Аристотель противопоставляет теорию. Это древнегреческое слово означало прежде всего «созерцание». Поэтому теоретические науки у Аристотеля — науки созерцательные.

К теоретическим, т. е. к умосозерцательным, наукам относятся «первая философия», или метафизика, «вторая философия», или физика, и математика. Приведем подытоживающую формулировку из «Метафизики»: «Физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами; неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные предметы, и неподвижные» (VI, 1). Первая философия ценнее физики, ведь «наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род сущего» (Метаф. VI, 1). Сравнивая «первую философию» с другими науками, в том числе и с теоретическими, Аристотель утверждает, что «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» (Метаф. I, 2), так что ценностный и утилитарный аспекты науки у него пришли в противоречие. Для этого имелись социальные основания: Аристотель сравнивает философию со свободным человеком, а другие науки — с рабами: «Как свободным называем такого человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она существует ради самой себя» (Метаф. I, 2).

Эти представления о науке и философии сказались и в трактовке их генезиса. Сначала были изобретены «искусства», удовлетворяющие насущные потребности, затем потребности в удовольствиях, а лишь потом, когда появился досуг, — науки как способ наилучшего времяпрепровождения. Философия начинается с удивления и завершается открытием причин, снимающим состояние удивления.

Этика Аристотеля

Практические науки — науки о деятельности, о действовании («праксис»), связанном со свободным выбором, совершаемым ответственным за свои поступки человеком. Цель действования — деятельность самого действующего субъекта. Это «философия, касающаяся человека» (Никомахова этика X, 10)[12].

Поскольку практические науки имеют дело с нравственной и политической деятельностью людей, а это сфера свободного выбора, то Аристотель внимательно рассматривает «произвольное» и «непроизвольное». Непроизвольно то, что совершается по насилию или незнанию, когда принцип насильственного действия лежит вне действующего лица. Произвольные действия — «те, принцип коих находится в самом действующем лице и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу» (III, 2). Аристотель утверждает, что от человека зависит многое, если не все, ведь «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (III, 7). Каково бы ни было насилие, смешно обвинять внешние условия, а не себя, совершая некоторые преступления, например убийство своих родителей.

Мысль о том, что человек делает себя сам, Аристотель развивает в своем учении о нравственности как приобретенном качестве души. Согласно философу, «добродетель не дается нам от природы» (II, 1), от природы нам

[12] *Аристотель.* Этика. СПб., 1908. Кн. X. Гл. 10. С. 206.

дана лишь возможность ее приобретения. Аристотель определяет добродетель как «похвальные приобретенные свойства души» (I, 13).

Свою этику Аристотель основывает на психологии, на известном уже нам делении человеческой души на три части. В «Этике» человеческая душа делится на неразумную и разумную части. Последняя часть души, в свою очередь, распадается на рассудок и собственно разум, иначе говоря, на разум практический и теоретический. Теоретический и практический разум характеризуются и в трактате «О душе». Там сказано, что «созерцательный», или «созерцающий ум» «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться» (III, 9), тогда как практический ум «от созерцающего ума отличается своей направленностью к цели» (III, 10), это «ум, размышляющий о цели, то есть направленный на деятельность» (III, 10). Неразумная часть души разделена в «Этике» на растительную (питательную) и страстную (стремящуюся, аффективную).

Что касается растительной души, то там нет ни добродетелей, ни пороков. Страстная и разумная части души имеют как свои добродетели, так и свои пороки. У разумной души имеются свои, дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели и соответственно свои дианоэтические пороки. Дианоэтические добродетели — мудрость, разумность, благоразумие, пороки же — противоположные им состояния духа.

Страстная часть души и практический разум берутся Аристотелем в единстве. Их добродетели — добродетели поведения, нрава, этические добродетели. Душа этически добродетельна в той мере, в какой практический разум овладевает аффектами и вносит в них меру. Как дианоэтические, так и этические добродетели даны человеку не от природы, от природы дана лишь возможность их. Дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, этические — путем воспитания. Поэтому «всякий, — сказано у Аристотеля, — в известном отношении виновник собственного характера» (III, 7). Интересно, что философ рассматривает в этическом разрезе не только поведение человека, но и его интересы. Лишь тот человек полностью добродетелен, кто стремится к мудрости, т. е. философ. Стремление к высшим ценностям, считал Аристотель, возвышает душу и отвлекает ее от пороков, заставляя быть и этически добродетельной.

Этические добродетели определяются философом как «середина двух пороков» (II, 9). Например, недостаток мужества — трусость, избыток же мужества — тоже порок, ибо это безумная отважность. Но так как она встречается редко, то люди привыкли противопоставлять мужеству лишь трусость. Итак, этические добродетели — мудрая середина между крайностями. Так, например, щедрость — середина между скупостью и мотовством.

Аристотель оспаривает мнение Сократа о том, что якобы «никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру» (VII, 1). Этот тезис Сократа противоречит очевидности. Ведь одно дело иметь знание о добре и зле, а другое — уметь или хотеть этим знанием пользоваться.

Знание и действие не одно и то же, знание абстрактно, действие же всегда конкретно. Знание того, что мужество — середина между двумя пороками, еще не дает умения находить эту середину в жизни. Добродетели — не качества разума, делает вывод философ в полемике с мнением Сократа, они всего лишь сопряжены с разумом. Главное в приобретении этических добродетелей характера не само знание, а воспитание, привычка. Этичес-

кие добродетели достигаются путем воспитания хороших привычек. Совершая храбрые поступки, человек привыкает быть мужественным, привыкая же трусить — трусом. Дело воспитателей и государства прививать добродетели. Законодатели должны приучать граждан быть не только хорошими, но и храбрыми.

Большую роль играет здесь пример. Нравственный человек — мера для других людей. Психологически этическая нравственность означает повиновение страстной части души практическому разуму. Добродетель — сама себе награда. Порочных людей одна часть души влечет в одну сторону, другая — в другую, в их душах постоянное возбуждение, их гнетет раскаяние. Нравственный человек всегда в гармонии с самим собой. Он не знает укоров совести.

Добродетель практической части разумной души — практичность, чья оборотная сторона — рассудительность: практичность приказывает, а рассудительность критикует. Аристотель определяет практичность как «разумно приобретенное душевное свойство, осуществляющее людское благо» (VI, 5). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения ведущих к благополучию целей. Для практичности необходимы опыт и изобретательность в подыскивании средств осуществления целей. Но изобретательность, предостерегает философ, похвальна лишь при хороших целях. В противном случае практический человек опасен для общества.

Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой. Отсюда такие виды практичности, как экономическая, законодательная, политическая. Вместе с тем Аристотель подчеркивает, что практичность как дианоэтическая добродетель рассудочной, практической, низшей части разумной души сама является низшим видом моральной позиции человека. Практичность погружена в дела людей, но человек — не лучшее, что есть в мире, поэтому «нелепо считать политику и практичность высшим» (VI, 7). Практическая деятельность «лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради ее самой» (X, 7).

Выше практичности с ее рассудительностью и изобретательностью Аристотель ставит мудрость как добродетель теоретической части разумной души.

Эта часть души направлена на созерцание неизменных принципов бытия, т. е. метафизических сущностей. Добродетель разумной, теоретической части разумной души состоит именно в мудрости. Мудрость выше практичности. Предмет мудрости — необходимое и вечное (не то, что преходящий мир политика-практика).

В «Этике» дается определение науки. Это «схватывание общего и того, что существует по необходимости» (VI, 6). Мудрость, наука, высшая дианоэтическая добродетель так же приобретаема, как и все другое. В этом плане Аристотель определяет науку как «приобретенную способность души к доказательствам» (VI, 3).

Только мудрость и наука способны принести высшее блаженство.

При этом Аристотель понимает мудрость и науку как чисто созерцательную деятельность. Все это апофеоз отрыва теории от практики, что вообще характерно для развитых античных учений. «Этика» Аристотеля заканчивается восхвалением истинного блаженства чисто созерцательной

жизни философа-мудреца. Он подобен в этом отношении богу, которого Аристотель превращает в созерцающего философа, ведь «деятельность божества, будучи самою блаженною, — сказано у Аристотеля, — есть созерцательная деятельность». Поэтому, продолжает философ, «из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая родственнее всего божественной». Итак, делает вывод Аристотель, «блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства» (X, 8).

Политика и социология Аристотеля

Политическое учение Аристотеля изложено им главным образом в его работе «Политика», примыкающей к «Этике». «Политика» по своему предмету уже, чем «Этика». «Политика» развивает лишь одну тему «Этики» — тему практического разума, политической практичности и рассудительности. Аристотель чувствует, что государство все же ограничено в своих воспитательных возможностях, в его ведении находятся скорее этические, чем дианоэтические добродетели. Поэтому в «Политике» Аристотель говорит лишь об этических добродетелях, а если о дианоэтических, то в их связи с практическим разумом. В качестве таковых Аристотель выделяет мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность.

Эти добродетели — условие счастья. Ведь «никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, ни благоразумия, ни справедливости, ни рассудительности, кто, напротив, страшится всякой мимолетной мухи, кто, томимый голодом или жаждою, не останавливается ни перед каким из самых крайних средств, кто из-за четверти обола губит самых близких друзей, кто наконец, так не рассудителен и так способен на ошибки, как будто ребенок или безумный» («Политика» IV, 1). Аристотель отмечает, что «добродетель не вредит тому, в ком она пребывает» (III, 6), что «без добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к половому наслаждению и пище он хуже тогда всякого животного» (I, 1). Ведь «от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре и зле, о справедливом и несправедливом» (I, 1).

Аристотель понимает справедливость как общее благо. Достижению общего блага и должна служить политика. Достичь этой цели нелегко. Политик должен учитывать, что человек подвержен страстям и что человеческая природа испорчена. Поэтому политик не должен ставить своей целью воспитание нравственно совершенных граждан, достаточно, чтобы все граждане обладали добродетелью гражданина — умением повиноваться властям и законам.

Такова программа-минимум «Политики» Аристотеля, сильно отличается от той заявки, которую мы находим в «Этике». Программа-максимум распространяется Аристотелем лишь на правителей: для умения властвовать необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, ибо власть имущий должен быть нравственно совершенным.

Метод политики как науки — метод анализа, ведь «каждое дело должно исследовать в его основных самомалейших частях» (I, 2), что применительно к политике означает анализ государства, выяснение, из каких элементов оно состоит. Необходимо также исследовать реально существующие формы политического устройства и созданные философами социальные

проекты, интересуясь при этом не только надуманными абсолютно наилучшими формами государственного устройства, но и лучшими из возможных к осуществлению. Оправданием такого исследования является, как подчеркивает Аристотель, несовершенство существующих форм политического бытия.

Аристотель определяет государство как «форму общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством» (III, 1), политическое же устройство — как «порядок, который лежит в основании распределения государственных властей» (VI, 1). Политическое устройство предполагает власть закона, определяемого философом как «бесстрастный разум», как «те основания, по которым властвующие должны властвовать и защищать данную форму государственного быта против тех, кто ее нарушает» (VI, 1).

Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную, административную и судебную. Говоря о составе государства, Аристотель подчеркивает его многочастность и не подобие частей друг другу, естественное различие составляющих его людей — «из людей одинаковых государство образоваться не может» (II, 1), а также различие семей в государстве.

Основа государства — гражданин. Государство состоит именно из граждан. Отмечая, что каждое политическое устройство имеет свое понятие о гражданине, сам Аристотель определяет гражданина как того, кто участвует в суде и в управлении, называя это «абсолютным понятием гражданина» (III, 1). Аристотель, по-видимому, желает сказать, что это определение гражданина истинно для всех политических устройств, разница между ними не столько в понятии гражданина, сколько в том, какие слои населения допускаются там до суда и управления. Кроме того, граждане несут военную службу и служат богам. Итак, граждане — те, кто исполняет воинскую, административную, судейскую и жреческую функции.

Аристотель пытается подойти к государству исторически. Но, будучи историческим идеалистом, он был не способен понять причины возникновения государства, ограничиваясь лишь внешним описанием его формирования. Государство, будучи формой общежития граждан, — не единственная его форма. Другие формы — семья и селение. Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их цель. Государство — энтелехия семьи и селения, энтелехия человека как гражданина. Аристотель определяет человека как по своей природе политическое животное. Об этом он говорит дважды: в «Этике» (I, 5) и в «Политике» (I, 1).

Больше Аристотель ничего не может сказать о стимулах создания государства, для него государство существует естественно. Это означает, что философ не может найти специфические законы общественного развития, он даже не подозревает об их существовании. Историзм Аристотеля мнимый. Говоря о семье, предшествующей образованию государства, философ знает лишь семью рабовладельческого общества, о которой он мыслит не исторически, считая, что это «первая естественная форма общежития, не изменяющаяся во все времена человеческого существования» (I, 1). Действительно, семья в изображении Аристотеля непременно имеет три двойные части и соответствующие им три формы отношений, «первые и самомалейшие части семьи суть: господин и раб, муж и жена, отец и дети» (I, 2), а потому «в семье имеют место отношения троякого рода:

господские, супружеские и родительские» (I, 2). В соответствии с этим Аристотель различает в семье власть господскую и власть домохозяина, первая власть — власть над рабами, вторая — над женой и детьми. Первая простирается на предметы, необходимые для жизни, в том числе и на рабов, вторая имеет в виду пользу семьи, жены, детей. Власть домохозяина — своего рода монархическая власть. Власть жены в семье противоестественна: «...где природные отношения не извращены, там преимущество власти принадлежит мужчине, а не женщине» (I, 5). Аристотель с одобрением приводит в своей «Политике» слова Софокла: «молчание придает женщине красоту» (Аякс, стих 29). В таком отношении к женщине сказалось ее приниженное положение в Аттике, в Афинах, где женщины были выключены из духовной культуры, образования, общественных дел и политики.

Далее в своем историческом экскурсе Аристотель неправильно считает, что несколько семей со временем образуют селение. На самом деле, как известно, индивидуальные семьи выделяются из первобытной общины и из групповых семей. У Аристотеля же селение — разросшаяся семья, интересы которой уже превосходят обыденные нужды. Из нескольких селений как их энтелехия возникает государство. Аристотель описал здесь внешний процесс. Афины действительно сложились из нескольких селений, в каждом из которых поклонялись своей Афине. Отсюда и множественное число в названии центра Аттики. Однако это лишь внешняя сторона дела. Аристотель не смог глубоко взглянуть на суть процесса генезиса государства. Неверно представляет он себе и природу государственной власти. Для него власть в государстве — продолжение власти главы семьи.

Такова патриархальная теория происхождения государства Аристотеля. А так как власть домохозяина по отношению к жене и детям, как отмечалось, монархическая, то и первой формой политического устройства была патриархальная монархия.

Однако патриархальная монархия — не единственная форма политического устройства. Таких форм много. Ведь всякое государство — сложное целое, состоящее из неподобных частей со своими представлениями о счастье и средствах его достижения, причем каждая из частей государства рвется к власти, дабы установить собственную форму правления. Разнообразны и сами народы. Одни поддаются только деспотической власти, другие могут жить и при царской, а для иных нужна и свободная политическая жизнь, говорит философ, имея в виду под последними народами только греков. При изменении политического устройства люди остаются теми же самыми.

Сами же виды политического устройства философ делит по количественному, качественному и имущественному признакам. Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть — у одного лица, у меньшинства или у большинства. Таков количественный критерий. Однако и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править «правильно» и «неправильно». Таков качественный критерий. Кроме того, меньшинство и большинство может быть богатым и бедным. Но так как обычно бедные в большинстве, а богатые в меньшинстве, то деление по имущественному признаку совпадает с количественным делением. Поэтому получается всего шесть форм политических устройств: три правильных: монархия, аристократия и полития; три неправильных: тирания, олигархия и демократия.

Монархия — древнейшая форма политического устройства, первая и самая божественная форма, особенно абсолютная монархия, которая допустима при наличии в государстве превосходнейшего человека. Аристотель здесь, в сущности, повторяет взгляды софиста Калликла. Аристотель утверждает, что человек, превосходящий всех людей, как бы поднимается над законом, он бог между людьми, он сам закон и пытаться подчинить его закону смешно. Выступая против остракизма, обычно применяемого в античных демократиях против таких людей как средство противотираническ ой зашиты, Аристотель утверждает, что «такие люди в государствах (если они, конечно, окажутся, что случается редко. — *А.Ч.*) суть вечные цари их» (III, 8), что если такой человек окажется в государстве, то «остается только повиноваться такому человеку».

Однако в целом *аристократия* предпочтительнее монархии, ибо при аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личным достоинством. Аристократия возможна там, где личное достоинство ценится народом, а так как личное достоинство обычно присуще благородным, то они и правят при аристократии. При *политии* (республике) государство управляется большинством, но у большинства, утверждает философ, единственная общая всем добродетель — воинская, поэтому «республика состоит из людей, носящих оружие». Другого народовластия он не знает.

Таковы правильные формы правления. Аристотель в какой-то мере признает их все. В пользу третьей формы он также находит довод, ставя вопрос о том, обладает ли преимуществом большинство перед меньшинством, и отвечает на него положительно в том смысле, что, хотя каждый член меньшинства лучше каждого члена большинства, в целом большинство лучше меньшинства, ибо хотя там каждый обращает внимание лишь на одну какую-нибудь часть, все вместе видят все.

Что касается неправильных форм политического устройства, то Аристотель резко осуждает *тиранию*, утверждая, что «тираническая власть не согласна с природою человека» (III, 2). В «Политике» содержатся знаменитые слова философа, что «чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана» (II, 4), ставшие впоследствии лозунгом тираноборцев. При *олигархии* правят богатые, а так как в государстве большинство бедно, то это власть немногих.

Из неправильных форм Аристотель отдает предпочтение *демократии*, считая ее наиболее сносной (VI, 2), но при условии, что власть там остается в руках закона, а не толпы (*охлократия*).

Аристотель пытается найти переходы между формами политического устройства. Олигархия, подчиняясь одному лицу, становится деспотией, а распускаясь и ослабляясь, — демократией. Монархия вырождается в аристократию или политию, полития — в олигархию, олигархия — в тиранию, тирания может стать демократией.

Политическое учение философа — не только описание того, что есть, как он это понимал, но и набросок должного. Это сказывалось уже в делении форм политического устройства по качеству, а также в том, как философ определял назначение государства. Цель государства не только в том, чтобы выполнять экономические и юридические функции, не позволяя людям учинять друг другу несправедливость и помогая им удовлетворять свои материальные потребности, а в том, чтобы жить счастливо: «Цель человеческого общежития состоит не просто в том, чтобы жить, а гораздо бо-

лее в том, чтобы жить счастливо» (III, 5). По Аристотелю, это возможно лишь в государстве. Аристотель — последовательный сторонник государства. Оно для него — «совершеннейшая форма жизни», «среда счастливой жизни» (I, 1). Государство, далее, якобы служит «общему благу». Но это относится только к правильным формам.

Итак, критерием правильных форм является их возможность служить общему благу. Аристотель утверждает, что монархия, аристократия и полития служат общему благу, тирания, олигархия и демократия — лишь частным интересам соответственно одного лица, меньшинства, большинства. Например, «тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха» (III, 5).

Говоря о наилучшем политическом устройстве, Аристотель различает абсолютно наилучшую и реально возможную формы. Но идеальное государство Платона Аристотель не относит к этим формам. Против этой доктрины Платона Аристотель выдвинул три главных соображения:

1) Платон переступил пределы допустимого единства, так что его единство даже перестает быть государством, ибо единство государства — единство во множестве, а не единство как таковое, при этом «единство менее сжатое предпочтительнее единства более сжатого» (II, 1);
2) у Платона благо целого не предполагает блага частей, ведь он даже у своих стражей отнимает счастье, но «если воины лишены счастья, то кто же будет счастлив?» (II, 2). Уж, конечно, не ремесленники и не рабы. Между тем «отношение счастливого целого к частям своим не то же, что отношение четного к своим частям. Четное может принадлежать целому, не заключаясь ни в одной его части, а счастливое не может быть в таком отношении к своим частям» (II, 2);
3) в отличие от Платона, который был коммунистом в той мере, в какой видел в частной собственности главный источник социальных зол и хотел ее устранения, Аристотель — апологет частной собственности. Он провозглашает, что «одна мысль о собственности доставляет несказанное удовольствие» (II, 1), что отмена ее ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга» (II, 1). Итак, делает вывод Аристотель, «все мысли Платона хотя чрезвычайно изысканны, остроумны, оригинальны и глубоки, но при всем том трудно сказать, чтобы были верны» (II, 3).

Однако собственные социальные идеалы Аристотеля весьма неопределенны. В наилучшем государстве граждане счастливы, их жизнь совершенная, а так как умеренное и среднее наилучшее, то там граждане владеют умеренной собственностью. Такое *среднее сословие* и устанавливает наилучшую форму правления. Казалось бы, что Аристотель — демократ, что он сторонник средних слоев населения, большинства. Однако это так и не так. Хитрость Аристотеля в том, что он на стороне большинства или даже всех граждан, предварительно исключив из числа граждан большинство жителей государства. Для этого философ различает существенные и несущественные, но, тем не менее, необходимые, части государства. К необходимым, но к несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным — лишь воинов и правителей. «Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие, — сказано в «Политике», — необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета» (IV, 8). Аристотель прямо заяв-

ляет, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина» (III, 3), что, с другой стороны, «граждане такого (наилучшего — *А.Ч.*) государства не должны быть земледельцами» (ведь у ремесленников и земледельцев нет философского досуга для развития в себе добродетели).

Выход из создавшегося противоречия Аристотель находит в экспансии греков. Грек не должен быть ни ремесленником, ни земледельцем, ни торговцем, но эти занятия в государстве совершенно необходимы, и место эллинов здесь должны занять варвары-рабы.

Для Аристотеля проблема рабства не нравственная, а историческая: является ли рабство продуктом природы или общества, ибо есть и рабы и по закону, а любой эллин — потенциальный раб эллина другого полиса. Аристотель здесь далек от смелости Платона, выступавшего против обращения эллинов эллинами в рабов. Но в целом он считает, что рабство — явление, согласное с природой, ведь «очевидно... что одни по природе рабы, а другие по природе свободны» (I, 2), что, более того, люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому — господином» (I, 2). Аристотель дает совершенно неудовлетворительное определение раба: раб по природе тот, «кто, будучи человеком по природе, принадлежит не себе, а другому» (I, 2). Какая же здесь природа? Вместе с тем философ наталкивается и на то затруднение, что не может отказать рабам в рассудительности, мужестве, справедливости, а если так, то непонятно, чем они от природы отличаются от свободных. Решить это философ не может.

В этом весь трагизм рабовладельческого общества, трагизм неизбежности превращения части людей в животных в силу неразвитости производительных сил. Аристотель лишь признает не безусловность рабства в том смысле, что если бы труд был автоматизирован, то в рабах не было бы нужды. Но для него это предположение нереально. Реальность такова, что жить без рабов невозможно. К тому же природа создала их в изобилии — среди негреков. Ведь «варвар и раб по природе одно и то же» (I, 1). С варварами не воюют, на них охотятся. И такая «война» справедлива.

Итак, в наилучшем государстве все граждане-греки превращаются в рабовладельцев, а все народы мира — в их рабов. Греки должны стать властелинами Вселенной. Такова программа Аристотеля.

Экономические взгляды Аристотеля

У Аристотеля были глубокие экономические догадки. Он впервые исследовал в совокупности такие явления общественной жизни, как разделение труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, два вида стоимости, распределение и т. д.

Аристотель связывает обмен с разделением труда, распадением первоначальной семьи на малые семьи (здесь философ более прав, чем в учении о семье). В связи с размышлениями об обмене Аристотель подходит вплотную к двум формам собственности, правда, одну из них он называет естественной, а другую неестественной. Например, использование продукта труда для обмена, по убеждению философа, «неестественно». Он смотрит на товарно-денежное хозяйство с позиций натурального хозяйства. Тем более удивительны его прозрения.

Говоря об обмене и угадывая двоякость стоимости, Аристотель также смутно догадывался, что денежная форма товара есть дальнейшее развитие простой формы стоимости, что деньги функционируют и как мера стоимости, и как средство обращения. Он различает слитковую форму денег и монетную их форму. Спорен вопрос, в какой мере Аристотель подходит к понятию стоимости вообще и к трудовой теории стоимости в частности.

Он учил об уравнивающей и распределяющей справедливости. Уравнивающую справедливость он определял как «воздаяние другому равным». Аристотель поясняет: «Воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца» (Этика V). Здесь философ подходит к трудовой теории стоимости. Но лишь подходит. Иначе он не скатился бы к мысли, что мера стоимости — деньги. Выступал он и против ростовщичества. Распределяющая справедливость в том, чтобы неравные друг другу люди (прежде всего по заслугам перед государством) получали бы неравные блага.

Эстетика Аристотеля

Из многочисленных работ Аристотеля по эстетике сохранилась лишь часть его «Поэтики». Как уже отмечалось, Аристотель понимал под искусством всю предметную человеческую деятельность и продукты этой деятельности. Однако он третирует производственную деятельность, а под практикой понимает лишь нравственно-политическую сторону социальной жизни. Производственная деятельность — это презренное делание (праттейн). Близко к этому и изобразительное искусство, особенно скульптура. Для Аристотеля знаменитый Фидий — всего лишь «обделыватель камней». Различие искусства как производственной деятельности и искусства в нашем смысле слова надо искать в тех словах «Физики» Аристотеля, где сказано, что «искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика II, 8).

Производственная деятельность творит новые вещи, не существующие в природе. Искусство же в нашем смысле слова подражает, согласно мнению Аристотеля, природе. Когда Аристотель говорит в «Метафизике», что «через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе» (VIII, 7), то он имеет в виду производственную деятельность. Правда, так и остается неясным происхождение форм искусственных вещей. Заложены ли они в пассивном интеллекте наряду с формами природы, реализуемыми благодаря воздействию на пассивный интеллект с двух сторон (со стороны представлений и со стороны активного разума) или они творения души — этого мы так никогда и не узнаем. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей — средства осуществления целей и удовлетворения потребностей, которые возникают в реальной практической жизни людей. Что же до искусства в нашем смысле слова, то здесь все проще. Формы искусства, произведения искусства — не какие-то совершенно новые и невиданные в природе формы. Это подражание формам бытия, как естественным, так и искусственным. Поэтому-то для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении новых форм, искусство и есть подражание, мимесис.

Итак, в отличие от техники, искусства подражательны. Аристотель говорит в «Поэтике»: «Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой, — все это в целом не что иное, как подражание»[13]. О мимесисе написано много интересного. Но обычно не учитывается, что мимесис, по Аристотелю, надо понимать в контексте его учения о форме и материи, актуальном и потенциальном, об энтелехии. Будучи в силу непонимания решающего значения производственной практики людей неспособным понять происхождение форм искусственных вещей (ведь формы вечны, однако формы искусственных вещей творятся человеком), Аристотель истолковал «изящные искусства» не как творчество, а как подражание. Правда, мимесис — не копирование. Художник волен выбирать предметы, средства и способы подражания.

Так как в дошедшей части «Поэтики» речь идет лишь о поэзии, то мы вынуждены ограничиться здесь этим искусством. Поэзия понимается широко. Это искусство слова вообще. Эпос, трагедия, комедия, дифирамб, авлетика (игра на флейте), кифаристика (игра на кифаре) пользуются такими средствами подражания, как ритм, слово, гармония, и при этом либо всеми вместе, либо одним из них. Проза пользуется только словами без ритма и гармонии.

Искусство может изображать людей, улучшая их, ухудшая или сохраняя такими, как они есть. Это трагедия, комедия и драма. Возможны и различные способы подражания. Вообще же задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможным в силу вероятности или необходимости (IX, 1451 в). Этим поэзия отличается в лучшую сторону от истории, которая связана фактами. Поэтому «поэзия философичнее и серьезнее истории»: «поэзия больше говорит об общем, история — о единичном». В этом суждении Аристотеля искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается как с наукой, так и с «технэ» в той мере, в какой и «технэ», и поэзия имеют дело с общим. Все же общее в искусстве и в науке не одно и то же, в первом случае это типически-образное, а во втором — понятийно-общее. Аристотель это чувствовал. Третирование же исторической дисциплины как сферы единичного было возможно лишь потому, что древние знали лишь одну историю — эмпирическую, а законы социальной истории им были неведомы.

Итак, мимесис — подражание, но подражание относительно свободное в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также в силу обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, и не то, что было, а то, что могло бы быть. В искусстве возможное и существенное изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в единичном оставляется только то, что служит существенному. Здесь проявляется свобода подражания, его активность. Эту мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

В сохранившейся части «Поэтики» говорится именно о трагедии. Там содержится известное определение трагедии Аристотелем: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному, в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании, и совершаю-

[13] *Аристотель.* Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 112.

щее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей» (VI, 1449 в). При этом поясняется, что «услащенная речь» — речь, имеющая ритм, гармонию и напев, что в одних частях трагедии это «услащение» совершается только метрами (частные случаи ритмов), а в других — еще и напевом. Речь и музыкальная часть — средства подражания; зрелище — способ; сказание, характеры, мысль — предмет подражания. При этом сказание — подражание действию, сочетание событий; характер — то, что заставляет нас называть действующие лица таковыми, это склонности людей; мысль — то, в чем говорящие указывают на что-то конкретное или, напротив, выражают более или менее общее суждение. Аристотель усматривает главное в трагедии не в характерах людей, а в сказаниях, в действии, в связи событий. Возможна трагедия и без характеров, но невозможна трагедия без действия: «начало и как бы душа трагедии — именно сказание, и [только] во вторую очередь — характеры» (VI, 1450 а).

Активность мимезиса в трагедии выражается в том, что там производится тщательный отбор для изображаемых действий с той целью, чтобы трагедия была целостна, а для этого философом определяется объем трагедии, подчеркивается необходимость единства действия, указывается динамика развития трагического действия, различается завязка и развязка; в центре трагедии — «перипетеа» — превращение делаемого в свою противоположность, перелом, связываемый с узнаванием как переходом от незнания к знанию, меняющий жизнь трагического героя от лучшего к худшему и приводящий его к гибели.

Согласно Аристотелю, трагедия состраданием и страхом очищает подобные эмоции. А именно они вызываются вышеназванным переломом. Например, в «Эдипе» Софокла вестник приходит объявить Эдипу, кто на самом деле Эдип, и тем избавить его от страха, но достигается противоположное. При этом страх может быть вызван в зрителе лишь такой ситуацией, когда трагический герой не слишком сильно превосходит зрителя, ибо страх зрителя — страх за подобного себе. Сострадание же зритель может испытывать лишь к незаслуженно страдающему герою, поэтому в трагедии перемены и перелом в судьбе героя должны происходить не от несчастья к счастью и не из-за порочности трагического лица, а из-за «большой ошибки». Только так, т. е. путем отождествления себя с главным героем трагедии, думает Аристотель, действие может вызвать в душе зрителя страх (трепет) и сострадание. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие — «удовольствие от сострадания и страха через подражание им» (XIV, 1453 в).

Это-то действие трагедии на зрителей и характеризуется как очищение-катарсис. К сожалению, Аристотель не раскрывает этого подробнее, хотя и обещает, но пояснение до нас не дошло. Аристотелевский трагический катарсис породил массу гипотез. Наиболее вероятно то, что трагическое действие, заставляя слушателей переживать страх и сострадание, как бы встряхивает их души и освобождает их от скрытых в подсознательном внутренних напряжений. Существуют и другие истолкования катарсиса.

Глава 14
ЭЛЛИНИЗМ. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ НАУКА

■ Эллинистический период

Эллинизм (этот термин вошел в употребление с легкой руки немецкого историка И.Г. Дройзена — автора «Истории эллинизма») — трехсотлетний период в истории Восточного Средиземноморья и прилегающих к нему континентальных областей в Азии и Африке, оказавшихся вследствие завоеваний македонского царя Александра под военно-политической властью македонской аристократии и под духовным владычеством греческой культуры (впрочем, это относится только к верхушке местных обществ).

Начало периода эллинизма принято связывать с 338 г. до н. э. — годом военной победы Македонии над Грецией. Концом эпохи эллинизма считают 30 г. до н. э., когда перестало существовать, будучи оккупированным римскими легионами, последнее эллинистическое государство — эллинистический Египет.

Победа Македонии над Грецией в августе 338 г. до н. э. — закономерный итог быстрого возвышения первой и долгого упадка последней. Города-государства Древней Греции запутались в своих внутренних социальных противоречиях и во внешних раздорах, когда господствующее положение среди других городов-государств последовательно занимали Афины, Спарта, Фивы.

Решительное изменение внешней политики Македонии происходит при царе Филиппе II (359—336 до н. э.). Этот талантливый политик пользовался безотказными методами достижения, сохранения и увеличения власти: сеянием вокруг себя раздора и подкупом. Последнее ему было тем легче делать, что он нашел в своей стране золото и организовал его добычу. Филипп говорил, что мул, нагруженный золотом, возьмет любую крепость. Он освободил Фессалию от тиранов и прибавил к своим войскам фессалийскую конницу.

В течение всего своего правления Филипп II вел наступление на Грецию и прежде всего на Афины. Сперва были захвачены владения Афин в северной Эгеиде, город Пидна, города Олинф и Потидея на полуострове Халкидика, Амфиполь на фракийском побережье. В конце концов Филипп II вообще запер проливы Дарданеллы и Босфор, лишив таким образом Афины выхода в Понт Эвксинский и к северо-причерноморскому («украинскому») хлебу. Захват Филиппом II двухсот тридцати кораблей с хлебом, предназначавшихся для Афин, а также ввод македонских войск в Среднюю Грецию через северные естественные ворота Греции — Фермопилы (под предлогом разрешения ничтожного пограничного спора между Дельфами

и соседним городком Амфиссы) поставили Афины перед необходимостью начать прямые военные действия против Македонии.

Афиняне раскололись в вопросе о войне и мире. Ученик Платона Фокион, отважный воин, призывал к миру, а робкий в деле Демосфен — к войне. Решающая битва в Беотии при Херонее принесла победу македонянам. Тысяча афинян была убита, две тысячи взяты в плен. Демосфен бросил оружие и спасся бегством. Филипп отпустил именитых афинян без выкупа и возобновил мирный договор с Афинами. В Фивах же он оставил свой гарнизон.

Поражение греков при Херонее положило конец великой эпохе в истории человечества — эпохе древней демократии и связанного с ней расцвета культуры, эпохи бытия разнообразных и самоуправляющихся полисов, каждый из которых был самостоятельной экономической, политической и духовной целостностью. Начинается период единоличных правлений при монархиях и тираниях, в лучшем случае олигархиях. Вместе с тем победа Македонии ослабила внутригреческие распри. Созванный Филиппом II в следующем после поражения греков году конгресс в Коринфе (туда явились представители всех городов, кроме Спарты) провозгласил всеобщий мир между полисами, их автономию и в то же время их объединение в федерацию, а также вступление этой общегреческой федерации мнимо автономных и равноправных полисов в военный союз с Македонией. Филипп II был объявлен общим вождем — руководителем внешней политики Греции.

Двойственная позиция Македонии по отношению к Греции, ее роль поработительницы и объединительницы, мобилизующей силы южно-балканских народов против персидской сверхдержавы Ахеменидов, отражалась в борьбе антимакедонской и промакедонской партий. Антимакедонскую партию возглавил греческий оратор Демосфен (384—322 до н. э.). В своих речах против Филиппа II, в «Филиппиках», Демосфен призывал сограждан бороться за сохранение свободы Греции. Он подчеркивал отличие Македонии от Греции, македонян от греков и презрительно отзывался о македонском царе.

Глава промакедонской партии Исократ (436—338 до н. э.), никогда публично не выступавший, прославлял македонского царя именно как грека, как потомка греческого героя Геракла. Если для Демосфена главное — свобода и независимость Афин, то Исократ видит основное и главное и для Афин и для всей Греции в достижении согласия всех эллинов и в их общем выступлении против «варваров».

Объединение Греции под властью македонского царя положило начало осуществлению дальних военно-стратегических планов Филиппа II, направленных против все еще громадной и, казалось бы, могущественной персидской сверхдержавы. Однако выполнить эти планы Филиппу II не удалось. Этому помешала его насильственная смерть.

Дело Филиппа продолжил его сын Александр — один из учеников Аристотеля. Став соправителем, а затем и правителем Македонии в свои двадцать лет, он разгромил угрожавшие Македонии фракийские и иллирийские племена, а затем победил восставшие было после смерти Филиппа греческие города, совершенно разрушив беотийские Фивы.

Оставив Антипатра правителем Македонии и Греции, Александр весной 334 г. до н. э. переправился через Геллеспонт и вторгся в малоазийские вла-

дения Дария III Кодомана. Количественно силы Александра Македонского (30 тыс. пехоты и около 4,5 тыс. всадников) и Дария III были несоизмеримы, но качественно силы первого намного превосходили силы второго.

В 334 г. до н. э. македонцы одержали победу над персами в битве при реке Гранник, в 333 г. до н. э. в битве при Иссе. В 331 г. до н. э. в решающей битве при Гавгамелах персы потерпели еще одно сокрушительное поражение, Дарий был убит своими приближенными. Это и было концом персидской сверхдержавы. Македоняне вышли в Среднюю Азию, а затем и в Западную Индию.

Империя Александра Македонского была огромной. Она размещалась от Киренаики в Ливии на западе до долины Инда на востоке, от среднеазиатской Согдианы на севере до северного тропика на юге Египта. Столицей стал древнейший город Вавилон, расположенный в Месопотамии на реке Евфрат.

Неожиданная и загадочная смерть занятого постройкой флота для военного похода на арабов Александра в 323 г. до н. э. на 33-м году жизни застала всех врасплох. Началась борьба за власть. Империя была поделена между его преемниками (диадохами) и их потомками (эпигонами). В результате образовалось несколько суверенных эллинистических государств — династических монархий: царство Птоломеев (в Египте), царство Селевкидов (с центром в Сирии, со столицей Антиохией), Македония (со столицей в Пелле), Пергамское царство (в Малой Азии), Родос и др.

Эллинистическая культура

Гибель суверенных греческих полисов, установление там олигархической и тиранической форм правления при их зависимости сперва от Македонии, а потом от Рима — все это не могло не отразиться на греческой культуре. Но эллинистическая культура — не только культура Греции под игом Македонии и Рима, это эллинская культура, выплеснутая благодаря завоеваниям Александра Македонского далеко на юг в Африке и на восток в Азии. Это эллинская культура в новых экономических, социальных, политических, этнических, климатических и географических условиях. Необходимо отметить, что в афроазиатских эллинистических государствах македонян и греков было немного, да и те, вступая в браки, постепенно утрачивали свои этнические черты, «варваризировались». Происходит постепенное уравнивание греков и варваров (последних уже не рассматривают как потенциальных рабов эллинов), подрывается псевдотеоретическое обоснование рабства, которое существует уже скорее по традиции, чем на основе убеждения.

Тем более удивительно сохранение греческой культуры не только в порабощенной Греции, но и в завоеванных странах Азии и Африки. Конечно, влияние местных культур было. Но оно шло в основном на уровне художественно-мифико-религиозного мировоззренческого комплекса и мало затрагивало высший элитарный уровень мировоззрения — философское мировоззрение. Сохранению греческой культуры в Азии и в Африке способствовало то, что и в Египте, и в Селевкии правили македоняне, а также то, что македоняне и греки обучали местное население своей культуре. Начало этому положил также Александр Македонский. В 331 г. до н. э. тысячи молодых варваров были обучены зачаткам эллинской культуры и греческому военному искусству.

В период эллинизма Европа устанавливает постоянную связь с Индией через Селевкию. Индийский царь Ашока (273 – 232 до н. э.) установил дипломатические связи и с сирийскими Селевкидами, и с египетскими Птолемеями, и с македонскими Антигонидами.

Эллинистический человек

Эллинистический человек — уже не гражданин суверенного полиса, а подданный в громадных монархических государствах, затерянный среди миллионов ему подобных. Он больше не участвует в управлении своим государством. Вся власть находится в руках военно-бюрократического аппарата во главе с наследственным монархом, для которого этот аппарат — лишь послушный инструмент абсолютной власти. Эллинистические монархи прямо отождествляли себя с государством. И эллинистический человек это принимал. Ни в Египте, ни в Вавилонии, ни в Македонии не было ни одной попытки свергнуть монархию.

В условиях эллинистических монархий былые гражданские добродетели: патриотизм, свободолюбие, доблесть, достоинство личности, гражданская и нравственная ответственность и т. п. — сильно упали в цене. Патриотизм сменился космополитизмом, прямо вытекающим из индивидуализма. Одинокий, замкнутый на себе и своей жизни, на своих частных интересах, человек в громадных монархиях как бы терялся. Невиданные дотоле пространственно-временные рамки мира его пугали. И он стремился уйти в себя, подавить желания и страсти, обрести мир и спокойствие, находясь в узком кругу своих единомышленников. Такой человек стал более индивидуалистом, но менее личностью, ибо от него теперь в общественной жизни мало что зависело (хотя и при демократии социальная значимость простого человека часто иллюзорна).

Правда, эта отрешенность эллинистического человека от мира не приняла той чудовищной степени, которую знала Индия. Эллинистический человек по-прежнему стремился соблюдать меру даже в своей отрешенности от мира. Он не уходил от мира ни в монастыри, ни в леса, он только ставил между собой и миром некий заслон. Этот заслон он находил в меру своей разумности и в эллинистической философии.

Особенности эллинистической философии

Надо сразу сказать, что эллинистическая (древнегреческая) философия — органическое продолжение эллинской, классической философии. Преемственность и традиция сохранялись. Поэтому, возможно, следует говорить не об эллинистической философии как таковой, а о древнегреческой философии в период эллинизма.

Философия, как одна из форм общественного сознания, в основном оставалась прежней. Однако она постепенно утратила свой творческий характер и все больше оглядывалась на прошлое. Усилилось ее самосознание. Началась эпоха саморефлексии, комментирования и истолкования старых философских текстов, что не исключало творения новых, но не таких уже оригинальных, как было в эпоху классической Греции.

Несколько меняется и предмет философии. Центр внимания перемещается, как это было уже эпизодически у софистов, Сократа и в некото-

рых сократических школах, на этическую проблематику, но без социальной проблематики того же Сократа и софистов. Иначе говоря, на первый план выводится этика как учение о нравственности, а в самой нравственности главное место занимает вопрос о том, как быть свободным при тоталитарном режиме. А если и встречается социальный интерес, то он ограничивается интересом к утопиям и антиутопиям, без всякого упования на возможность перекинуть мост между реальным и утопическим мирами.

Утрачивая связь с науками, философия стала беззащитной перед художественно-мифико-религиозным мировоззренческим комплексом. В качестве нравственно-назидательного и утешительного явления в духовной жизни философия получила широкое влияние среди образованных слоев населения Средиземноморья, но ее теоретический уровень снизился.

Впрочем, эллинизм состоял из двух подпериодов. Сперва был ренессанс, он пришелся на конец IV и первую половину III в. до н. э., а затем последовал декаданс. Это особенно заметно в росте скептицизма, который, подрывая философскую мысль, ее веру в свои силы, открывал дорогу антифилософскому мистицизму, наступавшему в двух формах: языческо-античной и христианско-религиозной. Уже в период Римской империи эти две формы существуют параллельно. Они внутренне сходны, поэтому затронутая мистицизмом философия не могла дать отпор новому религиозному мировоззрению — христианству.

Для эллинистической философии характерна и некоторая утрата проблематики Платона и Аристотеля и возвращение к досократике, но без ее социальной направленности. Эпикур воскрешает Демокрита, стоики — Гераклита и других натурфилософов, скептики — софистов с их агностицизмом.

Науки

Наиболее удивительное явление в период эллинизма — невиданный дотоле расцвет наук. Науки специализировались и отделились от философии.

Возникли новые центры культуры: Пергам, Александрия и др. Сохранили свое значение Афины. Но если в Александрии преобладала наука, то в Афинах — философия.

Македонский царь Антигон II Гонат был покровителем философии, он материально помогал кинику Биону Борисфенскому, стоику Зенону, а также Менедему из Эретрии. В Александрии же первые Птолемеи были покровителями наук, которые им многим обязаны. Вся эллинистическая наука была прямо или косвенно связана с Александрией.

■ Александрийская наука

Прежде чем говорить об эллинистической науке, обратимся к науке в классический период античной философии. Наука и философия были тогда едины. В Древней Греции философия, возникнув из мифики под влиянием зарождающегося знания и мышления, находилась к мифике во внешнем, а к наукам — во внутреннем отношениях.

Правда, это не совсем верно относительно медицинской школы **Гиппократа Косского** (V — IV вв. до н. э.), который предпочитал эмпирические методы исследования человека, основанные на наблюдении и врачебной практике, и презирал голое умозрение. Гиппократ думал, что здоровье и болезни следует объяснять не игрой в человеческом организме сил макромира, а внутренними специфическими свойствами живого организма. Условие здоровья — в равновесии содержащихся в живом организме соков.

Впрочем, Гиппократ вовсе не был свободен от философии. Иначе откуда бы взяться его рационализму и натурализму? А ведь Гиппократ отбросил все сверхъестественные причины при объяснениях заболеваний. Это особенно хорошо видно на примере эпилепсии, которая почиталась «священной болезнью». Гиппократ же в одном из своих семидесяти сочинений («Свод Гиппократа»), а именно в «Священной болезни», видит в эпилепсии естественное нарушение нормального функционирования организма.

В отличие от Косской школы Гиппократа как Кротонская, так и Сицилийская медицинские школы откровенно философичны: первая была связана с Пифагором, вторая — с Эмпедоклом.

Задолго до начала периода эллинизма складываются некоторые математические проблемы и специфические методы их решения, прежде всего дедуктивный вывод из наименьшего числа фундаментальных положений наибольшего количества следствий. В числе этих задач мы находим такие, как трисекция угла (т. е. разделение угла на три равные части); удвоение объема куба (т. е. определение длины ребра куба, чей объем должен быть вдвое больше объема данного куба); квадратура круга (т. е. нахождение длины стороны такого квадрата, площадь которого была бы равна площади данного круга — эта задача неразрешима в силу несоизмеримости, которая была открыта также в классический период философии). Древнегреческие математики все геометрические задачи стремились решать геометрически, т. е. без арифметических расчетов, при помощи циркуля и линейки.

Автором первого систематического изложения геометрии, предшественником Эвклида, был **Гиппократ Хиосский**. Но его «Начала» не сохранились.

Астрономы не презирали философов — и это неудивительно, т. к. сама античная философия возникла как часть астрономии, в системе рассуждений о небе, о Земле как части неба. **Эйнопид Хиосский** с его проблемой определения наклона эклиптики к небесному экватору был пифагорейцем, а школа Пифагора была столь же философской, сколько и научной.

В астрономической хронологии был найден новый вариант согласования лунного года с солнечным. Метон и Евктемон установили 19-летний цикл повторяемости небесных явлений — цикл в 19 солнечных лет был разложен на 125 месяцев по 30 дней и на 110 месяцев по 29 дней (так что у Метона и Евктемона получилось, что солнечный год содержит в среднем 365,263 суток, что примерно на полчаса отличается от точного времени).

Итак, уже во второй половине V в. до н. э. появляются первые ученые — специалисты, занятые конкретными, ограниченными и как бы благодаря своей конечности спокойными проблемами, в основном разрешимыми, но требующими настоящего специального знания и специальной методики.

Но и философы со своей стороны сделали для наук немало. Демокрит был ученым. Сократ установил, что истинное знание должно выражаться в понятиях. Платон установил, что научное знание недостижимо без идеализации предмета знания. Аристотель установил, что научное знание тре-

бует знания и общего (понятия), и причин. Научное знание направлено на познание причин и начал того или иного явления. Философия же ищет первоначала и первопричины. Таким образом, философия принципиально от наук не отличается.

Таким образом, эллинистическая наука была подготовлена и в теоретическом, и в специальном аспектах развитием древнегреческого интеллекта, логоса, которое мы наблюдали в классические времена. Однако все же подлинный расцвет ряда специальных наук произошел лишь в начале эллинизма, когда реализуется тенденция к отпочкованию наук от философии и в их дифференциации. Отныне у каждой науки свой предмет, своя история, свои методы. Появляется тип профессионального ученого — человека, посвятившего себя той или иной науке, по крайней мере двум-трем близким наукам. Такой ученый иногда даже получал государственное вознаграждение.

Эллинистическая наука включала в себя как естественные, так и гуманитарные науки.

Александрийский Мусейон

Центром наук периода эллинизма была, как уже было сказано, столица эллинистического Египта Александрия. Ранние представители династии Птолемеев покровительствовали ученым. Уже Птолемей I (Лаг, или Сотер), правивший с 322 по 283 г. до н. э., создал в столице Египта научный центр — Мусейон.

Обычный античный Мусейон — храм или святилище муз, дочерей Зевса и богини памяти Мнемозины, покровительниц искусств и наук: муза истории — Клио, муза лирической поэзии — Евтерпа, муза комедии и радостной поэзии — Талия, муза трагедии — Мельпомена, муза танцев и музыки — Терпсихора, муза эротической поэзии — Эрато, муза эпической поэзии — Полигимния, муза астрономии — Урания, муза красноречия — Каллиопа. Из данного списка видно, что только две музы были покровительницами науки: Клио олицетворяла собой историю и вообще гуманитарные науки, а Урания — астрономию и вообще естественные науки. Храмы, посвященные или всем музам, или одной из них, имелись во многих частях Греции. Формально святилищем муз считалась и Академия Платона.

Однако все святилища Муз были превзойдены александрийским Мусейоном. Он был частью царских дворцов, группой зданий, предназначенных для научных занятий и для проживания ученых, формально считавшихся служителями муз. Но культ муз проводился лишь одним из них, другие же занимались науками. Эти ученые имели общую собственность и содержались государством.

Дело организации Мусейона, начатое Птоломеем I, было продолжено его сыном — Птолемеем II Филадельфом. Им помогали философы Деметрий Фалерский и Стратон.

Мусейон продолжал функционировать при всех Птолемеях и затем при римлянах, когда ученые получали жалованье от римского наместника в Египте. Но во второй половине II в. н. э. александрийский Мусейон утратил свое значение как центра наук из-за соперничества Афин, Родоса, Антиохии, Рима и Константинополя и из-за политических неурядиц. Император Адриан (117 – 138) пытался оживить Мусейон, но безуспешно. В 270 г. Мусейон был разрушен, но затем восстановлен. Позднее его прославили

философ Теон (вторая половина IV в.) и его дочь Ипатия (первая половина V в.), зверски убитая христианскими фанатиками в 415 г. Убийство Ипатии символизировало и конец Мусейона в христианской Александрии.

Александрийская библиотека

Организуя Мусейон, Птолемеи позаботились о том, чтобы при нем была и научная библиотека. Во главе ее стоял главный библиотекарь.

Первым главным библиотекарем в Александрии был, по-видимому, Деметрий Фалерский (ок. 284 до н. э.), вторым — Зенодот Эфесский (284—260 до н. э.), третьим — Каллимах Киренский (260—240 до н. э.), четвертым — Аполлоний Родосский (240—235 до н. э.), пятым — Эратосфен Киренский (235—195 до н. э.), шестым — Аристофан Византийский (195—180 до н. э.), седьмым — Аполлоний Эйдограф (180—160 до н. э.), восьмым — Аристарх Самофракийский (160—145 гг. до н. э.). Этот список обрывается на середине II в. до н. э.

Свитки для своей библиотеки Птолемеи собирали ревностно, не гнушаясь прямым грабежом. Птолемей III Эвергет (246—221) приказал, чтобы все прибывающие в Александрию иностранцы предъявляли имеющиеся у них при себе книги. Если в библиотеке таких книг не оказывалось, то они отбирались, а владельцам взамен возвращали копии. Птолемей III под залог в большую сумму в 15 талантов получил из Афин оригиналы трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида, но вернул лишь копии, оставив оригиналы в Александрии, решив, что они стоят таких больших денег (залог, разумеется, афиняне ему не вернули).

Библиотека состояла из папирусных свитков. Был составлен их каталог. К временам Цезаря, оккупировавшего Александрию, в библиотеке насчитывалось несколько сот тысяч папирусных свитков. В 48 г. до н. э. часть александрийской библиотеки сгорела, но затем она была пополнена. Урон, нанесенный библиотеке военными действиями Цезаря, был частично компенсирован Марком Антонием, который ограбил Пергам и подарил Клеопатре 200 тысяч пергамских свитков. Это было в 41 г. до н. э. Затем многое из библиотеки было забрано римлянами.

Александрийская библиотека была разрушена вместе с Мусейоном при императоре Феодосии (годы правления 379—395) по приказу александрийского епископа Теофилоса (годы епископата 385—412), ненавидевшего античную культуру.

Обычно окончательную гибель Александрийской библиотеки связывают с арабами, которые дважды подряд брали Александрию (в 640 и в 645 г.).

В сухих районах Египта до сих пор находят большое количество обрывков папирусов: Александрийская библиотека, видимо, размножала книги древнегреческих писателей и философов. Больше всего находят папирусов с Гомером, затем по частоте находок идут Демосфен, Еврипид, Менандр, Платон, Фукидид, Гесиод, Исократ, Аристофан, Ксенофонт, Софокл, Пиндар, Сапфо. Найдены лишь немногие фрагменты из сочинений Аристотеля, но этот недостаток компенсировался открытием в XIX в. его дотоле неизвестной работы — целостного текста «Афинской политии» (оригинал ее находится в Британском музее папирусов).

Александрия была центром книжной торговли. Основой книгоиздательства была добыча и выделка папируса, изобилующего в те времена в дельте Нила.

Евклид

Мы почти ничего не знаем о жизни Евклида. В молодости он, возможно, обучался в афинской Академии, которая была не только философской, но и математической, и астрономической школой. Затем Евклид жил в Александрии при Птолемеях I и II. Так что время жизни Евклида — первая половина III в. до н. э. Живший намного позднее неоплатоник Прокл рассказывает, что когда Птоломей I спросил Евклида, заглянув в его главный труд, нет ли более короткой дороги к геометрии, то ученый гордо ответил царю, что в науке нет царского пути.

Евклиду принадлежат такие фундаментальные исследования, как «Оптика» и «Диоптрика». В своей оптике Евклид исходил из пифагорейской теории, согласно которой лучи света — прямые линии, простирающиеся от глаза к воспринимаемому предмету.

Главный труд Евклида — «Начала» (или «Элементы»). Они состоят из 13 книг. Позднее к ним были прибавлены еще две книги.

Первые шесть книг посвящены геометрии на плоскости — планиметрии. В философско-теоретическом отношении, в плане философии математики особенно интересна первая книга, которая начинается с определений, постулатов и аксиом, учение о которых было заложено Аристотелем.

Евклид определяет точку как то, что не имеет частей. Линия — длина без ширины. Концы линии — точки. Прямая линия равно расположена по отношению к точкам на ней. Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину. Концы поверхности — линии. Плоская поверхность есть та, которая равно расположена по отношению к прямым на ней и т. д. Таковы определения Евклида.

Далее следуют постулаты, т. е. то, что допускается. Допустим, что от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию, что ограниченную прямую можно непрерывно продолжить по прямой, что из любой точки, принятой за центр, можно всяким раствором циркуля описать круг, что все прямые углы равны между собой и что если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то, будучи продолженными, эти две прямые рано или поздно встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых.

Аксиомы говорят о том, что величины, равные третьей величине, равны между собой, что если к равным прибавить равное, то и целые будут равными, и т. п. Далее, в первой же книге, рассматриваются треугольники, параллельные линии, параллелограммы.

Вторая книга «Начал» содержит геометрическую алгебру: числа и отношения чисел выражаются в пространственных величинах и в их пространственных отношениях.

Третья книга «Начал» исследует геометрию круга и окружности.

Четвертая исследует многоугольники.

Пятая книга дает теорию пропорций как для соизмеримых, так и для несоизмеримых величин.

Книга VI — приложение этих теорий в планиметрии.

Книги VII – X содержат теорию чисел, причем X книга трактует иррациональные линии.

XI, XII и XIII книги «Начал» посвящены стереометрии, при этом в XII книге применяется метод исчерпания.

Евклида нельзя считать «отцом геометрии». Мы уже говорили, что свои «Начала» были у Гиппократа Хиосского в V в. до н. э. В IV в. до н. э. свои «Начала» были и у Леона, и у Феудия Магнесийского. Метод исчерпания применял Евдокс Книдский, возможный учитель Евклида в Академии. Проблемой иррациональности занимались пифагореец Гиппас Метапонтский, Феодор Киренский, Теэтет Афинский.

Однако именно в «Началах» Евклида мы видим завершение математики как стройной науки, исходящей из определений, постулатов и аксиом и построенной дедуктивно. Математика Евклида — вершина древнегреческой дедуктивной науки. Она резко отличается от ближневосточной математики с ее практической приблизительной рецептурностью (делай так-то). Не случайно «Начала» Евклида по их логической стройности, ясности, изяществу и законченности сравнивают с афинским Парфеноном.

Правда, существовала легенда, что сам Евклид — не единственный автор дошедших до нас «Начал», что сам он якобы дал лишь догматическое изложение материала, без доказательств, что доказательства были добавлены вышеупомянутым Теоном Александрийским. Теон Александрийский действительно занимался проблематикой «Начал». Но этим же занимались и Прокл, и Симплиций.

«Начала» Евклида были частично переведены на латинский язык Цензорином и Боэцием. Но эти переводы затерялись. На Западе вплоть до конца XII в. находились в обращении тезисы Евклида без доказательств. Что касается Ближнего Востока, то там Евклид был известен в переводах с греческого на сирийский, а с сирийского — на арабский.

Из постулатов Евклида видно, что он представлял пространство как пустое, безграничное, изотропное и трехмерное. Бесконечность и безграничность пространства предполагаются, как тезисы о том, что от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию, что ограниченную прямую можно непрерывно продолжить по прямой, что из всякого центра и всяким раствором циркуля может быть описан круг.

Особенно знаменит пятый постулат Евклида, который буквально звучит так (выше мы дали пересказ): «Если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные неограниченно эти две прямые встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых». Позднее Прокл выразил этот постулат так: «Если прямая пересекает одну из двух параллельных линий, то она пересечет также и вторую параллельную». Более привычная для нас формула: «Через данную точку можно провести лишь одну прямую линию, параллельную к данной прямой» — принадлежит Джону Плейферу.

Одним из учеников Евклида был Аполлоний (262 — 190 до н. э.). Как и Евклид, он работал в Александрии. Аполлоний дал теорию сечений конуса, связав воедино окружность, эллипс, параболу и гиперболу.

Архимед Сиракузский

К александрийской науке примыкал математик, физик и инженер Архимед из Сиракуз. Сиракузы, основанные Коринфом в 734 г. до н. э., — один из главных городов Великой Греции. В конце III в. до н. э., в ходе войны римлян с Ганнибалом, отпавшие от Рима Сиракузы были после длительной осады взяты. Во время взятия Сиракуз Архимед был убит.

Смерть Архимеда в 75-летнем возрасте во время падения Сиракуз в 212–211 гг. до н. э., пожалуй, единственная дата его жизни, о которой можно говорить с уверенностью. Говорят, что отец Архимеда Фейдиас был астрономом, родственником и другом сиракузского тирана Гиерона III, ставшего правителем этого города, когда Архимеду было 17 лет. Согласно Диодору Сицилийскому (I в. до н. э.), Архимед в юности провел некоторое время в Александрии, имевшей уже Мусейон, где познакомился с Каноном Самосским и Эратосфеном, с которыми вел переписку, возвратясь в Сиракузы. Считается, что именно в Египте Архимед изобрел то, что стало потом называться «архимедовым винтом», сыгравшим большую роль в ирригационных работах в засушливом государстве Птоломеев. Но в сохранившихся работах Архимеда об этом его инженерном изобретении ничего не говорится. Когда началась Вторая Пуническая война, Архимеду было 69 лет. Архимеду приписывают сожжение римского флота направленным на него через систему вогнутых зеркал солнечным светом. Но вряд ли это было возможно. Более правдоподобны те военные машины, которые создал Архимед, опираясь на свои открытия в области механики. О них рассказывает Плутарх в жизнеописании римского полководца Марцелла.

Однако в сохранившихся трудах Архимеда ни слова не говорится о его инженерии. Согласно Плутарху, Архимед стыдился этой стороны своей деятельности. Такое отношение к технике тот же Плутарх связывает с Платоном, с философским аристократическим идеализмом этого афинского мыслителя, который был противником того, чтобы ученые занимались техникой и прикладной наукой. Платон, оказывается, спорил и с примыкавшим к его Академии Евдоксом Книдским, и с пифагорейцем Архитом Тарентским, «упрекая их в том, что они губят достоинство геометрии, которая от бестелесного и умопостигаемого опускается до чувственного и вновь сопрягается с телами, требующими для своего изготовления длительного и тяжелого труда ремесленника», отчего «механика полностью отделилась от геометрии». Поэтому-то Архимед и написать ничего не пожелал о своих машинах, «считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопричастное повседневным нуждам, низменным и грубым», направив все свое рвение на такие занятия, в которых «красота и совершенство пребывают не смешанными с потребностями жизни»[1]. Не исключено, однако, что Архимед, как философ-техник, по своему складу был гораздо ближе к Архиту Тарентскому, чем к Платону.

В своем завещании Архимед просил своих друзей и родственников поставить на его могиле лишь цилиндр с вписанным в него шаром и надписать расчет соотношения их объемов, которое в своем трактате «О сфере и цилиндре» сиракузский ученый определил как 3:2.

У Архимеда нет такой основополагающей работы, как «Элементы» у Евклида. Дошедшие до нас сочинения Архимеда (их тринадцать) решают частные проблемы. Это «О сфере и цилиндре», «Измерение круга», «Коноиды и сфероиды», «Спирали», «Равновесие плоскостей», «Квадратура параболы», «Плавающие тела», «Книга лемм», «Стомахион» (геометрические головоломки), «Псаммит» (об исчислении и выразимости неопределенно больших чисел), «Скотская проблема», «Правильный семиугольник» и, наконец, «Метод».

[1] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 393.

Архимед — геометр и механик. Применяя метод исчерпания, когда подлежащая определению величина заключается между суммами, разность между которыми может быть сделана меньше любой наперед заданной величины, так что искомая величина определяется как предел сумм при безграничном числе слагаемых (предвосхищение определенного интеграла), метод, применяемый еще Евдоксом, Архимед как геометр определил поверхность шара и его объем (2/3 описанного вокруг шара цилиндра); он исследует параболоиды и гиперболоиды, тела, образованные вращением эллипсов, изучал «архимедову спираль», определял число «пи», как находящееся между 3,141 и 3,142. Архимед дополнил характеристику евклидова пространства, приняв допущение, что «из всех линий, имеющих одни и те же концы, прямая будет наименьшей».

В области арифметики Архимед в трактате «Псаммит» решает вопрос о том, сколько песчинок содержится во Вселенной, для чего вводит сверхбольшие числа. Этот трактат важен также потому, что именно в нем (и больше нигде) содержатся сведения о гелиоцентрической системе Аристарха Самосского (о чем далее).

Архимед как механик создал статику и гидростатику. В сочинении «Равновесие плоскостей» постулируется, что равные тяжести на равных расстояниях уравновешивают друг друга, что равные тяжести на неравных расстояниях не уравновешивают друг друга, но отклоняются в сторону той тяжести, которая находится на большем расстоянии, что если к двум находящимся в равновесии на определенных расстояниях (не обязательно равных, если тяжести неравные) тяжестям добавить (к одной из них) еще тяжесть, то они не останутся в равновесии, но склонятся в сторону той тяжести, к которой было сделано добавление. Отсюда Архимед доказывает, что две величины, соизмеримые или нет, сохраняют равновесие на расстояниях, соответственно им пропорциональных. Расстояния же — соответствующие расстояния от центров тяжести до точки опоры. Архимед устанавливает, как найти центры тяжести параллелограмма, треугольника, трапеции, параболических сегментов, части параболы между двумя хордами.

У Архимеда, однако, нет определения центра тяжести, оно было дано лишь Паппом Александрийским: «Центром тяжести каждого тела является некоторая расположенная внутри него точка — такая, что если на нее мысленно подвесить тело, то оно остается в покое и сохраняет первоначальное положение».

В сочинении «Плавающие тела» Архимед открыл основной закон гидростатики, вошедший в науку как «закон Архимеда»: «Тела, более тяжелые, чем жидкость, опущенные в эту жидкость... станут легче на величину всей жидкости в объеме, равном объему погруженного тела»[2].

У Архимеда не было какого-то единого метода решения для всех научных проблем. К каждой проблеме он применяет свой, ей подобающий, метод исследования. В целом же уже древние отмечали кажущуюся простоту и ясность методов Архимеда. Все тот же Плутарх пишет, что «во всей геометрии не найти более трудных и сложных задач, объясненных посредством более простых и прозрачных основных положений. Некоторые приписывают это природному дарованию Архимеда, другие же считают, что лишь благодаря огромному труду все до малейших частностей у него ка-

[2] Цит. по: *Кудрявцев П.С.* Курс истории физики. М., 1974. С. 22.

жется возникшим легко и без всякого труда. Собственными силами вряд ли кто найдет предлагаемое Архимедом доказательство, но стоит углубиться в него — и появляется уверенность, что ты и сам мог бы его открыть: таким легким и быстрым путем ведет к цели Архимед»[3].

Опубликованная лишь в 1907 г. работа Архимеда «Метод» бросает неожиданный свет на то, как он сам понимал способ научного открытия. Оказывается, что сам Архимед думал, что он делал свои открытия по наитию (интуитивно): он видел решение проблемы до того еще, как он мог это логически и научно доказать. Архимед не считает это вовсе своей прерогативой. Он видит в этой научной интуиции общий метод науки. Он указывает на Демокрита, который якобы также интуитивно знал, что объем конуса равен объему одной трети цилиндра с тем же основанием и с той же высотой, что и у конуса, что объем пирамиды также равен одной трети имеющей то же основание и ту же высоту призмы, но он не умел это доказать, что сделал лишь Евдокс, исходя из интуиции Демокрита, за что последний заслуживает немалую похвалу.

Аристарх Самосский

О жизни и личности этого ученого мы почти ничего не знаем. Аристарх был, по-видимому, старшим современником Архимеда, который написал о нем не позднее 216 г. до н. э. Единственная точная дата — 281/280 гг., когда Аристарх мог наблюдать описанное им солнечное затмение. Как и Пифагор, и Эпикур, Аристарх происходил с ионийского острова Самос. Он мог быть учеником перипатетика Стратона то ли в самих Афинах, то ли во время пребывания Стратона в Александрии, когда тот помогал Птоломею II Филадельфу устраивать Мусейон.

Аристарх развил пифагорейский негеоцентризм Филолая в гелиоцентризм. Если Филолай преодолел геоцентристский предрассудок из аксиологическо-ценностных соображений (огонь лучше земли, и огню, а не земле, полагается быть в центре Вселенной), то Аристарх — из космологических вычислений.

Аристарх пытался установить некоторые основные параметры того, что мы теперь называем Солнечной системой: вычислить, во сколько раз Солнце отстоит дальше от Земли, чем Луна, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Луны, во сколько раз радиус лунной орбиты больше радиуса Луны, во сколько раз диаметр Земли больше диаметра Луны, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Земли и во сколько раз Солнце больше Земли по объему.

Хотя Аристарх использовал превосходный метод наблюдения, полученные им результаты далеко отстояли от истинных. Но это отличие было все же количественным, а не качественным: как бы там ни было, но было ясно, что Солнце настолько больше Земли, что нелепо думать, что оно может вокруг нее вращаться: ведь меньшее вращается вокруг большего, а не большее вокруг меньшего.

Однако самих этих выводов как раз и нет в сохранившейся работе Аристарха Самосского, которая называлась «О размерах и отстояниях Солнца и Луны», что объясняется, по-видимому, тем, что это была ранняя работа

[3] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 393—394.

ученого, когда он еще не смог сделать слишком смелые для того времени мировоззренческие выводы из результатов своих вычислений. Об этих выводах мы узнаем лишь из вышеназванного сочинения Архимеда, который, обращаясь к Гелону II — сиракузскому тирану, писал: «Вы знаете, что Вселенная — имя, данное большинством астрономов сфере, чей центр — Земля и чей радиус равен расстоянию между центром Солнца и центром Земли. Это, как вы слышали от астрономов, общепринято. Но Аристарх Самосский выпустил книгу, в которой содержится ряд гипотез, из них следует, что Вселенная во много раз больше, чем было сказано выше. Его гипотезы состоят в том, что звезды и Солнце неподвижны, а Земля вращается вокруг Солнца по окружности, что Солнце лежит в середине орбиты, что сфера неподвижных звезд, расположенная вокруг того же центра, т. е. Солнца, так велика, что круг, по которому, как он думает, движется Земля, находится в такой же пропорции к расстоянию до неподвижных звезд, как центр сферы относится к ее поверхности»[4].

Таким образом, Аристарх пришел не только к гелиоцентризму, но и к допущению почти что бесконечной по величине Вселенной: ведь радиус сферы бесконечно больше точечного центра окружности или сферы. Допущение почти что бесконечно малой величины орбиты, по которой движется Земля вокруг Солнца, было необходимо для того, чтобы избежать уже тогда бытующего возражения против допущения движения Земли: если Земля движется в космическом пространстве, то почему не наблюдается перемещения звезд на небе? Иначе говоря, почему нет параллакса? Как известно, параллакс есть, но он мал и невооруженным взглядом незаметен именно потому, что орбита Земли почти что бесконечно мала по сравнению уже с той сферой, на поверхности которой лежит даже ближайшая к нам звезда.

Необходимо сказать, каким образом Аристарх измерял относительные параметры. Его метод, как было уже сказано, был превосходен, но он допустил грубые ошибки при наблюдении. Аристарх производил измерения в момент наблюдаемого, так сказать, полулуния, когда темная часть обращенной к Земле половины лунной поверхности равна светлой, освещенной Солнцем. В это время надо было определить угол между направлением от Земли к Луне и направлением от Земли к Солнцу. Угол же между направлением от Луны к Солнцу и от Земли к Луне, поскольку в это время Солнце освещало половину видимой поверхности Луны, был прямым. Кроме того, необходимо было определить, какую часть зодиака заслоняет Луна. Аристарх в обоих случаях грубо ошибся. Он определил искомый угол между направлением на Луну и направлением на Солнце с Земли в 87°, размер Луны на зодиаке (окружности) — в 2°, тогда как первое число равно почти что прямому углу (89° 50'). Луна же занимает всего 50' на зодиаке (что Аристарх, согласно тому же Архимеду, принял позднее). Из этих двух ошибок следовали большие расхождения между результатами измерений Аристарха и действительными параметрами Солнечной системы: Солнце оказалось у него дальше отстоящим от Земли, чем Луна, не в 400, а в 19 раз, во столько же раз, а не в те же 400, оказался больше диаметр Солнца диаметра Луны, объем Солнца оказался больше объема Луны при-

[4] *Sarton G.A.* History of Science. Hellenistic Science and Culture in the last there Centuries B. C. N.-Y., 1959. P. 56 – 57.

близительно в 7 тыс. раз, а не в 106 млн, радиус лунной орбиты получился больше радиуса самой Луны в 26,25, а не в 110,5 раза, диаметр Солнца получился больше диаметра Земли в 6,75 раза, а не в 109 раз.

Кроме того, Аристарх учил о вращении Земли вокруг своей оси, чем он объяснял суточное движение небосвода.

Гелиоцентризм Аристарха не был принят ни в древние времена, ни в Средневековье. Если в те времена и отходили от геоцентризма, то в форме геогелиоцентризма Гераклида Понтийского, согласно которому Солнце вращается вокруг Земли, но ближайшие к Солнцу планеты — Меркурий и Венера — вращаются вокруг Солнца. Преобладала же аристотелевская геоцентристская космология. Стоик Клеанф обвинил Аристарха в безбожии.

Единственным, кто поддержал Аристарха, был **Селевк** из Вавилонии (первая половина II в. до н. э.). Считавшийся великим астроном **Гиппарх** из Никеи (вторая половина II в. до н. э.) своим авторитетом раздавил Аристарха. Гиппарх объяснял смену сезонов и их неравность во времени тем, что Солнце вращается неравномерно, да и не вокруг Земли, а вокруг некоторой отстоящей от Земли точки (которую латинские ученые назвали эксцентром), оттого оно то ближе к Земле, то дальше от нее, а на Земле то жарче, то холоднее.

Через два-три века после Гиппарха астроном Птолемей утвердил геоцентризм на четырнадцать с лишним веков.

Только через восемнадцать веков после Аристарха его гелиоцентризм был подтвержден Коперником, но так как Коперник думал по-прежнему, что планеты движутся вокруг Солнца по круговым орбитам, то гелиоцентризм Коперника расходился с наблюдениями, отчего Тихо Браге смог принять и развивать компромиссную гипотезу Гераклида. Только открытие Кеплером того факта, что планеты движутся вокруг Солнца не по окружностям, а по слегка вытянутым эллипсам и неравномерно, утвердило гелиоцентризм в 1609 г.

Эратосфен

Эратосфен из Кирены (276 — 194 до н. э.) — младший современник Аристарха, ученый-энциклопедист, хранитель Александрийской библиотеки, математик, астроном, филолог, друг и корреспондент Архимеда.

Эратосфен прославился как географ и геодезист. Правда, «География» Эратосфена известна нам только через «Географию» Страбона — другого выдающегося ученого периода александрийской науки. Эратосфен довольно точно измерил окружность земного шара.

Догадка о шарообразности Земли была тогда общепринятой. Аристотель в своем произведении «О небе» утверждал «не только то, что Земля круглой формы, но и то, что она небольшой шар» (298 а 7 — 8). Обоснование того, что Земля — шар, Аристотель находит в дугообразности падающей во время лунных затмений на Луну тени от Земли; а обоснование того, что Земля — небольшой шар, в том, что при сравнительно небольшом перемещении с севера на юг и обратно картина звездного неба меняется: «Некоторые звезды, видимые в Египте и в районе Кипра, не видны в северных странах, а звезды, которые в северных странах постоянно видны, в указанных странах заходят» (298 а 4 — 6).

Если же Земля имеет правильную форму шара, то естественно стремление определить окружность этого шара. Аристотель, ссылаясь на известных ему землеведов, указывает величину земной окружности в 400 тыс. стадиев, что, составляя 73 672 км, намного больше истинного размера земной окружности. Дикеарх был ближе к истине, указав 300 тыс. стадиев, т. е. 52 тыс. км. Эратосфен же определил длину окружности шарообразной Земли в 252 тыс. стадиев, т. е. в 39 590 км, что отличается от истинной длины окружности земного шара по экватору лишь на 410 км. Для этого Эратосфен применил простой метод: когда Солнце находится в египетском городе Сиене (Асуане) в зените, то в отстоящей на север от Сиены Александрии оно отстоит от зенита на 1/50 часть круга. Расстояние от Сиены до Александрии известно — оно немногим больше 5 тыс. стадиев. Умножим 5000 на 50 и получим 250 тыс. стадиев (на самом деле у Эратосфена получилось более точное число — в 252 тыс. стадиев, т. к. расстояние от Сиены до Александрии больше 5000 стадиев).

В начале II в. до н. э. александрийский ученый **Гипсикл** ввел в европейскую науку вавилонскую шестидесятиричную систему исчисления, применив ее для деления круга на 360 градусов, градуса — на 60 минут, минуты — на 60 секунд.

История

В период эллинизма продолжается развитие исторических наук. Для них характерен космополитизм, они опираются на исторические документы.

Громадный стимул для исторического описания дала эпопея Александра Македонского, имевшего при себе историков, которые должны были обеспечить ему историческое бессмертие. Многие близко стоящие к царю люди написали свои исторические мемуары. От них сохранились лишь фрагменты, но они стали основой для последующих и дошедших до нас историй. Такой историей была история **Арриана** (первая половина II в. до н. э.), опирающаяся на **Птолемея Сотера**, основателя династии Птолемеев в Египте, который в свою очередь опирался на официальный дневник похода Александра в Азию и в Африку и на другие официальные документы, а также на свой опыт. Но существовали также мемуары **Клитарха Александрийского**, **Аристобула Кассандрейского** и др. Арриан опирался не только на Птолемея, но и на Аристобула. Другие три истории Александра более позднего времени (Диодора Сицилийского, Квинта Курция Руфа, Юстина) опирались на Клитарха. Вместе с описанием жизни Александра Плутархом это составило пять дошедших до нас историй македонского царя Александра III, потеряно же не менее пятидесяти.

Брат Антигона II Гоната, основателя македонской династии Антигонидов, **Кратер Младший**, опубликовал сборник афинских декретов, положив начало документальной истории.

Человек военный, служивший и Антигону I Одноглазому, и его сыну Деметрию Полиоркету, и его внуку Антигону II Гонату, **Иораним из Кардии** оказался, пожалуй, самым лучшим историком своего времени, автором «Истории диадохов» — истории Греции от смерти Александра до смерти эпирского короля Пирра.

Продолжая линию мемуаров, описали свои истории и **Деметрий Фалерский**, и сам царь Эпира **Пирр**.

Самосский тиран **Дурис** (340 — 260 до н. э.) был автором самосской хроники и историй Македонии и Греции.

Было немало и других исторических работ, опирающихся на реальные исторические факты, на реальные воспоминания и документы. Исторические науки того времени разделяли общий дух александрийской науки — ее научность.

Крупнейшим историком поздней эллинистической эпохи был **Полибий** (201 — 120 до н. э.) — современник падения Македонии, потерпевшей поражение в битве при Пидне в 168 г. до н. э. и окончательно включенной в римскую сверхдержаву на положении провинции в 148 г. до н. э., и Греции, приобщенной к указанной сверхдержаве в 146 г. до н. э. Грек Полибий был в основном историком Рима и его апологетом, поэтому мы скажем о нем позднее, в связи с римской философией.

Филология

III в. до н. э. был золотым веком греческой филологии. Само существование Александрийской библиотеки, содержащей громадное количество свитков, которые надо было классифицировать, оценить их достоверность и размножить, стимулировало филологию — любовь к слову. В эпоху эллинизма утверждается общегреческий диалект койнэ, основу которого составил аттический диалект. На койнэ писал уже сам Аристотель. На этом диалекте писали и александрийские ученые. Была создана грамматика.

Филологи обращаются к литературному наследию и проводят литературную критику текста, освобождая его от позднейших напластований. Правда, литературная критика текста иногда становится чрезмерной. Имя критика гомеровских поэм **Зоила** стало нарицательным, обозначая мелочного и поверхностного критикана. Основы греческой филологии были заложены **Зенодотом Эфесским**, **Аристофаном Византийским**, **Аристархом Самофракийским** и др. Александрийские грамматики установили список образцовых греческих писателей — «Канон». Был окончательно определен текст «Илиады» и «Одиссеи», обе поэмы были разбиты на 24 части — по числу букв в греческом алфавите.

В эпоху эллинизма были и выдающиеся писатели и поэты. Впрочем, все они уступают классическим образцам. Мольером Античности был комедиограф **Менандр Афинский** (342 — 291 до н. э.), автор около ста комедий, известных лишь в отрывках на папирусах.

Живший при дворе Птолемеев **Феокрит из Сиракуз** создал новый жанр идиллической поэзии, воспевающей прелести мирной сельской жизни. Он был поэтом веселья. Природа в его изображении не сурова, как у Гесиода, не меланхолична, как у Вергилия, но улыбчива и лучезарна.

Во второй половине III в. до н. э. **Аполлоний Родосский** создает целиком дошедшую до нас эпическую поэму «Аргонавтика», рассказывающую о морском походе на корабле «Арго» героев Ясона, Геракла и других в Колхиду за золотым руном.

Александрийский поэт **Каллимах** — создатель искусственной ученой и манерной поэзии (александризм). Он же составитель каталога Александрийской библиотеки, который сам по себе составлял сто двадцать «книг» — свитков.

Искусство

В эллинистическую эпоху развиваются архитектура, скульптура, живопись. Можно отметить новый храм Артемиды в Эфесе на месте сожженного, согласно легенде, в день рождения Александра Македонского Геростратом, пожелавшим таким странным образом прославиться (эта легенда создана для того, что противопоставить искусственной славе Герострата истинную славу Александра); храм Аполлона в Дидимах близ Милета; храм-гробницу Мавзола в Галикарнассе (отсюда «мавзолей»); скульптуры **Лисиппа из Сикиона**, которому Плиний приписывает полторы тысячи работ. Среди них большое место занимали скульптурные изображения Александра Македонского. Ученик Лисиппа **Евтехид Сикионский** — создатель в столице царства Селевкидов Антиохии скульптурной группы «Тюхе» (богиня случая, судьбы и счастья), изображающей счастье и судьбу Антиохии. Другой ученик Лисиппа — **Харес из Линда** соорудил в 281 г. до н. э. на острове Родос в честь героической защиты города Родоса в 305 г. до н. э. от Деметрия Полиоркета громадную статую из бронзы, изображающую солнечного бога Гелиоса — патрона Родоса. Родосский «Колосс» был высотой в 32 м. Хотя эта колоссальная статуя просуществовала немногим более полувека, будучи разрушенной землетрясением ок. 225 г. до н. э., она так поразила воображение ее современников, что вошла в список «семи чудес света». В эллинистические времена особенно популярны статуи Афродиты: во времена самого Александра Великого были созданы скульптором **Праксителем** (390 — 330 до н. э.) и живописцем **Апеллесом** соответственно статуя и картина Афродиты с одной и той же женщины — Фрины, отличавшейся замечательной красотой. Картина, как и почти вся греческая живопись, погибла, но ранняя копия статуи периода эллинизма, III в. до н. э., уцелела (Ватикан). Очень популярны статуи Афродита Киренская (в Риме) и Афродита Мелосская (Венера Милосская), которые ранее относили к IV в. до н. э., а теперь — к эллинистическим временам.

Конец эллинистической скульптуры ознаменован деятельностью **Аполлония Афинского** — создателя Бельведерского торса в мраморе и боксера в бронзе и **Гликона Афинского** — создателя копии лисипповского «Фарнезского Геракла», а также двух монументов: «Нилом» и «Лаокоон».

Теперь лучшими образцами эллинистической скульптуры считаются Ника Самофракийская, Афродита Мелосская и Афродита Киренская.

В эпоху эллинизма совершенствуется искусство градостроительства (строительство Александрии в Египте Динократом).

Глава 15
ЭЛЛИНИЗМ. ФИЛОСОФЫ АКАДЕМИИ

Организованное Платоном в 386 г. до н. э. философское общество — Академия — просуществовало почти тысячелетие — до конца философии в Средиземноморье. Ее история распадается на несколько периодов: Древняя, Средняя и Новая Академия.

■ Древняя Академия

Схолархами Древней Академии были Платон, Спевсипп, Ксенократ, Полемон и Кратет.

В годы схолархата Платона к его школе примыкали два выдающихся ученых — Евдокс и Геркалид.

Евдокс

Евдокс (408 — 355 до н. э.) — математик, врач и астроном, происходил из Книда. Он учился геометрии у пифагорейца Архита, а медицине — у Филистиона из Локр. Он слушал лекции Платона в Афинах, путешествовал по Египту. Вернувшись в родной город, Евдокс помог своим согражданам составить законы.

Как математик Евдокс создал свою теорию пропорций, теорию золотого сечения и метод исчерпания. Вслед за Теэтетом — другим математиком в Академии Платона — Евдокс в своей общей теории пропорций расширил понятие числа так, что в него вошли иррациональные числа. Расширил он и понятие длины, причем теоремы относительно любых линий остались правильными и тогда, когда некоторые из линий были иррациональными.

Благодаря своему методу исчерпания, Евдокс стал одним из предшественников изобретателей интегрального исчисления. Пользуясь этим методом, он доказал, что площади двух кругов соотносятся как квадраты их диаметров, что объем пирамиды равен 1/3 объема призмы с тем же основанием и с той же высотой, что объем конуса равен 1/3 объема цилиндра, имеющего ту же высоту и то же основание. Этот метод основывался на предположении, что если от любой величины отнять половину, а затем от половины еще половину и т. д., то можно дойти до величины, которая будет меньше заданного числа. Этим предположением пользовались еще Зенон Элейский (для доказательства того, что движение не может начаться) и китаец Хуэй Ши (для доказательства того, что движение не может закончиться).

В астрономии Евдокс опирался на свои собственные наблюдения и на наблюдения египетских ученых. Его наблюдения были грубыми и неточ-

ными. Например, Евдокс думал, что диаметр Солнца больше диаметра Луны в девять раз. Он написал два астрономических произведения: «Зеркало» и «Явления». В последнем он опирался на Демокрита и вавилонских астрономов.

Евдокс знал, что на фоне «неподвижных» звезд планеты движутся неравномерно, что временами они «останавливаются», а затем начинают перемещаться вспять, затем снова останавливаются и опять движутся вперед, описывая «восьмерки». Евдокс был геоцентристом и считал, что небесным телам пристало двигаться только по окружностям и равномерно. Но как тогда объяснить неравномерность в движении планет? Евдокс предположил, что каждая планета движется одновременно несколькими равномерными круговыми движениями по окружностям. Центром первой окружности остается неподвижная Земля, но непосредственно вокруг нее движется не та или иная планета, а центр той окружности, по которой она движется. И по второй окружности может также перемещаться не сама планета, а центр третьей окружности, по которой она движется. Но и этого может оказаться мало. И Евдокс в случае планет довел число таких движений до четырех, а в случае Солнца и Луны — до трех. Поскольку эти движения могут происходить с разными скоростями (но каждое должно быть равномерным) и в разных направлениях (по и против часовой стрелки), то стало возможным подогнать теорию к наблюдениям. Кроме того, каждая планета представлялась прикрепленной к своей сфере. Для объяснения движения «неподвижных» звезд оказалось достаточно одной сферы, ведь звезды движутся по небу равномерно. Так тогда было известно пять планет, Евдокс ввел 27 сфер (20 — для 5 планет, 6 — для Солнца и Луны и одну — для небосвода), вращающихся с разной угловой скоростью в разных направлениях по окружностям с разными диаметрами. Картина получалась сложной. Но это была героическая попытка примирить ложную теорию с эмпирическими наблюдениями. Заметим, что ученик Евдокса Калипп придумал 36 сфер, Аристотель — 55.

Евдокс не мог понять все тонкости платонизма. Аристотель сообщает, что Евдокс думал, будто идеи — «причины (вещей. — *А.Ч.*) в том же смысле, в каком примешивание к чему-либо белого есть причина того, что оно бело» (Метаф. I, 991 a).

Гераклид

Гераклид (386 — конец IV в. до н. э.) родился на южном берегу Черного моря, в городе Гераклее Понтийской. Он был учеником Платона и Спевсиппа, а возможно, и Аристотеля. Также о Гераклиде рассказывают, что он убил тирана своего родного города.

От многочисленных сочинений Гераклида сохранились только их названия («Об уме», «О душе», «О природе», «О власти», «О справедливости», «О поэзии и поэтах», «Об образах жизни», «Причины болезней», «Против Демокрита»).

Из философов на Гераклида наиболее заметное влияние оказали Демокрит и Эмпедокл. В мифе об Эмпедотимосе (это имя этимологически эквивалентно имени Эмпедокла) Гераклид расположил Аид, где находят свое последнее прибежище бестелесные души. Как и Эмпедокл, Гераклид пользовался учением о четырех элементах и двух антагонистических силах, одна из

которых — Любовь — соединяет частицы, составляющие каждый из четырех элементов. Вслед за Демокритом Гераклид был в числе тех немногих, кто знал о бесконечности космоса и множестве находящихся в нем миров. В этом вопросе Гераклид верно исправил Демокрита: звезды — это и есть иные миры, со своими невидимыми для нас планетами, а не части нашего мира, как думал Демокрит. Также Гераклид считал, что пустоты не существует, что все бесконечное пространство заполнено эфиром. Он сделал следующий вывод: если звезды — иные миры, то тогда движение небосвода необъяснимо его вращением вокруг Земли. Как может вращаться бесконечное небо? Итак, пришел он к выводу, что не бесконечное небо движется вокруг Земли, а она сама вращается вокруг своей оси суточным движением. Но все-таки Гераклид остался геоцентристом, правда умеренным: уже не весь космос, а лишь его небольшой кусочек вращается вокруг Земли.

Спевсипп

Племянник Платона Спевсипп (ок. 409 — ок. 339 до н. э.) стал схолархом после смерти своего учителя. Диоген Лаэртский дал Спевсиппу нелестную характеристику, назвав его вспыльчивым и падким на удовольствия. От его сочинений дошли только названия («О философии», «О наслаждении», «О дружбе», «О богатстве», «О пифагорейских числах»). Спевсипп не принял или не понял учения Платона об идеях и превратил платонизм в пифагореизм (впрочем, в этом же направлении развивался и сам Платон). Спевсипп создал идеалистический вариант пифагореизма. Считая, что математическое число есть первое из существующего, отделенное от чувственно воспринимаемых вещей, он утверждал, что числа, как и вещи, имеют свое начало — само единое и само многое, ибо любое число есть единство единого и многого.

Однако Спевсипп не смог объяснить все сущее, исходя из единого и многого. Как замечает Аристотель, у Спевсиппа геометрические величины, арифметические числа и душа имеют разные начала. Поэтому мировоззрение Спевсиппа напоминает распадающуюся на эпизоды плохую трагедию.

Спевсипп поставил интересную проблему о том, что же считать благом: самое первое, исходное, еще не развившееся, или же самое последнее, завершенное. Сам он склонялся к последней версии: «...самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу... но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами» (Метаф. XII, 1072 в).

У нас есть неясные сведения об учении этого схолараха о мировом разуме — нусе. По Феофрасту, Спевсипп называл нус богом и помещал его в центр Земли. Согласно же Цицерону, Свевсипп отделял нус и от единого, и от блага и понимал его как животворную правящую силу.

В области гносеологии Спевсипп не принижал чувственное восприятие, как это делал Платон, считая, что оно может быть научным (под научным восприятием этот схоларх понимал то, что «участвует в истине соответственно разуму»).

Спевсипп — родоначальник интеграции наук. Он первый «начал усматривать в науках общие черты и по мере возможности связывать их одну с другой» (СЭ. 1. С. 90).

В области этики Спевсипп учил, что хотя для счастья достаточно одной добродетели, внешние блага все-таки не помешают.

Ксенократ

Диоген Лаэртский сообщает, что постаревший Спевсипп сам пригласил Ксенократа (395—314 до н. э.) занять освобождающееся место схоларха. Ксенократ управлял Академией в переломный период — с 339 по 315 г. до н. э. Именно тогда погибла Греция как совокупность суверенных городов-государств и начался период эллинистических монархий. Ничего из сочинений Ксенократа не сохранилось.

Следуя за Платоном, этот схоларх разделил философию на диалектику, физику и этику.

Будучи объективным идеалистом, Ксенократт занял промежуточную позицию между Платоном и Спевсиппом. Он сохранил платоновсие эйдетические числа и отождествил с ними идеи. Эйдетические числа Ксенократ выводил из монады и диады. Согласно его мнению, эйдетические числа были началами для арифметических чисел, те, в свою очередь, служили началами для геометрических величин, которые являлись началами для физических тел. Мировую душу Ксенократ понимал как самодвижущееся число.

Третий схоларх Академии различал:

1) умопостигаемую, сверхнебесную душу (сверхнебесное число);
2) чувственную (внутринебесную) душу;
3) мнительную душу (само небо).

Соответственно он вводил и три критерия познания: научный разум, истинное чувственное восприятие и мнение, которое может быть как истинным, так и ложным.

В отличие от Платона, Ксенократ учил о вечности космоса и отверг платоновского демиурга, не найдя для него места во Вселенной. Анализируя диалог «Тимей», Ксенократ утверждал, что Платон говорил не о происхождении космоса, а о том, как он мог бы произойти, чтобы объяснить его строение.

Отвергая существование демиурга, Ксенократ довольствовался космической душой. Он разделял традиционное учение о вещественных стихиях и располагал эфир, огонь, воздух, воду и землю по убывающей степени совершенства.

Из 60 сочинений Ксенократа 29 были посвящены этическим проблемам. Главные ценности он видел в душевных благах — главных причинах счастья. Однако третий схоларх считал небесполезными и такие внешние блага, как здоровье, богатство и честь. Известно, что сам Ксенократ отличался самообладанием, независимостью и неподкупностью Его правдивость была общепризнанна, и афиняне, вопреки закону, разрешали этому академику выступать на суде, не принося присяги.

Как и Платон, Ксенократ сближал философию с мифологией. Он придумал мифологическую параллель для своего тройного деления мира, отнеся мойру Антропос к умопостигаемому сверхнебесному миру, Клото — к чувственному, а Лахесис — к миру мнения. Небо и небесные тела Ксенократ представлял в образах восьми олимпийских богов. Также он считал, что между землей и небом обитают демоны-души, свободные от тел, участвующие в человеческом общении и обладающие телами. Эти демоны могут быть и добрыми, и злыми. Приняв за самые первые начала монаду и ди-

аду, Ксенократ видел в едином мужское начало, отца и царя небес, мировой разум и Зевса, а в диаде — женское начало, мать богов и душу мира.

Полемон

С началом эпохи эллинизма Академия быстро приходит в упадок. В 315 г. до н. э. схолархом становится Полемон, который руководил Академией до 270 г. до н. э. В это время теоретическая философия начинает подменяться практической этикой.

Полемон очень бурно провел свою юность. Однажды, когда он со своими пьяными друзьями вломился на лекцию Ксенократа (а речь там шла как раз об умеренности), то был поражен спокойствием лектора. В споре пьянства и философии за Полемона победила философия. Однако Полемон смог принять лишь ее внешнюю сторону. Стараясь быть таким же невозмутимым как Ксенократ, четвертый схоларх никогда не повышал голоса, жил затворником в академическом саду. О его сочинениях нам ничего не известно, скорее всего, он вообще ничего не написал. Причем сам объяснял это своим нежеланием писать, т. к., по его мнению, философы часто в своей жизни противоречат своему же учению. Поэтому, учил Полемон, упражняться нужно не в диалектике и не в хитроумных рассуждениях, а в умении правильно поступать. Что понимал четвертый схоларх под правильными поступками, нам неизвестно. Мы знаем лишь его общую установку: умно живет тот, кто живет в согласии с природой.

Крантор

Крантор — ученик Ксенократа и Полемона, умер от водянки, не дожив до старости. Он был странствующим поэтом или философом, склонным к поэзии. Как поэт он был поклонником Гомера и Еврипида. Как философ изучал сочинения Платона и писал на них комментарии. К сожалению, все его сочинения погибли. Сохранились лишь несколько строк о любви, приносящей людям и благо, и зло, и поэтому кажущейся двуликой.

Секст Эмпирик пересказывает содержание одного из поэтических сочинений Крантора, в котором представлены олицетворения богатства, наслаждения, здоровья и мужества. Они состязаются на всеэллинском поединке, поочередно прославляя себя перед аудиторией, чтобы добиться приза. Приз вручается мужеству в союзе с добродетелью, ибо нет ничего хуже порочного мужества. Второй приз получает здоровье; третий — наслаждение, а последний — богатство.

Цицерон высоко ценил книгу Крантора «О страдании», называя ее «золотой». Нам известно лишь то, что в этом произведении внушалась необходимость сохранения выдержки и в самом большом горе.

Кратет

Последним схолархом Древней Академии стал в 270 г. до н. э. Кратет (не путать с Кратетом-киником). Его схолаторство продолжалось лишь несколько лет (до 268 или 264 г. до н. э.). Как и Крантор, он был учеником Полемона. Его многочисленные труды погибли, и о учении Кратета нам ничего неизвестно.

Средняя Академия

Аркесилай

Аркесилай (315/4—241/40 до н. э.). стал схолархом в 265 г. и был им до 240 г. Он происходил из эолидской Питаны (Малая Азия). Правление Полемона и Кратета знаменовало собой теоретический (но не практический) упадок Академии. При Аркесилае Академия возрождается, но, так сказать, с обратным знаком. Классический платонизм догматичен. Псевдоплатонизм Средней и Новой Академии скептичен. Платон, будучи рационалистом, считал неистинным лишь чувственное познание, не подвергая сомнению гносеологическую силу разума. Платон — рационалист. Аркесилай отрицает достоверность не только чувственной, но и рациональной ступени познания.

В эллинистическом скептицизме лучше, чем в какой-либо другой философской школе той эпохи, выразился глубокий и все нарастающий упадок гносеологической энергии греческого народа, его усталость.

Однако академический скептицизм принципиально отличался от классического, пирроновского, скептицизма тем, что он был умеренным. Сущность академического скептицизма точно выражается термином **пробабилизм** (от лат. probabilis — «вероятный», «правдоподобный», «возможный»). Пробабилизм — учение о том, что нет абсолютных истин, истина всегда более или менее вероятна. Так что Аркесилай и его последователи не отрицали возможность объективного знания, как это делали пирронисты, а до них некоторые софисты (Протагор), они отрицали только возможность полностью достоверного знания. Если крайний, пирроновский, скептицизм учил, что одинаково недостоверны и то, и другое из противоречащих друг другу суждений о предмете, то академический скептицизм (пробабилизм), будучи примером умеренного, а не крайнего скептицизма, утверждал: из двух противоречащих друг другу об одном и том же предмете суждений одно более вероятно, чем другое. И это имело большие, практически важные жизненные последствия. Если пирроновцы не имели никакого собственного руководства к жизни и были вынуждены, не имея ориентиров, механически следовать обычаям, не размышляя о них, то академические скептики имели такие жизненные ориентиры, и они в своей жизни следовали не общепринятому, а наиболее для них самих вероятному.

Непосредственно пробабилизм академиков был направлен против догматизма стоиков. Аркесилай полемизировал со стоиком Клеанфом, с которым находился в личной дружбе, но в теоретической вражде. Как умеренный скептик, Аркесилай боролся и против другого, противоположного школе стоиков, направления, а именно против пирронизма. Известно, что Аркесилай слушал лекции Пиррона (Аркесилай — младший современник Пиррона, а также и Эпикура и Зенона-стоика). Однако Аркесилай учился не только у скептика Пиррона, но и у перипатетика Феофраста, и у академика Крантора. Так что его взгляды были своеобразным синтезом крайнего скептицизма, этического практицизма и перипатетического сциентизма. Аркесилай испытал и влияние эпикуреизма.

Он принадлежал к той довольно многочисленной группе древних философов (первый из них Сократ, а возможно, и Пифагор), кто сам ничего не

писал, но кто имел записывающего их изречения ученика. Таким учеником у Аркесилая был Лакид.

Влияние вульгарного эпикуреизма сказалось в том, что Аркесилай не был противником простых чувственных наслаждений, он был богатым человеком и любил хорошо поесть. Влияние истинного эпикуреизма состояло в том, что Аркесилай, как и Эпикур, не противопоставлял по-платоновски чувства и разум и даже по-демокритовски не разделял их, а считал, что чувства и разум существуют в единстве. Псевдоплатоник Аркесилай продолжил платоновскую критику чувственного знания в направлении разумного знания: если чувства обманчивы, то обманчив и разум. Разум, все время и всякий раз обманываемый чувствами, обманывает нас. Нас равно обманывают и чувства, и разум, но первые непосредственно, а второй опосредованно.

Феофрастов сциентизм также не прошел для Аркесилая бесследно: у него не было полного отрицания возможности знания. Он допускал возможность истины, но именно только возможность. Истина всегда и во всем только вероятна. Нет ни абсолютной истины, ни абсолютно достоверного знания.

И в этом Аркесилай был совершенно прав. Именно академический скептицизм наиболее научен во всей древней гносеологии. Сциентизм еще не выродившегося в сугубо практическую этику Ликея сказался и в том, что Аркесилай видел в атараксии (т. е. в достижении соответствующей этическо-практической позиции) не магистральную цель философии (как думали пирроновцы), а лишь сопутствующее обстоятельство, которое сопровождает главное дело философа — гносеологическое решение проблемы жизни. В центре внимания Аркесилая как ученого — определение вероятности истинности знания. Его атараксия умеренна: поскольку и в жизни философ должен следовать более вероятному, то он не может быть совершенно бесстрастен. Пробабилист не отвергает все ценности жизни, но он не считает эти ценности абсолютными.

Основной фронт борьбы Аркесилая был направлен против стоицизма. Споря с Клеанфом, Аркесилай отрицал наличие каталептических представлений, а тем самым каталептических, опирающихся на первые, суждений. Каталептическим представлениям Зенона и Клеанфа Аркесилай противопоставил два вида вероятностных суждений: одни суждения опираются на чувство субъективной уверенности, эти суждения ненаучны, а другие, также вероятностные суждения — на разумные основания, которые все же не делают их абсолютно достоверными.

■ Новая Академия

Лакид

После Аркесилая Академия снова приходит в упадок. Схолархи Лакид Киренский, Телекл и Гегесин мало чем ее прославили. Правда, Лакид, как мы уже сказали, записал учение Аркесилая. Родоначальником Новой Академии обычно считают Карнеада, но Диоген Лаэртский начинает ее историю с Лакида: «Лакид, сын Александра, из Кирены... был зачинателем Новой Академии и преемником Аркесилая» (IV, 59). Лакид возглавлял Академию с 241 г. до н. э., в течение двадцати шести лет). Это был «человек

строгого нрава, имевший многочисленных почитателей, он смолоду отличался трудолюбием, учтивым обращением и учтивой речью, хоть и жил в бедности». Несмотря на это, он отклонил приглашение пергамского царя Аттала I (Лакид стал академическим схолархом, а Аттал — пергамским царем в один год), покровителя искусств, основателя Пергамской библиотеки, которая соперничала с Александрийской, перебраться к нему в Пергам, сказав: «На статуи лучше смотреть издали!» (IV, 60). Аттал I все же устроил Лакиду сад на территории афинской Академии, который стал называться Лакидов. Лакид первый отказался от схолархата еще при жизни, передав руководство Академией Телеклу и Евандру из Фокеи, а тот — Гегесину из Пергама. Гегесин был учителем Карнеада.

Карнеад Киренский

Карнеад (214/3—129/8), сменивший Гегесина в качестве главы Академии, придал ей второе дыхание. «Он был трудолюбив, как никто другой, хотя в этике был сильнее, чем в физике; занятия не оставляли ему досуга даже постричь волосы и ногти. Он был так силен в философии, что даже риторы покидали свои школы, чтобы прийти к нему его послушать. Голос у него был очень звучный» (IV, 62—63). Карнеад был философом-оратором, но не писателем. Он был в числе тех греческих философов, кто излагал свои взгляды исключительно устно: «...его сочинения записаны учениками, а сам он не оставил ничего» (IV, 65).

Карнеад — свидетель гибели Македонии как суверенного государства в 168 г. и превращения ее в одноименную римскую провинцию в 148 г., почти одновременного разрушения Карфагена и Коринфа в 146 г., возглавившего Ахейский союз греческих городов, что означало новое после македонского завоевание Греции, на этот раз римское.

Однако за десятилетие перед этим прискорбным событием, в 156/5 г., Рим на некоторое время был как бы пленен греками в лице пяти греческих философов. Ими были три стоика: престарелый Диоген Вавилонский, более молодой Антипатр Тарсский и тридцатилетний Панетий, один перипатетик — Критолай из Фаселиды и один академик. Вместе они составляли дипломатическое посольство. Плутарх, называя по именам только стоика Диогена и академика, а им и был Карнеад, рассказывает об этом так: «...в Рим прибыли афинские послы — платоник Карнеад и стоик Диоген — хлопотать об отмене штрафа в пятьсот талантов (талант — 26,2 кг серебра. — *А.Ч.*), к которому заочно присудили афинский народ сикионяне по жалобе граждан Оропа (этот городок на границе Аттики и Беотии часто был предметом раздора между Афинами и Фивами. — *А.Ч.*). Сразу же к ним потянулись самые образованные молодые люди, которые с восхищением внимали каждому их слову. Наибольшим влиянием пользовался Карнеад...» Плутарх говорит о неотразимой силе его речей. Но он не сообщает об их содержании.

Из других источников известно, что Карнеад, как и полагается скептику, ищущему апорию, сперва произнес речь в похвалу справедливости как естественному славному явлению, а затем, на второй день, стал доказывать, что справедливость противоестественна, что она выдумана слабыми для того, чтобы защитить себя от сильных, внушая последним, что им надо придерживаться справедливости. Но здесь вмешался бывший тогда уже

стариком Марк Порций Катон, блюститель чистоты нравов, консерватор и ретроград.

Карнеад вернулся в Грецию вместе с другими послами-философами. Но «философская зараза» в Риме осталась, ведь многие римляне «с удовольствием глядели на то, как их сыновья приобщаются к греческому образованию»[1].

Вся жизнь Карнеада была посвящена борьбе со стоицизмом. «Он внимательно перечитал книги стоиков» (IV, 62). В отличие от Аркесилая, который мировоззренчески боролся со своим современником, живым Клеанфом, Карнеад боролся с мертвым Хрисиппом. Сам академик настолько чувствовал свою полемическую зависимость от Хрисиппа, что говорил: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было» (IV, 62). Из живущих во времена Карнеада стоиков его главным оппонентом был Антипатр из Тарса.

Как и Аркесилай, Карнеад ничего не писал. Его мысли были записаны его учеником Клитомахом (187/6—110/09 до н. э.). Карнеад развил далее пробабилизм Аркесилая.

Не имея критерия практики, древняя философия так и не смогла различить реальное и нереальное содержание чувственности. Для Эпикура были одинаково истинны все чувственные данные, в том числе и сновидения, и галлюцинации, а для Карнеада все это было в равной степени ложным. Сновидения для спящего, галлюцинации для больного столь же истинны, как и представления о реальности для здорового и бодрствующего человека. Так думал Эпикур. Представления о реальном мире столь же неистинны, как и галлюцинации и сновидения. Так думал Карнеад. Представления нас обманывают. Например, опущенное наполовину в воду весло кажется в ней переломленным, квадратная в своем основании башня издали представляется круглой. А разве образ Солнца соответствует его истинным размерам? Поэтому чувства не могут быть критерием истины. Что касается разума, то он самопротиворечив. Если он замыкается на самом себе, то заходит в тупик. Если же он опирается на чувственные данные, то он столь же обманчив, как и они. Поэтому нет никакого схватывания — «каталепта», а есть только «алепта». Отсюда следует вывод, что мудрец должен воздерживаться от суждений.

Однако Карнеад как умеренный, а не крайний скептик, запрещал только категорические, но не гипотетические суждения. Он развивает учение Аркесилая, пытаясь установить разные степени вероятности, а тем самым делая первые шаги в сторону теории вероятности. Устанавливая степени вероятности, Карнеад различил три рода представлений: 1) одни представления просто вероятны; 2) вторые и вероятны, и проверены (здесь подход к практике); 3) третьи и вероятны, и всесторонне проверены, а тем самым они *почти* (но только все же *почти*) несомненны.

Что значит всесторонне проверены? Здесь все-таки не подразумеваются эксперимент и активность субъекта в процессе познания, а то, насколько эти представления укладываются в контекст других, также проверенных представлений. Правда, Карнеад идет чуть дальше и требует активного поиска того, что могло бы противоречить предполагаемой вероятности исследуемых представлений. Это уже подход к таблице отрицательных инстанций Фрэнсиса Бэкона. Теория познания Карнеада наи-

[1] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 447.

более научна из всех гносеологических теорий древности. Она делает шаг в сторону эмпирическо-экспериментального метода науки Нового времени и вплотную подходит к критерию практики. Но рабовладельческая созерцательность, когда все материальные блага получались мыслящей частью общества от немыслящей так же естественно, как воздух, вода и свет с теплом от природы, когда немыслящая часть общества представлялась просто частью природы, мешали осознанию роли практики в познании.

Как бы ни был сомнителен скептицизм в позитивном отношении, он всегда силен в своем критическом аспекте, т. к. он как некая кислота разъедает всякий догматизм, в том числе и религиозный — догматизм в квадрате, поскольку в религии догматизированы не только мысль, но и слово. Впрочем, Карнеад боролся не против религии как таковой, до этого философская мысль Античности просто не доходила, ведь обыденное религиозное мировоззрение находится на ином уровне, чем философское, а против теологии как части философии, против теологии все тех же стоиков, показывая противоречивость их философского учения о боге.

Отводя довод в пользу религии от «согласия всех», Карнеад правильно обращает внимание на то, что такого согласия никогда не было, что всегда были люди, которые не верили в существование богов.

Карнад не приемлет и умозаключения от наличия у человека разума к наличию бога. Разум человека вовсе не божествен. Это доказывается тем, что человеческий разум, и это особенно актуально звучит сейчас, — источник чудовищных преступлений.

Карнеад обратил внимание на внутреннюю противоречивость понятия о боге. Телесен или бестелесен бог? Конечен он или же бесконечен? Обладает ли он жизнью или лишен ее? Всякий ответ на эти вопросы несостоятелен. Если бог — живое существо, то он должен испытывать не только блаженство, но и скорбь, не только положительные, но и отрицательные эмоции, ибо без отрицательных эмоций и без скорби жизнь невозможна. А если бог нечто неживое, то какой же это бог? Неживому не может быть присущ разум, а ведь когда думают о боге, то первым делом представляют его разумным. Если бог конечен, то он ограничен, но бог не может быть ограниченным. Но, с другой стороны, если бог бесконечен, то он неподвижен и он нигде.

Отвечая на эти апории Карнеада, Плотин позднее скажет, что бог (Единое) и везде, и нигде, он выше мышления и жизни, но при этом сам Плотин впадет в еще большие противоречия, чем стоики, с которыми и полемизировал непосредственно Карнеад.

Если, далее, бог телесен, то он преходящ, но бог должен быть согласно своему понятию вечным. А если он бестелесен, то он не может никак влиять на телесное, на космос.

Критикуя персонально стоика Клеанфа, Карнеад правильно заметил, что Клеанф подменил вопрос о том, существует ли бог, вопросом о том, почему люди веруют в существование богов. Таким образом, Карнеад разделил вопрос о происхождении религии и вопрос об ее истинности.

Последующие схолархи Академии: родственник Карнеада Киренского Карнеад Младший, сын Полемарха, Кратет из Тарса, Клитомах из Карфагена.

Клитомах Карфагенский

Жизнь Клитомаха (187/6—110/9 до н. э.) трагична: его родной город был снесен с лица земли, его сограждане были или убиты, или проданы в рабство. Его настоящее имя было Гасдрубал. Возможно, что он покинул Карфаген еще до его падения. «Только в сорок лет он приехал в Афины и стал слушать Карнеада» (IV, 67). «Приметив и одобрив его (Клитомаха. — *А.Ч.*) прилежание, Карнеад побудил его изучить греческую словесность и сам занимался с ним», — сказано у Диогена Лаэртского. В связи с этим Плутарх замечает: «Мы удивляемся убедительной силе Карнеада, который побудил Клитомаха, карфагенянина по происхождению, носившего прежде имя Гасдрубала, усвоить эллинство»[2]. Диоген же Лаэртский продолжает так: «Усердие его (Клитомаха. — *А.Ч.*) дошло до того, что он написал 400 книг. И, став преемником Карнеада, он своими сочинениями более всего пролил света на его учение» (IV, 67). Именно Клитомах (Гасдрубал) записал мысли Карнеада.

Учеником Клитомаха Карфагенского был Филон Ларисский, или Фессалийский (его не следует путать с Филоном Александрийским).

Из всех вышеназванных академиков афинянами были лишь Платон, Спевсипп, Полемон и Кратет.

[2] *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 5.

Глава 16
ЭЛЛИНИЗМ. ФИЛОСОФЫ ЛИКЕЯ

Самое начало эпохи эллинизма (12-летний период исторических завоеваний Александра Македонского) совпадает во времени с третьим периодом в деятельности Аристотеля, начавшимся после его возвращения в Афины.

Оказавшись в Афинах, Аристотель не вернулся в Академию. Эту основанную Платоном философскую школу возглавлял теперь Ксенократ, не сумевший, как и его предшественник по руководству школой (схоларх) Спевсипп, понять и продолжить учение Платона во всем его объеме и во всей его глубине. Поэтому Аристотель мог считать себя подлинным наследником Платона если не по существу платоновского учения, то по теоретическому уровню осмысления философских проблем.

Аристотель основывает свою философскую школу. Это происходит в 335/334 г. до н. э. Эта школа Аристотеля вошла в историю философии под названием Ликей.

Аристотель не был афинским гражданином, он не имел юридического права приобрести в Афинах дом и землю, а потому основал свою школу за пределами города при общественном гимнасии, который находился неподалеку от храма Аполлона Ликейского (Волчьего), а потому назывался Ликеем. Со временем так стала называться и школа Аристотеля. При гимнасии находились строения и сад, а при строении была крытая галерея для прогулок. Поэтому школа Аристотеля стала называться Перипатос (от «перипатос» — прогулка), а ученики Аристотеля — перипатетиками. И строение, и сад не были собственностью Аристотеля, он только пользовался ими.

Положение изменилось при преемнике Аристотеля по руководству Ликеем схолархе Феофрасте. Он также не был афинским гражданином и не мог владеть в Афинах и в пригородах недвижимой собственностью. Однако, когда в 317 г. до н. э. в Афинах установилась олигархия (при избирательном цензе в 10 тыс. драхм в год), а власть оказалась в руках Деметрия Фалерского — ставленника Кассандра, сына Антипатра, старый закон был нарушен. Деметрий Фалерский — сам философ-перипатетик — издал постановление, в соответствии с которым он смог подарить Феофрасту и строение, и сад.

Перипатос, или Ликей, стал узаконенной организацией. Как и ранее платоновская Академия, Перипатос приобрел статус святилища муз. Члены Ликея делились на старших и младших. Младшие устраивали каждое новолуние посвященные музам общие трапезы, на которые приглашались люди со стороны. Схоларха, руководителя школы, избирали только старшие члены Ликея.

Время правления Деметрия Фалерского было временем высшего внешнего расцвета Ликея. В него съезжались ученики со всего эллинистическо-

го мира. В Афинах, где тогда насчитывалось не более 20 тыс. афинских граждан (т. е. взрослых свободных мужчин), якобы собиралось до 2 тыс. учеников-ликейцев. Не все слушатели удовлетворяли Феофраста, иначе он не сказал бы в одном из своих писем, что нелегко подобрать по вкусу узкий круг слушателей, не то что широкий. Многих влекло в Ликей тщеславие, желание приобщиться к школе, главу которой принимали цари: Кассандр в Македонии и Птоломей I Сотер в Египте.

Однако перипатетики имели в Афинах и врагов. Еще при Деметрии Фалерском некий Аннонид попытался было обвинить Феофраста в безбожии, однако сам был обвинен и наказан. По-другому дела Ликея стали обстоять после изгнания из Афин Деметрия Фалерского Деметрием Полиоркетом. В Афинах восстанавливается демократия, а в связи с этим ухудшается положение Ликея.

Некий Софокл проводит закон, согласно которому нельзя было руководить школой без согласия афинского совета и народа, однако такого согласия перипатетики в свое время не получили. Им пришлось бежать из Афин. Но вскоре закон Софокла был отменен, перипатетиков вернули в Афины. Новое восстановление олигархии в Афинах, после поражения Деметрия Полиоркета в битве при Ипсе в 301 г. до н. э., не принесло улучшения положению Ликея. Напротив, племянник Демосфена Демохарес организовал в Афинах репрессии против сторонников Македонии, а у Ликея с Македонией была традиционная, идущая от Аристотеля, связь. Перипатетики снова бегут из Афин. Многие из них находят свое убежище в египетской Александрии, где за семь лет до этого обосновался Деметрий Фалерский. Такова внешняя история Ликея.

Что касается ее внутренней стороны, то необходимо отметить, что после Аристотеля Ликей вначале шел по линии усиления научных интересов при ослаблении философских. На первое место выходит эмпиризм, который у Аристотеля хотя и был, но в значительной мере погашался его же рационализмом, согласно которому все теоретическое знание о мире потенциально заложено в разумной душе, присущей только человеку. Оно выявляется благодаря совместному действию, с одной стороны, получаемых из внешнего опыта представлений, а с другой стороны, активного интеллекта, который у Аристотеля приобрел самостоятельное сверхчеловеческое бытие. В послеаристотелевском Ликее рационализм как учение о внеопытном происхождении теоретического знания пошел на убыль, эмпиризма же как учения о том, что всякое знание имеет своим первоначальным источником опыт и только опыт (в случае сенсуализма это внешний опыт), стало больше.

А затем происходит этизация Ликея, что отвечало общей тенденции развития эллинистической философии.

Однако это случилось со значительным опозданием по сравнению с платоновской Академией: ее этизация начинается уже в 315 г. до н. э., когда схолархом после Ксенократа становится Полемон, а Ликея — в 268 г. до н. э., когда схолархом становится Ликон.

Феофраст

На самом деле его имя Тиртам (372—287 до н. э.). Феофраст — прозвище, данное Тиртаму Аристотелем, что означает «Богоречивый». Он родился на острове Лесбосе в городе Эресе в семье ремесленника-сукновала.

Когда на его родине оказался один из учеников Платона, некий Алкипп, то он привлек внимание Тиртама к философии. Тиртам отправился в Афины, где стал слушателем Платона и Аристотеля еще в платоновской Академии. Феофраст повсюду сопровождал Аристотеля, был его преданным другом. Неудивительно, что когда Аристотель второй раз и уже навсегда покидал Афины, то он передал управление Ликеем Феофрасту, тот пережил своего учителя на 35 лет, в течение которых (323—287 до н. э.) бессменно руководил Ликеем.

Феофраст целиком посвятил себя наукам и философии. У него не было ни жены, ни детей. Феофраст считал, что женитьба — помеха в жизни философа, ведь (передает слова Феофраста Иероним) «невозможно в равной мере служить и книгам, и жене». Согласно Диогену Лаэртскому, Феофраст был «человеком отменной разумности и трудолюбия». Любимые слова Феофраста: «Самая дорогая трата — это время». Умирая, Феофраст сетовал на то, что мы умираем, едва начав жить. В «Тускуланских беседах» Цицерона Феофраст жалуется на несправедливость природы, которая оленям и воронам даровала долгую жизнь, хотя она им не к чему, а человеку, столь нуждающемуся в долгой жизни, — краткую.

Феофраст много работал и за свою долгую жизнь создал немалое количество трудов по самым различным отраслям знания: логике и математике, физике и астрономии, биологии и медицине, психологии и этике, педагогике и эстетике, риторике и политике, а также философии. Главное философское сочинение Феофраста было впоследствии названо так же, как и главное философское сочинение Аристотеля, — «Метафизика». Феофрасту принадлежит первая проблемно-систематическая история философии — «Мнения физиков». Есть у него и философско-полемические произведения, например «Против академиков». Сохраняя преобразовательные политические амбиции философов, Феофраст пишет «О наилучшем государственном устройстве». Вместе с тем ему принадлежат такие специально-научные и узкотемные произведения, как «Об истории растений», «О причинах растений», благодаря которым этот перипатетик прослыл «отцом ботаники»; «Об огне», «О пьянстве», «О соли, молоке и квасцах», «О пословицах» и многие другие, а также сохранившиеся «Этические характеры».

Феофраста интересовали религия, ее история и сущность. Плодами этого интереса были несохранившиеся труды его: «О богах», «Об истории богов» и др.

От «Метафизики» дошли лишь фрагменты, только частично сохранились «Мнения физиков», дошел до нашего времени трактат «Об огне». Большинство же сочинений Феофраста кануло в Лету, в т. ч. и такое многоплановое сочинение, как «Вопросы политические, этические и физические», «Физика» в восьми книгах и логические труды: «Аналитика первая», «Аналитика вторая», «Топика».

Мы имеем лишь разрозненные сведения о различных сторонах философских и научных взглядов Феофраста. В соответствии с конкретно-научной направленностью послеаристотелевского Ликея и со своими интересами Феофраст развивал, по-видимому, эмпирическую тенденцию гносеологии Аристотеля и не поддерживал рационалистическую тенденцию своего учителя, который, как известно, выводил начала познания и знания из разумной души. Феофраст же считал, что показания органов чувств, опыт —

единственный источник знания, в том числе и знания начал. Иначе он не сказал бы в своей «Метафизике», что «ведь чувство и различия созерцает, и начала исследует» (VIII. 19). В сохранившихся сочинениях по ботанике ученый говорит, что научные теории должны опираться на эмпирическую основу (см. «О причинах растений» I. 1,1 и II. 3,5), что эмпирические факты не должны насильственно подгоняться под теорию (см. «Об истории растений» I. 3,5).

Представление о Феофрасте как эмпирике и сенсуалисте прочно утвердилось в позднейшей античной философской традиции, иначе Климент Александрийский не написал бы, что «Феофраст говорит, что началом доказательств является чувство»[1].

В истории науки Феофраст считается создателем метода наблюдения за явлениями природы. Научные трактаты на специальные темы содержат в себе некоторые тонкие наблюдения.

В сочинениях по ботанике Феофраст описал 550 видов растений. Растения для него — живые существа, нуждающиеся для своей жизнедеятельности во влаге и теплоте. Говоря о «причинах растений», Феофраст на первое место ставит такие причины, как влияние среды и наследственность. Были у этого перипатетика и точные биологические наблюдения. Например, он говорил об изменении цвета животных вследствие их адаптации к окружающей фоновой среде.

В трактате «Об огне» Феофраст впервые в истории философии перестает считать огонь такой же стихией, таким же элементом, как земля, вода и воздух. Он обращает внимание на то, что огонь самостоятельно не существует. Для своего существования он нуждается в горючем веществе. Таким образом, Феофраст делает шаг в сторону научного понимания природы огня.

В сочинении «Характеры» Феофраст описал тридцать типов людей, у которых преобладает какая-либо одна резко отрицательная черта характера: подлость, бесстыдство, бессовестность, льстивость, крохоборство, болтливость, угодливость и даже ироничность, которую древнегреческий ученый также считал отрицательной чертой характера. Комедиограф Менандр — ученик Феофраста, выводил эти типы в своих персонажах.

В теории нравственности Феофраст, не отрицая важности для счастья благоприятных обстоятельств обыденной жизни и отвергая аскетизм, видел высшую цель жизни в служении благу.

Как физик, Феофраст расходился с Аристотелем в проблемах места и пустоты, движения и времени. Он не соглашался с аристотелевским определением места как границы объемлющего тела. Давая такое определение места, Аристотель хотел избежать известного парадокса, согласно которому место движется вместе с движущимся телом, а следовательно, должно быть место места, которое, однако, также движется с местом места движущегося тела, — и так до бесконечности. Ведь всякое перемещение должно происходить в каком-то месте. Феофраст обращает внимание на то, что Аристотелю лишь казалось, что его определение места как границы объемлющего тела решает вышеуказанный парадокс. Ведь и при таком определении места получается, что место тела движется вместе с этим телом, потому что эта граница, даже если движущееся

[1] *Vogel C.J. de.* Greek Philosophy. V. II. Leiden, 1960. P. 231.

тело не изменяет свою форму, перемещается в пространстве вместе с телом, когда оно движется. Во-вторых, определение места как границы объемлющего тела порождает новый парадокс: получается, что мир в целом, поскольку его ничего не объемлет, ибо если бы мир был чем-то объят, то он не был бы миром в целом, нигде не находился, не имел бы своего места. Феофраст не ограничивается критикой аристотелевского понимания места. Он дает свое определение места. Согласно Феофрасту, место — это то, что определяется взаимоотношениями и взаиморасположениями тел.

В учении о движении Феофраст также существенно расходился со своим учителем. Он расширил число видов движения. Аристотель думал, что движение существует лишь в том, что подпадает под такие категории, как «сущность», «качество», «количество» и «место». В первом случае происходит возникновение и уничтожение (переставая существовать, тело утрачивает свою сущность, форму; возникая, тело приобретает свою сущность, форму), в других случаях мы имеем соответственно качественные и количественные изменения и перемещения. Феофраст же думал, что можно говорить о движении в аспектах всех категорий, например в категории отношения — ведь отношения не вечны: со смертью сына перестает существовать и отцовство: отец перестает быть отцом (если сын, конечно, был единственным). Говоря о качественном движении, Феофраст обращает внимание на то, что оно может быть не только постепенным, непрерывным, но и прерывным, скачкообразным. Например, белое может сразу, минуя промежуточные состояния, стать черным.

В области «первой философии» Феофраст в общем принимал учение Аристотеля. Правда, наши знания в этой части учения Феофраста ограничены тем, что до нас дошли лишь отрывки из его «Метафизики», названной так лишь в I в. н. э. В сохранившемся отрывке из «Метафизики» Феофраста ставится ряд проблем, апорий (этот отрывок похож на третью книгу аристотелевской «Метафизики», в которой поднято 14 апорий). Но проблемы Феофраста иные, чем проблемы Аристотеля. Это не столько проблемы в понимании мироздания, сколько проблемы в понимании учения Аристотеля. Таким образом, проблемы Феофраста вторичны. Он думает о мире, но он думает о мире через Аристотеля, отмечая слабые и неясные моменты в его учении.

Феофраст поднимал проблему целесообразности и случайности. В отличие от Аристотеля, Феофраст думал, что в природе далеко не все целесообразно. Итак, все ли из того, что существует, существует ради чего-либо или же что-то возникает и существует случайно? Феофраст ограничивает сферу телеологии, лишает ее абсолютности. В неживой и даже в живой природе многое случайно, иначе нельзя было бы объяснить отсутствие в жизни гармонии, когда случайность властно вторгается в жизнь и нарушает ее целесообразность. Но все же Феофраст не отказывается целиком от телеологических объяснений. Телеологический метод объяснения Феофраст использует в своей ботанике. И он прав. В растении, как и во всяком живом целостном организме, каждая его органическая часть существует ради чего-то. Корни существуют, чтобы удерживать растение в антиэнтропном вертикальном положении, для питания растения водой и солями, листья — для усвоения солнечной энергии и т. д. А все вместе существует для целого, для жизни растения.

Феофраст, далее, обратил внимание и на противоречивость учения Аристотеля о перводвигателе — действительно самого слабого, надуманного момента в аристотелевской картине мира. Правда, критика Феофрастом учения Аристотеля о неподвижном перводвигателе носит внутренний характер. Феофраст не отрицает само это учение, а лишь замечает его внутренние дефекты. Его апория на этот счет такова: сколько существует перводвигателей — один или несколько? Если перводвигатель один, то почему не все небесные сферы движутся одним одинаковым движением? Если каждая сфера имеет свой перводвигатель, то как объяснить согласие в движении сфер? Феофраст не смог подняться над космологией своего учителя. Истинное строение космоса осталось для него неведомым. Но таковым оно было и для других философов и ученых как древнего, так и средневекового времени.

В целом же Феофраст принимал аристотелевское учение о боге как об объективном, само себя мыслящем мышлении.

Он же отстаивал учение Аристотеля о вечности мира во времени против стоика Зенона, учившего о периодической гибели космоса во вселенском пожаре.

Феофраст отрицательно относился к религии. Особенно он осуждал религиозное приношение в качестве жертвы богам животных. Феофраст обращал внимание людей на сходство животных и человека. Известно, что в первобытные времена существовал обычай приносить в жертву богам людей, детей, особенно первенцев. В «Библии» описывается, как Авраам хотел принести в жертву богу своего сына Исаака, но в последний момент ангел остановил Авраама. Агамемнон готов был принести в жертву богам, не дававшим попутного ветра, свою дочь Ифигению. Однако в последний момент боги подменили девочку ланью. Это знаменовало решительное изменение в мифологическом мировоззрении и в вытекающей из него практики. Однако Феофраст счел жестокостью принесение в жертву богам и животных. Все живое родственно.

От выдающегося комментатора перипатетичических сочинений — Александра Афродисийского и от Филопона мы узнаем и о феофрастовых новациях в логике. Согласно Филопону, Феофраст и другой перипатетик его времени — историк науки Евдем — ввели учение о гипотетических и разделительных силлогизмах. Александр Афродисийский говорит и о других логических новациях Феофраста: он превратил аристотелево непрямое доказательство всеобщих отрицательных суждений в прямое; в отличие от Аристотеля, Феофраст утверждал, что всеобщие отрицательные суждения возможности обратимы; Феофраст дополнил четыре модуса первой фигуры силлогизма пятью новыми; установил, что если посылки имеют разную модальность, то вывод должен следовать по слабейшей посылке.

Другими выдающимися перипатетиками были Дикеарх, Аристоксен, Евдем.

Дикеарх

Уроженец сицилийской Мессаны (ныне Мессина), Дикеарх был энциклопедическим ученым. Как географ, Дикеарх — предшественник Эратосфена: он определил окружность Земли в 300 тыс. стадий, т. е. в 52 тыс. км. Как социолог, Дикеарх в своем сочинении «Триптоликос» считал идеаль-

ной формой государства такую, которая сочетала бы в себе элементы монархии, аристократии и демократии (в этом он предвосхитил историка Полибия). Дикеарх — автор исторического труда «Жизнь Эллады», где говорится о золотом, пастушеском и земледельческом веках в истории человечества («золотой век» — век праздности и мира, идеал человечества). Согласно Цицерону, Сексту Эмпирику и Немезию, Дикеарх был противником платоновского учения о душе как особой сущности и о бессмертии души. Все в мире состоит из четырех элементов. Живое тело тоже состоит из тех же элементов. Душа — гармония четырех элементов, составляющих живое тело.

Аристоксен

Аристоксен внес в перипатетизм пифагорейские традиции. Он автор таких сочинений, как «Жизнь Пифагора», «Пифагорейский образ жизни», «Пифагорейские мнения», «Жизнь Архита» и «Жизнь Сократа». Аристоксен противопоставлял темпераментного и распутного, в его изображении, Сократа владеющему собой Архиту. Сочинения Аристоксена не сохранились, но мы знаем об их содержании через Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямблиха.

Аристоксен — сын музыканта и сам музыкант и теоретик музыки. В трактате «Гармоника» он понимает звук как физическое движение. В духе пифагореизма он говорил о воспитательном значении настоящей, мужественной музыки и предостерегал от толкающей в варварство женственной расслабляющей музыки. Увлечение такой музыкой способно привести к потере свободы. Как и Дикеарх, Аристоксен учил о смертности души. Душа — плод телесной гармонии. Согласно Лактанцию, Аристоксен говорил, что вообще нет никакого духа, но, подобно гармонии в струнных инструментах, сила чувства существует в силу строения тела и в силу связи его внутренних органов. (Аналогичную концепцию излагают пифагорейцы Симмий и Кебет в платоновском диалоге «Федон».)

Евдем

Евдем с острова Родос — автор трудов по истории науки: «История арифметики», «История геометрии», «История астрономии». К сожалению, от них сохранились лишь фрагменты. Аристотель посвятил Евдему одну из своих «Этик» — «Евдемову этику». Евдем писал и комментарии на сочинения Аристотеля («Физику», «Аналитику», «Этику»).

Деметрий Фалерский

Что касается вышеупомянутого Деметрия Фалерского, то он восхищал многих: и Менандра, и Феофраста, потом Цицерона как редкий случай сочетания способностей к политике (Кассандр возложил на него управление Афинами) и к философии. Сочинений у него было великое множество, но все они погибли. Мы знаем лишь то, что их слог был философским и сочетался с ораторской напряженностью и силой. Это не случайно, так как Деметрий Фалерский был выдающимся оратором и достиг власти прежде всего благодаря этому качеству. Когда Деметрий Фалерский правил Афи-

нами, то афиняне воздвигли 360 его медных статуй. Но как только Деметрий Полиоркет изгнал из Афин своего тезку, те же афиняне все эти статуи утопили. Узнав, что афиняне топят его статуи, Деметрий Фалерский сказал: «Но не добродетель, их заслужившую».

В Египте при Птолемее I Деметрий Фалерский стал инициатором создания Мусейона и Александрийской библиотеки. Он сыграл также большую роль в истории религии, будучи инициатором перевода иудейского религиозного предания (того, что было затем в христианстве названо «Ветхим Заветом») на древнегреческий язык. С этого момента (т. е. с конца IV — начала III в. до н. э.) начинается влияние иудаизма на греческое мировоззрение, что через три века привело к возникновению христианского мировоззрения. Деметрий Фалерский умер в Египте от укуса змеи.

Стратон

Третьим схолархом в Ликее был Стратон из Лампсака. Когда Аристотель умер, то Стратону было 17—18 лет. Он стал перипатетическим схолархом в возрасте 53 лет, и его схолархат продолжался 19 лет (287—268 до н. э.). До того, как стать схолархом, Стратон находился в Александрии в качестве учителя египетского царя Птолемея II Филадельфа, за что получил большое денежное вознаграждение в размере 80 талантов. Однако и при таких больших деньгах он оставался таким худым, что когда он умер, кто-то сказал, что Стратон, умирая, не почувствовал собственной смерти. Наряду с Деметрием Фалерским Стратон был также организатором александрийского Мусейона.

Стратон — ученый-энциклопедист. Известно, что он писал на метафизические, этические, политические и психологические темы. Однако главное для Стратона — физика. Его так и прозвали — «Физик». У Стратона перипатетизм принял материалистическую направленность. Можно, пожалуй, говорить о материалистическом перипатетизме или даже о перипатетическом материализме Стратона. Не случайно, что когда академик Антиох из Аскалона в I в. до н. э. попытался эклектически примирить учения академиков, перипатетиков и стоиков, то он исключил из этой общности учение перипатетика Стратона.

Стратон отверг аристотелевскую телеологию, он стремился ограничиваться при объяснении всего происходящего лишь естественными и действующими причинами, не прибегая к целевым. Стратон учил, что все существующее произведено природой. Впоследствии у Цицерона будет сказано так: «Не должно также слушать его ученика Стратона, имеющего прозвание естествоиспытателя. Он полагает, что вся божественная сила заключается в природе, которая заключает в себе причины рождения, увеличения, уменьшения, но лишена всякого чувства и вида». Природа, согласно Стратону, самодостаточная и самопроизвольная (автоматическая) сила, лишенная божественности, жизни, сознания и личности и не подчиненная никаким внешним формам и целям.

Главная естественная сила в природе, согласно Стратону, — тяжесть. Именно она является источником движения. Цицерон приводит слова Стратона о том, что все существующее и совершающееся сделалось и делается в силу естественных тяжестей и движений. Именно тяжесть упорядочивает космос, порождает вертикальное расположение снизу вверх земли, воды, воздуха и огня. Пятую сущность Аристотеля Стратон отверг.

Стратон расходился с Аристотелем в проблемах пустоты. Аристотель, как известно, отрицал пустоту — Стратон же ее признавал. Существование пустоты Стратон пытался доказывать не умозрительно, а исходя из наблюдаемых фактов реальности. По мнению ученого, наличие в мире пустоты доказывают такие факты, как распространение тепла и света, как рыхлость некоторых веществ. Таким образом, Стратон следовал здесь, в понимании пустоты, традиции античного атомизма, которая сводила все многообразие природных явлений к двум началам: пустоте и атомам. Однако Стратон, принимая учение о наличии в мире пустоты, не принял учение об атомах. Согласно Стратону, пустота действительно больше или меньше разделяет вещественные частицы — отсюда и большая или меньшая рыхлость веществ. Однако эти частицы — не атомы, т. е. не нечто абсолютно неделимое. Атомы Левкиппа, Демокрита и Эпикура он назвал «демокритовыми грезами».

Стратон подошел к открытию закона падения тел. Если Аристотель думал, что падающее тело движется с равной скоростью, то Стратон, обращаясь к простейшим опытам, доказывал, что скорость падающего тела возрастает вместе с пройденным расстоянием. Опыты состояли в том, что Стратон бросал одно и то же тело с разной высоты и судил о скорости тела по силе его удара о преграду. Стратон не пытался, да и не мог установить закон падения. Это сделал только Галилей через две тысячи лет.

Стратон разошелся с Аристотелем и в определении времени. Аристотель определял время как «число движения по отношению к предыдущему и к последующему» (Физика IV, 219 в). Стратон же утверждал, что «время есть мера движения и покоя» (Секст Эмпирик. Против ученых. X, 228). Согласно Стратону, время не может быть числом, ибо число прерывно (Стратон знал лишь натуральные числа), время же непрерывно. Поэтому время — не число, а мера. Кроме того, во времени существует не только движущееся, но и покоящееся. Поэтому время — мера не только движения, но и покоя.

Стратон не признал аристотелевский мировой разум и активный интеллект. Он учил о смертности души: душа слабеет и гибнет вместе с телом. Знание — движение души, берущее свое начало в органах ощущений.

В логике Стратон различал предмет и обозначающее этот предмет слово-понятие (стоики различали предмет, понятие и слово).

Диоген Лаэртский сохранил для нас тексты завещаний Аристотеля, Феофраста и Стратона. Все три схоларха не забывают там и о своих рабах, они распоряжаются о том, кого из рабов продать, отдать или отпустить на волю. Античные философы не только жили в рабовладельческом обществе, но сами были рабовладельцами.

В своем завещании Стратон писал: «Школу я оставлю Ликону, ибо остальные для того стары или недосужны».

С кончиной Стратона закончился «золотой век» Ликея.

Ликон

Ликон, ставший схолархом в сорок лет, правил Ликеем в течение 44 лет (дольше всех предыдущих схолархов Ликея), с 268 по 225 г. Родившись около 310 г., Ликон уже не мог знать Аристотеля, но мог знать Феофраста. Он не был ни подлинным философом, ни подлинным ученым. Ликон — прак-

тический этик. Высшая цель жизни — достижение «истинной радости души». Однако пути достижения этой радости были у него простыми. Для достижения этой цели Ликон заботился прежде всего о своем теле и о своей одежде. Он был красноречив, уважал государство и религию. За свое благоговение к дельфийским святыням Ликон был увенчан жрецами в Дельфах лавровым венком. Ликон давал хорошие советы афинянам. Он обладал способностями к воспитанию детей.

Последующие схолархи

Пятым схолархом Ликея был Аристон Кеосский, который занимался только этическими вопросами. Он написал сочинение «Об освобождении от высокомерия», в котором тонко различил высокомерие и гордость, определив ее как «величие души».

Так в лице Ликона и Аристона Кеосского перипатетизм с большим, правда, запозданием пошел по тому же пути, что и вся эллинистическая философия, в которой этика вышла на первое место. Запоздание объясняется тем, что в Ликее был большой потенциал философии и науки.

Шестой схоларх Аристон Косский заканчивает тот процесс в истории аристотелизма, который начинался с молодого Аристотеля. В школе Платона Аристотель начинал с риторики. Аристон Косский кончает риторикой. Однако отношение Аристотеля и Аристона Косского к риторике различно. Аристотель не отрицал риторики. У него было специальное сочинение — «Риторика». Аристон Косский написал не руководство по риторике, а сочинение против риторики. Он обратил внимание на то, что риторика весьма вредна при отсутствии у ритора должных знаний.

Глава 17
ЭЛЛИНИЗМ. ЭПИКУР

В учении Эпикура свое второе рождение получил атомизм Левкиппа и Демокрита, дополненный, однако, эллинистическим материалистом рядом оригинальных мыслей. Эпикур и эпикурейцы активно боролись с современными им идеалистами и агностиками. Они доказывали материальность и познаваемость мира. Кроме того, эпикуреизм противостоял все более модным в эпоху эллинизма суевериям, предрассудкам, астрологии и магии, имевшим афро-азиатское происхождение и хлынувшим в Грецию из завоеванных регионов.

Эпикур родился в 341/340 г. до н. э. на острове Самосе — родине и Пифагора, и Мелисса, и астронома Аристарха. Однако Эпикур — афинянин, а не самосец. Его отец Неокл принадлежал к афинскому дему, но жил на Самосе как один из афинских поселенцев-клерухов (клерух получал земельный надел в колонии, наделы распределялись между поселенцами по жребию, который назывался «клерос», отсюда «клерух»). Афины захватили часть самосской земли и вывели туда свою колонию после того поражения, которое Перикл нанес философу и стратегу Мелиссу.

Отец Эпикура был учителем словесности. Желая унизить Эпикура и вместе с ним его учение, вечные враги эпикуреизма — стоики рассказывали об Эпикуре, что он в свои отроческие годы «при матери ходил по лачугам, читая заклинания, а при отце учил азбуке за ничтожную плату» (X, 4). Будучи формально афинянином, Эпикур оказался в Афинах лишь в 323/322 гг., в восемнадцатилетнем возрасте для докимасии — проверки гражданских прав лиц, достигших совершеннолетнего возраста. Диоген Лаэртский говорит, что в это время в Академии преподавал Ксенократ, Аристотель же был уже в Халкиде на острове Эвбея. Вернуться на родину Эпикур уже не смог: в наказание за восстание против Македонии афиняне были, в частности, изгнаны с Самоса, а их колония ликвидирована. Семья Эпикура в конце концов обосновалась в Колофоне в Малой Азии. В этот город, на родину Ксенофана, и отправился из Афин двадцатилетний Эпикур.

Мы не знаем, в какой мере Эпикур мог использовать для философских занятий свое пребывание в Афинах, где философская жизнь продолжалась даже в эти смутные годы и где преподавали Ксенократ, Феофраст и многие другие философы. Цицерон в своем труде «О природе богов» допускает, что Эпикур слушал лекции Ксенократа. Интерес к философии у Эпикура пробудился в его отроческие годы, когда он читал «Теогонию» Гесиода, в которой тот спрашивает геликонских муз: «...что прежде всего

зародилось?»[1]. Ответ воображаемых муз, удовлетворивший в VIII—VII вв. до н. э. Гесиода, не мог уже удовлетворить в IV в. до н. э. вдумчивого отрока. Напомним, что на заданный вопрос музы ответили так: «Раньше всего зародился хаос». А что было до хаоса? Откуда хаос взялся? На эти вопросы Эпикура его учитель словесности (возможно, что его отец) не смог или не захотел ответить, сказав, что грамматики этими вопросами не занимаются, и посоветовал обратиться к философам.

Известно, что первым из учителей Эпикура в области философии был академик Памфилий, а во время пребывания в Афинах, возможно, Ксенократ. Возвращаясь из Афин, Эпикур некоторое время учился на острове Родос у перипатетика Праксифана. Известно также, что он изучал сочинения Демокрита и учился у демокритовца Навсифана Теосского — автора «Треножника».

Однако Эпикур любил называть себя самоучкой и отзывался презрительно и о Демокрите, которого называл «Пустокритом», и о Навсифане, и о Платоне, и об Аристотеле, и о Гераклите, и о Протагоре. Именно от Эпикура пошла легенда о том, что Левкиппа не было.

У Цицерона скептик-академик Котта утверждает, что «Эпикур оскорбительным образом поносил Аристотеля, позорнейше злословил Федона, ученика Сократа... Он проявил неблагодарность даже к самому Демокриту, последователем которого был, и уж так плохо отнесся к своему учителю Навсифану, у которого, правда, ничему не научился»[2].

Будучи энергичной и творческой личностью, Эпикур привлек к себе многих мыслящих людей и образовал свою школу сперва на острове Лесбос в Митилене, а затем в Лампсаке (в малоазийской Греции). В Митилене Эпикур приобрел дружбу лесбосца Гермарха, в Лампсаке — других преданных учеников: Метродора, Полиэна, Леонтия, Колота, Идоменея, а также всех своих трех братьев: Неокла, Хередема и Аристобула. С этой когортой учеников и прибывает, наконец, Эпикур в 306 г. до н. э. в Афины.

Купив за 80 мин (мина — около полкилограмма серебра) уединенный сад с домом, философ поселяется там вместе со своими учениками. Так возник знаменитый «Сад Эпикура», над входом в который было начертано: «Гость, тебе будет здесь хорошо: здесь удовольствие — высшее благо»[3].

Однако школа Эпикура не была публичной философско-образовательной школой вроде Академии или Ликея. «Сад» — замкнутое сотоварищество единомышленников. В отличие от Пифагорейского союза, Эпикурейский союз не обобществлял собственность своих членов: «Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща, по Пифагорову слову, что у друзей все общее, — это означало бы недоверие, а кто не доверяет, тот не друг» (X, 11). Также в отличие от Пифагорейского союза, Эпикур и его друзья нисколько не занимались политической деятельностью. В основе неписаного устава школы лежал принцип: «Проживи незаметно!» Он объясняется не только скромностью Эпикура («скромность его доходила до такой крайности, что он даже не касался государственных дел» (X, 10)), но и невозможностью граждан влиять на развитие политических событий и социальных явлений в условиях деспотических эллинистических монархий. Однако

[1] О происхождении богов. М., 1989. С. 196.
[2] *Цицерон*. Философские трактаты. С. 90.
[3] Цит. по: *Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М., 1947. С. 494.

в отличие от иногороднего основателя другой философской школы в Афинах — Зенона-стоика афинянин Эпикур был патриотом. Он мечтал об освобождении Греции от македонского ига. «О, если бы свергнуть впоследствии самых злейших (наших) врагов — македонцев!» — восклицает Эпикур в одном из своих писем, найденных при раскопках Геркуланума.

В своем «Саду» Эпикур провел вторую половину своей жизни, лишь изредка выезжая в Лампсак, где у него остался, по-видимому, филиал его школы. У Эпикура всячески поддерживался культ дружбы, это было в согласии с его учением: из того многого, что приносит мудрость для счастья, главный дар — дружба. В «Сад» временами съезжались эпикурейцы из других городов. Жизнь в «Саду» была скромной и неприхотливой. Эпикур, как и все состоятельные эллины, был рабовладельцем, но он относился к своим рабам кротко, некоторые из них даже участвовали в философских занятиях. Некоторых своих рабов Эпикур отпустил на волю, и они стали полноправными членами «Сада». Таковым стал, например, раб по имени Мис. Это ему писал Эпикур об освобождении Греции от Македонии.

Эпикуру принадлежало около 300 папирусных свитков («книг»). Но от них сохранились в основном лишь названия: «О природе», «Об атомах и пустоте», «Краткие возражения против физиков», «О критерии, или Канон», «Об образе жизни», «О конечной цели». В других сочинениях Эпикура трактовались вопросы музыки и медицины, проблемы зрения и справедливости, но все это погибло, поэтому главными источниками наших знаний об Эпикуре и его учении остаются десятая книга в компиляции Диогена Лаэртского, где приводятся три письма Эпикура к его ученикам — Геродоту, Пифоклу и Менекею, а также эпикуровы «Главные мысли». Громадную информацию об эпикуреизме дает поэма Лукреция «О природе вещей». В 1888 г. была опубликована найденная в ватиканской рукописи другая, чем «Главные мысли», подборка изречений Эпикура. Кроме того, мы имеем найденные при раскопках Геркуланума папирусные свитки, в которых содержатся как сочинения эпикурейца Филодема из палестинской Гадары, современника Цицерона, говорящие об эпикурейской традиции, так и отрывки из писем самого Эпикура. Кроме того, в 1884 г. в Эноанде в Ликии (Малая Азия) была найдена высеченная на камне неким Диогеном надпись, содержащая как бы эпикурейский катехизис.

Некоторые древние авторы обвиняли Эпикура в плагиате, например, Аристон в «Жизнеописании Эпикура» утверждает, что тот якобы списал свой «Канон» с «Треножника» Навсифана; стоики со своей стороны утверждали, что Эпикур выдавал за свое и учение Демокрита об атомах, и учение Аристиппа-киренаика о наслаждении как высшем благе. Некоторые основания для подобных обвинений были — ведь эллинистическая философия малооригинальна, она скорее повторяет и дополняет старое, чем создает новое, так что если философы и строят, то уже на застроенном участке, так что они скорее перестраивают, чем строят.

Философия

Обращаясь к философии Эпикура, отметим прежде всего, что для него философия — главное и основное средство достижения человеком наиболее (по возможности) счастливой жизни. В вышеупомянутом письме к Менекею Эпикур советует: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий

философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому, и старому: первому — для того, чтобы он и в старости оставался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим». Таким образом, для Эпикура занятия философией — путь к счастью, это вполне согласуется с общей этической направленностью эллинистической философии.

Однако все же без познания природы вся эта невозмутимость невозможна. Отсюда необходимость физики. Но у Эпикура физика не имеет самодовлеющего значения, она лишь основа для этики. Об этом он говорит вполне определенно: «...если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу» (X, 142).

Однако изучающий природу нуждается в теории познания — Эпикур называл ее **канони́кой**, потому что в основе его теории познания лежало учение о критериях, или канонах, истины («канон» — мера, образец, критерий).

Главный и первичный критерий истины Эпикур видел в непосредственно данных нам ощущениях. Здесь Эпикур вполне определенен. Так, в письме к Геродоту Эпикур настаивает на том, что «мы должны во всем держаться ощущений» (X, 38). Эпикур позволяет себе не согласиться ни с Платоном, ни с Аристотелем в том, что они видели в разуме другой, чем ощущения, и главный источник наших знаний о мире. Такого второго источника знания человека о мире и о самом себе у Эпикура нет. У Эпикура разум полностью зависим от ощущений. Нет у него и демокритовского резкого деления познания на «темное» (чувственное) и «светлое» (разумное), когда первым познается то, что существует по мнению, а вторым — то, что существует по истине (т. е. атомы и пустота). Нет, разум, согласно Эпикуру, не имеет своего особого предмета, он опирается на ощущения, которые внеразумны в том смысле, что разум не может ни ничего от себя привнести к ощущениям, ни опровергнуть ощущения. Ощущения независимы и от памяти — память о некогда испытанных ощущениях не может ничего изменить в этих имевших некогда место у нас ощущениях. Далее, одно ощущение не может опровергнуть другое ощущение.

Прав ли здесь Эпикур? Он прав в том, что ощущения действительно единственный источник наших первоначальных знаний о внешнем мире. Но ведь и сами ощущения нуждаются в критерии. Таковым критерием может быть только практика, а вовсе не сами ощущения. Эпикур этого не знал. Неудивительно поэтому, что он не мог развести ложные и истинные ощущения и неправильно утверждал, что «видения безумцев и спящих тоже истинны» (X, 32).

Однако ощущения — хотя и главный, но не единственный критерий знания. В том же письме к Геродоту Эпикур, сказав, что должно во всем держаться ощущения, говорит, что надо также «держаться наличных бросков мысли или любого иного критерия, держаться испытываемых нами претерпеваний...» (X, 38).

Согласно Диогену Лаэртскому, ссылающемуся на «Канон» Эпикура, последний вводил и такой критерий истины, как предвосхищение (пролеп-

сис). Получается, что в «Каноне» Эпикур говорил: критерий истины — это и ощущения (айстхэсейс), и предвосхищения (пролепсейс), и претерпевания (патхэ). Эпикурейцы же, сообщает Диоген, прибавляют еще «образный бросок мысли» (X, 31).

Из слов Диогена Лаэртского можно подумать, что сам Эпикур обходился первыми тремя критериями, четвертый же придумали его ученики — эпикурейцы, но это не так, потому что Эпикур в сохранившемся письме к Геродоту сам говорит о «бросках мысли».

Однако все критерии, кроме ощущения, у Эпикура вторичны. Так якобы «предвосхищающим» ощущения знанием является знание, которое уже было некогда получено нами из ощущений. Таким образом, такое знание предвосхищает не ощущения, не опыт вообще, а лишь новый опыт, позволяя лучше ориентироваться в окружающем нас мире, узнавать сходные и различные между собой предметы: «Так, чтобы спросить: "Кто там стоит поодаль, лошадь или корова?" — нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик той и другой» (X, 33). Однако «знать заранее» не означает, как у Платона, что сравнение двух предметов, например, по длине, предполагает наличие сверхопытной идеи равенства. Предвосхищение — «оттиск, предварением которого были ощущения» (X, 33). Но это не случайный и не единичный «оттиск», это то, что «часто являлось нам извне» и как бы наслаивалось друг на друга своими общими, а следовательно, и существенными частями. Это наслоение происходило в памяти, так что оттиск — «памятование того, что часто являлось нам извне».

И эти оттиски и есть ни что иное, как то, что обычно понимают под понятиями. Иначе говоря, понятия — это те глубокие оттиски в нашей памяти, которые создаются в результате неоднократных наслоений в нашем сознании и в нашем восприятии ощущений от сходных предметов и которые служат в дальнейшем для опознавания предметов и явлений окружающего нас мира, для ориентировки в нем как «предвосхищения».

Что же касается претерпевания («патхэ»), то это критерий не столько истины, сколько нашего отношения к вещам, определяющий то, к каким вещам мы должны стремиться, а чего должны избегать — в соответствии с эпикурейским представлением о наслаждении как высшей ценности жизни и о страдании как о высшем зле. Если угодно, «претерпевание» можно назвать критерием моральных оценок.

Остаются несколько загадочные «броски мысли», которым Эпикур придавал большое значение, говоря, что «истинно только то, что доступно наблюдению или уловляется броском мысли» (X, 62) и что «главным признаком совершенного и полного знания является умение быстро пользоваться бросками мысли» (X, 36). Судя по контексту, можно подумать, что Эпикур понимает под такими «бросками» умение объяснять многое через немногое, умение обобщать, умение видеть за частями целое, умение выделить главное, умение в кратких словах охватить все, что ранее изучено по частям, умение свести многое к простым основам и словам, увидеть первое, не нуждающееся в доказательстве значение. Возможно, что под «броском мысли» Эпикур понимал и удачное домысливание, для чего необходима интеллектуальная интуиция, а также умение представить то, что в принципе чувственно невоспринимаемо. Так, сам Эпикур домысливал чувственную картину мира до атомов и пустоты. Без домысливания пустоты невозможно эмпирически наблюдаемое движение, а без домыс-

ливания атомов необъяснима масса данных нам в наших ощущениях эмпирических явлений. Так что получается, что разум все же не пленник ощущений, но и сам многое может.

Отождествляя воспринимаемый нами в наших ощущениях мир и мир объективный, действительный, так, как он существует независимо от наших ощущений, Эпикур несколько иначе, чем Демокрит, решает проблему того, что позднее было названо проблемой первичных и вторичных качеств. Он согласен с Демокритом, что сами по себе атомы не имеют вторичных, чувственных качеств, но он не согласен с тем, что вторичные качества совершенно субъективны. Здесь Эпикур занимает среднюю позицию: вторичные качества не присущи самим атомам, но они и не возникают лишь на ступени субъектно-объектного отношения. Вторичные качества возникают на уровне сложных, состоящих из многих атомов объектов как результат взаимодействия атомов, их сочетаний и движений.

Однако саму возможность чувственного восприятия отдаленных от нас предметов Эпикур объясняет в духе Демокрита. Все предметы существуют как бы двояко: сами по себе первично и вторично — в качестве постоянно истекающих от них тончайших вещественных образов, «идолов». Эти «идолы» существуют так же объективно, как и сами испускающие их вещи. Непосредственно мы живем не среди самих вещей, а среди их образов, которые постоянно теснятся вокруг нас, отчего мы и можем вспомнить отсутствующий предмет: вспоминая, мы просто обращаем свое внимание на образ предмета, который существует объективно, независимо от нашего сознания и в то же время дан нам непосредственно.

Поскольку Эпикур полагал чувства непогрешимыми, то ошибки в познании или заблуждения он объяснял не обманчивостью чувств, а тем, что мы неправильно судим о данных нам ощущениях. Чувства не ошибаются — ошибается разум. Но, могли бы мы возразить Эпикуру, суждения разума могут быть и суждениями об истинности или ложности ощущений и восприятий предметов. Однако такое суждение Эпикур запрещает разуму, утверждая, что видения безумцев и спящих тоже истинны. Таким образом, теория познания Эпикура страдает абсолютизацией сенсуализма. Как мы уже сказали, сами по себе ощущения не могут быть критерием истины — таким критерием может быть только практика.

Физика

Учение Эпикура о природе включает в себя как общие, мировоззренческие вопросы, так и частные. В «Письме к Пифоклу», предметом которого являются небесные, астрономические и метеорологические явления, Эпикур задается вопросом не только о возникновении мира — его интересуют и конкретные знания. Он говорит о восходе и закате светил, об их движении, о фазах Луны и о происхождении лунного света, о солнечных и лунных затмениях, о причинах правильности движения небесных тел и о причинах изменения продолжительности дня и ночи. В центре его внимания предсказания погоды, происхождение облаков, грома, молнии, вихрей, землетрясений, ветров, града, снега, росы, льда. Его интересуют и кольца вокруг Луны, и кометы, и движение звезд.

Но вместе с тем Эпикур не стремится к единственно правильному объяснению. Он допускает как бы гносеологический плюрализм, то, что каж-

дое явление может иметь несколько объяснений (например, думает Эпикур, затмения Солнца и Луны могут происходить и вследствие погасания этих светил, и вследствие их заслонения другим телом). Для Эпикура здесь важно одно — доказать то, что, каковыми бы ни были причины природных явлений, они все являются естественными. Для него важно то, чтобы при объяснении не прибегали к вымышленным божественным силам.

Естественное же объяснение небесных явлений возможно потому, что то, что происходит на небе, принципиально не отличается от того, что происходит на Земле, которая сама — часть неба, ведь сам наш мир — «область неба, заключающая в себе светила, Землю и все небесные явления» (X, 88). В отличие от идеалиста Платона с его космической теологией и Аристотеля с его резким делением мира на надлунную и подлунную части Эпикур отстаивает материальное единство мира.

Здесь он резко противопоставляет науку и мифологию. Мировоззрение Эпикура не только антиидеалистично, но и антимифологично.

Только подобная физика может освободить людей от распространенного страха перед небом и снять с их души бремя беспокойства. Эпикур не мог дать подлинно научного объяснения, пожалуй, ни одному из интересующих его небесных явлений, но мы называем его физику научной, потому что Эпикур подчеркивал, что физика должна не только описывать природу, но и находить естественные причины природных явлений. Только такая физика может принести людям искомую эпикурейскую безмятежность, а это для Эпикура, у которого физика должна была служить этике, главное: если бы не беспокоил страх перед атмосферными явлениями или страх смерти, то не было бы нужды в физике.

Но как бы там ни было, Эпикур рисует грандиозную картину мира, правда, следуя здесь за Левкиппом и Демокритом. Как и его предшественники, Эпикур берет из философии все, по его мнению, рациональное. Он вполне согласен с тем, что мы называем «законом сохранения бытия». В письме к Геродоту Эпикур говорит: «...прежде всего: ничто не возникает из несуществующего» (X, 39), иначе все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. С другой стороны, ничто и не погибает и не превращается в несуществующее, потому что «если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы» (X, 39). Затем Эпикур обосновывает, вечность Вселенной: «...какова Вселенная теперь, такова она вечно была и будет», потому что «изменяться ей не во что», ведь «кроме Вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее, внеся изменение» (X, 39).

Вселенная Эпикура намного проще искусственно осложненной Вселенной в представлении стоиков. Согласно Эпикуру, существуют лишь тела, пустота и свойства тел: постоянные и преходящие. О том, что существуют тела, говорят ощущения. Они же говорят и о свойствах тел. Постоянные свойства тел: их форма, величина, вес. За пустоту говорит движение: «...если бы не существовало того, что мы называем пустотой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться, — между тем очевидно, что они двигаются» (X, 40).

Сами тела или простые, или сложные, при этом сложные тела состоят из простых, простые же тела просты, потому что неделимы. Они атомы. Эпикур домысливает атомы — может быть, это и есть пример все же несколько загадочного «броска мысли» — так: если бы не было предела деле-

ния, то сущее, дробясь, разлагалось бы в ничто, если, конечно, беспредельно делимое тело не было бесконечно велико. Только бесконечно большое тело может бесконечно делиться, не становясь ничем! Но таких тел не бывает. Итак, должен быть допущен предел деления — это неделимое, это атомы, которые крепки и неделимы благодаря своей абсолютности, ведь атомы нисколько не содержат в себе пустоты.

Атомы разнятся друг от друга величиной, формой и весом. Величина атома ограничена, атом не может быть зрим. Число форм атомов не бесконечно, а неисчислимо (необъятно) велико, потому что «не может быть, чтобы столько различий возникло из объятного количества одних и тех же видов» (X, 42). Здесь чувствуется скрытая полемика Эпикура с Левкиппом и с Демокритом, которые допускали атомы величиной с мир и считали число форм атомов бесконечным. В последнем вопросе не правы и Эпикур, и Левкипп с Демокритом: число форм атомов (химических элементов или, на другом уровне, элементарных частиц) конечно, атомисты недооценивали число комбинаций из конечного числа элементов и преувеличивали разнообразие мира.

Отрицая превращение бытия в небытие и обратно, Эпикур не допускает ни абсолютного возникновения, ни абсолютного уничтожения, все изменения и перемены совершаются путем пространственных перемещений атомов, путем их прибавления где-либо и путем их убавления в другом месте.

Источник движения находится в самих атомах. Эпикур не нуждается для объяснения движения атомов ни в мировой душе Платона, ни в неподвижном перводвигателе Аристотеля. Однако Эпикур все же не может научно объяснить источник движения атомов, он, правда, находит его в таком естественном качестве, как вес, но он не понимает того, что вес не является постоянным свойством тел, что это как раз их временное свойство, которое может быть, но может и не быть. Иное дело — масса. Но она не может быть источником движения. В случае же веса тел источником движения здесь является не само тело, которое движется, а притяжение его со стороны другого гораздо большего тела, гравитация. У Эпикура же все атомы падают под действием своего веса в пустоте, т. е. вес не связывается с гравитационным полем и приписывается самим атомам как их постоянное свойство в любой ситуации.

Так или иначе атомы Эпикура имеют своим первоначальным движением падение в бездонной пустоте под действием собственного веса. При этом Эпикур совершенно верно утверждает, что скорость падения не зависит от веса атомов, более тяжелые атомы падают не быстрее, чем более легкие, как думал Аристотель, не будучи в состоянии отвлечься от сопротивления среды и отрицая пустоту. У Эпикура же именно потому, что атомы движутся в пустоте, которая никакого сопротивления движению атомов не оказывает, все атомы движутся с одинаковой скоростью независимо от своего веса. Однако Эпикур ничего не знает об ускорении падающего тела. Его атомы движутся с одинаковыми скоростями прямолинейно и равномерно, так что ни один атом не может догнать другой, ни один атом не может налететь на другой. Но в таком случае взаимодействие атомов невозможно, а следовательно, невозможно и образование из них миров.

И здесь Эпикур вводит новый, по сравнению с атомизмом Левкиппа и Демокрита, момент. Правда, этот момент в сохранившихся сочинениях

и высказываниях Эпикура отсутствует, его нет даже в письме к Геродоту, где, в частности, говорится о том, как атомы несутся сквозь пустоту с равными скоростями. Об этом новом моменте мы узнаем из надписи Диогена Эноандского, от Аэция, Лукреция Кара. Так, например, Аэций говорит, что «Эпикур [учил, что есть] два вида движения: согласно весу и согласно отклонению» (46). О Лукреции мы скажем позднее. Цицерон излагает этот момент в учении Эпикура критически: «Эпикур утверждает, что атомы несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии; это и есть, по его мнению, естественное движение тел. Но затем его осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не пришел бы в соприкосновение с другими. Поэтому Эпикур прибег к ложному утверждению: он заявил, что атом якобы чуть-чуть отклоняется, но это совершенно невозможно. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир и все, что в нем содержится». Нужно отметить, что своим учением о самопроизвольном и неопределенном в пространственно-временном отношении движении атомов Эпикур ввел в физику диалектическое учение о спонтанности движения и в самой природе нашел основание для свободы человека, его мышления и поведения.

Современная физика с ее принципом неопределенности в микромире (поведение целостных и устойчивых микрочастиц неопределенно в пространственно-временном отношении, принцип причинности там не действует) подтверждает, что в учении Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов в неопределенном месте и в неопределенное время был заложен интуитивный рациональный смысл.

Эпикур доказывает беспредельность тел во Вселенной беспредельностью числа в ней атомов, а так как на каждый мир в ней затрачивается конечное количество атомов, то, поскольку бесконечное не умаляется отнятым у него конечным, доказывается и беспредельность миров во Вселенной. Беспредельность же самих атомов во Вселенной доказывается через ее пространственную беспредельность. Предельное количество атомов затерялось бы в беспредельной Вселенной. Вселенная же пространственно беспредельна, потому что иметь предел значило бы иметь край, а на край можно было бы посмотреть со стороны, что Эпикур считает невозможным. То, что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно. Эпикур резко различает пространство и время. Пространство как пустота — вместилище — одно из начал, время же — случайное свойство вещей, которое мы искусственно выделяем из смены дня и ночи, из движения и покоя.

Психология

Согласно Эпикуру, душа телесна, ведь кроме пустоты ничего бестелесного нет, но душа, будучи активной, пустотой быть не может, поэтому «те, кто говорит, что душа бестелесна, говорят вздор». Душа состоит из особого рода атомов, подобных атомам воздуха и атомам огня, но более мелких и подвижных, как теплое дыхание простирается она по всему организму, связывая его воедино, ощущая свое тело и окружающий мир. Ум (анимус) — уплотнение души (анима). Ум находится в сердце.

Атеизм. Обыденные представления о богах Эпикур считает нечестивыми. Думать, что боги озабочены тем, что происходит в мире, значит отри-

цать, что они блаженны, и приписывать им такие человеческие состояния, как гнев, страх, милость, но «забота, гнев, милость с блаженством несовместимы, а возникают при слабости, страхе и потребности в других». Боги, говорит Эпикур, абсолютно счастливы, пребывая в полной безмятежности не в мирах, а между мирами во Вселенной, в междумирьях. У Цицерона об этом сказано так: «...по мнению Эпикура, никаких богов нет, а то, что он сказал о бессмертных богах, сказано им для отвращения негодования... Божество у него нечто слабое и презренное, ничего никому не уделяющее, ничего не дарящее, ни о чем не заботящееся, ничего не делающее. Но, во-первых, такого существа совершенно быть не может, и Эпикур, видя это, на деле отвергает, на словах же оставляет богов». Таков завуалированный атеизм Эпикура.

У Цицерона говорится, что Эпикур «до основания разрушил всю религию... учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов». Почему? Да «с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают?» Здесь очень хорошо выдана тайна веры в богов: боги нужны людям только ради выгоды. Эпикуровы же боги бездеятельны, ибо блаженны, а блаженство якобы в безделье. В противовес Эпикуру стоик у Цицерона изображает бога как он его понимает — деятельным началом мира.

Этика

Цель этики как науки о поведении людей среди себе подобных — научить людей быть счастливыми. Конечно, в отличие от беззаботных богов люди могут быть только относительно счастливы, но и для этого надо знать, чего следует избегать и к чему надо стремиться («критерий претерпевания»). Определить это несложно — достаточно взглянуть на все живое, которое старается избежать страдания и достичь наслаждения. «Правда, мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства, или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» (X, 131).

Жизнь делают «сладкою» лишь «трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе» (X, 132). Таково мнение Эпикура. Поэтому этот «гедонист» допускает лишь естественные и необходимые потребности, потребности же хотя бы и естественные, но не необходимые, а тем более искусственные, надуманные он требует оставить без удовлетворения. Эпикур исследует тревожащие человека мнения и находит их прежде всего в трех видах страха: перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. На преодоление этих страхов и направлено все учение Эпикура; уча о материальном единстве мира, величаво выпроваживая богов в некие междумирья, своим учением о смерти Эпикур думает избавить людей от того, что он считает главными препятствиями для их безмятежного бытия, подобного бытию богов. (У Цицерона скептик замечает: люди не боятся ни богов, ни смерти.) Думая научить людей преодолевать страх смерти, Эпикур учит о том, что смерти бояться не надо по двум причинам. Во-первых, никакого загробного бытия у души нет, душа смертна, а потому нечего тревожить себя мыслями о том, что будет после смерти — этого верующие люди боятся больше самой смерти. Во-вторых, смерть

и жизнь никогда не встречаются: пока мы живы, смерти нет, а когда мы мертвы, то нет жизни. Последнее, конечно, софизм. Эпикур закрывает глаза на то, что смерть — это прежде всего умирание, переход от бытия к небытию, а уже после этого небытие, которое не страшит Эпикура как мудреца.

Эпикурейский идеальный человек (мудрец) отличается от мудреца в изображении стоиков и скептиков. В отличие от скептика эпикуреец имеет прочные и продуманные убеждения. В отличие от стоика эпикуреец не бесстрастен. Ему ведомы страсти (хотя он не будет никогда влюблен, ибо любовь порабощает). В отличие от киника эпикуреец не будет демонстративно нищенствовать и презирать дружбу, напротив, эпикуреец никогда не покинет друга в беде, а если надо, то он и умрет за него. Эпикуреец никогда не будет наказывать рабов. Никогда не станет он и тираном. Эпикуреец, далее, не раболепствует перед судьбой (как это делает стоик): он понимает, что в жизни одно действительно неизбежно, но другое случайно, а третье зависит и от нас самих, от нашей воли. Эпикуреец не фаталист. Он свободен и способен на самостоятельные, самопроизвольные поступки, будучи подобен в этом отношении атомам с их самопроизвольностью.

Эпикур учит, что человек должен (в той мере, в какой это от него зависит) избегать таких отрицательных эмоций, как ненависть, зависть и презрение. Общество возникло искусственно — из договора, заключенного между собой первоначально как бы атомарными людьми, т. е. живущими уединенно, руководствуясь естественным правом, знанием добра и зла (этого животные лишены). Это договор о взаимной пользе и цель его — не причинять друг другу вреда и не терпеть вреда друг от друга. Естественно, что у всех людей одно и то же представление о справедливости. Справедливость — в пользе, которую люди получают от взаимного общения друг с другом. Но это общее представление в разных географических местах и при разных обстоятельствах порождает разные конкретные нормы. Отсюда разнообразие обычаев и законов, которыми отдельные человеческие сообщества так отличаются друг от друга. При этом люди склонны забывать об исходном: все обычаи и законы должны служить взаимной пользе и они заменимы — ведь в основе обществ лежит свободное волеизлияние людей, их договор.

Также и речь — продукт соглашения между людьми, но не совсем, как думал Демокрит. В разных географических местностях одни и те же вещи, оказывая на людей одинаковые воздействия, тем не менее заставляли их выталкивать воздух из легких по-разному, отчего первые слова были различными, что и легло в основу различия языков как развитых систем общения.

...

После смерти Эпикура его преемником по руководству школой стал Гермарх из Митилены. Школа Эпикура существовала в течение нескольких веков. Мы вернемся к ней в дальнейшем, когда будем говорить о таком выдающемся представителе античного атомизма, как римский философ Лукреций.

Философы-идеалисты ненавидели Эпикура и его учение, рассказывали об Эпикуре и эпикурейцах всякие небылицы. Видимо, нельзя верить той

информации о нескромности Эпикура, которую мы приводили выше. У Цицерона говорится о якобы традиционной грубой нетерпимости эпикурейцев ко всем иным учениям. Скептик Котта утверждает, что эпикуреец Зенон (старший современник Цицерона) «не только своих современников, Аполлодора, Сила и других, осыпал бранью, но и про самого Сократа, отца философии, говорил, что он был, употребляя латинское слово, аттическим «шутом». Хрисиппа же он никогда не называл иначе как «Хрисиппой». Стоик Бальб там же упрекает эпикурейцев в том, что они замкнуты на себе: «...вашим меньше всего известно, что говорят... представители других школ, вы ведь только своих и читаете, своих любите, остальных же по невежеству осуждаете».

Поразительно по наивности рассуждение то ли Иоганна Якоба Брукке-ра, то ли Жана Анри Самуэля Формея (авторство спорно): «Каин был человек злой, сие известно; следовательно, исповедовал и учил Епикуреизму; но кого, когда и как, сего никто сказать не в состоянии». Это «следовательно» замечательно: если злой, то непременно эпикуреец.

Глава 18
ЭЛЛИНИЗМ. СТОИКИ

Второй, после эпикуреизма, новой эллинистической философской школой стала так называемая Стоя. Учение Стои — стоицизм — имеет долгую историю, начиная с истоков эллинизма и вплоть до поздней Римской империи, т. е. с конца IV в. до н. э. и до конца III в. н. э., когда стоицизм был вытеснен неоплатонизмом. В столь долгой истории стоицизма различают три главные части: Древняя, или Старшая (конец IV в. — середина II в. до н. э.), Средняя (II — I вв. до н. э.) и Новая (I — III вв.) Стоя.

Стоицизм как философское учение — сложное мировоззренческое образование. Он сочетал в себе элементы материализма и идеализма, атеизма и теизма. С течением времени идеалистическая тенденция в стоицизме нарастала, а сам стоицизм превращался во все более этическое учение.

■ Древняя Стоя

Зенон

Зенон (336/5 по 264/3 гг.) с острова Кипра, из города Кития (или Китиона) — одного из девяти главных городов тогдашнего Кипра — был учеником киника Кратета Фиванского.

В родном городе Зенона жили и греки, и финикийцы — мореплаватели-торговцы. Их корабли выходили в Атлантику и даже однажды обошли всю Африку. Отец Зенона Мнасей (или Демей) был купцом. По его стопам пошел было и сын. Однако, когда двадцатидвухлетний Зенон со своим отцом (по другой версии Зенону было тогда уже тридцать лет) направлялись из Финикии в Пирей с грузом пурпура, то их корабль потерпел крушение. И это пошло на пользу философии. Сам Зенон считал впоследствии свое кораблекрушение счастливейшим событием в своей жизни: он стал философом. Случилось это так: однажды Зенон от нечего делать зашел в книжную лавку — и зачитался Ксенофонтом, его «Воспоминаниями о Сократе». Сократ поразил его. Наивный юноша пришел в такой восторг, что стал добиваться у книгопродавца сведений о том, где можно найти подобных Сократу людей. В это время мимо книжной лавки проходил Кратет. Зенон уже порядком надоел продавцу, и тот, показав ему на удаляющегося Кратета, сказал: «Вот за ним и ступай!» (VII, 3). И Зенон стал его учеником.

Однако он так и не смог перенять у киников их «бесстыдство», оказавшись одним из тех, о ком с презрением говаривал Диоген Синопский, кто не мог избавиться от укоров совести. Зенон знал укоры совести, и ему при-

шлось покинуть киника и перейти сперва к Стильпону, затем к Ксенократу, а затем к его преемнику Полемону.

На мировоззрение Зенона оказали влияние и киники, и академики, и перипатетики. Однако перипатеический материализм Стратона не мог импонировать Зенону. Философами-современниками стоика Зенона были и Эпикур, и Пиррон — основатель античного скептицизма.

Зенон был и писателем, и лектором. Еще в бытность свою при Кратете он сочинил «Государство» в киническом духе, т. е. отверг этот излишний, с точки зрения киников, институт, только усложняющий жизнь и уводящий людей от первобытной животной простоты. Другие сочинения Зенона: «О жизни, согласной с природой», «О порыве, или О человеческой природе», «О страстях», «Об обязанностях», «О законе», «Об эллинском воспитании», «О зрении», «О цельном», «О знаках», «Пифагорейские вопросы», «Всеобщие вопросы», «О словах», «Гомеровские вопросы», «О чтении поэзии», «Учебник», «Решения», «Опровержения», «Воспоминания о Кратете», «Этика». От них сохранились лишь фрагменты, а иногда лишь одни названия.

Что касается устного преподавания, которому стоики, вслед за киниками и Сократом, придавали немалое значение, то Зенон пропагандировал свое мировоззрение в афинском портике, точнее — в «стоа»[1]. От этого и пошло название философской школы.

Зенон прожил долгую жизнь и умер, задержав дыхание. Это, пожалуй, первый случай продуманного самоубийства среди древнегреческих философов. Оно не случайно: этика стоиков допускала, а иногда и активно рекомендовала самоубийство. Интересно, что Зенон был врагом поэзии. По его мнению, ничто не делает человека столь малопригодным для знания, как поэзия.

Клеанф

Преемником Зенона по руководству школой стал Клеанф (331/30 – 233/32 гг.), исполнявший обязанности схоларха в течение 32 лет. В молодости Клеанф был кулачным бойцом. Придя в Афины всего с четырьмя драхмами, Клеанф примкнул к Зенону и жил, работая ночным поденщиком — по ночам он таскал воду для поливки садов и месил тесто, днем же упражнялся, как и подобает философу, в рассуждениях. Клеанф не только содержал себя, но и платил Зенону как бы оброк — в день по оболу (около грамма серебра). Говорили, что Клеанф был трудолюбив, недаровит и медлителен и не раз вызывал насмешки других учеников Зенона, но тем не менее именно он стал главой школы после смерти своего учителя.

Клеанф жил не только рассудком, но и сердцем, и он создал «Гимн Зевсу» — самый большой текст, дошедший до нас от Древней Стои, который считается некоторыми (учеными) «величайшим религиозным гимном Греции». Мировоззрение Клеанфа — художественно-философское: Вселенная — одно большое живое существо, ее душа — Бог, а ее сердце — Солнце.

Клеанф — автор многих сочинений, до нас не дошедших, если не считать небольших фрагментов, а то и всего лишь названий: «О времени», «Об

[1] Портик — латинское слово («портикус»), а по-древнегречески это — «стоа».

естественной науке Зенона», «Толкования к Гераклиту», «О чувстве», «Об искусстве», «К Демокриту», «О богах», «О браке», «О поэте», «О надлежащем», «Наука любви», «О том, что добродетель одна для мужчин и женщин» и т. д., всего 50 названий, а если считать по «книгам», то 60.

Хрисипп

Однако самым плодовитым из древних стоиков был Хрисипп, сын Аполлония, родом из Сол, ученик Клеанфа. Он написал 705 свитков на логические и этические темы. Среди них: «Логические положения», «Пособие по диалектике», «О сложных суждениях», «О суждениях», «О построении слов», «Против отвергающих знаки препинания», «О первичных недоказуемых умозаключениях», «Ответ полагающим, что в «Лжеце» есть как истина, так и ложь» и многие другие рассуждения по логике, всего 311 свитков — «книг». В области этики Хрисипп занимался тонким расчленением этических понятий. Кроме того, Хрисипп — создатель логики этических норм. Среди его этических сочинений: «Доказательства, что наслаждение не есть благо», «О прекрасном и о наслаждении» и др.

От всех сочинений Хрисиппа дошли почти одни названия, лишь иногда фрагменты. Говорят, что в своих сочинениях Хрисипп приводил множество выдержек из более древних философов, а потому утрата его сочинений вдвойне печальна. Диоген Лаэртский пишет о Хрисиппе, что он «отличался большим дарованием и всесторонней остротой ума... Слава его в искусстве диалектики была такова, что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они занимались бы ею по Хрисиппу» (VI, 7). Хрисипп завершает формирование древнегреческого стоицизма, так что даже сложилась поговорка: «Не будь Хрисиппа, не было бы и Стои». До того, как стать философом-стоиком, Хрисипп был атлетом, бегуном на длинные дистанции. Он умер 73 лет от роду, то ли выпив неразбавленного вина, то ли от хохота.

Таковы три главных представителя Древней (Старшей) Стои. О других ранних стоиках мы мало что знаем, потому что соответствующая книга Диогена Лаэртского обрывается на перечне сочинений Хрисиппа.

После Хрисиппа главой Стои сделался Зенон из Тарса, «ученик Хрисиппа, написавший мало книг, но оставивший много учеников» (VII, 35). Его сменил Диоген Вавилонский или Селевкидский — «стоик, родом из Селевкии, которого называют также вавилонским, потому что Селевкия находится недалеко от Вавилона» (VI, 81), участник знаменитого посольства философов в Рим, о котором говорилось выше в связи с Карнеадом. Диогена сменил Антипатр из Тарса, который писал о богах и о предсказании будущего, с ним полемизировал скептик Карнеад. Антипатра из Тарса на посту главы Стои сменил Панетий.

Структура философии

Зенон делил философию на физику, этику и логику (именно он впервые ввел в философское обращение это последнее слово). Клеанф же различал в философии диалектику, риторику, этику, политику, физику и теологию. Хрисипп вернулся к более простому зеноновскому делению, причем оба они ставили на первое место логику, но в отношении того, какую из оставшихся частей философии поставить на второе место, они расходились: Зе-

нон ставил после логики физику, а Хрисипп — этику. Желая сделать более доходчивым свое разделение философии и свое понимание соотношения между ее частями, стоики сравнивали философию то с организмом, то с яйцом, то с садом. Логика подобна ограде для сада, скорлупе для яйца, костям и нервам организма. Продолжая сравнение философии с яйцом, стоики говорили, что физика подобна его белку, а этика — желтку. Это означает, что философии без логики быть не может, что нелепо говорить об «алогичной философии».

Логика

Логика стоиков — исследование внутренней и внешней речи. Стоики большое значение придавали материальному выражению мысли — слову и речи, вообще знакам — отсюда и сам термин «логика», производный от древнегреческого «логос» — «слово». Внутренняя речь — мысли, выраженные внутренними знаками. Внешняя речь — мысли, выраженные внешними общезначимыми знаками. Поскольку стоики, будучи общественными и общительными людьми, главное значение придавали внешнему, а не внутреннему миру человека, то внутренняя речь для них производна от внешней, внутренние знаки — от внешних, т. е. думая про себя, человек думает знаками человеческой речи, общезначимого языка.

Будучи исследованием внутренней и внешней речи, логика стоиков распадалась на две главные части — на учение о рассуждении в форме непрерывной речи и на учение о рассуждении в форме вопросов и ответов. Первым занимается риторика, вторым — диалектика. В другом аспекте логика делится на учение об обозначаемом и на учение об обозначающем, т. е. о словах, о предложениях, вообще о знаках. Вторым учением занимается грамматика (от древнегреческого — письмена, алфавит), а первым — наука о понятиях, суждениях и умозаключениях, т. е. логика в нашем понимании этого термина, логика в узком, собственном смысле слова.

В этой логике у стоиков были немалые заслуги. Они занимают в развитии античной логики второе место после Аристотеля.

Для стоиков, как и для Аристотеля, главные принципы правильного мышления — закон (запрещения) противоречия и закон тождества. Они молчаливо признают и два других логических закона: закон достаточного основания « ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», и закон исключенного третьего, открытый (как и два первых) Аристотелем. Исходя из закона достаточного основания, стоики предпочитали условное суждение категорическому, ведь в условном суждении есть основание (если *А* есть *В*) и следствие (то *С* есть *Д*). Впрочем, Хрисипп исследовал и так называемую материальную импликацию, в которой между соединенными союзом «если... то» простыми высказываниями содержательной связи не предполагается, и он знал, что материальная импликация ложна только в том случае, когда предыдущий член импликации (антецедент) истинен, а последующий (консеквент) ложен. Все формы умозаключения Хрисипп свел к пяти простейшим модусам, из которых два — модусы условного умозаключения (если есть *А*, то есть и *В*. *А* есть, значит, есть и *В*. Если есть *А*, то есть и *В*. *В* нет, значит, нет и А), а другие же два модуса — модусы разделительного силлогизма (*А* либо *В*, *А* есть, значит *В* нет. *А* либо *В*. *А* нет, значит, *В* есть). По-

следняя форма умозаключения — модус соединительного силлогизма (*А* и *В* не могут быть вместе, *А* есть, значит, *В* нет). Отдавая первенство условному суждению, стоики переиначивали в эту форму само категорическое суждение, так что суждение *А* есть *В* превращалось у них в суждение: Если есть *А*, то есть и *В*. Аналогично и разделительное суждение становилось у них условным, т. е. суждение: *А* есть или *В*, или *С* — у стоиков принимало вид: Если есть *А*, то оно есть или *В*, или *С*. Из сказанного видно, что стоики делили суждения на простые (категорическое суждение) и сложные (условное, разделительное). Простые же суждения различались ими по качеству, количеству и модальности.

Гносеология

Однако сказанное еще ничего не говорит о гносеологии стоиков, поскольку мы не объяснили два вопроса: 1) как стоики представляли себе объективную основу связи между суждениями в умозаключении и между понятиями в суждении и 2) как стоики представляли себе происхождение и объективную основу самих понятий.

Ответить на второй вопрос легче, чем на первый. Проблему происхождения знания стоики решали как сенсуалисты. Единственный источник знания они видели в ощущениях и в восприятиях объективно существующих тел. Душу новорожденного стоики уподобляли чистому папирусу, который постепенно заполняется знаками лишь благодаря тому, что ребенок, родившись, начинает воспринимать окружающий его мир. На основе ощущений и восприятий в нашей памяти образуются представления. Представление слабее восприятия, ибо при представлении воспринимаемого тела уже нет в наличии. Накапливаясь в нашей памяти, повторные восприятия похожих тел позволяют выделить повторяющиеся, а следовательно, существенные признаки этих тел, и тем самым образовать понятия. В объективном мире понятиям как таковым прямо ничего не соответствует, там нет ни идей Платона, ни форм Аристотеля. Справедливо считая, что реально существуют не сущности как таковые, а отдельные вещи с их индивидуальными и в то же время по-разному повторяющимися свойствами, стоики ошибочно думали, что вообще нельзя говорить об объективности общего. Они склонялись к тому, чтобы считать, что роды и виды — всего лишь субъективные понятия или же общие имена, которыми люди обозначают сходные предметы, тела. Таким образом, стоики были номиналистическими сенсуалистами. Правда, сенсуализм стоиков берется некоторыми древними авторами под сомнение, они утверждают, что стоики признавали некие «врожденные понятия», «предвосхищения», напоминающие «предвосхищения у Эпикура, так же думают и некоторые современные ученые: учение о предвосхищении «обще и Саду, и Портику». В самом деле, у Цицерона стоик говорит, что в наших душах заложены многие представления. Сам Цицерон перевел введенное Эпикуром греческое слово «пролепсис» латинским anticipatio, объяснив его как некое предвосхищенное душою отображение или впечатление о вещи.

Стоики различали естественные, стихийно складывающиеся понятия (ребенок начинает мыслить понятиями с семи лет) и понятия искусственные (технические, родовые), образующиеся в результате рассуждений по нормам диалектики, т. е. в форме вопросов и ответов.

Стоики думали, что объективный мир познаваем. У Цицерона стоик говорит: «...мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир»[2]. В борьбе со скептиками, отрицающими возможность объективной истины, стоики выдвинули свое учение о так называемых «схватывающих» («каталептических») восприятиях, каковые только и могут быть истинной основой понятий. Стоики допускали, что восприятия могут быть различными по своей познавательной ценности, но все же неправильно думать, что все восприятия только субъективны, что никакие из них не могут дать нам объективно истинной картины мира. В своем учении о каталептических восприятиях стоики поставили вопрос о том, что для науки требуются не случайные и стихийные восприятия предметов, тел, процессов, а методические и специально организованные наблюдения. Общим условием каталептических восприятий является пассивность воспринимающей души, иначе говоря, пассивность субъекта, который не должен допускать в область восприятия ничего лишнего. Но есть и специальные условия каталептических восприятий: органы чувств человека должны находиться в нормальном состоянии; сам человек должен быть здоров и трезв; воспринимаемые предметы должны быть удобно расположены для их восприятия и отстоять от субъекта на должном расстоянии; находящаяся между объектами и субъектом среда не должна искажать образ воспринимаемых предметов; восприятие должно продолжаться должное время; повторные восприятия тех же тел должны подтверждать, дополнять и проверять первоначальные их восприятия. Каталептическое восприятие схватывает не только предмет, но и душу, оно настолько очевидно, что принуждает человека к согласию. Будучи на ступени восприятия пассивной, душа, согласно стоикам, активна на ступени «суждения восприятия», т. е. она вольна счесть или не счесть то или иное восприятие каталептическим.

Гносеология стоиков уточняется в их учении о трех моментах в познании: об обозначаемом, об обозначающем и о среднем между первым и вторым. Обозначаемое — тела. Их изучает физика. Обозначающее — знаки, слова. Их изучает грамматика. Слова так же телесны, как и тела. Среднее же есть не что иное, как то, что стоики называли «лекта» — «высказанное», которое по отношению к обозначаемому есть представление и понятие о нем, а по отношению к обозначающему — смысл слова. Однако эти два отношения в одном могут совпадать не всегда. Смысл слова может не совпадать с представлением или понятием о предмете, которое в свою очередь может быть не каталептическим. В обоих случаях мы имеем заблуждение.

Основу соответствия обозначающего обозначаемому стоики видели в том, что сами слова не были, как думал Демокрит, плодом договора между людьми обозначить те или иные предметы теми или иными ничего общего с этими предметами не имеющими сочетаниями звуков. Напротив, думали стоики, слова обусловлены самой природой вещей. Это особенно верно относительно первых, самых ранних форм исходного словарного запаса языка.

Но стоики не могли объяснить разнообразие языков, преодолеть те аргументы, которые выдвигал ранее Демокрит, а во времена старших стоиков и Эпикур со своей школой, в пользу доказательства условности человеческого словаря.

[2] *Цицерон.* Философские трактаты. С. 150.

Физика

Физика стоиков основывается на признании того, что объективно существуют только тела. Тем не менее в их систему мироздания вписаны и бог, и боги, и душа, и души, и логос как мировой разум. Физика стоиков многопланова, она существует как бы на трех уровнях:

1) конкретно-физическом;
2) абстрактно-физическом;
3) теолого-физическом, или пантеистическом.

В своих конкретно-физических представлениях о природе стоики не пошли далее традиционных представлений о четырех вещественных стихиях или элементах: огне и воздухе, воде и земле, из которых вторая пара казалась пассивной, а первая — активной. Особенно большое значение стоики придавали огню и смеси огня с воздухом — пневме. Вслед за Гераклитом стоики считали огонь первичной и субстанциальной стихией, субстратом (подлежащим) всего сущего. Все возникает из огня (это творческий огонь), и все по прошествии «мирового года» превращается в огонь, погибает в огне (это разрушительный огонь), и этот «мировой пожар» случается через каждые 10800 лет (это число получается так: 30 лет — срок зрелой жизни одного поколения множится на 360 — число дней в году без 5 или 6 дополнительных дней). После каждого космического пожара происходит палингенесис — возрождение и воскресение многообразного космоса, его переход из свернутого в развернутое состояние. Космос вновь происходит из огня, чтобы по прошествии сравнительно ничтожного — по сравнению, например, с «днем Брахмы» (в четыре с лишним миллиона лет) — времени снова уйти в огонь.

Космогония стоиков циклична. Всякий раз существует лишь один конечный, замкнутый и целостный (сферический) мир. Его целостность предполагает всеобщую согласованность и симпатию, полную взаимосвязанность малейшей части мира со всем целым миром. Мир — единое органическое целое. Как почти и во всем другом, мировоззрение стоиков и здесь качественно расходится с мировоззрением эпикурейцев, которые представляли себе Вселенную состоящей из бесчисленного количества относительно замкнутых и целостных миров, отличающихся друг от друга и находящихся на разных ступенях развития.

Впрочем, и у стоиков было свое представление о бесконечном. Бесконечна та пустота, внутри которой лежит мир, космос. Хрисипп определял космос как «совокупность неба, земли и находящихся на них созданий» и отличал его от «Всего» («Пан»), т. е. от космоса вместе с окружающей его пустотой. Эта пустота бестелесна. Она не существует внутри мира. Внутри мира, космоса, есть только места, занимаемые телами. Эти места также бестелесны. Таким образом, стоики допускали бестелесное, но существование этого бестелесного они представляли отличным от существования тел, которые только и существуют в полной мере. Кроме пустоты и мест стоики относили к бестелесному и время.

Стоики не могли дать адекватного определения времени и совершали обычную в истории человеческой культуры подмену: объясняя более неизвестное через менее неизвестное, более неуловимое через менее неуловимое, стоики определяли время через пространство. Согласно Зенону, вре-

мя — «расстояние движения». Согласно Хрисиппу, время — «расстояние космического движения».

Телесное и бестелесное охватывалось у стоиков понятием «нечто» («ти»).

В учении о природе стоики говорили и о движении. Они различали в нем три вида: изменение телами своих мест — пространственное перемещение, изменение качеств и напряжение.

Напряжение — состояние пневмы, т. е. смеси воздуха и огня, которая разлита во всем мире. Это напряжение различно, оно минимально в неорганической, в неживой, природе и максимально у стоического мудреца — идеального человека стоиков.

В зависимости от состояния пневмы образуется своего рода лестница бытия. Это четыре царства природы: неорганическое, флора, фауна и человек.

Пневма — не только физическое, но и духовное начало; возрастание ее напряженности означает рост одушевленности и одухотворенности в мире. В мире неорганическом пневма выступает как слепая необходимость и причинность, в мире растительном пневма — слепая формирующая сила природы. В мире животном пневма — разумная душа, стремящаяся к объективно разумному.

Но, говоря о напряжении и о пневме как физико-психическом явлении, мы невольно вышли за пределы конкретной физики стоиков в область духа. Вернемся назад — в сферу низшей природы и рассмотрим абстрактно-физический уровень физики стоиков.

Хотя реально существуют только тела в своих местах и со своими движениями и в своих временах, можно, согласно стоикам, говорить о мире и абстрактно, категориально, но не забывая о том, что объективно никаких родов, соответствующих нашим категориям, нет. Абстрактное мышление — только способ познания конкретного. Если у Аристотеля формы мысли есть и формы бытия, то у стоиков не так. Все категории субъективны. Далее, категории стоиков имеют то преимущество перед категориями Аристотеля, что они не просто сосуществуют, а образуют своего рода последовательность, так что каждая следующая категория выражает конкретизацию предыдущей категории. Правда, у стоиков категорий немного, их всего четыре: субстанция, качество, состояние и отношение.

У стоиков субстанция, или сущность это совсем не то, что было у Аристотеля. У стоиков в роли субстанции оказывается аристотелева первоматерия. Правда, Аристотель колебался и иногда сам называл эту материю сущностью, но он все же склонялся считать за сущность вид и видовое отличие, получившее у него самостоятельное существование как морфа (форма). Стоики же не сомневались в том, что если уж говорить о сущности, то такой сущностью должна быть первая, или первичная, материя: «Первичная материя, — рассказывает о старших стоиках Диоген Лаэртский, — есть сущность всех вещей» (VII, 150). Кроме первичной материи, которую они определили по-аристотелевски: «материя — это то, из чего все возникает», — стоики говорили о конкретных материях, о материях частных, из которых возникают уже те или иные конкретные тела, обладающие качествами. Поэтому вторая, более конкретная, категория стоиков — категория качества. Под качествами стоики понимали постоянные и существенные свойства тел, такие свойства, которые связаны уже с конкретными частными, «частичными» материями. Но у тел есть еще и прехо-

дящие свойства, которые стоики выражали в категории состояния. Наконец, тела существуют не изолированно, они связаны друг с другом и пребывают в различных изменчивых отношениях друг к другу. Это выражается в категории отношения. Итак, существуют тела, они находятся в отношении друг с другом (категория отношения), обладают преходящими свойствами-состояниями (категория состояния), обладают благодаря частичным материям непреходящими свойствами (категория качества), а все вместе состоят из первичной материи (категория сущности). Такова абстрактная, категориальная, физика стоиков. Сюда можно прибавить еще понятие «нечто», о котором мы говорили выше.

Наконец, скажем и о теолого-физическом, или пантеистическом, уровне стоического рассмотрения природы. На этот уровень мы уже выходили ранее, когда говорили о пневме.

Пневма — не только физическая смесь воздуха и огня, но, как было выше замечено, духовное. Это мировой дух и даже мировой разум. Чем больше в этой смеси огня, тем она разумнее. Следовательно, наиболее разумен чистый огонь. А это и есть бог стоиков. Если угодно, то стоиков можно назвать огнепоклонниками, подобными зороастрийцам. Но те все же поклонялись огню в его непосредственной физическо-материальной форме. Стоики же, будучи философами, огню физически не поклонялись, они поклонялись ему духовно. Огонь для стоиков — высший дух и разум. Стоики поклонялись огню не в его грубо материальной форме проявления. Их огонь духовен. Но его духовность едина с физическим миром. Что касается пневмы, то она — разум и логос космоса (тогда как чистый огонь — разум бога и сам бог).

Как бог, логос содержит в себе семена всех вещей. Поэтому бог-огонь является также и неким «сперматическим логосом», он и «семя» космоса, и источник «семян» всех вещей.

Бог стоиков — тот же космос, только взятый с его активной, деятельной, самотворческой, разумной стороны. Это все же не бог идеалиста и теолога. Поэтому настоящих последовательных идеалистов-теологов стоики не обманули. Много позднее неоплатоник Плотин будет бранить стоиков за то, что «бог у них введен приличия ради, имея свое бытие от материи» («Эннеады» VI, 1, 27). Плотин (II, 4, 1) резко недоволен стоиками за то, что «они отваживаются считать материей даже богов и в конце концов говорят, что сам бог не что иное, как материя в известном состоянии». Так что мировоззрение стоиков можно квалифицировать как своего рода теологический материализм или как материалистическую теологию.

Бог стоиков — также и не отвлеченный от космоса бог Аристотеля. Бог стоиков — это и не боги Эпикура, сосланные в «междумирья». Бог стоиков, как подчеркивает перипатетик Александр Афродисийский, «находится в самой материи», он «смешан с материей». Бог стоиков — деятельная и творческая сила самой материи, зиждительное начало в природе, заложенная природой в саму себя программа ее деятельности.

Телеология

Теологизация природы неизбежно приводит к ее телеологизации. Телеология невозможна без теологии, без допущения мирового разума, бога, хотя обратное возможно. Так, у Аристотеля бог не задает никаких целей ми-

ру и происходящим в нем процессам. Мировоззрение стоиков телеологично. Бог стоиков — высшая разумная сила, которая все предопределяет, всем управляет, все предвидит. Все происходящее в мире он подчиняет главной цели — своей победе над миром в самом мире, а т. к. бог стоиков — космический разум, то в победе разума над неразумным, высшего над низшим, единства над множеством; с предопределением связано и то, что называют божественным провидением: предопределение всего происходящего в мире вплоть до частностей и мелочей.

По мнению стоиков, и провидение, и связанное с ним предопределение выступают в природе на ее разных уровнях по-разному. На уровне неорганической природы с ее слабым и неразумным тонусом провидение выступает как слепой рок. В мире флоры и фауны (растительно-животном) провидение оборачивается целесообразностью с проблесками разумности. В мире человека провидение выступает как разумное предопределение. В целом же бог, будучи разумным, а тем самым и благом, предопределяет мир к благу.

Говоря о целях, стоики не забывали и о причинах. Без них тоже ничего не происходит: за всяким происходящим следует нечто другое, необходимо связанное с ним, как с причиной. Но у стоиков причина, как предшествующее, стихийно порождающее следующее за ней во времени действие, подчинена причинности как цели, как тому, что как бы забегает во времени и из будущего притягивает его к себе, тогда как причина подталкивает его сзади. Причинение из будущего — это и есть целевая причина.

Детерминизм стоиков (все имеет свою причину из прошлого) и их телеологизм (все имеет свою причину из будущего, и в этом есть некий план, провиденциализм), доходящие до частного и конкретного, парализуют человека, превращают его в пассивное орудие судьбы, хотя как будто бы и разумной.

Теодицея означает «оправдание бога». Стоики этого термина не знали. Он был введен в философию в XVIII в. немецким философом Лейбницем, но соответствующее этому термину явление существовало задолго до XVIII в. Теодицея направлена на то, чтобы разрешить неразрешимое: допущение в мироздании бога как всемогущего и благого существа наталкивается на факт наличия в мире выступающего в бесчисленных формах и видах зла. Материалисты не нуждаются в теодицее. Они не постулируют высшее бытие, они удивляются не тому, что в мире есть беспорядок и зло, а тому, что там есть хоть какой-то порядок и какое-то благо, они смотрят на мир снизу вверх и понимают, что высшие формы не заданы никаким мировым разумом, а возникают стихийно из низших, и, не имея субстанциональной поддержки сверху, они неустойчивы, так что надо радоваться просто тому, что они пока есть.

Стоики строят теодицею на доказательстве относительности и даже иллюзорности мирового зла, а в крайнем случае на том, что если оно и есть, то оно служит добру и благу.

В связи с этим мы находим у стоиков этический, физический, космологический и логический варианты теодицеи.

Логический вариант теодицеи основан на мысли, что ничто не может существовать без противоположного себе, если это так, то не может быть и изолированного добра, что добро и зло неразрывно связаны, и не будь зла, не было бы и добра, так что любая добродетель не возникает без порока.

Космологический вариант теодицеи исходит из диалектики части и целого; то, что для части зло, то для целого может быть благо. Сражение — зло для гибнущих в нем солдат, но оно благо для отстаивающего свою свободу народа. Человек не видит всей картины космоса, эта картина доступна только богу, и она, должно быть, блага и прекрасна, поэтому прав Гераклит, который сказал, что для бога все хорошо и все прекрасно, а если люди принимают одно за хорошее и прекрасное, а другое за плохое и безобразное, то это говорит только об их ограниченности.

Этический вариант теодицеи стоиков говорит о том, что зло действительно существует, но оно существует не зря. Зло нужно для того, чтобы, терпя его и преодолевая его своим терпением и своей покорностью, стоический мудрец мог упражняться в добродетели и крепнуть в ней.

Наконец, мы находим дальнейшее развитие учения о провидении в физическом варианте теодицеи. Оказывается, что бог, хотя он и в мире, хотя он и мировой разум, все же не всемогущ. Его воля постоянно наталкивается на противостоящую ему слепую необходимость природы. Слепая физическая необходимость стихийно противится промыслу бога. Поэтому, как сообщает Плутарх, Хрисипп утверждал, что много слепой необходимости примешано к промыслу. И этой слепоты и тупости тем больше, чем ниже уровень бытия. Человек не только разумное, но и телесное существо и он во власти этого зла, которое и в бунте тела против разума, и в расстройстве самих телесных функций, т. е. в болезни и смерти.

Антропология

Антропология стоиков, их учение о человеке основывается на уподоблении человека космосу. Космология — ключ к антропологии. В человеке есть все то, что и в мире. Как и космос, человек состоит из четырех стихий, причем его тело состоит из земли и воды, а душа — из смеси воздуха и огня (пневмы). Огненная часть пневмы — разум. Разум человека — часть космического разума. Душа человека — часть космической души.

Далее, душа человека, согласно представлениям стоиков, сложна и состоит из восьми частей: в ней пять чувств, способность речи, половая способность как часть сперматического логоса космоса и ее главенствующая часть — гегемоникон, связанная с органами чувств, с органами речи и с половыми органами. Эта связь осуществляется пневмой. Семь частей души исходят из гегемоникона как щупальца осьминога (правда, их в душе не восемь, а семь).

Стоики учили о смертности душ, но допускали, что души с особенно высоким тонусом могут жить еще некоторое время после смерти тела, но не беспредельно, а в границах одного мирового года, т. е. до следующего мирового пожара. Эти сверхдуши и есть те демоны, в которых верит народная мифология. Это души бывших телесно умерших мудрецов.

Подменив естественную причинность телеологией, стоики мало занимались науками и поощряли гадания, ворожбу, предсказания. Они верили в пророческий дар некоторых людей и в вещие сны.

Этика

Этика стоиков опиралась на их веру в провидение и в разумный план космоса, благодаря которому все в целом хорошо, хотя в частях может быть

и плохо. Стоики сочетали киническую автаркию с койнонией — братством. Они воспитывали в себе атараксию и апатию, повиновение судьбе. Во всем этом они видели путь к эвдаймонии — процветанию, высшему счастью и блаженству как результату гармонии воли человека и воли бога как вселенского разума. Стоическая автаркия, означающая независимость, самоудовлетворенность, умение довольствоваться собой, не исключала общения с другими людьми и соучастия в их жизнях. Стоики высоко ценили товарищество, стоическая апатия — это не совсем то, что мы понимаем под этим словом, т. е. это никакая не депрессия, а, напротив, самое высшее напряжение пневмы, благодаря которому мудрец, становясь нечувствительным к страданию, достигает бесстрастия (апатии) и невозмутимости (атараксии), но это бесстрастие не от слабости, а от силы.

Видя в бесстрастии путь к блаженству, стоики одними из первых разработали анализ страстей. В общем отрицательно относясь к непосредственным страстям, требуя их подчиненности разуму и их умаления через это подчинение, стоики определяли страсть как неразумное и даже противное природе, противоестественное движение души. Стоики делили страсти на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие.

Стоики определяли печаль как неразумное сжатие души. Печаль многообразна. Стоики различали такие виды печали, как сострадание, зависть, ревность, недоброжелательство, беспокойство, смятение, боль, горе, тоска. Сострадание — печаль в связи с незаслуженным страданием другого, зависть — печаль в связи с благополучием другого, недоброжелательство — печаль в связи с тем, что другой имеет то же самое, что и я; беспокойство — печаль в связи с предстоящими трудностями.

Стоики определяли страх как предчувствие зла и различали такие виды страха, как боязнь, робость, стыд, ужас, замешательство, тревога. Тревога — страх перед неизвестным. Робость — страх перед предстоящим делом. Стыд — страх перед дурной о себе славой.

Третья отрицательная эмоция — вожделение. Это неразумное стремление души, таящей в себе неудовлетворенность, ненависть, придирчивость, злобу, гнев, негодование, любовь (осуждаемая стоиками за то, что она не подобает достойным лицам).

Стоики определяли удовольствие как неразумное возбуждение себя тем, что представляется желанным, но не более, чем представляется. Удовольствия многообразны. Здесь и восхищение, и злорадство, наслаждение и развлечение, которое, по мнению стоиков, всегда ведет к отступлению от добродетели.

Ясно, что при таком отношении не только к действительно негативным (ненависть, злоба, страх и т. п.), но и к положительным страстям (любовь, наслаждение, восхищение) стоики никак не могли согласиться ни с крайними (киренаики), ни с умеренными (эпикурейцы) гедонистами. Им ближе киники с их аскетизмом, но без их бесстыдства.

Не соглашаясь с основным аргументом гедонистов, которые, утверждая, что наслаждение — высшая ценность, ссылались на все живое, которое стремится к удовольствию, стоики (и Зенон, и Клеанф, и Хрисипп) доказывали, что на самом деле все живое стремится к самосохранению, которому удовольствие чаще всего приносит только вред: ведь существует масса вредных удовольствий. В лучшем случае удовольствие может быть лишь сопутствующим обстоятельством самосохранения.

Самосохранение же невозможно без жизни в полном согласии с природой, ведь природа и человек относятся как целое и часть. Природа как то, что наполнено богоразумом, разумна. Поэтому жить в согласии с природой означает жить в согласии с разумом. Вот в этом-то и состоит главный долг человека. Этика стоиков — этика долга. Именно стоики первые ввели в философско-этический лексикон дотоле обыденное слово «долг». Человек, будучи частью природы, должен стремиться жить в гармонии с ней, т. е. жить разумно, а жить разумно — значит, жить бесстрастно. Добродетель сама себе награда.

Страсти, по мнению стоиков, — общий источник четырех видов зла: неразумия, трусости, неумеренности и несправедливости. Эти виды зла выделил уже Платон, который противопоставил им такие добродетели, как мудрость, мужество, умеренность и, наконец, справедливость — итог первых трех видов. Однако неверно думать, что стоическое бесстрастие абсолютно, что оно подобно отрешенности индийского мудреца. Нет, стоики допускали умеренную радость. Они видели в ней некое разумное возбуждение души. Стоики учили бороться со страстями. Страху они противопоставляли предусмотрительность, вожделению — волю.

Стоический мудрец пребывает всегда в умеренно-радостном настроении духа, он предусмотрителен, у него твердая, направляемая разумом воля. В основе же его радости лежит душевное спокойствие, чей источник — сознание хорошо исполненного долга и своей гармонии с богокосмосом. Воля стоика не эгоистична и не эгоцентрична, она благосклонно не исключает привязанности и сердечности. Стоик не отрешен от обыденной жизни, он выше ее.

В связи с этим стоики не третировали такие физические и нравственные ценности, как здоровье, красота, сила, стремление к сохранению рода, любовь к детям, но смотрели на это свысока, как на то, что обще людям с животными. В сущности, все это животные ценности. Главные ценности все же не в этом. Главное — в понимании того, что есть истинное добро и что есть истинное зло, и что не есть ни то, ни другое. Последнее — новое в философии. Стоики поняли, что между добром и злом лежит громадная ничейная полоса — полоса нравственно безразличного, т. е. того, что не зависит от воли человека, будь он даже мудрец. И здесь единственно правильная позиция состоит в том, чтобы принимать все как оно есть: жизнь и смерть, здоровье и болезнь, красоту и безобразие, удовольствие и страдание, знатность и низкое происхождение, славу и бесславие. Все это есть безразличное — адиафора. Да, оно не зависит от нашей воли, но от от нашей воли зависит то, как мы будем к этому, от нас не зависящему, относиться. А относиться к этому надо равнодушно.

Итак, стоики — квиетисты. Их главный этический тезис как раз и состоит в мысли о том, что от нас зависят не сами обстоятельства нашей жизни, в том числе и социальной, а лишь наше отношение к этим обстоятельствам.

Правда, в более смягченном варианте стоицизма допускается все же, что жизнь предпочтительнее смерти, здоровье — болезни и т. д.

Из учения стоиков о благе, зле и «безразличном», о судьбе и провидении вытекает стоическое понимание свободы. Стоики поняли свободу порабски. Это они пустили нелепую идейку о свободе как познанной необходимости. Стоический мудрец пассивен, он примиряется со всем происхо-

дящим, теша себя иллюзией, что в целом все хорошо и прекрасно, и все, что происходит, происходит по промыслу вселенского бога-разума.

Но понять такое могут только мудрецы. Поэтому только они свободны. Все остальные, независимо от своего социального положения, рабы.

Выше мы отметили, что отрешенность стоиков не абсолютна, что их автаркия не исключает койнонии — общения и связи между людьми. Стоики не отрицали ни семьи, ни государства, ни самого общества, которое они, в отличие от атомистов-индивидуалистов, считали первичным в качестве естественной целостности.

Единство

Основной пафос стоического мировоззрения — пафос единства. Едины люди, едины все живые существа, едина природа, едины природа, душа и бог. Высшая цель людей — преодолеть все то, что их разъединяет: этнические, расовые, социальные и государственные барьеры, — и слиться в космическое братство, образовав всемирную органическую целостность греков и негреков, людей и богов (инопланетян).

«Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению, — чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада, пасущегося на общем пастбище»[3].

Таким образом, Зенон-стоик в еще большей мере, чем это было на самом деле, отверг полисную социально-политическую систему классической Греции, которая как раз и жила «особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами» (и эта жизнь продолжалась и в эллинистические времена, только греческие города утратили суверенитет, жили же они все равно обособленно и по своим законам и обычаям, плюралистическое разнообразие сохранялось), и продолжил линию кинического космополитизма.

«Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр претворил слова в дело. Он не последовал совету Аристотеля обращаться с греками как предводитель, заботясь о них как о друзьях и близких, а с варварами как господин, относясь к ним как к животным или растениям, что преисполнило бы его царство войнами, бегством и тайно назревающими восстаниями. Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя, он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по щиту, мечу, одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все получившее смешение в крови и потомстве»[4].

[3] *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 6.
[4] Там же.

Что и говорить! Идеал прекрасный! Плутарх, правда, идеализировал Александра, превратил его в убежденного киника-космополита и чуть ли не коммуниста («считать общими»). Но жизнь показала, что она не терпит единообразия, хотя, конечно, временно ее и можно подмять паровым катком тоталитаризма, но и сквозь асфальт прорастают растения. Попытка Александра свести свою чудовищно пеструю скороспелую империю к органическому, не только государственному, но и этническому единству (смешанные браки), если она у него всерьез и была, провалилась. После его смерти, как мы знаем, его искусственная империя распалась — и народ пошел на народ. Не удалось и римлянам с их организационным гением единообразить свою разношерстную империю. Также оказался фикцией, как мы теперь убедились, и «единый советский народ». Всякий тоталитаризм смертелен для жизни с ее непредсказуемым многообразием и с ее свободой. Там, где ему удается укрепиться, история как бы останавливается, жизнь замирает, пока не найдет в себе силы «прорасти сквозь асфальт» и восторжествовать во всем богатстве своих разнообразных форм.

Однако мировоззренческий, в том числе и философский, тоталитаризм также неистребим. Он коренится во всяком философском монизме, т. е. в единоначалии, когда все сущее сводится к единому началу, к единому субстрату, к единой субстанции («вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «бытие» Парменида, «субстанция» Спинозы, «абсолютная идея» Гегеля и т. д.). В древнегреческой философии тоталитарное мировоззрение нашло свое наивысшее выражение в неоплатонизме с его сверхбытийным и сверхпонятийным «единым».

Средняя Стоя

Главные представители Средней Стои — Панетий (Панеций) и Посидоний, жившие соответственно во II — I вв. до н. э. Подобно тому как академик Антиох в I в. до н. э. шел навстречу стоицизму, так и стоик Панетий столетием ранее шел навстречу платонизму. Оба они испытали влияние перипатетиков. «Средние» стоики во многом отошли от классического, догматического, ортодоксального стоицизма как под влиянием нередко убедительной критики ряда слабых пунктов стоического мировоззрения со стороны скептиков (напомним, что Аркесилай теоретически нападал на Зенона и Клеанфа, а Карнеад — на Хрисиппа), так и вследствие приспособления стоицизма к римской культуре, для которой асоциальная негражданственная непатриотическая стоическая мораль была неприемлема, а «средние» стоики уже находились в тесном контакте с Римом. Это же заставило «средних» стоиков еще больше, чем это было принято в греко-эллинистической философии, переносить центр тяжести в мировоззрении с чисто теоретического мудрствования на проблемы непосредственной жизни, заменять теоретическую философию ее прикладной ипостасью.

Панетий

Панетий (ок. 185 — ок. 110 до н. э.) — уроженец острова Родоса. Он происходил из знатной семьи. В молодости Панетий прибыл в Афины, где слушал лекции стоика Диогена из Селевкии (Диогена Вавилонского) — ученика Хрисиппа. Под влиянием этих лекций молодой Панетий сделался ярым

приверженцем стоицизма, но со временем он стал ренегатом, разбавившим ортодоксальный стоицизм перипатетизмом и платонизмом. Панетий не порывал связей с афинской Стоей и тогда, когда Диогена из Селевкии сменил в качестве схоларха Антипатр из Тарса.

С другой стороны, Панетий был связан с Римом. Будучи, видимо, в это время в Афинах, Панетий был введен в состав философского посольства из Афин в Рим в 156—155 гг. до н. э., которое было изгнано Катоном Старшим. Из пяти его членов трое были стоиками: Диоген из Селевкии, Антипатр из Тарса и Панетий с Родоса — тогдашний схоларх Стои и два его последовательных преемника. Панетий вернулся Рим в 144 г. до н. э., где вошел в эллинофильский кружок Сципиона Младшего и даже принял участие в его путешествии на Восток (140—139 до н. э.).

В 129 г. Панетий сменил Антипатра из Тарса в качестве главы Стои. Через двадцать лет он умер. Эти двадцать лет в конце II в. до н. э. и были вершиной в деятельности Панетия как устной, так и письменной. Многочисленные сочинения Панетия в свое время были широко известны во всем Средиземноморье. Они назывались «О долге», «О провидении», «О политике» и т. д. До нас дошли лишь небольшие отрывки.

Панетий смягчил и даже снял многие пункты ортодоксального стоицизма, приняв некоторые платонические и перипатетические идеи. В основе эклектизма Панетия лежало его убеждение в глубоком родстве платонизма, перипатетизма и стоицизма, которые пошли, на его взгляд, от Сократа как общего родоначальника. Спорным является вопрос: что господствует в мировоззрении Панетия — стоицизм или платонизм? Некоторые ученые утверждают, что Панетий был скорее платоником, чем стоиком, что он следовал стоицизму только в области практической, прикладной этики, а в теории склонялся к платонизму. Но это спорно, тем более что и в этике Панетий существенно отошел от ортодоксального стоицизма.

Известно, что в области физики Панетий подверг сомнению, а то и вовсе отверг стоическое учение о всеобщем мировом пожаре, периодически уничтожающем космос, который, правда, снова (как птица Феникс) рождается из субстанционального огня, и склонялся к перипатетическому аристотелевскому учению о вечности мира. Кроме того, Панетий как будто бы отказался от стоического космического органицизма (космос — живое существо). Модифицируя учение о судьбе стоиков, Панетий отверг их жесткий детерминизм, изрядно парализующий человека, что было неприемлемо для римского духа с его неустанной деятельностью, направленной на внешнюю экспансию и на унификацию по своим образцам окружающего римский мир социального разноплеменного и разнородного хаоса. Говорят, что Панетий сомневался в возможностях девинации (предсказания будущего), чем так увлекались ортодоксальные стоики. Панетий отверг и астрологию.

В области психологии Панетий под влиянием платонизма размежевал душу и тело, которые стоиками представлялись настолько слитными, что они воспроизводящие половые функции организма относили к деятельности души. Согласно мнению Панетия, тело имеет чисто биологические функции, душа же состоит лишь из пяти чувств и главенствующей части (гегемоникона). Что касается речи, которой ортодоксальные стоики придавали самостоятельное значение как одной из восьми частей души (пять чувств, воспроизводящая способность, речь, гегемоникон), то Панетий ли-

шил ее статуса особой независимой части души. В самом гегемониконе Панетий в духе платонизма различил иррациональное (импульсы к действию), которое он наивно связал с воздухом, и рациональное — мысль, стремление к познанию. Но в духе прикладной философии, столь любезной практичным, «заземленным», римлянам, Панетий в познании главное видел в знании того, что следует делать, к чему следует стремиться и чего следует избегать. Некоторые ученые утверждают, что Панетий принял платоновское учение о бессмертии всех душ (а не только ограниченное рамками одного мирового года бессмертие душ мудрецов с их высоким тонусом), но более вероятно, что Панетий, напротив, учил о смертности души. Душа рождена, а все рождение смертно: имея начало, оно имеет и конец, начала без конца быть не может. Кроме того, душа подвержена аффектам и страданиям, а все им подверженное смертно, ибо аффекты и страдания нельзя выносить вечно, они изнашивают душу. А еще, кроме того, душа, будучи в физическом плане смесью воздуха и огня, со временем остывает, а тем самым умирает.

В области этики Панетий сильно занизил стоический идеал, приспосабливая его к широким слоям образованных римлян. Он отверг ортодоксальное стоическое учение о самодостаточности добродетели и допустил необходимость для полного счастья таких «низменных» вещей, как хорошее здоровье, материальное благополучие, телесные силы: «Панетий и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и сила» (VII, 128).

Понимая, что образ мудреца с его сверхсовершенством и апатией для римлян неприемлем, увидев перед собой жизнеспособную энергичную республику вместо впавшей в спячку Греции, Панетий в своем сочинении об эвтюмии (хорошем расположении духа) восславил радость жизни. Место «совершенных» действий, а вернее, бездействий стоического мудреца у Панетия заняли гражданские обязанности, которые люди несут перед государством, что было совершенным отходом от космополитизма греческих стоиков. Трезво смотря на человека, «гуманист» Панетий признает у него четыре главных желания: стремление к мудрости, стремление к сохранению, не только личному, эгоистическому, но и общественному (к сохранению и себя, и своего общества); стремление к независимости и стремление к совершенствованию. Добродетель и состоит в том, чтобы осуществлять эти желания в соответствии с разумом, в разумном осуществлении этих законных стремлений обыденного человека.

Посидоний Апамейский

Философ-стоик Посидоний (между 140 и 130 — после 51/50 до н. э.) родился в городе Апамея на реке Оронте в Сирии (царство Селевкидов) и учился Афинах у Панетия.

По-видимому, в молодости Посидоний совершил путешествие по территории Римской державы. Он объехал все Средиземноморье, побывал в Малой Азии, в Египте, в Галлии, в Испании и даже в Британии. И повсюду Панетий вел этнологические и географометеорологические наблюдения. В расположенном на атлантическом побережье испанском городе Гадасе (нынешний Кадикс) Посидоний в течение месяца наблюдал морские приливы и отливы (в Средиземноморье почти незаметные).

Он был одним из первых ученых, начавших объяснять морские приливы совместным действием Луны и Солнца. Посидоний видел землетрясения, извержения вулканов, появление нового острова к северу от Сицилии среди Липарских островов. Он спускался в рудники, описывал штольни и методы их осушения. Он видел соляную скалу и равнину близ устья Родана (Роны), покрытую галькой. Страбон в своей «Географии», историк Диодор Сицилийский (вторая половина I в. до н. э.), Атеней из Навкратиса неоднократно цитируют физико-географические и историко-этнологические сочинения неутомимого Посидония, например его труд «Об океане».

В возрасте около сорока лет, в 97 г. до н. э., Посидоний, принятый, по-видимому, в число граждан полиса Родос (родина его учителя), открыл там собственную риторико-философскую школу. Эта школа стала знаменитой. Сам Посидоний был блестящим оратором и привлек многих слушателей. Когда в 86 г. до н. э. Посидоний в качестве родосского посла посетил Рим, где встретился со старым и больным Марием, он завязал знакомства с римской аристократией, уже знавшей его учителя Панетия. В 78/77 гг. до н. э. в родосской школе Посидония побывал 28-летний Марк Туллий Цицерон. Впоследствии Цицерон будет с гордостью называть себя учеником Посидония[5].

Посидоний был плодовитым писателем. Кроме вышеназванной работы «Об океане» он написал много других сочинений: «О небесных явлениях», «О космосе», «О богах» (в пяти книгах, где критикуется, в частности, учение о богах Эпикура), «Рассуждение о физике», «О критерии», «Рассуждение об этике», «О надлежащем», «Поощрение» (к занятию философией) и др. Однако все сочинения Посидония, как и большинство сочинений греко-римских авторов, до нас не дошли. Сохранились лишь фрагменты. Посидония цитировали его современники Цицерон, Лукреций, Страбон, позднее Диодор Сицилийский, Сенека и Манилий, Плиний Старший, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Атеней из Навкратиса. О Посидонии писали Свила, Страбон, Плутарх, Цицерон, Клеомед, Сенека, Диоген Лаэртский, Арий Дадим и другие греческие и римские авторы.

Древние ученые высоко ценили Посидония, его деятельность и его труды — плоды этой деятельности. Цицерон считал Посидония величайшим из всех стоиков, хотя ему приходилось и стыдиться за то, что Посидоний разделял почти общее для всех стоиков пристрастие к дивинации (дивинация — «...предсказание или предчувствие таких событий, которые считаются случайными»). «Мне стыдно... за Хрисиппа, Антипатра, Посидония», — писал Цицерон в своем трактате «О дивинации»), не соглашаясь с этим модным тогда учением о возможности предсказания будущего по внутренностям жертвенных животных и другими столь же нелепыми способами. Для Сенеки Посидоний — «один из тех, чей вклад в философию больше прочих»[6]. Неоплатоник Прокл (V в. н. э.) упоминает в своих обширных трудах Посидония и его школу семь раз. И это только в связи с математикой.

Посидоний, как и Панетий, выдвинув плюралистически-эклектический принцип, согласно которому у стоицизма нет монополии на истину, дополнял его платонизмом. Он второй после Крантора из Сол автор комментария к сочинению Платона «Тимей».

[5] См.: *Цицерон.* О природе богов. 1, 6.
[6] *Сенека.* Письма к Луцилию. XC, 20.

Как почти все стоики (исключение составляет лишь Клеанф), Посидоний различал в философии физику, логику и этику, подчеркивая в то же время их органическое единство в своем сравнении философии с живым существом, с организмом. Отказываясь от стоического уподобления философии саду, в котором ограда соответствует логике, растения — физике, а их плоды — этике, т. к. там недостает органического единства (плоды могут быть отделены от растений, стены же сами по себе), «Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе» (СЭ. 1. С. 64). Это лучше, чем когда душой оказывается физика, а мясом — этика (см. VII, 40).

По сообщению ученика Посидония Фания, Панетий и Посидоний ставили на первое место физику (VI, 41). В области физики Посидоний исповедовал непоследовательный монизм. Говорят, что в пятой книге своего «Рассуждения о физике» Посидоний писал, что «мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее для движения» (VII, 140). Этот единый шарообразный мир окружает пустота, которая бестелесна («бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено». VII, 140). Посидоний писал о пустоте во второй книге «Рассуждений о физике». Но так как мы этой книги не имеем, то приходится гадать, считал ли Посидоний эту пустоту беспредельной, или нет. У Диогена Лаэртского говорится о «пустой беспредельности» (VII, 140), по Аэцию же, Посидоний утверждал, что «пустота вне космоса не беспредельна, но ее столько, сколько достаточно для разложения космоса». Внутри же мира как космоса пустоты нет: «Там нет ничего пустого, но все едино в силу единого дыхания и напряжения, связующего небесное с земным» (VII, 140).

Таков монизм Посидония. Но он все же не так монолитен, как у греческих стоиков периода Древней Стои. Если они думали, что «Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же» (VII, 135), то у Посидония, согласно свидетельству Аэция, на первом месте бог, на втором — природа и на третьем — судьба. Таким образом, бог противопоставляется природе, а бог — это, по-видимому, небо, тогда как природа в данном случае уже не весь мир, а земля, подлунный мир. Правда, информация на этот счет противоречива. Отметив, что стоики понимали слово «мир» трояко: 1) «сам бог, то есть обособленная качественность всей сущности; он не гибнет и не возникает» (УП, 137), иначе говоря, творец мироустройства; 2) само мироустройство; 3) совокупность того и другого, — Диоген Лаэртский продолжает, что Посидоний видел в мире «построение, включающее небо и землю с их естествами» (VII, 138). Но далее у того же доксографа говорится что Посидоний, вместе с Зеноном и Хрисиппом, сущностью бога считал весь мир в небе (см. VII, 148). «Ведущая часть мира» — именно небо (см. VII, 135), а не Солнце, как у Клеанфа, и не эфир, как у Хрисиппа и стоика I в. до н. э., наставника Катона Утического, Антипатра Тирского.

Небо, надлунный мир, активно. Природа как подлунный мир пассивна. Небо, Бог, космический разум, разумная огненная пневма, разумная космическая душа (это все одно и то же) «пронизает все части мира», как душа все части человека» (VII, 138), благодаря чему все «устрояется умом и провидением» (там же).

Это устроение совершается не извне, а изнутри мира. Исходящий от неба бог создает в природе формы, подчиненные числам и числовой гармо-

нии. Здесь мы видим следы платоновского бога-демиурга. Но у Платона демиург, бог-ремесленник, вне мира, он творит космос из заданного ему материала, существующего вечно, по заданным образцам-идеям, у Посидония же как стоика бог действует на космос изнутри него, как внутренне присущая миру имманентная сила. И этот бог, он же платоновская космическая душа (у Платона она творится до творения космоса богом-демиургом), телесен.

Все же у Посидония остается некоторый раскол между небом и землей, между надлунным и подлунным мирами, между миром вечным и миром гибельным. А это требует дополнительного связующего звена. Должна быть связующая сила, которую Поседоний находит в симпатии.

Это некие «природные соответствия». Главное в этом соответствии, в этой взаимосвязи, в этой симпатии — симпатия между небом как ведущей частью и землей как ведомой, что доказывается хотя бы загадочным для тех времен влиянием Луны и Солнца на морские приливы и отливы, так что изучение этого природного явления имело для Посидония не только физическое, но и метафизическое, философское, значение.

Симпатия между небом и землей легла в основу стоического обоснования астрологии, которая в те времена широко распространилась в Римском государстве. В умы все более проникала нелепая мысль о том, что вся будущая жизнь человека предопределена положением небесных тел во время его рождения (а надо было бы зачатия, и уже одно то, что астрологи составляют гороскопы, т. е. таблицы взаимного расположения планет и звезд на момент рождения, говорит о несерьезности астрологии как лженауки).

Посидоний представлял себе мир и иначе: как иерархию степеней бытия, начиная с неорганического царства минералов и кончая сверхорганической степенью божественного. Между тем и другим располагаются снизу вверх растения, животные, человек и демоны.

Учение о человеке у Посидония в основном стоическое, но, как и его физика, несет следы платонизма, даже большие, чем представление Посидония о мире. Посидоний больше, чем это обычно делали стоики, подчеркивал двойственность человека. Человек находится на границе подлунного, земного, и небесного, надлунного, миров. Как телесное, человек — высшее тело, ведь его тело самое сложное. Но как душевное, человек, хотя он и обладает в отличие от животного логосом, нусом и дианойа, т. е. речью, умом и рассуждением, низшее существо. Над ним находятся демоны и бог.

В отличие от Хрисиппа, который думал, что человеческие эмоции имеют свою основу в ошибках разума, т. е. максимально рационализировал эмоциональную, страстную сферу человека, Посидоний, вслед за Платоном, различал в душе три силы: разумную, волевую и чувственную (вожделеющую). Именно последняя иррациональна. От нее помутнение разума. Она источник жизненных ошибок человека. Несчастье человека в том, что он нередко раб низшей части своей души, что он ведет чисто животное существование, оставляя в пренебрежении высшую силу души — разум, который есть не что иное, как бог в человеке, его внутреннее божество. Гален сообщает, что Посидоний думал, что внутри человека действуют два демона: добрый и злой. Добрый демон сходен с тем разумом, что правит миром. Но большинство людей увлечены злым демоном, имеющим животную природу.

Двойственность человека, его внутренняя трагическая противоречивость выражена Посидонием так: «Первейшее искусство человека — это сама добродетель, ей вверена бесполезная и хлипкая плоть, годная лишь на то, чтобы принимать пищу»[7] Сенека сохранил и другие, более мудрые, мысли Посидония: «Один день человека образованного дольше самого долгого века невежды», «богатство — причина бед не потому, что само оно что-нибудь делает, а потому, что подстрекает сделать», «то, что не дает душе ни величия, ни уверенности, ни безмятежности... не есть благо, а богатство, крепкое здоровье и прочие подобные вещи ничего такого не дают и, значит, не могут быть... благами».

Посидоний восстановил отброшенный было Панетием тезис о периодическом воспламенении космоса (VII, 142).

Вслед за Платоном он учил о предсуществовании и постсуществовании душ. Однако весь этот метемпсихоз ограничен временными пределами существования очередного космоса, т. е. до вселенского воспламенения.

Учение о трех силах души Посидоний положил в основу своей философии истории. Смысл истории в том, чтобы все большее количество людей восходило от низшей, вожделеющей силы в их душах к победе в их душах разума.

Тем не менее мудрецы были уже на заре человечества. И не только были, но и царствовали. Они не допускали драк и защищали слабых от сильных, они убеждали и разубеждали, показывая, что полезно, а что вредно. Они заботились о том, чтобы соплеменники ни в чем не знали недостатка, чтобы мужество отражало опасности, а щедрость одаривала и украшала подданных. Править означало не властвовать, а исполнять обязанности. Никто не пробовал свое могущество на тех, кто это могущество создал, и ни у кого не было ни желания, ни причины творить обиды. Все так хорошо слушались хорошего правителя, что самое сильное, чем царь грозил ослушникам, был его уход от власти. Когда же исподволь появились пороки, а царская власть превратилась в тиранию, возникла нужда в законах, которые предложили те же мудрецы[8].

Мудрецы были учителями людей в постройке жилищ, в добыче и обработке металлов, в производстве орудий труда. Они же научили людей ткачеству, земледелию, мореплаванию. Затем они всю эту область материального производства передали более скромным помощникам и занялись науками и философией.

Посидоний как историк продолжал дело Полибия, описав исторические времена со 144 по 82 г. до н. э. Как видно из сохранившихся фрагментов, там было много деталей, но в целом описание было поверхностным.

Посидоний повторил эратосфеново измерение окружности Земли, взяв для этого Александрию и Родос. Получилось, что окружность Земли равна 240 тыс. стадиев, что хуже результата Эратосфена.

---

[7] *Сенека.* Письма к Луцилию. XC, 25.

[8] См.: *Сенека.* Письма к Луцилию. XC, 5—6.

Глава 19 ЭЛЛИНИЗМ. СКЕПТИКИ

Термин «скептицизм» происходит от древнегреческого слова «скепсис», что означает рассматривание, разглядывание, разбор, колебание. Другие названия для подобных философов — апоретики (от «апоретикос» — сомневающийся, колеблющийся), эфектики (от «эфектикос» — воздерживающийся от суждений), зететики (от «зететикос» — склонный к исследованию, пытливый, заботливый; посвященный разысканию, исследовательский).

Скептицизм обозначает направление в гносеологии, которое методически проводит мысль, что всякое знание недостоверно. Он бывает полный и частичный, крайний и умеренный. Полный скептицизм вообще отрицает возможность всякого достоверного знания, тогда как частичный скептицизм отрицает возможность достоверного знания о чем-то определенном, допуская возможность знания в других областях.

Крайний скептицизм утверждает, что из двух противоречащих друг другу суждений (*А* есть *В* и *А* не есть *В*) ни одно не достоверно. Это означает, что у скептиков всякое суждение должно иметь ему противоречащее и составлять с ним апорию, т. е. «сомнение вызывается равенством противоположных доводов» *(Аристотель.* Топика, VI, 6, 145в). Если противоположного данному суждения в наличии нет, то его надо изобрести. В этом и состоит искусство скептика.

Умеренный скептицизм называется пробабилизмом (от лат. probabilis — «вероятный», «правдоподобный»).

Скептицизм — вид агностицизма — учения о принципиальной непознаваемости мира. В Античности агностицизм существовал в форме скептицизма.

Эллинистический скептицизм имеет свою предысторию.

Уже элеаты отвергли достоверность наших знаний о физическом, пространственно-временном и движущемся мире, а их предтеча Ксенофан провозгласил, что «ощущения ложны» и что «только мнение удел всех». Эмпедокл учил о том, что то целое, которое составляет мироздание, незримо оку, невнятно уху, необъемлемо умом. Демокрит говорил о субъективности вторичных качеств и о том, что истина скрывается в глубинах («на дне морском»). Несомненными скептиками были софисты с их учением о субъективности всякого знания и неразрешимости основных философских проблем, например проблемы бытия и небытия, бытия и мышления, мышления и речи. Но весь этот скептицизм был частичным. Отрицая достоверность чувственного знания и умаляя значение физики как

науки о природе, Платон был уверен в достижении истины на уровне интеллектуального знания. Софисты весьма уверенно рассуждали о различии между естественным и общественным человеком, о происхождении религии, искусств, законов. Свое мнение о субъективности чувственных качеств Демокрит ограничивал учением о том, что все чувственные качества имеют свой объективный источник, хотя они на него и непохожи; в принципе он не отрицал возможность истинного знания, а только подчеркивал его труднодостижимость. Также и элеаты весьма уверенно решали вопросы об отношении бытия и небытия, бытия и мышления, рационально-интеллектуальной и чувственной картин мира. Так что скептицизм в период классической Греции если и был, то носил частичный характер. Полный скептицизм возникает только в период эллинизма. При этом эллинистические скептики, как это иногда бывает, не стремились доказать, что их учение абсолютно ново, напротив, они представляли себя как продолжателей старого, по их мнению, учения; уже Гомер был скептиком, ибо в разных местах своих поэм он об одном и том же высказывался неодинаково. А разве не был скептиком Еврипид, сказавший, что мы не знаем, не есть ли наша жизнь — смерть, а наша смерть — жизнь?

Пиррон

Родоначальником полного и крайнего скептицизма был Пиррон (360 — 270 до н. э.). Он происходил из пелопоннесского города Элиды (неподалеку от Олимпии). Непосредственно зерно скептицизма заронил в душу Пиррона Анаксарх.

Анаксарх был дружен с Александром Македонским и участвовал в его знаменитом походе. Пиррон же был настолько привязан к своему учителю, что сопровождал его повсюду. Участвовал он и в походе македонского царя вплоть до Индии. В долине Инда Пиррон общался с индийскими философами («гимнософистами»), и Диоген Лаэртский прямо говорит о влиянии индийских философов на Пиррона, которое, однако, не следует преувеличивать.

Скептицизм для Пиррона был не только теоретической позицией, но и своеобразным образом жизни, воспринимаемым нормальными людьми как чудачество, подобное выходкам киников. Однажды, когда Анаксарх тонул в болоте, Пиррон прошел мимо и не оказал ему никакой помощи. Естественно, что люди бранили за это Пиррона, но спасшийся все же от утопления Анаксарх похвалил своего ученика за только что проявленные им безразличие и безлюбие. Стоик Посидоний рассказывает легенду о том, как Пиррон, будучи на корабле во время бури, поставил в пример своим встревоженным ученикам поросенка, который и в бурю продолжал спокойно есть и был бестревожен, как и подобает истинному мудрецу.

Пиррон принадлежал к тем античным философам, которые выражали свои взгляды только в устном слове и в поступках. Поэтому об учении Пиррона мы узнаем от его ученика Тимона, чья информация дошла до нас через Аристокла и Евсевия.

В центре внимания Пиррона проблема счастья. Как стать счастливым? Чтобы решить эту проблему, Пиррон считал достаточным ответить на три вопроса:

1) что такое то, что окружает нас?
2) как мы должны к этому окружающему относиться?
3) что должно следовать из должного (к тому, что нас окружает и с нами случается) отношения?

Отвечая на первый вопрос, Пиррон по-своему подытожил всю предшествовавшую ему античную философию и пришел к выводу, что все философы почти во всем противоречили друг другу, невольно тем самым доказывая, что мы не можем знать, что такое мир, что такое составляющие его вещи и происходящие в нем процессы. Всякая вещь есть «это» не в большей степени, чем «то»; все и есть и не есть в равной степени. На провоцирующий вопрос: «А не умер ли ты, Пиррон?» — он твердо отвечал: «Не знаю». В мире все относительно, все вещи и одинаковы и неодинаковы, постоянны и непостоянны, иначе говоря, они непознаваемы. А из этого следует и наше отношение ко всему, что есть и происходит в мире. Это отношение должно состоять в полном воздержании от каких-либо суждений обо всем этом, и это воздержание (епохэ — остановка, задержка, прекращение, отсюда позднее «эпоха») должно быть полным, т. е. следует воздерживаться не только от категорических, но и от проблематических суждений. А что из этого должно следовать? Та самая безтревожность, невозмутимость, безмятежность, или, как говорили греки, атараксия (невозмутимость, хладнокровие, спокойствие), которая так понравилась Пиррону в поросенке на гибнущем корабле. Атараксия скептиков лишь внешне похожа на атараксию эпикурейцев. Эпикур шел к атараксии через знание и просвещение. Пиррон же шел к атараксии через отказ от знания. Если Эпикур был просветителем, то Пиррон как бы «затемнителем», ведь даже скептик Секст Эмпирик не согласился с Тимоном, когда тот сравнил Пиррона с Солнцем: Солнце, возразил Секст Эмпирик, делает видимым ранее невидимое, тогда как Пиррон делает неясным то, что ранее было нами воспринимаемо вполне ясно и отчетливо.

Но можно ли жить, во всем сомневаясь? Как во всем сомневающийся может действовать? В деятельности не может быть «и — и», там всегда только «или — или». В ответе на этот вопрос мнения древних расходятся. По одной версии, Пиррон был так же безразличен к своей жизни, как в нашем рассказе он был безразличен к тонущему в болоте учителю, так что от опасности его постоянно уберегали друзья, идущие за ним по пятам. Согласно другой, идущей от скептика Энесидема версии, воздержание от суждений было для Пиррона правилом только в философии, в частных же случаях он вовсе не был неосмотрителен.

Тимон

Ученик Пиррона Тимон из Флиунта (320—230 до н. э.) в юности был танцовщиком. Затем его интересы изменились. Тимон был не просто философом-скептиком, а в сущности, антифилософом, но и сочинителем, автором тридцати комедий, шестидесяти трагедий, а также не всегда благопристойных стихов. Но все это стало погибать еще при Тимоне, т. к. он сам мало заботился о сохранности своего литературного наследия.

Свое антифилософское мировоззрение Тимон также выразил в художественной форме — в сатирических стихах, силлах, которые некогда мастерил и Ксенофан. Тимон был близок к киникам. Его антифилософские сиплы — пародия в киническом духе.

От этих «Силл» сохранились только фрагменты. Но известно, что в целом они состояли из трех «книг» (т. е. папирусных свитков). В первом свитке Тимон пародирует «Илиаду» и рассказывает о логомахии — «битве на словах» между философами. Из этой битвы-словопрения, застрельщиком которой был подстрекаемый богиней раздора Эридой Протагор, победителем выходит Пиррон — учитель Тимона.

Вторая и третья книги «Силл» Тимона написаны в форме диалога Тимона и Ксенофана. Пародируется сошествие в Аид Одиссея («Одиссея»). В Аиде безжизненно реют тени умерших, в том числе и некогда знаменитых, но мнимых философов. Подлинен же и там только один — Пиррон.

Для Тимона все философы, кроме Пиррона, — жалкие софисты, а их философия — «зараза пустословия», угодная разве только глупой толпе. Тимой так говорит о философах:

> Много теперь развелось в краю многолюдном Египта
> Книжных писак; меж собою грызутся они постоянно
> В клетке у Муз... (так Тимон представляет читателю Мусейон. — *А.Ч.*).
>
> Всюду блуждает меж них, пустословя, мужам на погибель
> Распря, сестра и подруга Победы, убийством живущей,
> Бродит, слепая она; где пройдет, за нею повсюду
> Головы чванством набиты и полны надеждою тщетной.
> Кто ж их в погибельной распре заставил сражаться друг с другом?
> Голос шумливой толпы. Это он, не взлюбив молчаливых,
> Людям послал пустословья заразу и многих сгубил он[1].

Язвительный Тимон называет Сократа «болтуном», «шутником» и «насмешником». Если Сократ чему и обучал людей, то «хитрословью». Киник Антисфен — «болтун на все руки» (VI, 18). И Платон всего лишь в изображении злоязычного скептика «самый плоский» и «сладкоголосый болтун». Аристотель «пышнопустой», его мудрость «нудна».

Стоик Зенон представлен в образе подлой и жадной старухи-финикиянки. Она сидит в темном, полном догматического дыма, месте и пытается выловить истину, представленную Тимоном в образе рыбы. Но верша старухи (она же Зенон-стоик) мала. Такой вершей истину не выловишь. Да и есть ли она в этой зловонной реке? Река вырывает вершу из рук старухи-финикиянки и уносит ее. Другой стоик Клеанф сравнивается остроумным скептиком с военной стенобитной машиной. Клеанф так же, как эта машина, оглушителен — в своих пустых, бессодержательных речах.

Если Тимон Флиунтский и отзывается о ком-то хорошо, так это о Ксенофане Колофонском и, естественно, о Пирроне.

Ксенофан любезен жестокому тимонову сердцу хотя бы тем, что он некогда изрек, что «всем лишь мненье доступно». Но мнение — не истина.

[1] История греческой литературы. Т. III. М., 1960. С. 372—373.

Истина недоступна людям. Может, конечно, случиться и так, что человек изречет истину. Случайно. Но он ее не узнает в том море лжи и заблуждения, в котором он живет.

Однако и Ксенофан Колофонский для Тимона Флиунтского догматик. «Догматически... утверждал Ксенофан... что все — едино, и что бог сросся со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен». Поэтому Тимон называет Ксенофана «полузатемненным». Полностью он говорит так: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недосягаемого, или мыслию мысль».

Лишь одного Пиррона Элидского принимает Тимон Флиунтский целиком и полностью, безоговорочно. Тимон так воспевает в своих стихах Пиррона: Пиррон скромен, он не поддается пагубной страсти, которая довлеет над большинством людей, — страсти к славе. Пиррона вовсе не волнует «легковесное племя людское». Он нашел «выход из рабской сужбы богам», а также «изо всех пустоумных суждений софистов». Пиррон «раскрыл все обманы». Он разорвал цепи мнимых доказательств. Он перестал ломать голову над тщетным вопросом, вопросом «о том, откуда и что происходит?»

Этот вопрос некогда задал любознательный беотийский мыслитель-крестьянин Гесиод геликонским музам, т. е. музам, которые якобы обитали на горе Геликон в Средней Греции (на юге Беотии). Неподалеку от этой горы находилась «безрадостная» деревушка Аскра, где и трудился на своем клочке земли (пахотная земля к этому времени была уже «приватизирована») древнегреческий «фермер» Гесиод — автор поэм «Теогония» и «Труды и дни».

Эпикура ответ муз не удовлетворил. Пиррона не удовлетворяет не только ответ, но и вопрос. Он праздный. И не имеет ответа.

Таков, согласно мнению скептиков, отрицательный итог всей многовековой истории философии в Греции. Как философы ни старались, они так и не смогли открыть истину. Да ее и нет.

Агностицизм скептиков не может быть поставлен им в заслугу. Однако скептицизм имел и положительное значение благодаря тому, что он поднял проблему знания и истины, обратил внимание на философский плюрализм, который, правда, обратил против философии и философов. Достоинством скептицизма является его антидогматизм. О скептицизме можно сказать, что он двояк. Непосредственно он ведет к агностицизму, учит о непознаваемости мира. Опосредованно же он толкает философскую мысль на поиск критерия истины, вообще возбуждает интерес к проблеме философского знания, его сходства с научным знанием и его отличия от него.

Энесидем

Если мы все же точно не знаем, когда и где жил Энесидем, то подлинно известно, что он происходил с острова Крита, из того самого Кносса, который был когда-то столицей Критской империи. Энесидем — автор сочинения, само название которого — «Восемь книг пирроноых речей» — показывает, что в нем развиты исходные принципы скептицизма Пиррона. Содержание этих «книг» известно по Сексту Эмпирику, Диогену Лаэртскому и Фотию — византийскому теологу IX в.

То что этот скептицизм более поздний и более развитый, чем исходный скептицизм Пиррона, видно из того, что исследование начинается с критики того умеренного академического скептицизма, о котором Пиррон ничего еще не мог знать, и как бы вторичного обоснования крайнего скептицизма. Прокрайнескептическая аргументация состоит в указании на противоречивость таких явлений, как изменение, движение, рождение и гибель, на противоречивость самих понятий об этом, которая не дает возможности считать одно высказывание в равной мере более вероятным, чем противоположное ему. Таким образом, отрицается пробабилизм. Против пробабилизма и тем более догматизма говорит и учение этого позднего скептицизма о расхождении между чувственной и рациональной картинами мира. Продолжая атеистическую направленность скептицизма, Энесидем писал и о непознаваемости богов.

Наиболее интересны рассуждения Энесидема о причинности — рассуждения, в которых он явно предвосхищает и индийца Нагарджуну и араба аль-Газали, и шотландца Юма. Существует ли причинность? Причинение? Причинная связь между отдельными явлениями или группами явлений? Энесидем обращает внимание на противоречивость самого понятия причины. Единообразие происходящего говорит о том, что между явлениями есть устойчивые связи, когда одно причинно порождает другое, отчего кошки рожают котят, а не слонят. Но как причина и произведенное ею действие относятся между собой во времени? Энесидем правильно говорит о том, что действие не может быть до причины, но он не прав, утверждая, что причина и действие не могут сосуществовать, хотя, конечно, верно, что изменение в действии идет вслед за изменением в причине: так, показания термометра сосуществуют с теплотой в комнате, хотя верно, что изменение степени теплоты в комнате предшествует изменению в термометре. Энесидем же думает, что причина может быть только до производимого ею действия.

Но так или иначе возникает новый вопрос: подобно ли действие своей причине или нет? Если оно подобно, то нет смысла говорить о причине и действии, ведь мы различаем причину и действие лишь в той мере, в какой то и другое объективно различно. Если же это различно, то одно не может породить то, что качественно от него отличается, иначе мы допустили бы чудо.

Кроме того, при познании мы познаем причину по ее действию, а действие — по произведшей его причине. Получается круг в познании, тупик, из которого нет выхода.

Более подробно известны нам «десять тропов» («способов»), которые Секст Эмпирик в одном своем сочинении связывает с именем Энесидема («Против ученых»), а в другом («Три книги Пирроновых положений») — излагает анонимно.

Первый «способ» обоснования скептицизма основывается на разнообразии живых существ, каждый вид которых по-своему воспринимает мир, имеет о нем свои представления, например, пчелы видят не те цвета, что видим мы, поэтому если те же самые предметы кажутся неодинаковыми смотря по различию между живыми существами, то мы можем только сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе. Конечно, могут возразить, что человек имеет превосходство перед животными, что его представления истиннее пред-

ставлений животных, но это не совсем так, потому что животные превосходят человека в тонкости чувственного восприятия — например, собака превосходит человека в обонянии.

В связи с этим мы находим у Энесидема своего рода апологию собаки, в которой тонко высмеивается все тот же стоицизм: собака мало в чем уступает стоическому мудрецу, она, как и стоик, отыскивая еду, выбирает надлежащее и избегает ненадлежащего (кнута). Отведав раз кнута, она, как и стоик, научается надлежащему. Она добродетельна, так как воздает каждому по заслугам: машет хвостом перед теми, кто ее кормит, и кусает чужих и обидчиков. Собака понятлива — ведь в «Одиссее» только пес Аргос узнал Одиссея. Собака обладает и способностями к диалектике. Это должен был признать и сам стоик Хрисипп. Ведь сам Хрисипп рассказывал о том, что преследующая дичь собака, достигнув места, где дорога расходится на три стороны, обнюхивает только две из этих новых дорог, и, если там она не находит запаха дичи, то бежит по третьей, уже не обнюхав ее. Таким образом, собака сделала умозаключение: дичь могла побежать только по одной из трех дорог — по двум из них она не побежала, значит, она побежала по третьей. Итак, животные не уступают человеку ни остротой ощущений, ни разумом, а потому мы не можем ставить наши представления выше представлений животных.

Второй способ обоснования скептицизма основан на различии между людьми, когда одно и то же оказывает на разных людей неодинаковое воздействие, ибо тело скифа отличается от тела индийца. В Аттике была одна старуха, которая могла безболезненно для себя выпить большое количество цикуты, малым количеством которой был отравлен Сократ.

Третий способ обоснования скептицизма основывается на различном устройстве органов чувств, вследствие чего один и тот же предмет воспринимается различно разными органами. Например, мед на вид неприятен, на вкус же приятен, яблоко для глаза желто, для вкуса сладко, для носа благоуханно, для руки гладко, для уха молчаливо. Что же тогда яблоко само по себе?

Четвертый способ обоснования скептицизма основан на различии в условиях восприятия одного и того же предмета одним и тем же органом чувств: голодному приятна та пища, которая сытому покажется отвратительной, влюбленному в урода урод представляется прекрасным.

Эти четыре способа обоснования скептицизма называются тропами от судящего, ибо здесь фиксируется то несомненное явление, что представления о предметах зависят от различий в субъекте и в субъектах.

Пятый способ основывается на разнице в положениях, расстояниях и в местах. В зависимости от положения по отношению к нам предмета, в зависимости от его расстояния от нас, в зависимости от того места, где находится предмет, этот предмет кажется нам иным. Так, например, шея голубя меняет свой цвет в зависимости от своего наклона по отношению к нам (положение). Огонь костра ярок в темноте и тускл при свете дня (место). Корабль вдали мал, а вблизи велик (расстояние).

Шестой способ основывается на роли примесей к предмету — ведь ничто не существует изолированно, а тем самым и не воспринимается изолированно, не говоря уже о том, что при восприятии предмета к нему примешивается и разум субъекта.

Седьмой способ обоснования скептицизма основан на соотношениях вещей и устройствах подлежащих предметов: песок и мягок (в целом), и жесток (в своих песчинках), вода в разных количествах имеет разный цвет. В малом количестве одно полезно, а в большом вредно (ведь ядами лечат).

Восьмой способ основан «на том, относительно чего», ведь все существует в отношении к чему-нибудь, в том числе и в отношении к судящему, так что мы не можем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде (этот троп дублирует шестой).

Девятый способ основан на постоянной или редкой встречаемости, когда одни и те же вещи кажутся ценными только потому, что они редко встречаются. Если бы золото валялось на земле, как обычные камни, то никто и не ценил бы его так высоко.

Десятый способ основан на различиях в обычаях, в законах, в баснословных верованиях и в догматических предложениях. Здесь Энесидем пытается различить закон и обычай: закон — писаный договор между составляющими государство лицами, и нарушитель его непременно наказывается, тогда как обычай — нечто общепризнанное между людьми самими по себе, вне государства, и нарушающий обычай наказывается довольно редко. Закон запрещает, а обычай не позволяет, но и законы и обычаи разные у разных народов, например, у египтян можно жениться на сестрах, а у греков это запрещено. Особенно интересны наблюдения Энесидема над расхождением между мифологией и философией, например, у Гомера охваченный горем Зевс роняет капли крови, тогда как философия учит, что бог не может страдать.

Нетрудно заметить, что седьмой (предметы в разных количествах различны и т. д.) и девятый тропы (редкость предметов) исходят из объекта, а пятый, шестой и восьмой тропы — из субъекта и из объекта, из их отношения. Десятый же троп стоит особо — это как бы социально-моральный способ обоснования скептицизма.

К тропам Энесидема можно многое добавить. Мы знаем, что при приближении к нам источника колебаний частота воспринимаемого нами колебания возрастает, а при удалении от нас этого источника частота уменьшается, хотя объективно ничего не меняется, поэтому гудок паровоза при его приближении к нам кажется более пронзительным, чем при его удалении. При увеличении скорости приближения к источнику света красный цвет становится зеленым, фиолетовым, ультрафиолетовым, т. е. уже невидимым, а при увеличении скорости удаления от источника зеленого света его цвет становится желтым, оранжевым, красным, инфракрасным, опять-таки невидимым, так что перед ракетой и позади нее возникают черные пятна, и она движется как в черном туннеле.

Агриппа

Более младшие скептики, которые не названы Секстом Эмпириком по именам, тогда как Диоген Лаэртский называет их «последователями Агриппы» (IX, 88), свели все десять тропов в один третий троп: «относительно чего» — и дополнили этот троп четырьмя новыми.

В этих пяти тропах в первом тропе говорится о разноречивости во мнениях философов и ученых, во втором тропе — о том, что мы, доказывая,

опираемся на то, что само нуждается в доказательстве, и так далее до бесконечности (троп об удалении в бесконечность). Четвертый троп «о предположении» говорит о том, что если мы хотим избежать такого удаления, то мы должны что-то предположить истинным без обоснования и доказательства. Пятый троп «последователей Агриппы», а может быть, и его самого говорит о том, что мы не можем выйти из колеса взаимодоказуемости, когда то, что должно служить подтверждением исследуемой вещи, нуждается во взаимном от нее подкреплении. О третьем тропе мы уже сказали.

Все эти и десять, и пять способов обоснования скептицизма указывают на реальные сложности, противоречия и относительности в сферах и чувственного, и рационального познания. Скептицизм с его антидогматизмом имел большое эвристическое значение в истории философии и, отрицая на первый взгляд возможность истины, служил разработке методологии научного познания.

Глава 20
ЭЛЛИНИЗМ. ЭКЛЕКТИЗМ

Эклектизм — закономерное следствие скептицизма, который сделал антифилософские выводы из философского плюрализма, из различий и даже противоречий между школами философии, которых до Пиррона, Аркесилая и Карнеада было уже немало: и школ, и различий, и противоречий. Об этом прямо говорит первый троп «Агриппы» — «о разноречивости», где имеются в виду противоречия и разноречия в мнениях философов по одним и тем же проблемам и вопросам. Отсюда естественное стремление преодолеть этот «грех» философии путем примирения систем и учений философов путем отбора из их состава лучших их частей. Слово «эклектизм» поэтому и происходит от древнегреческого глагола «эклего», что означает «выбираю, избираю, отбираю», отчего «эклектикос» — «способный выбирать, выбирающий». Так что эклектик — тот, кто выбирает и отбирает, при этом подразумевается, что отбирается лучшее, а не худшее. Так что ничего предосудительного в исходном значении термина «эклектизм» нет.

Однако этот термин принято употреблять в предосудительном смысле, когда говорят, что эклектизм — беспринципное и непоследовательное сочетание учений, которые не могут без противоречия быть объединены в одном воззрении, а эклектика — ненаучный методологический прием, стремление соединить несоединимое, создавая лишенное органической целостности и жизнеспособности целое (что, конечно, не может быть сознательным намерением эклектика). Поэтому эклектические философские системы — не системы в полном смысле этого слова, ибо в них нет высшего синтеза, нет высшей точки зрения, которая позволила бы свести в единство разное, представить в качестве моментов одного учения то, что до этого выступало как будто бы непримиримым. Такой высшей точкой зрения для Платона была его теория идей, которая позволяла соединить в одно органическое целое и учение пифагорейцев о числах как сущностях, и учение атомистов о физической пустоте, хотя, конечно, принципиально материалистические и атеистические тезисы отторгались.

Древнегреческий философский синтез эпохи позднего эллинизма, когда философия утратила свой творческий дух, не мог иметь такой высшей точки зрения, дающей возможность произвести органический синтез, а потому и оказывался эклектическим в дурном смысле этого слова, хотя необходимо отметить, что этот эклектизм выполнял ту положительную роль, что был преддверием действительно органического синтеза в буду-

щем неоплатонизме. Вообще же древнегреческий эклектизм — симптом упадка европейской философии во II—I вв до н. э. — проникает в ряды большинства тогдашних философских школ: академиков, перипатетиков стоиков и даже скептиков. Меньше был затронут эклектизмом эпикуреизм — и это благодаря своей непримиримости и бескомпромиссности, а также благодаря своей замкнутости, отсутствию интереса к другим философским школам, как об этом говорится у Цицерона.

■ Академический эклектизм

Эклектическую Академию называли четвертой и пятой: «Было, как говорит большинство, три академии. Первая и древнейшая — из приверженцев Платона, вторая и средняя — из приверженцев Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая — из приверженцев Карнеада и Клитомаха, некоторые же прибавляют и четвертую — из приверженцев Филона и Хармида, иные говорят и о пятой — из приверженцев Антиоха» (СЭ. 2. С. 253).

Филон Ларисский

Филон из Лариссы в Фессалии, ученик Клитомаха (Гасдрубала) Карфагенского. Он сменил его на посту схоларха Академии в 110/109 гг. до н. э. и был академическим схолархом в течений 22 лет, пока не бежал из Афин в 88 г. до н. э. Бежал он не зря, потому что римский полководец Сулла, штурмуя неосторожно примкнувшие к царю Понта Афины, сперва разрушил Академию («...не хватало леса, Сулла принялся за священные рощи: он опустошил Академию, самый богатый деревьями пригород, и Ликей»[1]), а затем залил кровью Афины (солдаты, «получив от Суллы позволение грабить и убивать, с обнаженными мечами носились по узким улицам. Убитых не считали...»[2]). Филон оказался в Риме, где он открыл свою философскую школу философии и риторики. Эту школу навещал Цицерон, ставший приверженцем академического скептицизма Филона, Клитомаха, Карнеада, Аркесилая.

Однако сам Филон стал отходить от скептицизма именно в Риме. Дело в том, что римлянам не мог импонировать безоглядный скептицизм Аркесилая, Карнеада и Клитомаха Карфагенского. Римляне были деятельными людьми, а деятельность и скептицизм несовместимы.

Сочинения Филона не сохранились. Поэтому мы можем судить об его взглядах только косвенно, на основании доксографии, в том числе и цицероновской. Цицерон высоко ценил Филона, называл его «великим мужем» (Академика вторая. I.4.13), явно преувеличивая его значение в истории философии.

Однако сам Филон сделал лишь небольшой шаг от скептицизма к догматизму. Об этом Секст Эмпирик сказал так: «Приверженцы... Филона говорят, что, поскольку дело касается стоического критерия, то есть постигающего (каталептического. — *А.Ч.*) представления, — вещи невоспринимаемы, поскольку же дело касается природы вещей, они воспринимаемы» (Три книги Пирроновых положений. I, 235). Это довольно темное свиде-

[1] *Плутарх.* Сулла, XII.
[2] Там же.

тельство. Современный итальянский историк античной философии Джованни Реале находит в этом свидетельстве Секста Эмпирика два смысла: более узкий и более широкий. «Согласно первому, здесь сказано, что стоический критерий истины (постигающее представление) неправилен, а раз стоический, наиболее тонкий, критерий неправилен, то и ни один другой критерий истины не может быть правилен, но все это не означает, что вещи объективно непостижимы, они только непостижимы для нас. Согласно другой, более широкой, интерпретации фрагмента, он означает, что, хотя стоический критерий истины и неправилен, может быть другой, более правильный, критерий (например, платоновский), потому что по самой своей природе вещи и объективно постижимы, и познаваемы нами»[3].

Второй способ понимания секстэмпириевского фрагмента означает, что Филлон вышел за пределы скептицизма. Но Цицерон склонен принимать Филона все же как скептика. Цицерон и сам скептик (хотя в жизни он скорее стоик). Так что примем узкое толкование. Но и тогда Филлон лишь немногим выдается за пределы скептицизма. Настоящий скептик не может сказать, что истина объективно существует, это было бы догматическим утверждением, а если он добавит, что истина существует, то она непознаваема. Получается, что сами по себе вещи познаваемы, но познать их мы не можем. Это противоречие. Скептик скажет, что он не только не знает истину, но и не знает, существует ли она, т. е. познаваемы ли сами по себе вещи. Римская позиция Филона была противоречивой, неустойчивой, перестроечной, «додогматической». Требовался второй шаг, т. е. как бы широкое понимание вышеприведенного фрагмента.

Стобей рассказывает об этике Филона Ларисского. Он разделил этику на шесть частей и провел сравнение между философом как нравственным воспитателем и врачом. Врач сперва должен убедить больного принять рекомендуемое лекарство — так и философ должен убедить человека принять философию. Затем врач должен опровергнуть возможные ошибочные представления больного, почерпнутые им у плохих советчиков, — так и философ должен опровергнуть ложные учения и мнения. Затем врач разъясняет больному причины его болезни — так и философ разъясняет человеку причины нравственного зла и показывает, в чем высшее благо. Конечная цель врача — в восстановлении здоровья пациента — так и цель философа в счастье его подопечного. Наконец, врач стремится сохранить здоровье пациента — так и философ предписывает правила для сохранения счастья.

Антиох из Аскалона

Второй шаг от скептицизма к эклектизму сделал Антиох из Сирии, который учился у Филона, а когда тот бежал, то со временем занял его место в качестве главы Академии. До этого Антиох сошелся с римским полководцем Лицинием Лукуллом, принял участие в 3-й войне Рима с Митридатом, участвовал в битве при Тигранокерте, когда римский консул разгромил армянского царя. Антиох написал об этой битве в своей книге «О богах»: «Солнце еще не видело ей подобной».

[3] *Reale G.A.* History of Ancient Philosophy. III. The Systems of the Hellenistic Age. Albany, 1985. P. 358.

Плутарх в биографии Лукулла так рассказывает об Антиохе и Лукулле, который заинтересовался философией: «Что касается философии, то, если ко всем учениям он (Лукулл. — *А.Ч.*) относился с интересом и сочувствием, особое пристрастие и любовь он всегда питал к Академии — не к той, которую называют Новой и которая как раз в ту пору расцветала благодаря учению Карнеада, распространявшемуся Филоном, но к Древней, которую возглавлял тогда Антиох Аскалонский, человек глубокомысленный и весьма красноречивый. Лукулл приложил немало стараний, чтобы сделать Антиоха своим другом и постоянным сотрапезником, и выставлял его на бой против последователей Филона. В числе последних был, между прочим, и Цицерон, который написал об этой философской школе очень изящное сочинение; в нем он вкладывает в уста Лукулла речь в защиту возможности познания, а сам отстаивает противоположную точку зрения. Книжка так и озаглавлена — «Лукулл». С Цицероном Лукулла связывали близкая дружба и сходный взгляд на государственные дела»[4].

Антиох из Аскалона сделал второй шаг от скептицизма к догматизму. Он провозгласил, что истина существует, т. е. вещи и объективно познаваемы, и постижимы нами; вещи не только могут быть познаны, но и познаются. Это было уже концом скептицизма, но именно академического, потому что крайний, пирронов скептицизм продолжал существовать еще много веков, дав такого выдающегося римского скептика II—III вв. , как Секст Эмпирик, которого мы неоднократно цитировали. Антиох же последовательно подверг критике не только крайний, но и умеренный скептицизм, пробабилизм Академии, Аркесилая, Карнеада и Клитомаха. Судить о вероятности истины можно только тогда, когда мы знаем полную истину. Правдоподобную вероятную истину следует отмерять не от заблуждения и от лжи, а от полной истины. Если Карнеад и Аркесилай понимали истину как недостижимый идеал или, по другой версии, думали, что неизвестно, возможна ли истина вообще, существует ли она, то Антиох понимал истину как необходимую меру для определения того, что правдоподобно, а что нет. Для того чтобы сказать, является ли что-либо более или менее истинным, необходимо знать истину. Итак, в позициях академиков-скептиков и Антиоха Аскалонского большая разница: одно дело, когда мы отмеряем дистанцию от незнания к знанию, к истине, а другое — когда мы отмеряем от истины, от знания, чтобы определить, насколько кто-то ошибся — так учитель исправляет ошибки ученика и выставляет ему оценку.

Антиох — эклектик. Он утверждал, что платонизм и аристотелизм тождественны по существу, отличаясь друг от друга лишь терминами и выражениями. Об этом рассказывает Цицерон во «Второй академике». Более того, Антиох провозгласил, что и стоицизм отличается от платонизма-аристотелизма лишь формой выражения, по существу же он им тождествен. Поэтому Цицерон говорит об Антиохе, что тот в сущности был стоиком. Много позднее и Секст Эмпирик, который, в отличие от Цицерона, знавшего лично Антиоха и слушавшего его лекции в Афинах в 79 г., имел дело лишь с сочинениями Антиоха (они затем все были утрачены), говорит, что «Антиох ввел Стою в Академию, так что о нем говорили, что он философствует как стоик; в самом деле он доказывал, что у Платона находятся стоические догматы» («Три книги пирроновых положений». I, 235). Антиох от-

[4] *Плутарх.* Избранные жизнеописания. II. С. 40.

верг теорию идей Платона и его учение о знании. Что же тогда остается от учения Платона? Цицерон утверждает, что Антиох и на шаг не отходил от Хрисиппа. Антиох думал, что чувства, коль скоро органы чувств нормальны, а условия для восприятия благоприятны, нас не обманывают.

Критикуя скептицизм, Антиох указывал, что он сам себя побивает, потому что тезис, что ничего нельзя утверждать, что истина недостижима и т. п., догматичен, антискептичен.

В логике Антиох мало отходил от Хрисиппа. Также и в физике Антиох следовал Стое. Он говорил о единстве космоса и о его раздвоенности на активное и пассивное начала, об одушевленности мира, о провидении, приписывая все это Платону и Аристотелю. Как и стоики, Антиох думал, что человек должен следовать природе, которая разумна, а потому следовать природе означает жить в соответствии с разумом. Вместе с тем Антиох считал, что стоики недооценивают тело. Антиох согласен со стоиками в том, что для счастья достаточно одной добродетели, но все же не для полного счастья, так что перипатетики отчасти правы, когда учат, что для полного счастья нужны и материальные блага. Приспосабливаясь к энергичным римлянам, далеким от впавших в прострацию порабощенных греков, Антиох смягчал стоическое представление о мудреце как существе пассивном. Антиох как эклектик не смог ни синтезировать стоицизм, аристотелизм и платонизм, ни глубоко отождествить их. Не смог он дать Академии Платона и вторую жизнь. Его мировоззрение — имитация стоицизма. Так во всяком случае можно думать, исходя из того, что мы узнаем об Антиохе от Цицерона.

Преемниками Антиоха в Академии были Аристос из Аскалона, Теомнест из Навкратиса (ок. 44 до н. э.). Большинство академиков не были афинянами. Их родиной были Пергам, Кирена, Киликия, Карфаген, Фессалия, Палестина, Египет.

■ Перипатетический эклектизм

Эклектизм затронул и Ликей. Напомним, что после умершего в 268 г. до н. э. Стратона Ликей при таких схолархах, как Ликон, Аристон Кеосский, Аристон Косский и др., пришел в упадок. Он существовал по инерции. Философская мировоззренческая мысль там оскудела.

Возрождение аристотелевского перипатетизма происходит в связи с возвращением в научный оборот утраченных рукописей Аристотеля и Феофраста, купленных Апелликоном, привезенных из Малой Азии в Афины и увезенных оттуда Суллой в числе других трофеев в Рим. Сулла «забрал себе библиотеку теосца Апелликона (Сулла имел перед собой пример Луция Эмилия Павла, забравшего библиотеку поверженного им последнего македонского царя Персея. — *А.Ч.*), в которой были почти все сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда еще мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион... многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тирануниона копии привезенных книг, обнародовал их и составил указатели, которыми пользуются и поныне. Старшие перипатетики сами по себе были, видимо, людьми умными и учеными, но из сочинений Аристотеля и Теофраста знали, кажется, немногое, и то не слишком хорошо, потому что наследство скепсийца Пелея,

которому Теофраст оставил свои книги, досталось людям невежественным и безразличным к науке»[5]. Так образовался «Корпус Аристотеля» — совокупность сочинений, автором которых стали считать Аристотеля. Начинается период комментирования этих трудов. И в этих комментариях было немало эклектизма, когда то, что считалось учением Аристотеля, сближалось со стоицизмом и с платонизмом, а навстречу шло сближение платонизма с аристотелизмом и стоицизмом, как это мы видели на примере академика Антиоха.

Кроме злосчастного Апелликона из Теоса, который, к счастью, не дожил до разграбления Афин и своей библиотеки, Тираннион, которого некоторые считают армянином, в I в. до н. э. было много мелких перипатетиков, чья деятельность постепенно оживилась: Аристон из Александрии, Боэт Сидонский, Ксенарх из Селевкии, Стасей из Неаполя, Кратипп из Пергама, Николай из Дамаска.

Николай родился в 64 г. до н. э. в Дамаске в римской провинции Сирия. Он жил при дворе иудейского царя Ирода I (ок. 73—4 до н. э.), который овладел троном в 37 г. до н. э. как ставленник Рима. Подозрительный тиран уничтожил почти всех своих сыновей, боясь потерять власть. Благодаря ему дотоле нейтральное имя «Ирод» стало нарицательным: ирод — злодей. Христианская традиция приписала Ироду избиение всех младенцев в Вифлееме при известии о рождении Иисуса Христа как претендента на иудейский престол, «иудейского царя». Однако Ирод умер за четыре года до предполагаемого рождения Иисуса. Николай из Дамаска сумел ужиться с Иродом I и дважды сопровождал его в Рим как секретарь. Он был плодовитым писателем. Его перу принадлежали автобиография, биография римского императора Августа, описание манер, и обычаев пятидесяти народов, история человечества до смерти Ирода I. Как философ-перипатетик, Николай из Дамаска эклектически сочетал аристотелизм с платонизмом и стоицизмом.

[5] *Плутарх.* Сулла. XXVI.

Часть III.
ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО РИМА

ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕН РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Великое Римское государство просуществовало в целом 1230 лет. Напомним, что его история начинается с легендарного основания великого города Рима во второй половине 754 или в первой половине 753 г. до н. э. Заметим, что в 2002 г. Риму, этому «вечному городу», было 2755 лет (Москве — 855). История Римского государства заканчивается в 476 г. (или в 1230 г. от основания Рима), когда глава германских наемников при императорском дворе в адриатической Равенне (к этому времени Рим уже не был столицей империи) низложил последнего, несовершеннолетнего римского императора, которого звали так же, как и первого римского царя, легендарного основателя Рима, — Ромул.

За эти 1230 лет между основанием великого Рима одним Ромулом и низложением другого Ромула Римское государство пережило три эпохи: 1) эпоху царства (VIII—VI вв. до н. э.), 2) эпоху Римской республики (510/509 гг. до н. э. — 27 г. до н. э.) и 3) эпоху империи (27 г. до н. э. — 476 г.), которая распадается на Раннюю империю, или Принципат (27 г. до н. э. — 193 г.), Смутное время (193—284 гг.) и Позднюю империю, или Доминат (284—476 гг.).

■ Профилософия

Начало римской философии датируется II—I вв. до н. э. Она начинается с того, чем заканчивается в те же времена греческая философия, — с эклектизма. Это неудивительно, потому что римская философия вторична по отношению к греческой, и ее можно, с некоторыми оговорками, назвать эллинистической (если под эллинистической понимать такую греческую философию, которая распространилась за пределы Греции в конце IV в. до н. э.). Правда, Рим не был завоеван Македонией, а, наоборот, сама Македония, а затем и Греция были порабощены им. Однако победитель склонился перед побежденным, и Рим был завоеван Грецией духовно.

В Вечном городе жило много греков, в т. ч. и философов, которые преподавали и писали на родном языке. Знание греческого языка было признаком культурности и образованности для римлян. В то же время существовала уже и богатая латинская литература. Поэтому римская философия распадается на латиноязычную и грекоязычную.

Проникновение философии в Римскую республику не могло, конечно, в силу ее элитарности вытеснить исконное мифическо-религиозное

мировоззрение населявших Италию народов, в основе которого лежал примитивный сверхполитеизм. В представлении суеверного римлянина каждый предмет и каждое явление имели своего двойника-духа, свое божество. Мало того, свое божество имела каждая часть какого-либо процесса. Например, зерно, брошенное в землю, находилось в ведении бога Сатурна, растущим хлебом ведала богиня Церера, цветущим — Флора, созревшим — Конс. Было 43 бога детства: бог первого крика ребенка, бог принятия новорожденного, бог девятого дня, бог первого шага, бог колыбели и т. д. У каждого человека был свой дух-покровитель (гений), каждый дом имел свою богиню — покровительницу домашнего очага (Весту).

У римлян вначале не было даже образов богов. Были лишь их символы (например, символом Марса было копье, Юпитера — каменная стрела).

В Древнем Риме был развит культ предков — манизм. Велика была роль магии. Точное исполнение магических действий и заклинаний считалось достаточным для получения искомого результата. Знание этих действий было делом особого римского сословия — жрецов. Жрецы в Риме были организованы в коллегии и пользовались большим влиянием. Особенно влиятельна была коллегия понтификов, ее председатель (верховный понтифик) считался верховным жрецом Рима. Большую роль в римской жизни играли жрецы-гадатели, предсказывавшие будущее по полету птиц (авгуры), по внутренностям жертвенных животных (гаруспики). Большим авторитетом пользовалась коллегия целомудренных весталок — хранительниц государственного очага.

Римский пантеон во главе с Юпитером сложился под влиянием классического греческого пантеона. При этом верховный бог Рима Юпитер отождествлялся с Зевсом и перенял его черты. Супруга Юпитера Юнона соответствовала Гере, богиня мудрости Минерва — Афине, богиня любви Венера — Афродите. Живая образная эмоциональная греческая мифика оживила сухую итало-римскую религию.

Рим и Греция

Громадную роль в распространении греческой культуры на воинственный, непрерывно расширяющий свои владения Рим играли его контакты с южноиталийскими греческими городами («Великая Греция»), а затем и их завоевание в начале III в. до н. э. Распространение греческого языка и греческих обычаев начинается уже в IV в. до н. э.

В 275 г. до н. э. от Рима потерпел сокрушительное поражение царь Эпира Пирр. После этого под власть «Вечного города» попадают великогреческие полисы Кротон — центр пифагореизма, Тарент — место деятельности последнего ученого-пифагорейца Архита Тарентского (ок. 428—365 до н. э.), город Локры и др. Дольше других греческих италийских городов сопротивлялся Регий, павший в 270 г. до н. э. Еще раньше, в результате войн с самнитами, римскими стали самая северная греческая колония в Италии — город Кумы, а также Неаполь и Элея (лат. Велия) — некогда центр философской школы элеатов.

К 265 г. до н. э. власть Рима распространилась на весь Апеннинский полуостров до Паданской (река Паданус — теперешняя река По) равнины.

Через сто лет в результате трех жестоких войн с африкано-финикийским Карфагеном (в центральной и западной частях Средиземноморья) и трех войн с Македонией (в восточной части Средиземноморья) Рим оказывается властителем всего Средиземноморья.

В 197 г. до н. э. римский полководец Тит Квинкций Фламянин разбил войско македонского царя Филиппа V, а в 168 г. до н. э. другой полководец Луций Эмилий Павел разгромил последнего македонского царя Персея. В 148 г. до н. э. было подавлено антиримское восстание в Македонии.

Благодаря этим победам римлян Греция освободилась от власти Македонии, однако вскоре эта свобода была вновь утрачена. В 146 г. до н. э. одновременно с разрушением Карфагена был разрушен Коринф — центр Ахейского союза, пытавшегося бороться с Римом. Греки потерпели поражение в битве при Истме. Римское войско Луция Муммия подвергло Грецию страшному разгрому.

Относительную свободу сохранили лишь Афины, Дельфы и Спарта. Остальные былые греческие суверенные полисы напрямую подчинялись римскому наместнику в Македонии. Позднее Греция стала римской провинцией Ахайя (27 до н. э.).

Однако, проигрывая Риму в сражениях, Греция побеждала его духовно.

В III в. до н. э. в Римской республике искусство не было в почете. Многие римляне думали, что это роскошь, подтачивающая традиционные устои римской общины: мужество, стойкость, честность, верность, достоинство, умеренность, подчинение воинской дисциплине и закону, вековые обычаи, почитание семейных и национальных богов.

Иначе говоря, Рим покоился на четырех краеугольных камнях:

1. libertas — самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона (при полном бесправии рабов, людей-животных, и ущемлении интересов неримского населения Италии);
2. iustitia — совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением;
3. fides — верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнения законов;
4. pietas — благоговейный долг перед богами, родиной и согражданами, требующий всегда отдавать предпочтение их интересам, а не своим.

А для воплощения в жизнь этих принципов требовалась та сверхэнергия ума и воли, благодаря которой крошечный народ стал властелином мира, то, что сами римляне называли virtus — гражданская доблесть и мужество.

При такой системе ценностей искусство, естественно, казалось подделкой, фальшью, ложью, недостойной порядочного человека. Но греческое влияние оказалось сильнее традиционных взглядов.

Уже во второй половине III в. до н. э. грек **Ливий Андроник** из Тарента (ок. 284—204 до н. э.), раб, отпущенный своим господином на волю (при этом он и получил латинское имя Ливий), перевел на латинский язык гомеровскую «Одиссею», правда, не гекзаметром, а упрощенным сатурновым стихом. Это был, по-видимому, первый литературный перевод в Европе. Тот же вольноотпущенник впервые поставил в Риме в 240 г. до н. э. одну из греческих трагедий, переведя ее на латинский язык и сильно упростив.

Философия ранней Римской республики

Первые римские поэты, драматурги и историки

Первым латинским поэтом-римлянином был **Гней Невий** (ок. 270—201 до н. э.), младший современник Ливия Андроника, участник войны Рима и Карфагена. Он является зачинателем римской национальной трагедии с сюжетами из римской истории (детство легендарного основателя Рима Ромула, Первая пуническая война Рима и Карфагена, 264—241).

Однако быть поэтом и драматургом в Риме тогда было непросто. За литературную критику властей Гнея Невия выставили у позорного столба, заключили в тюрьму и изгнали из Рима. Он так и умер в изгнании в Утике вблизи Карфагена и Замы, где за год до его смерти произошла та историческая битва при Заме, которая перечеркнула все победы Ганнибала в Европе[1].

Выходец из низов плебей **Плавт** (ок. 254—184 до н. э.) и его молодой современник вольноотпущенник **Теренций** (ок. 195—159 до н. э.) — авторы римских (в основу которых были положены греческие) комедий. Им посчастливилось дойти до нас полностью, чего не скажешь о комедиях эллинистического драматурга Менандра, которому подражал Плавт.

Во время войны с Карфагеном, когда войско Ганнибала прошло по Италии, привлекая на свою сторону порабощенное Римом население, обе стороны вели своего рода пропагандистскую войну. Принявшие сторону Ганнибала южноиталийские греческие города оспаривали право Рима на всю Италию. Со своей стороны Рим выставил историков, которые, будучи римлянами, писали по-гречески. Ранние римские историки — **Квинт Фабий Пиктор** и **Луций Цинний Алимент** (претор в Сицилии в 209 г. до н. э.) в своих историях Рима, начиная с его легендарной предыстории (прибытие в Италию бежавшего из горящей Трои Энея) и заканчивая Второй Пунической войной, «доказывали» права Рима на всю Италию.

Сципионы и Катон

Для II в. до н. э.[2] в области культуры характерна дальнейшая эллинизация Рима, происходившая, правда, в условиях упорного сопротивления со стороны консерваторов-традиционалистов.

Наиболее выпуклым событием этого периода является противостояние патрициев Сципионов[3], бывших эллинофилами, и плебея Катона. Вокруг **Сципионов**, особенно Сципиона Младшего (ок. 185 по 129 до н. э.), сложился эллинофильский кружок, в который входили римлянин Теренций (195—159 до н. э.), грек Панетий (185—110 до н. э.), римлянин Луцилий

[1] Карфаген, Утика и Зама находились в Африке, это территория современного Туниса.

[2] Согласно современному летоисчислению, в те времена, естественно, неизвестному. Римляне вели свое историческое время «от основания Рима» (считалось, что это легендарное событие произошло 21 апреля 753 до н. э.).

[3] Сципион Старший (Публий Корнелий Сципион Африканский — победитель Ганнибала в битве при Заме в 202 г.) и Сципион Младший (Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский и Нумантинский, усыновленный сыном Сципиона Старшего, взявший штурмом и окончательно разгромивший Карфаген).

(180 — 102 до н. э.) и другие образованные греки и римляне. Вместе с Панетием Сципион Младший 140 — 139 гг. до н. э. по поручению Сената ездил на Восток. Плутарх так рассказывает об этой поездке: «Сенат в третий раз отправил его объехать народы, города и царства... Он приехал в Александрию, сошел с корабля и пошел по городу, накинув плащ на голову, а александрийцы бежали следом и просили открыться — им хотелось увидеть его лицо; он открыл лицо, и они приветствовали его криком и рукоплесканием. Царь (Птоломей VIII. — *А.Ч.*) с трудом мог поспевать за ним на ходу, потому что был ленив и изнежен; и Сципион шепнул на ухо Панетию: «Вот какую услугу оказали мы александрийцам нашей поездкой: дали посмотреть, как их царь пешком ходит!» Этот философ Панетий ездил при нем как друг...»[4]

Гай Луцилий был сатириком, в своих стихах он высмеивал страсть к роскоши.

Эллинофилам противостоял выходец из простого народа, ставший сенатором, консулом в 195 г. до н. э. и цензором в 184 г. до н. э. **Марк Порций Катон**, названный позднее Старшим для того, чтобы его можно было отличить от его правнука Катона Младшего (95 — 46 до н. э.), о котором будет сказано ниже, — яростный и упорный защитник римской старины, простоты нравов, целомудрия. «Катон исключил кого-то из сената за то, что в присутствии дочери тот поцеловал собственную жену», — пишет Плутарх в своем «Наставлении супругам»[5]. Как военный деятель Катон в качестве консула[6] в 195 г. до н. э. вел войну в Испании против восставших иберов. «Взявши больше городов, чем провоевал он дней (так говорил он), для себя он воспользовался из добычи только тем, что съел и выпил. Каждому воину он раздал по фунту серебра, заявив, что лучше пусть многие вернутся из похода с серебром, чем немногие с золотом, военачальникам же в своем начальстве и вовсе ничего не надобно, кроме славы»[7]. Однако Катон так и не смог подавить восстание, которое тлело еще пятнадцать лет.

Как политический деятель Катон был непримиримым противником уже побежденного Карфагена и требовал его полного разрушения. Говорят, что Катон каждую свою речь в Сенате к месту и не к месту заканчивал словами: «А все-таки Карфаген должен быть разрушен!» В вопросах внешней и внутренней политики Катон и его лагерь противостояли еще Сципиону Старшему, который стоял за создание из завоеванных областей ряда зависимых от Рима государств; Катон же требовал превращения завоеванных областей в провинции. Рим пошел по пути Катона, а не Сципиона Старшего. Римскими провинциями стали Сицилия, Сардиния и Корсика (все три 227 до н. э.), Бэтика в Испании и Тарраконская Испания (обе 197 до н. э.), Македония (148 до н. э.), территория бывшего государства Карфаген (146 до н. э.), Азия (133 до н. э.) и еще 27 провинций. Провинция Азия занимала всего лишь западную часть полуострова Малая Азия. На ее территории оказались развалины Трои, Милета, Эфеса. Напомним, что именно в Милете зародилась первая школа европейской фи-

[4] *Плутарх*. Застольные беседы. М., 1990. С. 377.
[5] *Плутарх*. Сочинения. М., 1983. С. 349.
[6] Консулы выбирались только на один год, они избирались вдвоем и обладали высшей гражданской и военной властью, правили поочередно.
[7] *Плутарх*. Застольные беседы. С. 375.

лософии — милетская (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), а Эфес — место рождения Гераклита.

Катон, защищая традиционно-национальный характер римской культуры, был убежден в том, что философия подрывает воинскую доблесть. В 173 г. до н. э. из Рима были изгнаны два пифагорейца. В 161 г. до н. э. принят специальный декрет против риторов и философов, запрещающий их пребывание в Риме, за чем последовало новое их изгнание.

Однако не следует думать, что этот сделавший карьеру плебей, о котором Элиан (XII, 6, т. е. «книга» двенадцатая, раздел 6) говорит: «Смешны люди, гордящиеся славой своих отцов, если ничего не зная об отце римлянина Мария, мы восхищаемся его подвигами или не имеем сведений об отце знаменитого римлянина Катона Старшего»[8], был невеждой. Катон писал и речи в Сенате, и книги, из которых полностью сохранилась только одна — «О сельском хозяйстве» (или «О земледелии»). Эта небольшая книга представляет собой сборник советов фермерам. Катон придавал большое значение земледелию, он видел в нем экономический фундамент республики. Во введении автор утверждал, что самые храбрые люди и самые крепкие солдаты всегда выходили из рядов земледельцев. Самое главное в ведении сельского хозяйства он видел в хорошей доброкачественной вспашке и в унавоживании. В книге содержатся и медицинские советы. Ненавидя все греческое, Катон ненавидел и врачей, которые в Риме были в основном из греков. Однако собственные медицинские советы Катона по большей части нелепы. Также Катон считается первым римским историком, писавшим прозой, но его историческое сочинение «Происхождения», в котором он дает объяснение причинам величия Рима, к сожалению, не сохранилось.

Энний

Квинт Энний (239—169 до н. э.), которого Катон привез с Сицилии в Рим, считается отцом римской поэзии и римской истории. Квинт Энний происходил из южноиталийской Калабрии, его первоначальное образование было греческим, латинскими языком он овладел уже в армии, где служил центурионом, принимая участие во Второй пунической войне под руководством Сципиона Старшего. Энний в конце своей жизни примыкал к эллинофильскому кружку Сципиона Младшего. Он написал «Анналы», в которых в латинских стихах изложил римскую историю, начиная с легендарного прибытия в Италию Энея и кончая 181 г. до н. э. В дидактической поэме «Эпихарм» Энний суммировал пифагорейскую философию. В другой поэме «Евгемер» он переложил на латинские стихи «Священную историю» Евгемера. Как писал Цицерон, «Энний стал первым из всех его переводчиков и последователей»[9].

Полибий

Величайшим греческим историком Рима был Полибий (ок. 200—120 до н. э.). После битвы при Пидне в 168 г., когда Рим второй раз разгромил

[8] Элиан. Пестрые рассказы. М., 1963. С. 187.
[9] *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 98.

Македонию, римляне расправились со сторонниками македонского царя Персея. Более тысячи ахейцев были отправлены в Рим в качестве заложников. В их числе оказался и Полибий. Находясь в Риме и войдя в кружок Сципиона Младшего, Полибий в 168 — 140 гг. до н. э. написал «Историю» в 40 книгах, из которых целиком сохранились только первые пять (остальные дошли в отрывках). «История» Полибия охватывала сравнительно небольшой отрезок времени от 220 г. по 146 г. до н. э., но это было время, когда Рим завоевал большую часть западного мира, включая Македонию и Грецию.

По своим философским взглядам Полибий был стоиком. Он пытался найти причинное объяснение исторических событий, но вынужден был признать, что многие из них, в т. ч. и очень важные, обязаны своим происхождением случайности или удаче. Вместе с тем Полибий, этот грек-заложник, искренне считавший, что только Рим способен спасти Грецию от политического хаоса, пытался найти общую причину римских успехов. Он видел эту причину как в религии, которая служила сплочению народа Рима, так и в политическом устройстве, мудро сочетавшем в себе элементы монархии (высшая власть консулов, хотя их власть не была монархией, т. е. «властью одного», а диархией), аристократии (Сенат) и демократии (народное собрание).

Философы позднереспубликанского Рима

В I в. до н. э. в Риме происходит дальнейшее распространение греческих философских учений: эпикуреизма, стоицизма, скептицизма, а также их эклектических смешений. Эклектичной была римская школа Секстиев, основанная в Риме в 40-х гг. I в. до н. э. Квинтом Секстием, в которую входили сын ее основателя Квинт Секстий Младший, стоик Сотион[10] — один из учителей Сенеки. В этой школе стоицизм сочетался с пифагорейскими и платоническими элементами, в т. ч. с учением о перевоплощении душ. Через столетие Сенека будет идеализировать Квинта Секстия — как принципиального и сильного по своему характеру человека, способного противостоять всем жизненным невзгодам. Школа Секстиев просуществовала недолго.

Значительную роль в истории римской профилософии и науки сыграли Публий Нигидий Фигул и Марк Теренций Варрон.

Фигул

Публий Нигидий Фигул (ум. в 44 до н. э.) — первый по времени представитель постпифагореизма в Риме. Цицерон называет Фигула «возобновителем» древнего пифагорейства. Он занимался политикой, был сенатором и претором. Во время гражданской войны между Цезарем и Помпеем Фигул, как Варрон и Цицерон, принял сторону Помпея и даже сражался за него в битве при Фарсале (48 до н. э.), принесшей поражение Помпею. Это и привело к изгнанию Фигула.

[10] Не следует путать его с Сотионом Александрийским, жившим во II в. до н. э., автором сочинения по истории философии.

Фигул написал немало книг, от которых сохранились лишь фрагменты. Он занимался математикой и естествознанием, астрологией и магией. Среди естественных наук Фигула интересовали метеорология, география, зоология, астрономия. Он разделял космические взгляды стоиков. В книге «О богах» Фигул эклектически сочетал восточный зороастризм со стоической астрологией и обсуждал учение стоиков о воспламенении (екпюросис) и возрождении (палингенесис) мира. Фигул дал латинские имена звездам и созвездиям. Он составил гороскоп Октавиана, будущего первого римского императора Августа, который родился 23 сентября 63 г. до н. э., предсказав, что тот станет властелином мира.

Варрон

Марк Теренций Варрон (116—27 до н. э.) родился в Реате — древней столице сабинов (теперь Риети, в 50 км от Рима). Он получил хорошее образование в Риме и в Афинах, где, как и Цицерон, был знаком с академиком Антиохом Аскалонским. Большую часть своей долгой жизни Варрон отдал политике и войне. Он находился на службе у Помпея, сражался в его войске (выступал против Цезаря). Однако победитель великодушно простил Варрона и поручил ему устройство греко-латинской библиотеки в Риме. Насильственная смерть великого Гая Юлия Цезаря неблагоприятно сказалась на Варроне. Цезарианец Марк Антоний объявил его вне закона, отобрал библиотеку и большую часть собственности. Однако за Варрона заступился Октавиан. Когда же последний стал императором, то он назначил Варрона хранителем императорской библиотеки.

Научная деятельность Варрона началась в семьдесят три года, и почти все сделанное им в науке он совершил за последние шестнадцать лет жизни. Современники считали его наиболее образованным из всех римлян. В отличие от Цицерона, который следовал Филону, Варрон «вышел» из Антиоха, также понимая душу как пневму, а бога — как разум мира.

Главный труд Варрона — «Светские и религиозные древности» (41 книга). Говоря в последних шестнадцати книгах этого труда о «религиозных древностях», Варрон описывает священные места, священные времена и священные предметы. Он разделил богов на три класса, соответствующих трем формам теологии: 1) мифическая, или сказочная, теология поэтов, 2) естественная теология философов, 3) гражданская теология, которая выражена в верованиях и в культуре государства. Варрон как профилософ отдавал предпочтение второй форме теологии. В сочинении «О жизни римского народа» Варрон выдвинул свою философию истории, согласно которой все народы проходят, как и люди, естественный цикл жизни, состоящий из детства, юности, зрелости и старости.

Цезарь

Говоря о римской культуре, нельзя не упомянуть великого Гая Юлия Цезаря (102/100—44 до н. э.). Это редкий случай, когда в одном лице выступает выдающийся историк и великий исторический деятель. Цезарь был военным и политическим деятелем. В 51—49 гг. до н. э. он завоевал всю Заальпийскую Галлию. «...За те неполные десять лет, в течение которых он вел войну в Галлии, он взял штурмом более восьмисот городов, покорил

триста народностей, сражался с тремя миллионами людей, из которых один миллион уничтожил во время битв и столько же захватил в плен»[11]. После этого, опираясь на свою армию, он начал борьбу за единовластие. Разгромив своего соперника Помпея и его сторонников в 49 — 45 гг. до н. э., Цезарь стал фактически монархом-диктатором[12], с 44 г. до н. э. — пожизненным.

Из сочинений Цезаря сохранились лишь его «Комментарии», состоящие из двух отдельных работ: «Записки о галльской войне» и «Записки о гражданских войнах». Первая состоит из 7 книг и охватывает 58 — 52 гг. до н. э., а вторая — из трех книг и охватывает 49 — 45 гг. до н. э.

Переход Цезаря через небольшую речушку Рубикон, впадающую в Адриатическое море, которая отделяла Предальпийскую Галлию от собственно Италии, был переломным событием во всей римской истории. Цезарь не имел права переходить эту границу со своим войском. Ему полагалось явиться в Рим без войска. Плутарх рассказывает, что «когда он (Цезарь. — *А.Ч.*) приблизился к речке под названием Рубикон... его охватило глубокое раздумье при мысли о наступающей минуте, и он заколебался перед величием своего дерзания... он вновь долгое время молча обдумывал... свой замысел... он понимал, началом каких бедствий для всех людей будет переход через эту реку и как оценит этот шаг потомство»[13]. И, пишет далее Плутарх, «вместе с границей провинции были нарушены и стерты все римские законы...»[14]

Через шесть лет Цезарь был убит последними римскими республиканцами. Между прочим, в конце XX в. группа судебных патологоанатомов, психиатров и криминалистов провела расследование убийства Юлия Цезаря при помощи современных методов. В результате эксперты пришли к выводу, что Цезарь знал о том, что группа сенаторов планирует покушение на его жизнь. Они также доказали (!), что Цезарь фактически сам подстроил свое убийство. Цезарь решил сам найти исполнителей... Он не хотел, чтобы после смерти его линия власти прервалась. Поэтому он пошел на своего рода сделку с сенаторами-республиканцами: смерть в обмен на власть его преемнику и наследнику. Назвав своим преемником Октавиана, Цезарь тем самым продлил правление своего рода[15].

Но время республики было исчерпано. Громадная держава требовала иных методов управления.

■ Цицерон

Синтез римской и греческой культур, органическое соединение греческой духовности и римской гражданственности продолжил Цицерон (по другому произношению Кикерон, от «цицеро», или «кикеро» — «горох») — римский оратор и писатель, честолюбивый (Плутарх отмечает, что

[11] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. II. С. 459.

[12] Став диктатором, Цезарь по предложению александрийского математика и астронома Созигена ввел в 46 г. до н. э. новый, «юлианский», календарь, в основу которого был положен солнечный год вместо лунного.

[13] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. II. С. 470.

[14] Там же. С. 471.

[15] По материалам «Попутчик Криминал». 2003, № 17 — 19 (265 — 266). С. 15.

у Цицерона была «прирожденная слабость к почестям»[16]) политический деятель-тираноборец, один из последних защитников Римской республики, сам с ней погибший.

Жизнь Цицерона

Марк Туллий Цицерон (106 — 43 до н. э.) происходил из богатого римского сословия «всадников». Он родился в 648 г. от основания Рима, в отцовской усадьбе в Лациуме. Цицерон получил отличное по тем временам образование. Еще до своего совершеннолетия (т. е. до шестнадцати лет) он был отослан вместе с братом Квинтом для учебы в Рим, где овладел греческим языком. Вместе с тем Цицерон достиг блестящих успехов и в родном латинском языке, который он в скором времени качественно улучшит, создав классический латинский язык, «язык Цицерона»[17].

Цицерон, говоря о своих учителях, назвал четыре имени — это академики Филон из фессалийской Лариссы и Антиох из Аскалона, стоик Посидоний и Диодот. Все они были еще живы во времена зрелости Цицерона. Стоик Диодот, ослепший под старость, последние шестнадцать лет своей жизни провел в доме отца Цицерона. Говорят, что Диодот оставил Марку Цицерону большое наследство в 100 тыс. сестерциев. Но для нас важнее то, что под его влиянием Цицерон стал республиканцем-тираноборцем, тем, кто разил своим умным словом всех тех, кто покушался на республиканские ценности, на свободу личности.

Детство и юность Цицерона пришлись на борьбу за власть между Марием и Суллой. Он видел, что во все еще республиканском Риме путь к достижению высших административных должностей вплоть до консула (если это, конечно, не путь узурпатора-тирана) открывает именно ораторское искусство — и он настойчиво учится ему у лучших римских ораторов.

Среди них выделялись два брата Муций Сцевола Старший и Муций Сцевола Младший, которые по своему мировоззрению примыкали к стоицизму (что не мешало им занимать жреческие должности: старший был авгуром, младший — понтификом). Сцеволы не только научили талантливого юношу началам ораторского искусства, но и пробудили у него интерес к философии.

Впоследствии в своем трактате «О природе богов» Цицерон, оглядываясь назад, а в это время ему было около шестидесяти лет, скажет: «...удивляются, откуда у меня возникло такое рвение к философствованию... Однако вовсе не внезапно я стал заниматься философией и немало затратил труда и забот на нее со времен ранней юности, а более всего тогда, когда казалось, что я совсем мало занимаюсь философией. О чем свидетельствуют и речи мои, изобилующие высказываниями философов, и близкие отношения с ученейшими людьми, чем всегда славился дом наш, и то, что я обучался у известнейших (учителей): Диодота, Филона, Антиоха, Посидо-

[16] *Плутарх.* Сочинения. С. 337.

[17] Действительно, Цицерон создал не только латинский литературный язык, но и частично латинскую философскую терминологию, которая, будучи продолжена Сенекой и другими латиноязычными философами, вошла в средневековую латиноязычную культуру, а через нее и в новые национальные языки, вытеснив в ряде случаев исконную греческую терминологию.

ния. А поскольку все философские предписания применимы к жизни, то, полагаю, я и в общественных и в частных делах поступал так, как предписывают рассудок и наука»[18].

Начало ораторско-адвокатской (а он был не только политический, но и судейский оратор) деятельности Цицерона приходится на годы тирании Суллы (82 — 79 до н. э.). В 80 г. до н. э., когда Цицерону было 26 лет, ему пришлось в связи с одним гражданским делом выступить против одного из любимцев римского тирана, и этого было достаточно, чтобы на молодого адвоката пала грозная тень Суллы. Цицерон оставляет Рим и под предлогом поправки здоровья отправляется в Грецию и в Малую Азию. Это первое вынужденное пятилетнее отлучение Цицерона от общественно-политической деятельности намного расширило его культурный горизонт. Большое впечатление произвели на Цицерона Афины, правда, не своим настоящим[19], а великим прошлым. Цицерон слушал в Афинах лекции академика Антиоха, сменившего в качестве главы Академии уехавшего в Рим из-за войны академика Филона, а на острове Родос в 78 г. до н. э. — Посидония. (С Посидонием Цицерон общался и позднее — накануне смерти последнего в бытность его в Риме в 51 г. до н. э.) В Афинах же Цицерон познакомился и с эпикурейцами Федром и Зеноном.

Цицерон возвращается в Рим только после смерти Суллы, в 76 г. до н. э. Вскоре он снова покидает «Вечный город», но уже не как беглец, а как должностное лицо: Цицерона избирают квестором[20] и отправляют по финансовому ведомству в Сицилию, где он оставляет о себе хорошую память своим бескорыстием. Плутарх отмечает у Цицерона наряду с «прирожденной слабостью к почестям» «равнодушие к наживе».

Вершина политической деятельности Цицерона — его консульство в 64/63 гг., когда он смело и красноречиво выступает против нового претендента в тираны — Катилины. Четыре речи Цицерона против Катилины — лучшие из его дошедших до нас пятидесяти восьми речей. Разоблачив заговор против республики распутного и незадачливого Катилины, вскоре погибшего при попытке захватить власть в Риме, Цицерон приобрел большое политическое влияние, но игра враждебных сил заставляет его, как только он сложил с себя консульское звание, покинуть Рим и уединиться в своем загородном поместье.

Этот второй период вынужденной общественной бездеятельности Цицерона (51 — 50 до н. э.) оказался еще более благотворным для науки и философии, чем первый. Цицерон переключается на писательскую деятельность: если он не может говорить, то он будет писать. Но пока что его все еще волнуют главным образом политические, общественные, государственные проблемы — и он создает трактаты «Об ораторе», «О законах», «О государстве», в которых показывает себя упорным республиканцем. От трактата «О государстве» целиком сохранилась лишь первая книга, частично — вторая и третья, четвертая и пятая пропали вовсе, а от шестой

[18] *Цицерон.* Философские трактаты. С. 62.

[19] Восточное Средиземноморье только что испытало трагедию первой войны Митридата и Рима, когда Афины, принявшие сторону Митридата, были за семь лет до прибытия туда Цицерона взяты штурмом легионерами Суллы, разрешившим там грабеж и резню.

[20] Квестор — помощник консула в финансовых и судейских делах.

уцелел лишь фрагмент — «Сон Сципиона», где дана картина космического блаженства идеального государственного деятеля[21]. В этом раннем трактате Цицерон выступает против нарастающего в Риме отчуждения государственного аппарата от римского народа. Для Цицерона (I. XXV, 39) истинное государство — «достояние народа», а народ вовсе «не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общности интересов»[22].

В это время Цицерон все еще ставит на первое место именно гражданственную функцию философии и науки, он их не разделяет и тем более не противопоставляет, подчеркивая в своем трактате (I. XX, 33), что римлянам следует изучать те «науки которые могут сделать... полезными государству». «Науки» (философия для него тоже наука) только тогда имеют смысл, если граждане благодаря им становятся лучше, счастливее и полезнее своему отечеству. Высоко ценя философию как мудрость, как знание добра и зла, возвышая образ философа не как философоведа, а как мудреца, Цицерон утверждал, что «...никто из глупцов не может быть счастливым, нет мудреца, который был бы несчастен».

В 50 г. до н. э. Цицерона посылают проконсулом в малоазийскую провинцию Киликию. Он даже одерживает небольшую военную победу над какими-то горными племенами, за что его солдаты провозглашают «императором», что тогда было всего лишь почетным титулом для удачливого полководца.

Между тем в Риме продолжаются роковые для республики события — распадается возникший в 60 г. до н. э. первый триумвират (Красс, Помпей, Цезарь): Красс гибнет в войне с парфянами, Помпей и Цезарь вступают в борьбу за единоличную власть. В ходе этой смертельной борьбы Помпей оказывается на востоке империи, и Цицерон отправляется к нему. После гибели Помпея Цицерону приходится вернуться в Рим. Не лишенный великодушия Цезарь (чего нельзя сказать о его сторонниках) прощает Цицерона так же как и Варрона. Но политическая карьера Цицерона снова, уже в третий раз, прерывается.

Наступает третий период вынужденной общественной бездеятельности Цицерона. Он продолжается, недолго, всего три года, а точнее — тридцать три месяца. И за этот небольшой срок Цицерон создает трактаты «О природе богов», «О пределах добра и зла», «Академика», «О дружбе», «О старости», «Тускуланские[23] беседы», в пяти частях («книгах»): («О презрении к смерти», «О перенесении боли», «Об утешении печали», «Об остальных душевных волнениях», «О добродетели»).

Цицерон уже не ограничивает себя общественной проблематикой и обращается к философии как таковой. Он ставит перед собой благородную задачу — донести до римлян греческую философию, сделать ее

[21] Цицерон — сторонник Полибия — видит основу устойчивости римского государства в том, что его политический строй сочетает в себе элементы монархии (консульство, а при крайней необходимости ограниченная во времени и в пространстве диктатура), аристократии (Сенат) и демократии (трибуны, народное собрание).

[22] *Цицерон*. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966. С. 20

[23] Тускула — местечко в 20 км от Рима со здоровым климатом, где находилась вилла Цицерона.

максимально занимательной, показать, что философия возможна не только на греческом, но и на латинском языке, для чего начинает создавать латинскую философскую терминологию. В трактате «О природе богов» Цицерон пишет об этом периоде своей деятельности так: «Когда меня утомила бездеятельность, а состояние республики было таким, что ею по необходимости должен был управлять и о ней заботиться только один человек (Гай Юлий Цезарь. — *А.Ч.*), то решил я, во-первых, что ради самой республики следует изложить нашим людям философию, ибо я полагал, что важно и для украшения и для славы нашего государства, чтобы столь важные и славные вещи были изложены также и на латинском языке. И ничуть я не жалею о затраченном труде, потому что вижу, что мой пример возбудил во многих желание не только изучать, но и самим писать (о философии). Ведь очень многие римляне, изучившие греческие науки, не могли передать усвоенные ими знания своим согражданам по той именно причине, что не верили, будто воспринятое ими от греков можно изложить на латинском языке. Я же в этой области, как мне кажется, настолько продвинулся, что не уступлю грекам даже в богатстве слов»[24].

Однако, как только у Цицерона появилась возможность вернуться к общественной деятельности, он это сделал. Его вернула к политической жизни весть о неожиданном убийстве Цезаря. Говорят, что, узнав об этом, Цицерон с восторгом воскликнул: «Тиран мертв!» Проделывая как бы обратную эволюцию от «чистой» философии к философии гражданской (плодом этого «возвращения» и был вышеназванный трактат «Об обязанностях», который он посвятил своему сыну Марку), а уже от нее к общественной деятельности, Цицерон устремляется в Рим, в горнило новой политической борьбы.

Между тем в Риме обстановка для ожившей было республики складывается неблагоприятно. Убийцы Цезаря не нашли поддержки в римском народе, которому Цезарь, как оказалось, завещал после своей смерти немалую сумму денег. В Риме власть захватывают цезарианцы во главе с Марком Антонием. Все большее влияние на умы приобретает некий Октавиан. По сообщению Плутарха (Цицерон. XLIV): Октавиан — «сын Октавия, человека не очень знатного, и Аттии, племянницы Цезаря, вследствие чего Цезарь, не имевший собственных детей... оставил ему по завещанию свое имущество и дом»[25]. Октавиан словно обольстил Цицерона, который добился для него консульства и войска, дабы он выступил против Марка Антония. Сам Цицерон подверг критике Марка Антония в своих речах, названных им по примеру Демосфена «Филиппиками»[26], и изгнал Антония из Рима. Однако вероломный Октавиан предал своего благодетеля. Приобретя с помощью Цицерона — «старика, вконец обольщенного и обманутого юношей» (Плутарх. Цицерон. XLVI) большую силу, Октавиан переметнулся к его врагам — Марку Антонию и Лепиду, которые все вместе образовали второй триумвират и поделили между собой «верховное управление, словно какую-нибудь частную собственность» (там же). Новые

[24] *Цицерон.* Философские трактаты. С. 62.
[25] *Плутарх.* Сочинения. С. 336.
[26] С легкой руки Цицерона слово «филиппика» стало нарицательным, обозначая резкую обличительную речь.

триумвиры составили свои проскрипционные[27] списки. При составлении списков своих врагов «Антоний не шел ни на какие соглашения, если только Цицерон не будет убит первым, Лепид поддерживал Антония, Цезарь же (Октавиан. — *А.Ч.*) противился обоим... Первые два дня Цезарь, говорят, боролся за Цицерона, на третий же уступил и пожертвовал им» (XLVI). Так, прожив почти 64 года, 7 декабря 43 г. до н. э. Цицерон был убит цезарианцами.

Двойственность Цицерона

«Цицерон был одним из главных, если не самым главным, участником процесса зарождения римской философии»[28]. Он считал себя человеком, не только умозрительно, «кабинетно» знакомым с философией, но и философом в жизни. Он не противопоставлял философию как некую особую мудрость науке и рассудку.

В убеждении Цицерона в применимости философии к жизни, как частной, так и общественной, выражена одна из характерных черт римлян — их практицизм. Римлянам не очень были нужны искусство для искусства, философия для философии (как это было у греков, когда философствование занимало высшую степень в созерцательной, «богоподобной» жизни свободного, не обремененного низменными заботами аристократа), она нужна была им как руководительница в их будничной конкретной жизни. Та философия, та мудрость, которая не помогает выносить тяготы жизни, не очень-то и нужна.

Цицерон много заботился о форме своих сочинений. Он думал, что философия должна быть не только умна, но и привлекательна, она должна радовать и ум, и сердце. Цицерон не был оригинальным мыслителем, он талантливый популяризатор и подражатель, о чем прямо писал своему корреспонденту Аттику (от Цицерона сохранилось 800 писем). И в самом деле, его поздний трактат «Об обязанностях» в первых двух книгах — переложение трактата Панетия «О долге», а сохранившийся только во фрагментах трактат «Гортензий» (45 до н. э.) — прямое подражание аристотелевскому трактату «Протрептик» (в обоих трактатах восхваляется философия и дается побуждение к занятию ею). «Сон Сципиона» в «Государстве» Цицерона навеян Посидонием. Материалами для «Тускуланских бесед» послужили сочинения Платона, Крантора, Дикеарха, Аристоксена, Хрисиппа, Диогена Вавилонского, Панетия, Посидония и др. Но все это не умаляет громадного значения Цицерона в истории философии. Без него картина объективной истории философии в Западной Европе была бы гораздо беднее. Правда, Цицерон не всегда точен и глубок. Так, например, он не может понять глубокое различие между мировоззрениями Платона и Аристотеля, утверждая, что была создана «единая и стройная философия под двумя названиями: академическая и перипатетическая, которые, совпадая по сути, различались именами...»

[27] От «proscribo» — публично объявлять, конфисковывать, объявлять кого-либо вне закона. Лица, внесенные в такие списки, лишались защиты закона, и их мог безнаказанно убить каждый и получить за это вознаграждение.

[28] Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 3.

Выше мы говорили о том, что в свой второй творческий период Цицерон обращается к философии как таковой. Но все-таки это не была философия ради философии. Если ее гражданственная функция и отходит на второй план, то на первый план выходит другая утилитарная функция — нравственно-утешительная. В Цицероне следует различать историческое лицо — римского гражданина I в. до н. э. — и внеисторического человека, которому ничто человеческое не чуждо, в т. ч. и страх, прежде всего страх перед смертью. Цицерон-гражданин опирается на римскую героическую традицию с ее культом долга перед державой, с ее презрением к личной смерти и к физическим мучениям. Для римского юношества идеалом был, например, Сцевола («левша»), который, будучи захваченным в плен врагами Рима, сам демонстративно сжег себе на жаровне правую руку, показывая тем самым, что он не боится своих захватчиков. Возвышенно мужественный дух, всесокрушающая воля, подчинение личного общественному — все это было и у Цицерона.

В ряде своих сочинений он резко осуждает всякую расслабленность и малодушие и внушает, что потеря мужества постыдна, что необходимо выработать в себе высокий жизненный тонус и способность в нужную минуту к максимальному напряжению всех своих физических и психических сил.

Однако чувствуется, что одной старой доброй римской героической воли Цицерону уже мало. Его личное «я» уже не может без остатка раствориться в родовом и в народном «мы». Интересы народа и государства уже не могут заслонить от преходящей личности горькое сознание своей конечности, своей смертности, т. е. то, что, пожалуй, больше всего занимает ум Цицерона в его второй творческий период, сознание, обостренное неожиданной смертью его любимой дочери Туллии. В трактате «О природе богов», говоря о том, что его побудило заниматься философией в период его нового «безделья», Цицерон добавляет: «Побудила меня также обратиться к этим занятиям душевная скорбь, вследствие великого и тяжкого удара судьбы. Если бы я мог найти большее утешение от какого-нибудь занятия, я предпочел бы прибегнуть к нему (а не к философии). А тем средством, к которому я прибегнул, я не мог воспользоваться лучше, чем отдавшись не только чтению книг, но также изучению всей философии»[29]. Отныне утешительная функция философии прочно входит в философскую традицию, занимая в ней все большее место. Неудивительно, что последний философский труд Античности так и называется: «Утешение философией».

Проблема жизни и смерти

Перед Цицероном во весь рост встает вечная проблема жизни и смерти. В «Тускуланских беседах» (I. VII) он задает риторический вопрос: «Возможна ли в жизни радость, когда денно и нощно приходится размышлять, что тебя ожидает смерть?»[30] Однако проблематику Цицерона нельзя сводить к проблеме жизни и смерти, потому что он не столько пытается разрешить эту неподвластную для человеческого ума проблему, сколько убедить себя в том, что смерть не страшна.

[29] *Цицерон.* Философские трактаты. С. 62—63.
[30] *Цицерон.* Избранные сочинения. М., 1975.

Преодолеть страх перед смертью должна философия, однако она, сетует Цицерон, у римлян «до сих пор в пренебрежении» (там же, I. III). Для Цицерона главное дело философии, ее предназначение — «возделывание души» (там же, II. V). В этом ее сила; говоря конкретнее, «сила философии: излечивать души, отсеивать пустые заботы, избавлять от страстей, оттонять страхи» (там же, II. IV). А если назначение философии в ее психотерапевтической функции, то получается, что одинаково важны и учение философа, и его жизнь как реализация этого его учения. Но, снова сетует Цицерон, «много ли найдется философов, которые бы так вели себя, таковы были нравом и жизнью, как того требует разум? Для которых их учение — это закон их жизни, а не только знания, выставляемые напоказ?» (там же, II. IV). Цицерон резко осуждает философа, который, «обучая науке жить (а это главное в философии для Цицерона. — *А.Ч.*) ...живет, забывая эту науку» (там же).

Но можно ли учить жить и жить самому по своей «науке жить», не зная, кто я и где я? И Цицерон как бы невольно погружается в старую философскую проблематику, припоминает, кто когда чему учил...

В трактате «О старости» Цицерон пишет, что «смерть надо считать моментом, не имеющим значения; на нее или вовсе не надо обращать внимания, если она совсем уничтожает душу, или надо даже желать, если она отводит душу куда-нибудь туда, где она будет вечной»[31].

Роль Цицерона в истории философии как науки

Труды Цицерона — бесценный источник сведений по древнегреческой и раннеримской философии. Но, обратившись к объективной истории философии, т. е. к сохранившимся папирусным свиткам, содержавшим сочинения самих философов, Цицерон еще раз убеждается, что между философами нет консенсуса. И он растерян. Он не знает, кому верить. И тогда Цицерон склоняется к умеренному пробабилическому скептицизму. Он сам много занимался историей Средней и Новой Академии, плодом чего была у него работа (единственная работа Цицерона, посвященная одной философской школе) — «Академика» (45 г. до н. э.)[32].

Цицерон одобряет «академический скептицизм» и в трактате «О природе богов» говорит, что много еще есть в философии вещей, до сих пор не получивших объяснения, — и поэтому «мудро поступают академики, которые воздерживаются выражать одобрение вещам сомнительным»[33]. Цицерон признает, что «многим кажется удивительным, что я отдаю предпочтение той философии, которая, де, отнимает свет и как бы окутывает вещи некой тьмой, и почему я неожиданно взял под покровительство давно уже брошенное и оставленное учение» (О природе богов. I. III, 6)[34]. Но, возражает Цицерон, «вовсе я не принял под свое покровительство школу, покинутую и оставленную. Ибо со смертью людей не погибают также и их мнения...» Цицерону импонирует метод академиков-скептиков: «Все оспари-

[31] См.: *Цицерон.* Философские трактаты о старости и дружбе. М., 1893. С. 30.
[32] Было две редакции этой книги: «Академика первая» и «Академика вторая». От «Академики первой» дошла только вторая книга, от «Академики второй» — часть первой книги и отрывки из остальных.
[33] *Цицерон.* Философские трактаты. С. 60.
[34] Там же. С. 62.

вать и ни о чем не высказывать определенного мнения». Он думает, что «этот метод получил свое начало от Сократа» и «был возобновлен Аркесилаем, подкреплен Карнеадом и дожил до наших дней, хотя я признаю, — отмечает Цицерон, — что в самой Греции он почти осиротел» (там же, I, V, 11). Цицерону противны и догматизм, и авторитаризм, и он настойчиво высказывает ту замечательную мысль, что «при обсуждении следует больше придавать значения силе доказательства, чем авторитету», что «желающим научиться авторитет учителя приносит даже вред, потому что они перестают сами рассуждать и считают бесспорными только суждения того лица, которого они почитают» (там же, I. V, 10). Здесь Цицерон вспоминает пифагорейцев и Пифагора, когда на вопрос «Почему так?» пифагорейцы отвечали: «Сам сказал!» «Столь великой оказалась сила предвзятого мнения, — комментирует Цицерон, — что авторитет стал действовать даже без доказательств» (там же, I. V, 10).

Цицерон думает, что должен быть как бы созван консилиум философов разных толков для обсуждения той или иной проблемы. Его трактаты «Тускуланские беседы», «О природе богов» — пример такого консилиума.

«О природе богов»

В трактате «О природе богов» Цицерон безмолвно присутствует при беседе трех римских философов. Это эпикуреец Гай Веллей, стоик Квинт Луцилий Бальб, скептик-академик Гай Аврелий Котта (все трое исторические лица). Предметом их спора является вопрос «о бессмертных богах»[35].

Трактат состоит из трех частей («книг»). В первой после небольшого вступления говорит эпикуреец, которого в той же книге подвергает критике скептик. Во второй книге выступает стоик, ему отведено больше места, чем эпикурейцу. Скептик же критикует стоика в третьей книге. В обоих случаях последнее слово остается за скептиком. Однако, критикуя других, скептик сам ничего от себя предложить не может, признавая: «...почти по всем вопросам, а особенно физическим, я, скорее, мог бы сказать, чего нет, чем что есть» (I. XXI, 60), или «...мне легче удается... оспаривать чужие мнения, чем утверждать свое...» (II. II, 2).

Стоицизм и эпикуреизм критикует не только скептик. И стоик, и эпикуреец, излагая свои догматические представления о мире и о богах, в истинности которых они уверены, не забывают куснуть друг друга. Но в критике эпикурейства стоик солидаризируется со скептиком, говоря, что скептик облегчил его задачу, когда «изобличил ошибки Эпикура» (II. I, 2). Эпикуреец не спорит со скептиком, ведь тот ничего не утверждает, но к стоицизму он беспощаден: «Речи стоиков о природе богов пусты» (III. XXXIX, 95), а сами стоики «тупоумны» (I. X, 24).

Сам Цицерон, которого эпикуреец зачисляет в союзники к скептику, иронически говорит и о нем, и о скептике, что «вы оба учились у ...Филона ничего не знать» (I. VII, 17), занимает, казалось бы, нейтральную позицию, но чувствуется, что он относится к эпикурейцу хуже, чем к стоику, вкладывая в уста скептика такие выражения, как «постыднейшие учения Демо-

[35] В дальнейшем мы будем ссылаться на издание: *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. Без указания страниц. В тексте будут указываться: номер книги, номер главы и номер параграфа «О происхождении богов».

крита», «Эпикур, зевая, набредил», «не пахнет от Эпикура», подвергая сомнению творческий характер учения Эпикура («что в учении Эпикура о природе не от Демокрита?»). Он позволяет себе пренебрежительно-ироническое изображение эпикурейца: «Тогда Веллей очень самоуверенно, по обыкновению этих людей, более всего, видимо, опасаясь, как бы не подумали, будто он в чем-то сомневается, и с таким видом, словно он только что покинул собрание богов и спустился из эпикуровых междумирий, сказал...» (I. VIII, 18). И в конце своего трактата Цицерон говорит, что ему «более похожим на истину» показалось мнение стоика, чем эпикурейца.

В чем же суть спора между стоиком и эпикурейцем (при критическом участии скептика-пробабилиста и стоящего за ним Цицерона)? Трактат называется «О природе богов», так что может показаться, что вопрос о том, существуют ли вообще боги, там не стоит, что заведомо признается, что они существуют. Однако Цицерон не умалчивает и о мнениях тех философов, которые утверждали, что «вовсе нет никаких богов» (I. I, 2). Таковыми были киренаик Феодор и Диагор Мелийский[36].

Обсуждая вопрос не о существовании богов, а об их природе, и находя в мнениях людей о природе богов такие различия и такие противоречия, которые никак нельзя примирить, Цицерон невольно ставит под вопрос и само их существование, ведь те, кто признает существование богов, имеют о них свои мнения, «мнения же эти столь различны и столь противоречивы, что, весьма возможно, все они ложны...» (I. II, 5), а если так, то не колеблется ли сам тезис о том, что боги существуют? Цицерон, однако, избегает такой прямой постановки вопроса и погружается в частный вопрос о том, «живут ли боги в полном бездействии, ни во что не вмешиваясь, совсем не заботясь о мире и об управлении им, или, напротив, они с самого начала и все сотворили, и установили, и всем в мире до бесконечного времени управляют, и все приводят в движение» (I. II, 2).

Эпикуреец вскрывает противоречия и даже нелепости в представлениях о богах у древнегреческих философов, начиная с Фалеса и кончая Хрисиппом, и делает вывод, что все это «скорее похоже на бред безумцев, чем на мнения философов» (I. XVI, 42). Не оставляет он без своего критического внимания и поэтов, которые «вывели богов, воспламененных гневом и безумствующих от похоти», «заставили нас увидеть их войны, сражения, битвы, раны; кроме того, их ненависть, раздоры, разногласия, рождения, смерть, ссоры, жалобы, проявления самой необузданной страсти, супружеские измены, заключения в цепи, сожительство со смертными и в результате — рождение смертного потомства от бессмертных» (I. XVI, 42). Исключением является только Эпикур, перед которым следует «благоговейно преклониться» (I. XVI, 43).

Однако оказывается, что представления Эпикура о богах не менее противоречивы и даже более нелепы, чем других философов. Но это видит уже скептик. Ведь и Эпикур утверждал, что боги существуют, потому что у любого людского племени и у любого человека в душе есть соответствующий богам «пролепсис» (лат. — антиципация), т. е. «некоторые предвосхищен-

[36] Известно, что Диагор отверг свою веру в существование богов после того, как его лучший друг поступил с ним крайне подло — и не был за это наказан богами. Значит, сделал вывод Диагор, никаких богов нет, иначе не могла бы случиться такая несправедливость.

ные душою представления о вещах, представления, без которых никому невозможно ни понять, ни исследовать, ни рассудить». В данном случае это представления о богах, ведь «сама природа в душе каждого человека запечатлела понятие о них» (I. XVI, 43). Но, возражает скептик, возможны и племена, а явно есть и люди, которые не имеют никаких представлений о богах или же прямо отрицают их существование. В эпикурейской философской системе взглядов о богах скептик выделяет следующее противоречие: Эпикур, наделяя своих богов человекоподобными телами, т. к. ничего красивее человека нет (что, думает скептик, неверно: ведь каждый вид живых существ считает самым красивым себя), делает их совершенно бездеятельными. Но телесность и бездеятельность несовместимы: назначение тела — деятельность. Какая нужда в ногах тому, кто не ходит? В руках — тем, кому ничего не нужно хватать? Эпикур думает, что деятельность и блаженство несовместимы: не может быть блажен тот, кто озабочен, а тем самым ущербен и несовершенен. Но этим он ничем не отличается от «избалованных детей», которые считают, что лучше безделья ничего нет.

Далее телесные боги не могут быть бессмертными (ведь всякое тело смертно) — однако эпикуровы боги бессмертны. Образ бездеятельных богов нужен Эпикуру, отмечает скептик, и для того, чтобы, не отрицая их существования, избавить людей от страха перед ними. В самом деле, кому могут угрожать бездеятельные существа?

Невольно порывая в пылу полемики со своим скептицизмом, скептик высказывает ряд позитивных суждений: не следует преувеличивать страх людей перед богами, иначе столь многие не грабили бы храмы; нельзя быть добродетельным без деятельности, ибо всякая добродетель деятельна, поэтому если боги бездеятельны, то их не следует и почитать. «Почему мы должны проявлять благочестие в отношении того, от которого ничего не получишь?» — спрашивает философ-скептик. И эта мысль не случайна. Сам Цицерон подробно ее развивает во вступлении к трактату «О природе богов», говоря от своего имени: «Если... боги и не могут нам помочь, и не хотят, и совсем не пекутся о нас; и не обращают внимания на то, что мы делаем, и если с их стороны не может быть никакого влияния на жизнь человеческую, то для чего нам воздавать бессмертным богам какое-то поклонение, почести, обращаться к ним с молитвами?» (I. II, 3)[37].

Общим выводом из сомнений скептика можно, пожалуй, счесть его слова о том, что «если никто не знает истинного о природе богов, то следует бояться, что их вовсе нет» (I. XXXIV, 94).

Столь же скептичен скептик и по отношению к той картине мира, которую подробно и вдохновенно рисует перед своими слушателями стоик. Скептик считает нелепым утверждение стоика в возможности «дивинации» — предсказания будущего. Стоик уверен в том, что боги существуют, потому что представления о богах свойственны всем людям. Скептик возражает, что люди в своем подавляющем большинстве глупы. Значит, доказывая существование богов, мы апеллируем к людской глупости. Кроме того, нельзя подменять вопрос о существовании богов вопросом о происхождении религии. Стоик думает, что одно созерцание неба свидетельствует в пользу существования бога как высшего разумного начала, вселенского

[37] Говорят, что подобное: «даю, чтобы ты дал» — характерно только для римской религии. Но это не так.

разума, который всем управляет, вносит согласованность между частями вселенной, гармонию. Но, возражает скептик, природа, а не бог с его неизбежным субъективизмом — источник постоянства. Стоик говорит, что нет ничего лучше мира и нет ничего лучше бога, поэтому «мир есть бог» (II. VI, 21), но неверно, что в мире нет ничего того, что было бы лучше мира в целом: ведь человек такая часть мира, которая превосходит мир, большая часть которого — низшие формы безжизненного и дочеловеческого бытия.

Стоик указывает далее, что раз нет ничего лучше мира и нет ничего лучше разума и мудрости, то мир как наилучшее должен обладать тем и другим; но не может быть так, чтобы часть мира — человек, будучи лишь один наделен разумом, превосходил целое. Но, возражает скептик, «здравый смысл» говорит, что в человеке есть и чувства, и разум, а в Орионе или в Сириусе их нет. А, кроме того, разум сам по себе не благо. Есть «добрый разум» и есть «злой разум». Разум может служить злу. Часто так и бывает. «Если бы боги, — говорит скептик у Цицерона, — хотели причинить людям вред, то лучшего способа, чем подарить им разум, они не могли бы найти. Ибо где еще скрываются семена таких пороков, как несправедливость, разнузданность, трусость, как не а разуме?» (III. XXVIII, 71). Поэтому наделять мир разумом — не значит делать его лучше.

Если бог действительно сотворил мир и человека, то вина в том, что в мире есть зло, лежит на боге, а не на людях. Почему бы богу, говорит скептик, обращаясь к стоику, не дать людям такой рассудок, который исключал бы пороки и преступность? Что касается нравственности, то присущая людям совесть сама, без божественного разума, способна взвешивать добродетели и пороки. На самом деле, мир не сотворен, а образован самой природой. Критика скептиком стоика может быть подытожена такими словами: «...всем... явлениям следует давать разумное объяснение. А так как вы этого не можете сделать, то и прибегаете к богу, точно к спасительному убежищу» (III. X, 25).

Все же нельзя совершенно третировать стоика. В его речи есть много интересных моментов. Взять хотя бы убеждение стоика в том, что мир познаваем: «Мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир» (II. LIX, 147). А замечание того же стоика о «второй природе», которую творят «наши руки»! Да и приписывание богу в качестве высшего его качества разумности не так плохо, как это представил скептик. В этом сказался рационализм древнезападной философии, не склонной даже в своих идеалистических формах третировать разум и выходить из самой себя, как это было в древнеиндийском сверхидеализме веданты. Конечно, следует различать знание и мудрость, но не нужно противопоставлять их. Мудрость — тоже знание, особое знание, это знание добра и зла. Знание без мудрости опасно. Мысль цицеронова стоика о том, что ничего нет лучше разума и добродетели, а потому мир разумен и добродетелен, что ничего нет лучше мира, а потому мир есть бог, при всей своей логической сомнительности оптимистична. А довод, что «то, что лишено души и разума, не может породить из себя нечто одушевленное и владеющее разумом» (II. VII, 22), заслуживает внимания. В самом деле: может ли низшее породить высшее? Возникновение высшего от низшего — одна из многих тайн бытия. Стоики пытались снять эту проблему, приписывая миру в целом максимально благое бытие и невольно принижали части мира. Их формула, выраженная цицероновым стоиком и гласящая, что «в мире нет ни-

чего, что бы не было частью единого» (II. XI, 30), универсума, — формула тоталитаризма, если под тоталитаризмом понимать абсолютизацию целого за счет его частей, отрицание у частей всякого суверенитета.

Лукреций

Тит Лукреций Кар — третий (после Демокрита и Эпикура) представитель античного, древнегреческо-римского атомизма, атомистического материализма.

Будучи третьим (не считая других, второстепенных атомистов), Лукреций неоригинален. Тем не менее его труд — поэма «О природе вещей» — документ материалистической философии всех времен и народов. Она состоит из 6 книг, в ней 7415 строк — дактилических гекзаметров.

Мы почти ничего не знаем о жизни Лукреция. В конце IV или в начале V в. христианский теолог Евсевий Иероним (ок. 340—419/420) в своей «Хронологии» писал о что в 95 г. до н. э. «родился поэт Лукреций... Он кончил самоубийством в свои сорок четыре года». Таким образом, пределы жизни философа определяются 95—51 гг. до н. э. Однако согласно биографу поэта Вергилию Донату, получается, что Лукреций умер в 55 г. до н. э. — и отсюда общепринятыми годами жизни Лукреция считаются 99—55 гг. до н. э. Иероним говорит о Лукреции как авторе нескольких книг, связывает его с Цицероном и утверждает, что последний исправлял книги Лукреция. Но это маловероятно, т. к. если говорить о форме, то Цицерон писал латинской прозой, а Лукреций — латинскими стихами, а если говорить о содержании, то мировоззрение Лукреция в корне отличается от мировоззрения Цицерона. Но верно, что Цицерон читал это произведение. Об этом он писал в письме к своему брату Квинту.

Иероним утверждал, что Лукреций сошел с ума от любовного зелья. В самом деле, в Риме тогда были распространены любовные приворотные средства, которые бывали опасными ядами, способными если не убить человека, то повредить его рассудок. Эти зелья даже запрещались при Сулле в 81 г. до н. э. особым государственным законом. Употребление такого зелья и приписывает теолог философу-материалисту. Но как «сумасшедший» мог написать «несколько книг»? Иероним объясняет это тем, что Лукреций бывал сумасшедшим периодами и свои книги написал «между приступами душевной болезни». Что касается самоубийства Лукреция, то в те времена в Риме самоубийства были в порядке вещей. Ни морально, ни религиозно они не осуждались. Кое-какой намек на личность Лукреция дает тот факт, что его поэма посвящена реальному историческому лицу — сыну зятя Суллы Меммию, к которому Лукреций неоднократно обращается по ходу поэмы. Возможно, что Лукреций принадлежал к высшим кругам римского общества времен Суллы.

Предшественники Лукреция в Риме

Как философ-эпикуреец, Лукреций не был одинок и в Риме, и в Италии вообще. Он не одинокая скала, а высшая вершина в хребте. Поэма Лукреция — кульминация эпикурейской традиции, что пришла в Рим и в Италию во II в. до н. э. вместе со всей греческой философией. Первым известным нам эпикурейцем в Риме был **Кай Амафигний**. Он писал на латинском языке.

Позднее в Южную Италию перебрался **Филодем** — ученик афинского эпикурейца Зенона из Сидона, которого Цицерон назвал «корифеем эпикуреизма». В эти времена афинский «Сад» продолжал существовать, и он дал ответвление в южноиталийском городе Геркулануме. Школа Филодема в Геркулануме существовала более двух веков, и она погибла вместе с городом 24 августа 79 г. во время катастрофического извержения Везувия.

Филодем — автор частично сохранившихся сочинений «О святости» (или «О богах») и «О знаках и обозначаемом ими» (или «Об индукции»). В первом сочинении он отрицает учение о божественном промысле и показывает, что это ложное учение пагубно для человеческого общества, т. к. связывает людям руки и надевает им на глаза шоры. Во втором своем труде Филодем предвосхищает основные положения индуктивной логики английского философа-материалиста Нового времени, основателя опытных наук Френсиса Бэкона (1561—1626), развивая индуктивный метод познания — метод сходств. Возможно, что Филодем был учителем Лукреция.

В самом Риме в I в. до н. э. было немало эпикурейцев. Среди них друг Цицерона коммерсант Торкват Аттик, учитель Цицерона Федр (140—70 до н. э.), антицезарианец Кай Кассий — второй после Брута организатор убийства Цезаря. Да и самого Цезаря иногда относят к стану эпикурейцев.

Стиль Лукреция

Лукреций, как и Цицерон, тщательно заботился о форме изложения своей философии. Он надеялся, что «обаяние муз», «ясный стих», «сладкозвучные стихи», «сладостный мед поэзии» помогут приковать умы и внимание слушателей и читателей к содержанию его нелегкого для понимания учения. Лукреций осознает себя в качестве популяризатора, говоря о себе: «Излагаю туманный предмет совершенно ясным стихом» (I, 933—934)[38].

Лукреций даже думает, что поэтическая форма изложения может побороть ту ненависть, которую его учение вызывает у толпы вследствие своей суровости: «Учение наше непосвященным всегда представляется слишком суровым» и «ненавистно оно толпе» (I, 843—844). В чем же суровость учения Лукреция? И почему оно вызывает ненависть?

Сам Лукреций объясняет это так. Он говорит о себе: «Учу я великому знанью, стараясь дух человека извлечь из тесных тенет суеверий» (I, 931—932). Таково высшее призвание Лукреция, его долг, его предназначение. Об этом он говорит неоднократно. Вышеприведенные строки из книги первой буквально повторяются в книге четвертой поэмы (IV, 6—7). Призвание Лукреция в высшей степени гуманно, ведь суеверия порождают в душах людей страх, поэтому он видит свою задачу и в том, чтобы «изгнать страх из души и потемки рассеять» (I, 146). Казалось бы, люди должны быть благодарны поэту. Но учение Лукреция не ласкает им ухо. Оно слишком правдиво и ясно, а ведь

> ...дивятся глупцы и встречают с любовным почтеньем
> Все, что находят они в изреченьях запутанных скрытым.
> Истинным то признают, что приятно ласкает нам ухо (I, 641—643).

[38] Здесь и далее цитируется по изданию: *Лукреций К.* О природе вещей. М., 1983 (с указанием номера «книги» и номера строки или номеров строк в «книге»).

Лукреций не догматичен и не скептичен. Он не догматичен потому, что стремится доказывать каждый свой тезис. Если верно, что философия — мировоззрение, которое, по крайней мере, стремится к тому, чтобы говорить на языке понятий, связывая их в логически стройную систему и доказывая свои тезисы, то творение Тита Лукреция Кара вполне отвечает этим требованиям. Лукреций не скептичен потому, что убежден в истинности своего «великого учения», которое он прямо называет «достоверным» (I, 51).

При этом Лукреций убежден также в том, что, для того чтобы изгнать из душ людей страх, достаточно показать природу такой, какова она есть на самом деле, этот страх изгонит сама «природа своим видом и внутренним строем» (II, 61).

Отношение к религии

Лукреций совершенно отчетливо видит в религиозном мировоззрении своего главного врага в святом деле освобождения людей от суеверий и связанных с ними неоправданных страхов. Поэт полностью отвергает религию, считая ее оплотом суеверий, а тем самым и причиной многих бед. Под тягостным гнетом религии жизнь людей на земле влачится безобразно (см. I, 62—63). Осуждая религию, Лукреций называет ее «гнусной» (II, 680). Он знаком с мыслью о том, что без религии, страха перед всезнающими богами люди начнут творить преступления друг против друга. Напомним, что софист Критий так и думал: хотя богов нет, однако тот, кто их выдумал и ввел связанную с ними религию, сделал хорошее дело, люди боятся богов — этих вечных свидетелей, от которых ничего нельзя скрыть, и совершают преступлений меньше, чем если бы не было религии и страха перед богами и сверхъестественным возмездием. Лукреций не согласен с такой концепцией. Обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит: «Тут одного я боюсь: чтобы как-нибудь ты не подумал, что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая на преступлений стезю» (I, 80—82). И Лукреций возражает: отвергая тягостный гнет религии, мы вовсе не толкаем людей на путь преступлений, ведь именно «религия больше и нечестивых сама и преступных деяний рождала» (I, 82—83). Лукреций напоминает о том, как именно религиозные суеверия (а он не различает религию и суеверия) заставили Агамемнона зарезать свою дочь, которой выпала участь «гнусно рукою отца быть убитой, как жертве печальной для ниспослания судам счастливого выхода в море» (I, 99—100).

Лукреций говорит об ужасающих вещаниях пророков с их бесчисленными нелепыми бреднями, которые нарушают устои жизни и отравляют людей страхом, изгоняя из их душ безмятежность. Активность этих пророков такова, что человеку трудно удержаться на правильных позициях в своем мировоззрении.

Лукреций стремится построить мировоззрение, исходящее только из самой природы, из ее законов. У него есть понятие закона природы. Все, что происходит, происходит по законам природы, «без помощи свыше» (I, 158), ничто не творится «по божественной воле» (I, 150). Тщетно обращаться за помощью к богам и к оракулам. Вовсе «не по воле богов» некоторые женщины, например, бесплодны. Мир вовсе не создан богами для людей. Лукреций, опровергая ходячее учение о творении мира богом, высказывает такой довод:

...не для нас и отнюдь не божественной волею создан
Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков
(II, 180 – 181).

Мир несовершенен, природа существует сама по себе, в мире ничто прямо не приспособлено к человеку, человек — часть мира, а не его цель и хозяин, он целиком подчинен законам природы и не может их превзойти.

Боги или бог не творят мир и не управляют им. Здесь Лукреций использует свое учение о бесконечности мира, Вселенной. Такой необъятной Вселенной боги управлять не могут. Лукреций пишет об этом очень выразительно:

Кто бы сумел управлять необъятной Вселенной, кто твердо
Бездны тугие бразды удержал бы рукою искусной.
Кто бы размеренно вел небеса и огнями эфира
Был в состоянье везде согревать плодоносные земли
Иль одновременно быть повсюду во всякое время,
Чтобы и тучами тьму наводить, и чтоб ясное небо
Грома ударами бить, и чтоб молнии метать, и свои же
Храмы порой разносить, и, в пустынях сокрывшись, оттуда
Стрелы свирепо пускать, и, минуя нередко виновных,
Часто людей поражать, не достойных того и невинных?
(II. 1095 – 1104).

На этот риторический вопрос не требуется ответа. Правда, религиозное теологическое мировоззрение учит о том, что бог всемогущ, вездесущ, всеведущ... Но, говорит Лукреций, у такого бога или у таких богов слишком много дел и забот. А богам это не пристало. Лукреций дает свой образ богов.

Боги

Парадоксально, но отвергая религию, Лукреций признает существование богов. Здесь, как и во многом другом, он идет по стопам Эпикура, который освобождает богов от всяких забот о людях, о мире. Природа не нуждается в богах. Она сама все создает собственной волей по своим законам. Боги живут безмятежно и ясно в спокойном мире (см. 1, 1093 – 1094). Лукреций утверждает, что

...все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем покое.
Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись,
Всем обладают они и ни в чем не нуждаются нашем;
Благодеяния им ни к чему, да и гнев неизвестен
(II, 646 – 651).

Боги Эпикура – Лукреция, сосланные ими в «междумирья», — идеализированные образы эпикурейско-лукрециевских мудрых людей, воплощение той самой безмятежности и неозабоченности, которые считаются Эпикуром и Лукрецием идеальным состоянием человеческого духа.

Безмятежным богам Лукреций противопоставляет обыденных людей. Они тоже ищут жизненный путь, но, ища его, тяжко заблуждаются. Они вечно в заботах. Они состязаются в дарованиях, спорят о своем происхождении, трудятся все дни и ночи напролет, чтобы достичь великой мощи и сделаться владыками мира. Их краткая жизнь протекает в опасностях и в потемках. Тот, кто знает, что на самом деле требует от человека природа, смотрит на этих людей так же, как тот, кто наблюдает с прочного берега бурю на море и кораблекрушение, или как тот, кто, сам находясь вне опасности, наблюдает за сражением.

Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого.
Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко
(II, 1 – 4).

Сладко смотреть на войска на поле сраженья в жестокой
Битве, когда самому не грозит никакая опасность
(II, 5 – 6).

Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
Светлые выси, умом мудрецов укрепленные прочно:
Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду,
Как они бродят и путь, заблуждаясь, жизненный ищут».
«О вы, ничтожные мысли людей! О чувства слепые!
В скольких опасностях жизнь, в каких протекает потемках
Этого века ничтожнейший срок! Неужели не видно,
Что об одном лишь природа вопит и что требует только,
Чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась
Чувством приятным вдали от сознанья заботы и страха?
(II. 7 – 10, 14 – 19).

Таков идеал Лукреция. Этот идеал он и выражает в образах богов. Эти боги не нуждаются в людях, в поклонении им, в культе, а значит, и в религии, и в жрецах, и в оракулах, которые якобы угадывают их волю. Ведь у них нет никакой воли по отношению к людям, ибо они им безразличны, нет нужды и в пророках, предсказывающих намерения богов, у которых нет никаких намерений по отношению к человеческой истории.

Главная ценность людей

Главная ценность, которой обладают люди, — их разум. В разуме истинная сила человека. Без разума жизнь человека проходит в потемках и в страхе. Только разум может разогнать суеверия, страх перед смертью, боязнь и заботы, которые не устрашаются ни звоном доспехов, ни грозным оружием, которые не робеют ни перед золотом, ни перед властью, но, напротив, «пребывают всегда средь царей и властителей смело» (II, 50). Человеку необходим прежде всего здравый смысл, иначе не на что будет опереться в познании природы; все обосновать и доказать нельзя, да и не надо. Надо ли доказывать, что существуют тела? Достаточно здравого смыс-

ла, чтобы признать их существование. Но одного здравого смысла мало, ибо в мире существует много неочевидного, к познанию которого надо идти путем рассуждения. Поэтому необходимо и острое суждение. Лукреций не требует, чтобы его учение принималось на веру. Он призывает к научной дискуссии, он готов встретить опровержение своего учения, но не волевое, не авторитарное, а научное, опирающееся на острое суждение.

Придавая громадное значение показаниям чувств, Лукреций видит их ограниченность. Эту неполноту чувственного восприятия должна восполнить мысль. Мысль беспредельна. Вселенная не дана в чувственном восприятии, ибо она беспредельна, и она может быть охвачена только беспредельной мыслью:

> Ведь, коль лежащему вне, за пределами нашего мира,
> Нет пространству границ, то стараемся мы доискаться,
> Что же находится там, куда мысль устремляется наша
> И улетает наш ум, подымаясь в пареньи свободном
> (II, 1044 – 1047).

Вот это свободное парение ума, не порывающее, однако, со здравым смыслом и с чувственной картиной мира, не приходящее в противоречие с чувствами в тех пределах, где они действуют, и является главной ценностью человека.

Но чтобы такое свободное парение было возможным, необходима свобода от заботы и страха. Для такого освобождения необходимо освобождение от излишних потребностей. Телесной природе нашей достаточно только не страдать. Но от телесных страданий не спасают ни богатства, ни власть, человек одинаково мечется в лихорадочной жаре и на узорчатых коврах, и на грубой подстилке. Найти покой и отдых телу можно и на берегу ручейка, под ветвями высоких деревьев.

Отношение к философской традиции

Лукреций осознает, что он в своем учении опирается на греческую философскую традицию, что он переводит греческое философское мировоззрение на язык латинской культуры, и это нелегко. Он озабочен терминологическими трудностями, он предупреждает, что «к новым словам прибегать мне нередко придется — при нищете языка и наличии новых понятий» (I, 138 – 139). Приводя греческий термин, связанный с философией Анаксагора, — «гомеомерия», Лукреций сетует на то, что «нам передать это слово не позволяет язык и наречия нашего скудость» (I, 831 – 832), но он понимает смысл этого термина, его суть и говорит: «...тем не менее суть его выразить вовсе не трудно» (I, 833).

Лукреций обходит молчанием взгляды софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, скептиков. Он принимает во внимание только материалистическую натурфилософскую традицию в греческой философии.

Ему известны учения монистические о том, что начало всего одна вода, учение, что начало всего один воздух, а также учение, что начало всего земля, учения дуалистические, которые берут за начала воздух и огонь или воду и землю.

Лукреций в корне не признает учение Гераклита:

...те, кто считал, что все вещи возникли
Лишь из огня, и огонь полагали основою мира.
Кажется мне, далеко уклонились от здравого смысла.
Их предводителем был Гераклит, завязавший сраженье,
По темноте языка знаменитый у греков, но больше
Слава его у пустых, чем у строгих искателей правды
(I, 635—640).

Возражения Лукреция основательны. Непонятно, как могли бы столь разнообразные вещи образоваться из огня. Они или должны оставаться огнем, что нелепо, или огонь должен менять свою сущность и превращаться в другую сущность, но это равносильно превращению в ничто (утрата своей сущности) и возникновению из ничего (возникновение другой сущности). Такое Лукреций называет «безумьем» (I, 692).

С бóльшим уважением Лукреций говорит об Эмпедокле. Лукреций воспевает Сицилию. Впрочем, она ничего более достойного не рожала, чем Эмпедокл. Но

все же и он, и все те, о которых мы раньше сказали,
Что и ничтожней его и во многом значительно ниже,
Хоть вдохновенно открыть удавалось им ценного много...
Все же, дойдя до начатков вещей, потерпели крушенье...
(I, 734—736, 740).

Их главные ошибки состоят в том, что все они, признавая движение, не допускали пустоту, а также не знали предела делению.

Эти недостатки относятся и к учению Анаксагора. Кроме того, первоначала Анаксагора неустойчивы, они во всем подобны смертным вещам, а следовательно, и сами смертны. Учение Анаксагора о том, что все существует во всем, Лукреций называет «увертками» и высмеивает:

...тогда и зерно, дробимое камнем тяжелым,
Крови следов оставлять должно бы на нем постоянно
(I, 881—882).

Этим натурфилософам Лукреций противопоставляет Эпикура, «единственного, кто знает истину». Правда, по имени он назван в поэме Лукреция только один раз, когда говорится, что Эпикур своим дарованием превзошел и затмил всех людей так же, как Солнце затмевает звезды (см. III, 1042—1043). Но в поэме содержатся и анонимные восхваления Эпикура. Так, в книге первой (66—79) Лукреций говорит об эллине, которого не запугали ни молва о богах, ни молния, ни гром, который в то время, когда жизнь людей безобразно влачилась под тягостным гнетом религии, обладая духовной решимостью, взломал затвор природы и своей мыслью охватил безграничные пространства и объяснил, что может происходить, а что не может, объяснил, какие силы даны вещам и каков их предел, — человек, поправший ту самую религию, которая попирает людей. В книге третьей восхваляется человек, который постиг сущность вещей, благодаря мысли которого «разбегаются страхи души, расступаются стены мира» (III,16—17), человек, благодаря которому «открылась вся природа везде

и доступною сделалась мысли» (III, 29—30). Этот человек, в котором нельзя не узнать Эпикура, вызывает у Лукреция «божественную радость» и даже «священный ужас». Анонимно восхваляется Эпикур и в шестой книге поэмы за то, что он «правдивою речью очистил людям сердца и конец положил... и страсти, и страху...» (VI, 24—25), доказав, что «род человеческий вовсе напрасно в душе волнуется скорбной тревогой».

Учение о материи и о первоначалах

В начале поэмы, после гимна Венере, Лукреций, обращаясь к своему адресату, говорит, что «о сущности высших небес и богов собираюсь я рассуждать для тебя и вещей объясняю начала» (I, 54—55). К этим проблемам надо добавить проблему души, ведь ужасающие вещания пророков, их нелепые бредни и угрозы относятся прежде всего к загробному существованию людей, именно в этом существовании пророки угрожают им вечной карой. И до тех пор нельзя дать отпор этим суевериям и угрозам, пока неизвестна природа души:

...рождается вместе
С телом она или в тех, кто родился, внедряется после.
Вместе с нами она погибает, расторгнута смертью.
Или же к Орку во тьму и к пустынным озерам нисходит.
Или в животных иных воплощается вышнею волей...
(I, 112—116).

Таковы главные проблемы, стоящие перед Лукрецием. Из них главнейшим является вопрос о началах — ключ к разрешению всех остальных проблем, в том числе и к вопросу о том, «в чем состоит души природа и духа» (I, 131).

В основе всего мировоззрения Лукреция лежит закон сохранения бытия, сформулированный еще Парменидом в конце VI в. до н. э. Лукреций говорит об этом законе неоднократно, никогда о нем не забывает. Только в книге первой философ повторяет эту истину не менее шести раз: «Из ничего не творится ничто» (I,150), «Из ничего... ничто не родится» (I, 205), «...природа... в ничто ничего не приводит» (I, 215—216), «Невозможно вещам ни в ничто отходить, ни обратно из ничего вырастать» (I, 875—858).

Это главная истина раскрывается материалистом как вечность **материи**: «...вся существует материя вечно» (I, 245). Если бы не было материи, то каждая погибшая вещь гибла бы целиком и полностью, и мир в целом давно бы погиб. «Но с истребленьем вещей, материи тел не способна смерть убивать...» (II, 1002—1003). Ничто не приходит в материю извне и ничто из нее не уходит. Никакая внешняя сила не может вторгнуться в материю. Следовательно, никакой дух, никакой демиург, никакой бог не могут обращаться с материей как своим материалом, творя из нее мир, космос. Материя не сотворена ими, она существует вечно, она всегда равна самой себе. Все, что происходит в природе, происходит в лоне материи и по законам природы.

Вопрос о строении материи — это одновременно и вопрос о **началах всего сущего**. Эти начала называются у Лукреция по-разному: родовые те-

ла, семена вещей, изначальные тела, первородные начала, основные тела, первичные начала, зиждительные тела. Они неделимы, а поэтому должны были бы называться атомами («атомен» — «неделимое»), у Лукреция же латинским термином — калькой. Но у Лукреция этот термин почти не встречается. Неделимость — всего лишь одно, хотя и главное, из свойств этих начал, которое не заслоняет другие.

Важно и то, что эти начала вечны и неизменны. Главная истина Лукреция реализуется у него в учении о вечности и неизменности начал. Они не содержат в себе ничего изменчивого, в противном случае тезис о том, что из ничего ничто не происходит и в ничто никто не уходит, не действовал бы. Эти начала не возникают и не погибают, они не переходят друг в друга, они не изменяются, они не распадаются на части, они абсолютно тверды, «крепки, плотны и вески» (II, 100). Лукреций убежден, что «должно пребывать всегда нерушимое нечто. Чтобы не сгинуло все совершенно, в ничто обратившись» (II, 752—753).

Лукреций пытается обосновать свой образ первоначал. Они неделимы, иначе в течение вечного времени раздробились бы настолько, что превратились бы в ничто. Они неделимы также потому, что не содержат в себе пустоты. Они тверды, потому что если бы они были мягки, то нельзя было бы объяснить существование твердых предметов, тогда как существование мягких предметов при твердых началах объяснимо за счет примешанной к твердым началам пустоты. Лукреций говорит, что

> построить весь мир мы хотим на бессмертных основах,
> Чтобы он мог пребывать нерушимым во всем его целом.
> Ибо иначе в ничто у тебя обратятся все вещи (II, 859—864).

Начала невидимы. Лукреций доказывает возможность существования невидимых тел на примере ветра: он невидим, но тем не менее телесен, оказывая телесное воздействие на другие видимые тела.

У Лукреция мы находим два главных **критерия телесности**: по отношению к субъекту и по отношению тел друг к другу. По отношению к субъекту общее свойство всех тел — их ощущаемость, их способность приводить наши чувства в движение (см. I, 303), «доступность осязанию» (I, 435). Объективное же свойство тела — его способность «противодействовать и не пускать» (I, 337). Кроме того, указывается еще такое свойство, как способность «давить книзу». Но возникает вопрос: можно ли считать первоначала телами, если они невидимы (вследствие своей малости)?

Конечно, каждое единичное первоначало, каждый отдельный атом вследствие своей малости не может, воздействуя на органы чувств, вызвать то или иное ощущение. Но в достаточном количестве отдельные атомы или изначальные тела способны вызвать такие ощущения, если, конечно, это будет группа атомов одного и того же рода.

Лукреций подчеркивает, что в природе все различно:

> В особь любую вглядись по отдельности в каждой породе.
> Ты убедишься, что все они разниться будут фигурой.
> Иначе дети своих матерей узнавать не могли бы.
> Как и детеныши мать... (II, 347—349).

Если возьмешь, наконец, ты отдельные хлебные зерна
Злаков любых, то и тут не найдешь совершенно похожих
Так, чтобы не было в них хоть каких-нибудь мелких отличий
(II, 371 – 374).

То же различие мы замечаем средь раковин всяких,
Лоно пестрящих земли, там, где мягкими волнами море
Влагу сосущий песок убивает в изгибе залива (II, 374 – 376).

Должны так же и

первоначала вещей, — раз они порожденье природы,
А не при помощи рук на один образец создавались, —
В формах различных летать и несхожими быть по фигурам
(II, 378 – 379).

Итак, первоначала отличаются друг от друга формой и фигурой. Они могут быть крупнее и мельче. Те, которые мельче, обладают большей подвижностью (так масло течет «лениво», возможно, потому, что состоит из более крупных начал, чем вода) и большей степенью проникновения (так свет проходит сквозь рог фонаря, а дождь не проходит, значит, первоначала света мельче, чем первоначала воды, которые со своей стороны мельче, чем первоначала масла). Однако разнородность первоначала вещей не беспредельная: «первоначала вещей... Лишь до известных границ разнородны бывают по формам» (II, 479 – 480), «при свойственных им одинаково малых размерах, не допускают они и значительной разницы в формах» (II, 483 – 484), «разнородность фигур у материи также предельна» (II, 514).

Однако внутри своего рода количество первоначал неисчислимо (см. II, 567 – 568), так что в целом в природе одновременно существует бесконечное, беспредельное, неисчислимое количество атомов.

Все атомы (будем их так называть для краткости, хотя Лукреций не любит это слово), как разнородные, так и однородные, отличаются друг от друга своими движениями, ударами, тяжестью, сочетаниями, положением, промежутками между собой. Они образуют различные сочетания — вещи.

Однако чтобы это было возможно, т. е. чтобы были возможны движения, промежутки, удары и столкновения первоначал, их сочетания, необходима, думает Лукреций, **пустота**. Ее-то мы не воспринимаем. Поэтому она не тело. До факта существования пустоты мы доходим умом, исходя из данного нам непосредственно факта движения. Если бы все было сплошь заполнено телами, то движение было бы невозможно. Так же и пористость вещей, когда вода просачивается сквозь камень, и прохождение звуков (а звуки, как и свет, состоят, думает Лукреций, тоже из первичных тел[39]), и прохождение пищи по стволам растений и другие подобные явления говорят о существовании пустоты, т. е. пространства, не заполненного телами, чье свойство, как было отмечено выше, — противодействовать и не пускать. О существовании пустоты говорит и то, что у разных тел их веса не-

[39] Это применительно к свету означает, что Лукреций подошел к полуистинной корпускулярной теории света, насчет звука же он полностью ошибался.

пропорциональны их объемам, что означает, что более легкое тело содержит в себе больше пустоты. Пустота невесома (см. I, 363) и уступчива (см. II, 273), ее общее свойство, в отличие от тел, в неощущаемости.

Итак,

> составляют природу две вещи:
> Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство,
> Где пребывают они и где двигаться будут различно (I, 420 – 421).

Нет никакой третьей природы, которая была бы непричастна телу и пустоте. Все остальное или свойства, или явления тел и пустоты. Свойство — то, что невозможно отделить или отнять без разрушения того, чьим свойством оно является. Так, вес — свойство камней, теплота — свойство огня, влажность — свойство воды, общее свойство пустоты — неощущаемость, свойство всех тел — ощущаемость (и опять встает вопрос, как это примирить с положением, что начала вещей сами по себе сверхчувственны:

> ...лежит далеко за пределами нашего чувства
> Вся природа начал (II, 312 – 313),

— но тем не менее являются телами).

Явление — то, что может приходить и уходить, не разрушая того, явлением чего оно является. Это события, деяния, которые сами по себе не самобытны, их совершают тела в определенных местах, они — явления тела в пространстве, в пустоте:

> ...у всех без изъятья деяний
> Ни самобытности нет, ни сущности той, как у тела.
> И не имеют они никакого сродства с пустотою;
> Но ты по праву скорей называть их явленьями можешь
> Тела, а также и места, в котором все происходит (II, 478 – 482).

К числу **явлений** Лукреций относит и время. Он думает, что «времени нет самого по себе» (I, 459), оно не существует «вне движения тел и покоя» (I, 463). Тем не менее, Лукреций говорит о бесконечности времени (см. I, 990), но это бесконечность не какой-то самостоятельной сущности наряду с телами и с пространством, а бесконечность совершающихся в природе процессов, бесконечность движения.

Источником всех **движений**, которые происходят в космосе, является **движение основных начал**: «...тела основные мятутся в вечном движенье всегда» (II, 89 – 90). Лукреций пытается обосновать этот важнейший тезис о природе вещей. Это перводвижение первоначал философ объясняет тем, что основные тела находятся в бесконечном пространстве, в бесконечной уступчивой пустоте, где нет низа, на котором они могли бы успокоиться:

> ...телам начал основных совершенно
> Нету покоя нигде, ибо низа-то нет никакого,
> Где бы, стеченье свое прекратив, они оседали (I, 992 – 994).

Обращаясь к своему адресату, философ-поэт говорит:

Дабы ты лучше постиг, что тела основные мятутся
В вечном движенье всегда, припомни, что дна никакого
Нет у Вселенной нигде, и телам изначальным остаться
Негде на месте, раз нет ни конца, ни предела пространству
(II, 89—92).

Таким образом, Лукреций объясняет причину вечного движения основных тел бесконечностью пространства. Если Вселенная бесконечна в пространстве, то «телам изначальным, конечно, вовсе покоя нигде не дано в пустоте необъятной» (II, 95—96).

Но он указывает еще на две причины движения первотел: их **вес** («первоначала вещей уносятся собственным весом» (II,84)) и **толчки**. Но толчки, т. е. столкновения первотел, служат скорее причиной изменения направления движения (так сталкиваются и разлетаются бильярдные шары), эти движения вторичны, чтобы сталкиваться, надо уже обладать движением. Поэтому из этих двух причин на первое место выходит движение от веса, которое заслоняет собой и ту форму движения, о которой говорилось выше: такое движение, при котором они «мятутся», т. е. двигаются в разных направлениях, мечутся.

Парадоксом в учении Лукреция является то, что он утверждает, что в пустоте нет никакого низа, однако основные тела обладают свойством давить книзу (это, как мы выше отметили, одно из свойств всякого тела), и их исходное движение происходит «в направлении книзу отвесном» (II, 217).

Это самое исходное движение атомов — то движение, которым они двигались до возникновения миров. Они движимы собственным весом (у Лукреция нет понятия невесомости, а если и есть, то только для пустоты, он не знает того, что вес тела — это, согласно его же терминологии, не свойство, а явление, т. е. он может быть и не быть, не разрушая своим убытием тела). Двигаясь в пустоте, они движутся с одинаковой скоростью, независимо от своего веса (а первотела отличаются своим весом, ибо, будучи одинаково плотны, они различны по размерам, что неизбежно ведет к разнице в их весе). Это было великой догадкой философа. Аристотель, не признавая пустоты («природа боится пустоты»), не мог отвлечься от сопротивления среды, а потому думал, а за ним и другие вплоть до Галилея и Торричелли, что более тяжелые тела падают с большей скоростью, чем более легкие. Но у Лукреция совершенно не было понятия ускорения. У него «основные тела» падают с одинаковой скоростью независимо от веса. Это движение совершается с безмерной быстротой (ибо пустота не оказывает сопротивления), скорость движения первотел в пустоте происходит быстрее, чем Солнца сиянье, т. е. больше скорости света. Лукреций, таким образом, не только подошел к корпускулярной теории света, но и поставил вопрос о соотношении происходящих во Вселенной движений со скоростью света, допустив движение тел более быстрое, чем скорость света.

Итак, первотела падают «в направлении книзу отвесном» с равными скоростями без ускорения. В таком случае между ними невозможны столкновения. А если так, то невозможны и взаимодействия, а тем самым невозможно образование миров. И Лукреций, вслед за Эпикуром (но у Эпикура в сохранившихся сочинениях этого нет), вводит самый удиви-

тельный, пожалуй, момент его мировоззрения — непроизвольное **отклонение** падающих атомов:

> ...уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном,
> Собственным весом тела изначальные в некое время
> В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться (II, 217 – 219)

или

> первичных начал отклоненье,
> И не в положенный срок и на месте дотоль неизвестном
> (II, 292 – 293).

Необходимо подчеркнуть, что это легкое отклонение происходит в неведомое время и в неведомом месте, т. е. оно совершенно произвольно, не обусловлено ни какой-либо внешней причиной, ни местом, ни временем.

С самопроизвольным отклонением атомов Лукреций непосредственно связывает свободу в поведении человека, свободу воли. Отклонение основных тел разрывает роковую цепь причин и следствий, разрушает законы рока, не будь его — люди не могли бы действовать по своему желанию, они были бы только марионетками. Конечно, бывает и так, что люди движутся вследствие внешнего толчка, по принуждению, но далеко не всегда. Начальным толчком может быть собственная воля, которая восстает против принуждения и способна с ним бороться. Свободные поступки людей подобны свободному отклонению атомов:

> Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
> Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
> И допускает менять направленье не в месте известном
> И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?
> (II, 257 – 259),

т. е. в непредписанное нам кем-то время и в непредписанном нам кем-то месте. Итак, «первичных начал отклоненье» служит тому,

> чтобы ум не по внутренней только
> Необходимости все совершал и чтоб вынужден не был
> Только сносить и терпеть и пред ней (необходимостью. — *А.Ч.*)
> побежденный склоняться (II, 289 – 291).

Лукреций умозаключает раз у нас есть свобода, а это факт, то надо в самом фундаменте природы признать самопроизвольное отклонение основных тел. И здесь он опять апеллирует к основному, закону бытия: «...из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть» (II, 287), наша свобода не из ничего, она обусловлена особым видом движения первоначал.

Вещи

Первоначала могут существовать автономно, так они все существуют первоначально, до отклонения, но могут находиться и в связи друг с дру-

гом, образуя большие, более или менее устойчивые, скопления — вещи, предметы, тела, те самые тела, о существовании которых говорит нам здравый смысл. Эти вещи преходящи, они возникают и гибнут, но это не означает, что нарушается закон сохранения бытия и что-то возникает из ничего и что-то превращается в небытие, потому что вещи состоят из вечных и неизменных начал, «из начал, обладающих бессмертной природой» (I, 236). Начала, образуя многообразные сочетания, образуют и все многообразие вещей: «...всякую вещь образует семян сочетанье» (II, 687), так что

> хотя существует и множество общих
> Первоначал у вещей, тем не менее очень различны
> Могут они меж собой оставаться во всем своем целом;
> Так что мы вправе сказать, что различный состав образует
> Племя людское, хлеба наливные и рощи густые (II, 695—699).

Иначе говоря,

> ...материи все измененья —
> Встречи, движения, строй, положенье ее и фигуры —
> Необходимо влекут за собой и в вещах перемены (II, 1020—1022).

Разные сочетания, встречи, движения, строй, положение разнофигурных и разноформенных первотел образуют небо и землю, потоки и моря, деревья и животных. Рассматривая огонь как тело, т. е. разделяя со всеми древними его ошибочное понимание, Лукреций как бы принимает мысль Гераклита, что огонь может превращаться в другие предметы, но дает этому свое объяснение, исходя из учения о вещах и телах как о системах первотел. Возникшие из огня тела не остаются, в сущности, огнем, как думал Гераклит, просто

> тела существуют, которых
> Встречи, движенья, строй, положения их и фигуры
> Могут огонь порождать, а меняя порядок, меняют
> Также природу, и нет ни с огнем у них сходства... (I, 684—687).

Имеет значение, какие первотела войдут с какими в сцепление, в каком они положении, каковы их движения. Через всю поэму проходит сравнение первоначал с буквами, а вещей — со словами.

> Даже и в наших стихах постоянно, как можешь заметить,
> Множество слов состоит из множества букв однородных,
> Но и стихи, и слова, как ты непременно признаешь,
> Разнятся между собой и по смыслу, а также по звуку.
> Видишь, как буквы сильны лишь одним измененьем порядка.
> Что же до первоначал, то они еще больше имеют
> Средств для того, чтоб из них возникли различные вещи
> (I, 823—829).

Образуя тела, первоначала не слипаются, они всегда разделены пустотой. Правда, между ними могут быть сцепления, но только при их соответ-

ствующих формах и фигурах. При столкновении одни первотела отлетают далеко, а другие — на «ничтожные лишь расстояния» (II, 101), «сложностью самых фигур своих спутаны будучи цепко» (II, 102). Таковы все твердые тела: алмаз, кремень, железо, медь. Напротив, воздух и солнечный свет состоят из таких частиц, которые не сцеплены между собой, а потому, сталкиваясь, разлетаются на значительные расстояния. Но и будучи сцепленными, первоначала продолжают находиться в движении, они никогда не застывают на одном месте, не находятся в покое, только эти движения совершаются «потаенно и скрыто от взора» (II, 128). Лукреций говорит здесь фактически о молекулярном движении, которым наполнено, казалось бы, самое спокойное и холодное тело. Далее, текучие и жидкие тела состоят из гладких и круглых частичек, а дым, туман и пламя — из острых и, разумеется, не сцепленных между собой. Морская вода отличается от пресной воды тем, что в ней к гладким частицам примешаны шершавые. Гладкие и шершавые частицы можно разделить, говорит Лукреций, положительно, таким образом, отвечая на вопрос о возможности опреснения морской воды — важная проблема нашего времени.

Однако возможности сочетания первотел не беспредельны. Иначе возникали бы чудовища, аналогичные бессмысленным сочетаниям букв.

Взаимопревращаемость без развития

В природе происходит постоянный круговорот первотел, в ней ничего не пропадает, но и ничего не возникает из ничего, потому что «природа всегда возрождает одно из другого» (I, 263). Распадаясь на первоначала или изменяя свой состав, когда одни первотела приходят, а другие уходят, или изменяя свои внутренние движения и т. д., тела превращаются в другие, качественно от них отличные тела, так что «все возникает одно из другого» (II, 874), например, «в скот переходят ручьи, и листья, и тучные пастьбы» (II, 875). В этом смысле «весь мир обновляется вечно» (II, 75), однако «перемен никаких не бывает. А все неизменно» (I, 588).

Это, конечно, метафизическая мысль, исключающая возможность развития, в частности образования новых, дотоле не существующих тел, например новых видов животных, исключающая биологическую, прежде всего, эволюцию. Также не вяжется с этим в общем признаваемый Лукрецием культурный прогресс человечества, когда люди, создавая искусственную среду обитания, создают новые, дотоле не существующие вещи. Лукреций обращает внимание лишь на одну сторону — воспроизводимость во времени тех же видов живой природы, на наследственность, которую он объясняет неизменностью первоначал, не выделяя здесь, конечно, ибо уровень знаний того времени этого не позволял, особые, несущие в себе наследственную информацию первоначала — гены.

Однако Лукреций не знает того, что наследственность не исключает изменчивости, а потому абсолютизирует первое: если бы первоначала изменялись, говорит мыслитель, то «не могли б столько раз повторяться в отдельных породах свойства природные, нрав и быт, и движения предков» (I, 597 – 598). Но наряду с этим у Лукреция есть предваряющая учение Менделя догадка о том, что первоначала, несущие, как мы бы сейчас сказали, в себе наследственность, реализуются не все сразу в следующем поколении, они могут присутствовать в ближайшем поколении, никак не проявляясь, и проявляться

в следующих поколениях, отчего дети могут быть похожи не на родителей, а на дедов и даже на более отдаленных предков. Это, говорит Лукреций, происходит потому, что «отцы в своем собственном теле скрывают множество первоначал в смешении многообразном, из роду в род от отцов к отцам по наследству идущих; так производит детей жеребьевкой Венера, и предков волосы, голос, лицо возрождает она у потомков» (V1, 1220—1224). Здесь фактически говорится о том, что в сочетаниях наследственных черт есть элемент случайности, благодаря которому все особи одного и того же вида отличаются друг от друга при общей, конечно, их существенной схожести друг с другом и при отсутствии уродств (которые являются результатом изъянов в наследственном коде). Но это несчастный случай. Лукреций, однако, не доходит до мысли, что «жеребьевка Венеры» может давать такие изменения у потомства, которые приводят к тому, что один вид порождает другой, качественно от него отличный, к идее изменчивости самих видов.

Первичные и вторичные качества

Таких терминов у Лукреция нет, это терминология философии Нового времени (Галилей говорил о «первичных качествах», а Локк также и о «вторичных качествах»). Но по сути своей проблема первичных и вторичных качеств была поставлена уже Демокритом. Эпикур и Лукреций развивали и детализировали то решение этой проблемы, которое дал ей Демокрит, думавший, что атомам присущи только форма, величина, положение, перемещение в пространстве, т. е. то, что потом стали называть «первичными качествами», но у них нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса, т. е. того, что вместе со звуком и осязательностью стали позднее называть «вторичными качествами», однако вторичные качества связаны с первичными причинно: вторичные качества являются следствием первичных, но причиняются они только при воздействии первичных качеств на субъект, на органы чувств субъекта.

Эта мысль была подхвачена всеми древними атомистами. Согласно Лукрецию, изначальные тела лишены цвета, вкуса, запаха, но, различаясь по формам и фигурам, способны, воздействуя на те или иные органы чувств, вызывать различные ощущения, которые мы ошибочно приписываем самим телам, но на самом деле «у тел основных никакой не бывает окраски» (II, 737). Доказательством тому является хотя бы то, что без света нет цвета, а если так, то цвета — не свойства, а явления (согласно терминологии Лукреция), так что первичные качества можно, пожалуй, сблизить со «свойствами», а вторичные — с «явлениями». Конечно, различием форм и фигур первотел легче всего можно объяснить различие в осязании и во вкусе (это чувство наиболее близко к осязанию), поэтому Лукреций, доказывая субъективность вторичных качеств, начинает именно с этого:

...и мед и молочная влага
На языке и во рту ощущаются нами приятно;
Наоборот же, полынь своей горечью или же дикий
Тысячелистник уста нам кривят отвратительным вкусом.
Так что легко заключить, что из гладких и круглых частичек
То состоит, что давать ощущение приятное может;
Наоборот, то, что нам представляется горьким и терпким,
Из крючковатых частиц образуется, тесно сплетенных,

А потому и пути к нашим чувствам он раздирает,
Проникновением своим нанося поранения телу (II, 398 – 407).

От вкуса Лукреций переходит к звуку и цвету. Он думает, что звук так же порождается в нашем органе слуха, как и вкус в языке, что звук состоит из частиц, и он различает «визг от пилы» и звуки кифары, последний состоит из гладких элементов, первый из таких частиц состоять не может.

Не полагай и того, что от сходных семян происходят
Краски, которые взор своим цветом прекрасным ласкают.
Так же, как те, что нам режут глаза, заставляя слезиться,
Или же видом своим возбуждают у нас отвращенье (II, 418 – 421).

Также зловоние и благовоние вызываются различными по форме частицами, первотелами, элементами.

Общий вывод таков:

...все то, что для нас и отрадно, и чувству приятно,
Должно в себе содержать изначальную некую гладкость;
Наоборот, что для чувств и несносно и кажется жестким,
То несомненно в себе заключает шершавое нечто (II, 422 – 425).

Лукреций, конечно, облегчает себе задачу, доказывая субъективность вторичных качеств, ставя во главу угла такие явно субъективные критерии, как приятное и неприятное. Необходимо отметить также, что он не только объясняет разность ощущений разностью форм первичных тел, атомов, но и, совершая круг в доказательстве, через различия в ощущениях доказывает различие форм атомов:

...должны далеко не похожие формы
Быть у начал, раз они вызывают различные чувства (II, 442 – 443).

Необходимо добавить, что Лукреций не ограничивается объяснением разницы в ощущениях различиями только в формах самих атомов, но придает значение и их сочетаниям. Цвет, конечно, субъективен, но он, говорит Лукреций, меняется не от субъекта, а от объекта, от сочетания первоначал, завися от того, какие первоначала в какое вступают сочетание и как они взаимно двигаются, поэтому тело может как бы внезапно менять свою окраску, продолжая оставаться состоящим из тех же элементов:

Так, если буря начнет вздымать водяные равнины,
Мраморно-белыми тут становятся волны морские».
Так и «предмет, представлявшийся черным,
Если смешалась его материя и изменился
В ней распорядок начал, и ушло, и прибавилось нечто,
Может на наших глазах оказаться блестящим и белым
(II, 766 – 772).

Лукреций доказывает то, что атомам не могут быть присущи вторичные качества, тем, что вторичные качества изменчивы, и если бы они были

присущи самим первоначалам, то те не могли бы быть вечными и неизменными, не могли бы составлять твердый фундамент, прочную основу, на которой разыгрываются многообразные явления, и все превратилось бы в ничто:

> Всякий ведь цвет перейти, изменившись, способен во всякий;
> Но невозможно никак так действовать первоначалам.
> Ибо должно пребывать всегда нерушимое нечто,
> Чтобы не сгинуло все совершенно, в ничто обратившись
> (II, 749 – 752).

После сказанного мы можем вернуться к вышепоставленной проблеме — критерием тела является его ощущаемость, но первоначала, «вся природа начал» «лежит далеко за пределами нашего чувства» (II, 312 – 313), а ведь это главное: «...при посредстве невидимых тел управляет природа» (I, 328). Ответ состоит в том, что отдельные частицы не могут быть восприняты (у Лукреция есть и догадка о «пороге ощущения»), но в больших массах они воспринимаемы, они воспринимаемы как тела — сочетания начал, хотя это восприятие и не похоже на сами начала, не является их адекватным образом.

Естественно, что, будучи сверхчувственными, первоначала, как и пустота, не могут быть познаны на чувственной ступени познания, но наши чувства дают нам такие сведения о мире, показывают нам такие явления, которые невозможно объяснить, если не домыслить существование сверхчувственных телец. Мы не видим, как высыхает влажное тело, но оно тем не менее высыхает; мы не видим запахов, но они есть; мы не видим, как истираются мраморные ступени лестницы, но они истираются... И эти факты и множество с ним сходных говорят, утверждает Лукреций, что в основе всех вещей лежат мельчайшие, недоступные нашим чувствам, тела, первичные тела, атомы.

Проблема жизни и смерти

Для Лукреция ясно, что сами по себе первоначала не обладают жизнью. Поэтому проблема происхождения жизни выступает как проблема возникновения живого из неживого. Поскольку для Лукреция живое — это непременно и чувствующее, то эта проблема является, с другой стороны, проблемой происхождения чувствующего из бесчувственного. Это возможно не потому, что первичные тела наделены жизнью и чувством, а благодаря тому,

> Как и в порядке каком сочетаются между собою
> Первоначала вещей и какие имеют движенья (II, 884 – 885).

Отстаивая мысль о происхождении живого из неживого, Лукреций проводит аналогию с огнем, в который превращаются сухие поленья при своем разложении в пламени. Он указывает на происхождение птенца из яйца как доказательство своего тезиса о возможности происхождения живого из неживого. Доказательством того, что первичные тела не могут обладать жизнью и чувствами, Лукреций считает, как и в случае вторичных

качеств. что жизнь преходяща, а чувства изменчивы, поэтому тот, кто утверждает, что

> способное к чувству творится
> Из одаренного им, давая его и началам,
> Тот вместе с тем признает за началами смертную сущность
> (II, 902 – 904).

Если начала имели бы чувства, то они могли бы смеяться и плакать, могли бы рассуждать о собственных первоначалах. Лукреций прямо заявляет, что «вздор это все, да и прямо безумье» (II,985), что

> без всяких начал смеющихся можно смеяться
> И разуметь и в ученых словах излагать рассужденья,
> Не состоя из семян и разумных и красноречивых (II, 986 – 988).

Смерть противоположна жизни. Это не переход бытия в небытие, поскольку смерть не имеет силы над первоначалами и над материей как их совокупностью. Смерть расторгает лишь сочетания первоначал, в результате чего живое становится неживым, чувствующее — бесчувственным. Но тут же жизнь производит иные сочетания. Смерть и жизнь неразделимы, всему, что сложено из первоначал, положен предел, гибель сложного справедлива и естественна, но также и естественна и жизнь. Конкретно же

> То побеждают порой животворные силы природы,
> То побеждает их смерть. Мешается стон похоронный
> С жалобным криком детей, впервые увидевших солнце.
> Не было ночи такой, ни дня не бывало, ни утра,
> Чтобы не слышался плач младенческий, связанный с воплем,
> Сопровождающим смерть и мрачный обряд погребальный
> (II, 575 – 580).

Душа

Но люди верят, что смерть поражает только тело, душа же как особая сущность бессмертна, и она или уходит в подземное царство мертвых, или вселяется в другое тело. Выше мы отметили, что это важнейшая проблема для Лукреция, ибо с ней связаны основы опровержения загробной жизни, а следовательно, и религии, которая прежде всего есть система запугивания людей этой самой жизнью, система, которая предлагает людям свои услуги для ее облегчения.

Учение о **душепереселении** Лукреций опровергает очень убедительно, показывая его внутреннюю противоречивость. Если душа, обладая бессмертной природой, вселилась в наше тело, существуя еще до него, то «почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей. Не сохраняем следов совершившихся раньше событий» (III, 672 – 673). Говорят, что душа забывает о своих прошлых воплощениях, но в таком случае, совершенно правильно замечает философ,

сколь духа могла измениться столь сильно способность,
Что совершенно о всем миновавшем утратил он память,
Это, как думаю я, отличается мало от смерти.
И потому мы должны убедиться, что бывшие души
Сгибли, а та, что теперь существует, теперь и родилась
(III, 674 – 678).

Лукреций выдвигает и другой остроумный довод против теории метемпсихоза:

Если ж была бы душа бессмертна и вечно меняла б
Тело на тело, то нрав у животных тогда бы мешался:
Часто бежали бы прочь, нападенья пугаясь рогатых
Ланей, гирканские псы, трепетал бы в воздушных высотах
Сокол парящий и вдаль улетал бы, завидя голубку.
Ум оставлял бы людей, разумели бы дикие звери (III, 748 – 753).

Кроме того, и это главное, душа настолько тесно связана с телом, что непонятно, как она может так проникнуть во все его органы, если будет чем-то, что может приходить в любое вместилище и уходить из него.

Лукреций смело поднимает одну из труднейших проблем, которая волновала лучшие умы человечества на протяжении веков — **строение души.** Он, вслед за Демокритом и Эпикуром, убежден в телесности души, так что отношение души и тела есть отношение двух тел, из которых одно (душа) находится в другом (теле), и это возможно, т. к. тело состоит из первоначал, разделенных пустотой. В этой пустоте и находится телесная душа. Она состоит из частиц тепла, частиц воздуха, ветра и еще некоей **четвертой сущности** (см. III, 241), о которой Лукреций ничего конкретного не говорит, указывая лишь на то, что благодаря этой четвертой сущности возникают чувства и мысль. Но

Никакого ей нету названья,
Тоньше ее ничего и подвижнее нету в природе,
И элементов ни в чем нет более мелких и гладких;
Первая в членах она возбуждает движения чувства,
Ибо, из мелких фигур состоя, она движется первой;
Следом за нею тепло и ветра незримая сила
Движутся, воздух затем, а затем уж и все остальное (III, 242 – 248).

Это представление о душе как носительнице чувств и ума (духа) несколько расходится с тем, что говорилось о чувствах во второй книге поэмы Лукреция: ведь здесь получается, что чувства и ум — не следствие особого сочетания первотел, а присущи особым первотелам, правда, не каждому отдельно, а их совокупности, и не отдельно от тела, а в связи с телом.

Лукреций доказывает, что душа не может существовать без тела, а живое тело не может сохранить жизнь без души. Душа, дух, ум растут вместе с телом,

после ж, когда расшаталось от старости тело
И одряхлели от лет всесильных разбитые члены,

Разум хромеет, язык заплетается, ум убывает;
Все пропадает тогда и все одновременно гибнет.
Следственно, должно совсем и душе, наконец, разлагаться
И, распускаясь, как дым, уноситься в воздушные выси,
Так как мы видим, она, одновременно, как указал я,
С телом рождаясь, растет и под бременем старости никнет
(III, 451 – 458).

Лукреций обращает внимание на то, что состояние тела отражается и на состоянии души. Но он допускает и некоторую независимость духа от тела, а потому может быть так, что «болен наш дух, а тело здорово и бодро» (III,109). Ведь таким же образом один член может быть болен, а остальные здоровы (иначе наступила бы смерть как болезнь всего тела). Лукреций говорит:

Я утверждаю, что дух, — мы его и умом называем, —
Где пребывают у нас и сознанье живое и разум,
Есть лишь отдельная часть человека, как руки и ноги
Или глаза составляют живого создания части (III, 94 – 97).

В связи с этим своим тезисом Лукреций подвергает критике понимание души как гармонии частей тела. Если было бы так, то тогда непонятно, как может быть болен дух при здоровом теле. Телесность духа и души доказывает и то, что они движут тело, а тело, члены тела, могут быть движимы только телом.

Душа, дух, ум у Лукреция неразрывно связаны: «Дух и душа состоят меж собою / В тесной связи и с собой образуют единую сущность» (III, 137 – 138), но все-таки между ними есть и различия. Лукреций отождествляет дух с разумом или умом и помещает его в середину груди, «часть остальная души, что рассеяна всюду по телу, / Движется волей ума и его мановенью подвластна», из чего можно думать, что дух — часть души, ибо есть дух и «часть остальная души».

Парадоксом учения Лукреция о душе является то, что душа, будучи телом, не имеет веса, а ведь всякое тело должно иметь вес и «давить книзу». Но здесь Лукрецию никуда не деться, он не может идти против очевидности: вес умершего человека не менее веса, чем когда он был жив, а ведь он утратил душу, которая, выйдя из тела, тут же рассеивается:

Только лишь дух и душа, покидая его (тело. — *А.Ч.*), удалятся.
Убыли ты никакой не заметишь во всем его теле, —
Видом и весом оно неизменно: все смерть сохраняет.
Кроме лишь жизненных чувств у него и горячего жара
(III, 212 – 215).

Выход из этого противоречия Лукреций пытается найти в мысли о чрезвычайной мелкости семян души:

...дух и душа по природе
Из исключительно мелких семян состоят несомненно.
Ибо они, уходя, ничего не уносят из веса (III, 228 – 230).

Это, конечно, не решение вопроса: как бы мала ни была душа, она, будучи телом, должна иметь вес, поэтому Лукреций, изменяя своему тезису о том, что душа — часть тела, тело в теле, сравнивает душу с ароматом благовонного масла или с букетом вина, а вот это гораздо ближе к истине, чем вульгарное отелесивание души и духа, ближе к пониманию сознания как свойства.

Древних, по-видимому, пугала и смерть как прекращение жизни, и смерть как продолжение жизни. Поэтому борьба Лукреция со страхом смерти ведется по двум направлениям: он доказывает, что раз душа смертна, то нет загробного существования и нечего бояться смерти как перехода в какой-то новый неведомый и страшный мир, и он, а это труднее, доказывает, что смерть естественна, и здесь он больше высмеивает тех, кто боится расстаться с жизнью. Кроме того, людей беспокоит, что будет с их телом. Начнем с последнего:

> ...тому, кто живой представляет себе, что по смерти
> Тело терзают его и птицы и дикие звери,
> Жалко себя самого: он себя отделить не способен
> И отрешиться вполне от простертого трупа: себя он
> Видит лежащим пред ним и свои придает ему чувства.
> В негодовании он на то, что смертным родился.
> Не сознавая того, что при истинной смерти не может
> Быть никого, кто мог бы, как живой, свою гибель оплакать.
> Видя себя самого терзаемым или сожженным (III, 879—887).

Такой человек «бессознательно мнит, что не весь он по смерти погибнет» (III, 878). Он думает, что у него после смерти будут не только телесные, но и душевные муки,

> ...ведь никогда ни твой радостный дом, ни жена дорогая
> Больше не примут тебя, не сбегутся и милые дети
> Наперерыв целовать и наполнить отрадою сердце.
> Не в состоянии ты уже больше способствовать благу
> И процветанию родных (III, 894—898).

Но такой человек забывает, что после смерти, у него не будет никакой тоски и никакого стремления ко всем этим благам.

Здесь Лукреций совершенно игнорирует то, что существует смерть до смерти, что если даже **не страшно умереть**, то **страшно умирать** хотя бы даже в своем воображении, предвидя неизбежный конец и расставание со своими близкими и сознавая то, что уже ничем им нельзя будет помочь. Впрочем, Лукреций сам чувствует эту слабость своей позиции и начинает дискредитировать жизнь, изображая ее с негативной стороны:

> То, чего у нас нет, представляется нам вожделенным,
> Но, достигая его, вожделенно мы ищем другого,
> И неуемной всегда томимся мы жаждою жизни (III, 1082—1083).

Лукреций знает о том, что людей не только волнует утрата жизненных радостей, но и мучает сознание того, что их не будет в будущем. На это он возражает, напоминая, что ведь нас мало волнует то, что нас не было в про-

шлом; и мы не будем знать никакой печали в будущем, как не знали ее и до своего рождения.

После смерти нам не угрожают будущие исторические катастрофы, войны и т. п., как нам не угрожало и все то, что было до нашей жизни.

Что же касается **страха перед загробным существованием**, то Лукреций его опровергает, говоря о смертности души и о том, что никакого загробного существования нет.

Лукреций учитывает и мнение тех, кто думает, что с исчезновением веры в загробное существование исчезнет страх наказаний и возрастет преступность. На это Лукреций решительно отвечает:

> Что же до Кербера, Фурий, а также лишенного света
> Тартара, что изрыгает из пасти ужасное пламя,
> Этого нет нигде, да и быть безусловно не может.
> Страх наказаний зато существует при жизни за наши
> Злые дела по заслугам и кара за нашу преступность
> (III, 1011 — 1015).

Смерть — естественное явление природы,

> Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
> Восстанавливаются вновь одни из других непременно,
> И не уходит никто в преисподней мрачную бездну.
> Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим,
> Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши;
> И потому-то, как ты, они сгинули раньше и сгинут.
> Так возникает всегда неизменно одно из другого.
> В собственность жизнь никому не дается, а только на время...
> (III, 964 — 972).

Особенное возмущение вызывает у Лукреция старик, который цепляется за жизнь, на которого природа кричит: «Пренебрегая наличным, о том, чего нет, ты мечтаешь» (III, 957), «брось все то, что годам твоим чуждо, и равнодушно отдай свое место потомкам: так надо» (III, 961 — 962).

Лукреций противопоставляет жизнь и смерть как смертное и бессмертное. Бессмертна только смерть, всех ожидает «вечная смерть», и

> в небытии пребывать суждено одинаково долго
> Тем, кто конец положил своей жизни, и также
> Тем, кто скончался уже на месяцы раньше и годы (III, 1092 — 1094).

Такова суровая философия Лукреция. Вот почему она была ненавистна толпе. Людям все же трудно смириться с мыслью о своей смерти. Им нужен утешающий их обман, поэтому голос Лукреция остался голосом вопиющего в пустыне, и победили те мировоззрения, которые обещали людям вечную жизнь.

Бесконечность мироздания

В древние времена преобладала мысль о конечности мира. Так думали Платон, Аристотель, стоики. Лукреций остро осознавал, что его мировоз-

зрение резко отличается от ходячих представлений о мире. Поэтому, обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит: «В новом обличье предстать пред тобою должно мирозданье» (II, 1025). Действительно, та картина мира, которую рисует своей мыслью Лукреций, грандиозна и величественна. Вселенная пространственно беспредельна: «...лежащему вне, за пределами нашего мира нету пространства границ» (II, 1044 — 1045), «повсюду, во всех направленьях с той и с другой стороны, и вверху и внизу у Вселенной нет предела» (II, 1048 — 1050), «всюду кругом бесконечно пространство зияет» (II, 1053). Лукреций не просто догматически постулирует бесконечность пространства, но и пытается это обосновать: «Нет никакого конца ни с одной стороны у Вселенной, ибо иначе края непременно она бы имела» (I, 958 — 959). А если бы был край, то оказавшись на этом краю, могли бы мы бросить за этот край копье? Здесь возможны два предположения: копье полетело за край Вселенной и копью что-то помешало лететь. Оба предположения, думает философ, нелепы, «ни одно не дает тебе выхода, и согласиться должен ты, что без конца распростерто пространство Вселенной» (I, 975 — 976). Копье полетит, но это означает, что оно пущено не с края и так будет всякий раз, так что «для полета всегда беспредельно продлится возможность» (I, 983).

Далее, если бы пространство было замкнуто, то «материя вся под давленьем плотных начал основных отовсюду осела бы в кучу, И не могло бы ничто под покровом небес созидаться» (I, 986 — 987).

Но в пространственно бесконечной Вселенной должно быть и бесчисленное количество первотел, иначе они бы в бесконечной и беспредельной Вселенной просто затерялись бы, «материи всей совокупность, расторгнув все связи, вся унеслась бы тогда, б пустоте необъятной рассеясь» (I, 1017 — 1018), и она «никогда не могла бы сгуститься и ничего породить, неспособная вместе собраться» (I, 1019 — 1020), иначе говоря, «раз где-нибудь ты предположишь в телах недостаток, / Здесь распахнутся вещам широкие смерти ворота. И через них, уносясь, толпою материя хлынет» (I, 1111 — 1113).

А если материя изобильна и места полно, то, что мешает тому, чтобы помимо нашего мира были и другие миры? Ведь

> вещей семена неизменно способна природа
> Вместе повсюду сбивать, собирая их тем же порядком,
> Как они сплочены здесь (II, 1072 — 1074).

К тому же в мире нет ничего единственного в своем роде: и люди, и горные звери, и рыбы не существуют в одном экземпляре.

> Следственно, надо признать, что подобным же образом небо,
> Солнце, Луна и земля, и моря, и все прочие вещи
> Не одиноки (II, 1084 — 1086).

Эти миры рождаются не по воле богов и не замыслу какого-то мирового разума, а сами собой постепенно и стихийно путем естественного самосовершенствования:

> Первоначала вещей, разумеется, вовсе невольно
> Все остроумно в таком разместилися стройном порядке

И о движеньях своих не условились раньше, конечно,
Но многократно свои положения в мире меняя,
От бесконечных времен постоянным толчкам подвергаясь,
Всякие виды пройдя сочетаний и разных движений,
В расположеньи они, наконец, попадают, из коих
Вся совокупность вещей получилась в теперешнем виде
И, приведенная раз в состояние нужных движений,
Много бесчисленных лет сохраняется так... (I, 1021 — 1030).

Эти миры смертны.

Их жизни предел точно так же
Поставлен и ждет их так же, как все (II, 1087 — 1088).

Земля

Лукреций думает, что наш мир находится в состоянии упадка и приближается к гибели. Доказательство тому он видит в понижении плодородия земли.

Земля выделяется Лукрецием из числа других материальных стихий как то, что содержит в себе наибольшее количество самых разнообразных первоначал, чем объясняется ее плодородие: «...так как многих вещей в ней содержатся первоначала. / Может на свет выводить она многое способом разным» (II, 653 — 654). Лукреций описывает религиозный культ земли, распространенный в Италии, связанные с этим культом мифы, но решительно заключает, что «как ни прекрасны и стройны чудесные эти преданья, правдоподобия в них, однако же, нет никакого» (II, 644 — 645). Лукреций говорит об истощении земли:

Мы изнуряем волов, надрываем и пахарей силы,
Тупим железо, и все ж не дает урожая нам поле,
Так оно скупо плоды производит и множит работу.
И уже пахарь-старик, головою качая, со вздохом
Чаще и чаще глядит на бесплодность тяжелой работы,
Если же с прошлым начнет настоящее сравнивать время,
То постоянно тогда восхваляет родителей долю.
И виноградарь, смотря на тщедушные, чахлые лозы,
Век, злополучный, клянет, и на время он сетует горько
И беспрестанно ворчит, что народ, благочестия полный,
В древности жизнь проводил беззаботно, довольствуясь малым,
Хоть и земельный надел был в то время значительно меньше,
Не понимая, что все дряхлеет мало-помалу,
Жизни далеким путем истомленное сходит в могилу.

Глава 2

ФИЛОСОФИЯ РАННЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Римская империя начинается с 27 г. до н.э., когда внучатый племянник Юлия Цезаря получает от когда-то гордого, а теперь подобострастного Сената почетный титул Августа (augustus — священный, в переносном смысле — высокий, величественный) — титул, употреблявшийся ранее только по отношению к богам. Октавиан Август сосредоточивает в своих руках всю полноту реальной власти: он и император, и пожизненный народный трибун, и цензор, и великий понтифик (жрец), и пожизненный проконсул, а следовательно, и верховный командующий всеми вооруженными силами Римской империи.

Октавиан Август также «принцепс»[1] (princeps — первый). Он первый сенатор, а тем самым первый римский гражданин. Однако, несмотря на все это, считалось, что Римская республика жива, что она продолжает существовать. Ведь Сенат и народное собрание продолжали функционировать — и императорам иногда приходилось с ними считаться. Вся история Ранней империи — история борьбы императоров и Сената. Но и Сенат был уже не тот. Там были еще республиканцы, мечтающие не на словах, а на деле о восстановлении республики. Но их было мало. И императоры их безжалостно уничтожали.

Былые республиканские добродетели стали опасной обузой. Все те, кто пытался остаться личностями, уничтожались развратными принцепсами-императорами. Происходит чудовищное падение нравов. Прежде всего дестабилизируется семья. Известно, что в Риме первый развод произошел только в 520 г. от основания Рима (т. е. в 233 до н.э.), тогда как уже в конце республики разводы и новые браки случались так часто, что римские женщины стали обозначать для себя годы не именами консулов (было и такое летоисчисление, годы считались по консулам, которые выбирались только на один год), а именами своих мужей.

Однако сам Октавиан Август деятельно боролся за возрождение исконной римской добропорядочности. Он поддерживал семейственность. В его государстве семейные граждане имели преимущество перед холостыми, для семейных граждан в случае их государственной службы сроки продвижения по службе были сокращены, были назначены премии и различные преимущества для граждан, имевших трех и более детей.

[1] От слова «принцепс» единоличное правление римских императоров получило название «принципат» (principatum). Власть принцепсов оказалась наследственной, династической; правда, наследник не обязательно должен был быть кровным родственником прежнего императора, он мог быть усыновлен.

В своей личной жизни Август был весьма скромен. Он не носил другой одежды, кроме той, которая была соткана его сестрой, женой или дочерью. Он жил в своем частном доме в скромном помещении, избегал почестей и официальных приемов. Он старался устраивать так, чтобы его выезд из Рима и въезд туда происходили поздно вечером или ночью, дабы не привлекать внимания. Входя в Сенат, Октавиан Август всякий раз кланялся продолжавшим сидеть на своих местах сенаторам.

Во времена Ранней Римской империи продолжало укрепляться рабовладение. Август провел через Сенат постановление, запрещающее отпуск рабов на волю раньше чем через двадцать лет после их покупки. В 10 г. Сенат по предложению Августа, восстановил древний закон: в случае убийства рабом своего господина подлежат казни все рабы и вольноотпущенники, находившиеся в доме в момент убийства

Во времена Ранней империи римское государство достигло своих максимальных территориальных границ. При Августе были завоеваны с обычной для римлян жестокостью обширные земли, лежащие к югу от Дуная. Насильственно присоединенные к империи области образовали новые провинции (с востока на запад): Нижняя Мезия, Верхняя Мезия, Иллирик, Нижняя Паннония, Верхняя Паннония, Норик, Реция (что приблизительно соответствует территориям Болгарии, Югославии, Швейцарии, западной части Венгрии, Австрии, Баварии). Была также завоевана северо-западная часть Пиренейского полуострова. Однако на востоке империи — в Азии стеной стояла Парфия, которая еще в 53 г. до н. э. разгромила легионы триумвира Красса. Правда, императору Траяну удалось нанести поражение Парфии, войти в ее столицу Ктесифон, образовать новые провинции — Месопотамию, Ассирию и даже Армению, но все это продержалось всего два года (115—117). Не удалось также покорить и Германию к востоку от Рейна. В 9 г. в Тевтобургском лесу были уничтожены римские легионы. И хотя римские войска эпизодически вторгались в Германию и даже доходили до Эльбы, Германия (если не считать западных и южных областей) осталась непокоренной. Зато во времена Клавдия была покорена Англия (но не Шотландия).

Несмотря на неудачи в Азии и в Северо-Восточной Европе, территория Ранней Римской империи, охватившей все Средиземноморье и вышедшей в Атлантику, была громадной. На этой территории помещаются теперь Португалия, Испания, Англия, Бельгия, Голландия, Швейцария, Венгрия, Австрия, Италия, Югославия, Албания, Греция, Болгария, Румыния, частично Германия, Турция, Сирия, Ливан, Израиль, Иордания, Египет, Ливия, Тунис, Алжир, Марокко. В зависимости от Римской империи оказались Боспорское царство в Крыму и в Приазовщине, а также Армения.

Владеть такими землями, населенными разнообразными разноязычными народами и племенами, находящимися на различных ступенях развития, имеющими свои исторические и культурные традиции, было нелегко. Временами вспыхивали восстания покоренных Римом народов. Восставали кантабры и астуры на Пиренейском полуострове, племена Паннонии и Иллирии.

Особенно крупное восстание было в Иудее — Иудейская война (66—73). Восстание было жестоко подавлено, Иерусалим и Иерусалимский храм снесены с лица земли. При взятии крепости Масады римлянами осажденные, не видя спасения, перебили, прежде чем убить себя, своих

жен и детей: «Они обнимали и ласкали жен своих, брали на руки детей, со слезами осыпали их последними поцелуями и в то же время, словно действуя чужими руками, исполняли свое решение. Принужденные убивать, они утешались, думая о том, какие бедствия пришлось бы всем им претерпеть от врагов. Не нашлось ни одного, кто отступил бы в столь страшном деле, — все лишили жизни самых своих близких одного за другим. Поистине несчастна была их судьба, если убивать собственной рукой жен и детей им казалось наименьшим злом!»[2] Так писал Иосиф Флавий в своей книге «Иудейская война».

Почти в самом начале Ранней Римской империи происходит всемирно-историческое событие — зарождается и крепнет, несмотря на все преследования, новая религия, которой была уготована судьба стать главной мировой религией. Это христианство. Христиане не признавали никаких богов, кроме Иисуса Христа, они не поклонялись гению императора, не приносили языческим богам жертвы, уклонялись от военной службы. За это их распинали, сжигали, бросали живьем на съедение диким зверям... Смотреть на мучения ненавидимых языческими народами христиан было любимым развлечением римских граждан.

Латинская литература

Времена Октавиана Августа были «золотым веком» латинской литературы, прежде всего поэзии. Сам император видел в литературных занятиях средство отвлечения образованных людей от политики. Приближенный к Августу Гай Цильний Меценат материально поддерживал римских поэтов, принуждая их при этом прославлять императора.

Таковыми поэтами-латинянами были Вергилий, Тибулл, Проперций, Гораций, Овидий.

Маран Публий Вергилий (70 — 19 до н. э.) — автор пастушеских песен (сб. «Буколики»), дидактической поэмы «Георгики», героического эпоса «Энеида». В этом эпосе Вергилий развивает разрабатываемую еще Эннием тему преемственности между Троей и Римом. Троянец Эней бежит из объятой пламенем Трои и после долгих скитаний оказывается в Италии, где и дает начало роду Юлиев, к которому принадлежали и Юлий Цезарь, и Октавиан Август. Эней — сын богини Афродиты и смертного Анхиза. Подражая гомеровской «Одиссее», где, в частности, описано нисхождение в Аид героя поэмы, Вергилий повествует о нисхождении в Аид Энея. Там он встречается со своим отцом Анхизом, который пророчествует о будущем могуществе Римского государства, когда римлянин будет править народами.

Таким образом, перед нами одно из первых, если не первое, откровенно идеологическое произведение. Идеологическая цель вергилиевского эпоса — оправдать единодержавие Октавиана Августа и возвысить род Юлиев как потомков «героя» Энея. Интересно мнение Наполеона о Вергилии: «Читая «Илиаду», каждую минуту чувствуешь, что Гомер сам участвовал в войнах, а не провел жизнь, как уверяют комментаторы, в школах Хиоса. Читая «Энеиду», чувствуешь, что это произведение написано школьным учителем, никогда ничего не совершившим»[3].

[2] Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 142.
[3] Цит. по журналу «Гермес». 1916. Т. 18. № 7—8. С. 179.

Умерший в один год с Вергилием его младший современник **Альбий Тибулл** (ок. 50 – 19 до н. э.) воспевал идиллическую жизнь в деревне и свою любовь к некоей Делии.

Секст Проперций (ок. 50 – ок. 15 до н. э.) — меланхолический лирик; следуя александрийской поэтической традиции, он проникновенно описывает любовь мужчины к женщине от зарождения этой любви и до ее крушения из-за обычной женской измены.

Квинт Гораций Флакк (65 – 8 до н. э.) — лирический философствующий поэт, автор сатир и од, эпикуреец, затем стоик. Его поэтический трактат «Наука поэзии» — основа классицизма.

Публий Овидий Назон (43 до н. э. — ок. 18 н. э.) — автор любовных элегий, посланий, поэм «Наука (искусство) любви», «Средства от любви». Главное его сочинение — «Метаморфозы» («Превращения»). Используя мифологические сюжеты, Овидий описывает чудесные превращения богов и людей в звезды и в созвездия, в животных и в растения и даже в драгоценные камни. Убитый тираноборцами Юлий Цезарь превращается у Овидия в новую звезду (тогда действительно на небе появилась «сверхновая звезда»).

Овидий был лидером римских поэтов, «поэтом-лауреатом». Однако по личному указанию Октавиана Августа он был выслан из Рима и закончил свою жизнь на побережье Черного моря, разлученным с женой и детьми, среди людей, не знавших латинского языка. Напрасно посылал ссыльный поэт свои «Скорбные элегии» и «Письма с Понта» в Рим. Даже смерть Августа не освободила Овидия. Он так и умер в изгнании.

Таковы главные представители «золотого века» латинской литературы. Литература I в. н. э. ей уступает, поэтому это время называют иногда «серебряным веком». Это время литературного творчества Лукана, Марциала, Петрония, Ювенала.

Марк Анной Лукан (39 – 65) был принужден к самоубийству как участник заговора сенатора Пизона против императора Нерона. Он умер в 26 лет, успев написать большую историческую поэму «Фарсалия[4], или О гражданской войне» (10 книг), проникнутую антиимператорским духом.

Римский поэт **Марциал** (ок. 40 – ок. 104), ровесник Лукана, переживший его на сорок лет, прославился своими меткими и остроумными эпиграммами.

С ним соперничал его младший современник **Ювенал** (ок. 60 – ок. 127). В своих сатирах он бичевал различные слои римского общества от низов до верхов.

Замечательным писателем I в. был **Гай Петроний** (ум. в 66), принужденный Нероном к самоубийству вместе с Луканом и философом-стоиком Сенекой. Петроний — автор романа «Сатирикон», написанного в духе «менипповой сатиры», «мениппеи». Б.Н. Ярхо, редактор третьего анонимного перевода романа Петрония на русский язык, характеризуя действующие лица романа, пишет: «Мир они заранее принимают, как никуда не годный. Пессимизм насквозь проникает мировоззрение Энколпия. Когда ему везет, он говорит, что Судьба, это исчадие Ада, от него отвернулась. Фортуна

[4] Название поэмы происходит от названия города Фарсал, где произошло решительное сражение между войском Цезаря и войском Помпея, принесшее первому победу и почти что царскую власть, а второму — поражение и смерть от руки египтянина.

играет нами как хочет; человек — ничтожен; дружба — лишь иллюзия; справедливости на земле не существует; все судьи — мздоимцы и лицемеры; нравственный человек есть аномалия и все его ненавидят; искусство — в презрении; все на свете — продажно. Возмущаться тут, стало быть, незачем, а надо стараться устраиваться, как можно лучше»[5].

Во II в. поэтическое творчество ослабевает. Зато расцветает проза. Здесь можно выделить двух философствующих писателей. Это Апулей и Лукиан, о которых речь пойдет ниже. Во II в. жил и Аполлодор Афинский — грамматик, автор философских, исторических и монографических сочинений, в том числе стихотворной «Хронологии» (событий с 1184 по 120 до н. э.).

Историки

Всем историкам ранней Римской империи хронологически предшествовал **Тит Ливий** (59 до н. э. — 17 н. э.) — автор «Римской истории от основания города» в 142 книгах, из которых до нас дошло лишь 35. В этом труде описывается история Римского государства до 293 г. до н. э. и с 218 по 168 г. до н. э.

Вторая половина I в. дала плеяду выдающихся историков. Это Иосиф Флавий, Плиний Младший, Тацит, Плутарх, Светоний, Арриан.

Иудей **Иосиф Флавий** (37 – после 100), во время Иудейской войны (66 – 73) изменил восставшим и сдался римлянам. Иерусалим и Иерусалимский храм были разрушены, а Иосиф Флавий уцелел и оказался в Риме, где написал ряд выдающихся трудов: «Иудейская война», «Иудейские древности», автобиографическая повесть «Жизнь». Этими своими обширными сочинениями Иосиф Флавий познакомил образованных римлян с иудейской историей и культурой.

В сочинении «Иудейские древности» Иосиф Флавий рассказывает, что «существовало среди евреев три секты, которые отличались различным друг от друга мировоззрением. Одна из этих сект называлась фарисейскою, другая саддукейскою, третья ессейскою. Фарисеи утверждали, что кое-что, хотя далеко и не все, совершается по предопределению, иное же само по себе может случиться. Секта ессеев учит, что во всем проявляется мощь предопределения и что все, постигающее людей, не может случиться без и помимо этого предопределения. Саддукеи, наконец, совершенно устраняют все учение о предопределении, признавая его полную несостоятельность, отрицая его существование и нисколько не связывая с ним результаты человеческой деятельности. При этом они говорят, что все лежит в наших собственных руках, так что мы сами являемся ответственными за наше благополучие, равно как сами вызываем на себя несчастия своею нерешимостью»[6].

Иосиф Флавий разделял господствующее тогда мировоззрение, согласно которому «тело у каждого из нас смертно и создано из бренной плоти, но душа — вечна и бессмертна и присутствует в теле как частица божества»[7]. Об этом он, походя, говорит в своем сочинении «Иудейская война».

[5] *Петроний Арбитр.* Сатирикон. М.; Л., 1924. С. 9.
[6] *Флавий Иосиф.* Иудейские древности. СПб., 1900. С. 25 – 26.
[7] Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 33.

Плиний Младший (61/62 — ок. 114) — племянник Плиния Старшего. Сохранился сборник его писем в 10 книгах и «Панегирик» императору Траяну. Переписка Плиния с друзьями — бесценный источник наших знаний о жизни высшего римского общества.

Тацит (ок. 58 — ок. 117) в «Анналах» описал историю Рима с 14 г. (начало правления Тиберия) по 68 г. (самоубийство Нерона), а в «Истории» — историю Рима времен династии Флавиев (69 — 96). Из четырнадцати книг сохранились четыре первые и начало пятой книги. Он также автор и сочинения «Германика».

О **Плутархе** (ок. 45 — ок. 127) будет сказано ниже.

Гай Транквилл Светоний (ок. 70 — ок. 140) в своем труде «Жизнь двенадцати цезарей» (8 книг) описал цезарей от Юлия Цезаря до Домициана.

Грек Флавий Арриан (между 95 — 175) написал «Анабасис Александра» (7 книг), «Индия», изложение учения римско-греческого стоика Эпиктета.

Наука

В I в. жил **Луций Юний Модерат Колумелла** — автор научного трактата «О сельском хозяйстве» (12 книг). Это настоящая сельскохозяйственная энциклопедия.

Его современником был выдающийся римский ученый **Гай Плиний Старший** (23/24 — 79 н. э.). Это автор монументального труда, подлинной энциклопедии естественно-научных, исторических, искусствоведческих и бытовых знаний — «Естественная история» в 37 книгах. Плиний Старший погиб при извержении Везувия в 79 г., того самого извержения, от которого погибли города Помпеи и Геркуланум. Когда все бежали прочь от проснувшегося вулкана, Плиний, наоборот, старался оказаться как можно ближе к нему, отчего и погиб.

В Александрии жил астроном, математик, оптик, географ и философ — **Клавдий Птолемей** (90 — 160). Главный его труд — «Великое построение» по иронии истории было более известно в Европе в Средние века под арабским названием «Аль-магест» (искажение «аль-Маджиста», что и означает по-арабски «великое построение»). К этому времени накопилось большое количество астрономических наблюдений, показывающих, что планеты на фоне «неподвижных» звезд движутся не так, как если бы они двигались вокруг Земли по окружностям и равномерно. Особенно поражало умы петлеобразное движение планет, когда планета как бы затормаживала свое движение, затем останавливалась и начинала двигаться в обратную сторону, затем снова останавливалась и, описав некоторую петлю, начинала снова двигаться вперед. Это петлеобразное движение планет противоречит геоцентрической теории, и оно легко объяснимо при гелиоцентризме. При этом планеты движутся, как доказал Иоганн Кеплер (1571 — 1630), вокруг Солнца не по окружностям, а по эллипсам, в одном из фокусов которого находится Солнце, и неравномерно. Однако Клавдий Птоломей, пренебрегая открытием Коперника древности — Аристарха Самосского, отдавал дань геоцентризму, соответствующему непосредственно-чувственной картине мира.

Птолемеева система мира — самый, пожалуй, наглядный пример искусственного усложнения неверной теории для того, чтобы, сохранив ее, подогнать к эмпирической картине мира, к жизни. Согласно ему, мнимая

круговая орбита мнимого движения планеты вокруг Земли — не орбита, а деферент, по которой движется не сама планета, а центр вспомогательной окружности, называемой эпициклом, по которому и вращается планета. Так что движение планеты складывается из двух равномерных круговых движений: из ее движения по эпициклу и из движения центра эпицикла по деференту. При этом планета может двигаться в случае движения по эпициклу в направлении, обратном движению центра эпицикла по деференту, так что оба движения могут то складываться, то вычитаться (движение по эпициклу вычитается из движения по деференту). Но если и тогда теория не соответствует эмпирии, можно эпицикл превратить в деферент второго порядка, так что планета будет принуждена двигаться по эпициклу, центр которого перемещается по деференту второго порядка, центр которого, в свою очередь, перемещается по деференту первого порядка, т. е. по круговой орбите вокруг Земли, причем эти движения могут совершаться как по часовой, так и против часовой стрелки (если пользоваться образом наших, неизвестных Античности, часов).

Такова громоздкая картина мира, о которой один средневековый король справедливо сказал, что если бы он был богом, то сотворил бы мир намного проще. Впрочем, Клавдий Птолемей в своей астрономической фантасмагории неоригинален. Задолго до него Евдокс Книдский, о котором говорилось выше в связи с платоновской Академией, спасая геоцентризм, представил движение планет и Солнца как комбинации вращающихся вокруг Земли сфер. У Евдокса их было в общей сумме 27, но Аристотель уже говорил о 55.

Также Клавдий Птолемей написал трактат «География», в котором он дал сводку географических знаний своего времени. Как философ, он в сочинении «О критерии и руководящем начале» создал эклектическую мировоззренческую систему из элементов пифагореизма, платонизма, перипатетизма и стоицизма.

Во II в. жил выдающийся римский врач **Гален** (129—199) — «римский Гиппократ». Гален родился в Пергаме, изучал медицину и философию в Греции и Египте, в Рим переселился в свои сорок лет. Там он стал придворным врачом императоров Марка Аврелия и его сына Коммода (180—192).

В своем выдающемся труде «О частях человеческого тела» Гален дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. Он продолжил начатую еще в эллинистическом Египте практику экспериментальной вивисекции[8] на животных. Однако Гален грешил при описании деятельности отдельных органов живого организма телеологизмом. Впрочем, в те времена существовали самые «дикие» представления о функциях отдельных органов живого тела. Например, Аристотель думал, что мозг — железа, выделяющая слизь для охлаждения теплоты сердца (и это несмотря на догадку пифагорейца Алкмеона о функции головного мозга как органа мышления). Для Галена головной мозг — средоточие движения, чувствительности и духовной деятельности.

Галену принадлежит первая концепция движения крови. Он понял, что кровь движется не только по венам, но и по артериям (до него считали, что

[8] Вивисекция — «живосечение» с целью изучения функций организма, чего не может дать рассечение трупов, дающее сведение о строении организма и его отдельных органах, но не об их функциях.

по артериям проходит воздух), однако это открытие римского анатома не получало признания вплоть до XVII в., когда Уильям Гарвей (1578—1657), используя данные анатома Везалия, доказал, что кровь от сердца оттекает по артериям и возвращается к нему по венам.

Как врач-теоретик, будучи автором четырехсот трактатов по медицине (из которых сохранилась четверть), Гален пользовался непререкаемым авторитетом в течение столетий.

Гален не был столь враждебен к философии, как ранее греческий врач Гиппократ, — и в числе его сочинений было и «О том, что лучший врач тот, кто в то же время и философ». Опираясь в философии на Платона и Аристотеля, Галей написал и философско-медицинское сочинение «О взглядах Гиппократа и Платона».

Философия

Во времена Ранней Римской империи центром философии были не Коринф и Александрия и даже не Афины, а Рим. Именно сюда собирались со всей империи и философы, хотя их положение в столице было сложным. Римские власти то привечали философов, а то изгоняли и даже казнили их.

Особенно трагичными для философии было время правления Нерона, когда был принужден к самоубийству Сенека.

Но и сменивший Нерона Веспасиан Флавий устроил гонение на философов в Риме за то, что они, в большинстве своем греки, протестовали против отмены императором того суверенитета Греции, которым ее только что наградил Нерон. Третий из династии Флавиев, болезненно подозрительный Домициан, выслал философов и риторов не только из Рима, но из всей Италии. Кроме того, он казнил Матерна — за речь против тиранов, Арулена Рустика — за философствование, оратора Геррения Сенециона — за резкие высказывания.

Время правления Антонинов (а это почти весь II в.) было более благоприятно для философов. Императоры этой династии сами увлекались науками, а предпоследний из Антонинов — Марк Аврелий Антонин — сам был выдающимся философом, вошедшим в мировую историю.

Во времена Ранней Римской империи, принципата, наблюдается возрождение пифагореизма и платонизма, действуют перипатетик Александр Афродисийский, скептик Секст Эмпирик, доксограф Диоген Лаэртский, киник Дион Хрисостом. Но главную роль в философии этого времени играет стоицизм.

Римские стоики. Сенека

Стоицизм стал мировоззрением многих образованных римлян еще в I в. до н. э., в век гражданских войн и гибели республики. В стоицизме искали моральной опоры и Марк Порций Катон Младший (95—46 до н. э.), и Марк Юний Брут (85—42 до н. э.), и Марк Туллий Цицерон и многие другие образованные римляне.

Катон Младший — философ-стоик и политический деятель, был страстным защитником Римской республики. Сенека пишет о Катоне Утическом, или Младшем, так: «...когда трепетало все государство... один лишь

Катон составил партию приверженцев республики... Он и погиб по собственному приговору»[9]. Катон пытался организовать явно безнадежное сопротивление Цезарю в Северной Африке. После поражения его армии, Катон покончил самоубийством в североафриканской Утике, а потому и был назван Утическим — не по месту рождения, как было принято, а по месту смерти. Перед самоубийством Катон всю ночь читал сочинение Платона «Федон», где рассказывается о последнем дне жизни приговоренного к смерти Сократа.

Марк Брут организовал в мартовские иды (15 марта 44 до н. э.) убийство в римском сенате Юлия Цезаря все с той же неосуществимой уже целью восстановления былого республиканского строя, но проиграл борьбу с преемниками Цезаря и также покончил самоубийством.

О судьбе Марка Цицерона уже рассказано выше.

В I в. до н. э. стоическое мировоззрение разделяли и Варрон, и Колумелла, и Вергилий, и многие другие образованные и знатные римские граждане.

Крупнейшими теоретиками римского стоицизма в I—II вв. н. э. были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий. Это разные люди, никогда не встречавшиеся друг с другом. Глубоко различным было и их социальное положение. Сенека — крупный сановник и богач. Эпиктет — раб, а потом нищий вольноотпущенник. Марк Аврелий — римский император. Но каждый последующий знал сочинения предыдущего или предыдущих.

Жизнь Сенеки

Луций Анней Сенека (4 до н. э. — 65 н. э.) родился в римской провинции Бетика в Южной Испании в городе Кордуба (впоследствии Кордова — столица мавританского Кордовского халифата). Отец философа — Луций Анней Сенека Старший — принадлежал к знатному и богатому сословию всадников и был известным ритором. Философию же он ненавидел (об этом пишет сам Сенека в 108 письме к Луцилию).

У Сенеки были хорошие учителя: автор трактата «О гневе» Сотион из Александрии, которого мы упоминали как члена кружка Секстиев. Он убедил юношу отказаться от мясной пищи. «Под его влиянием, — пишет Сенека Луцилию, — я перестал есть животных, и по прошествии года воздержанье от них стало для меня не только легким, но и приятным. Мне казалось, что душа моя стала подвижной...»[10] Но боясь быть заподозренным в принадлежности к одной преследуемой властями сект, которая также не употребляла в пищу мясо, Сенека отошел от вегетарианства. Другими учителями Сенеки были киник Деметрий, стоик Аттал, эклектик Фабиан Папирий, о котором Сенека скажет, что он был философом по призванию, а не декламатором с кафедры.

Приехав в Рим, Сенека избирает адвокатское поприще, входит в Сенат, становится квестором. Он приближен ко двору императора Калигулы. Но завистливый император (он завидовал и Гомеру, и Титу) чуть было не предал его смерти за вызвавшую всеобщее восхищение речь в Сенате. Философа спасла одна из приближенных Калигулы, сказав, что Сенека тяжело болен и все равно скоро умрет.

[9] *Люций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 319.
[10] Там же. С. 329.

При императоре Клавдии Сенека был обвинен в связи с младшей дочерью давно уже покойного Германика Юлией Ливиллой и в 46 г. сослан на остров Корсику, где пробыл целых восемь лет (46—54). В 54 г. императрица Агриппина Младшая вернула Сенеку ко двору, чтобы он воспитывал ее единственного сына Агенобарба Нерона. Нерону было тогда двенадцать лет, и Сенека в течение пяти лет был одним из его воспитателей.

На Корсике Сенека написал «Утешение Гельвии» (своей матери); будучи воспитателем Нерона — трактат «О милосердии» (для Нерона). Став императором, Нерон первые пять лет своего сравнительно милосердного правления (убийство матери и сына Клавдия Британика не в счет) прислушивался к Сенеке, но затем отстранил его и, назначив префектом чудовищного Тигеллина, начал безумствовать. Сенат пытался было остановить тирана, но сенатский заговор против Нерона провалился из-за предательства. Последовали массовые казни. Были принуждены к самоубийству поэт Лукан, писатель Петроний и многие другие. Затем Нерон совершает поджог Рима (он как «великий артист» сочинял песнь о гибели сгоревшей Трои и ему не хватило вдохновения). Выгорели целые кварталы. Масса римлян погибла в огне. Поджог Рима Нерон приписал христианам и подверг их ужасным казням. После этого, воображая себя великим поэтом и исполнителем, Нерон отправился в турне по городам Греции, везде одерживая триумфальные победы. Между тем дела в империи шли хуже и хуже. Вызвав в конце концов против себя восстание преторианцев, Нерон кончает самоубийством. С его смертью в 68 г. заканчивается династия Юлиев-Клавдиев.

Удалившегося в свое имение[11] и занявшегося литературно-философской деятельностью Сенеку запутывают в заговоре Пизона. Нерон предписывает философу самоубийство, что тот и совершает на семидесятом году своей жизни.

Сенека не был примером добродетели. Он — сын своего времени, своей среды, которая была аморальной. Сенека — пример расхождения мировоззрения и образа жизни. Рмский историк Дион Кассий справедливо подчеркивает, что Сенека не жил согласно своим принципам: проповедовал бедность, а сам стремился к чрезмерному обогащению. Это расхождение между словом и делом Сенека осознавал, о нем писал и его цинично оправдывал. В своем трактате «О счастливой жизни» он писал: «Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я говорю о добродетели, а не о себе и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить как должно. Ведь если бы я жил вполне согласно моему учению, кто был бы счастливее меня, но теперь нет основания презирать меня за хорошую речь и за сердце, полное чистыми помыслами» (XVIII, 1), и ниже: «Про меня говорят: «зачем он, любя философию, остается богатым, зачем он учит, что следует презирать богатства, а сам их накопляет? презирает жизнь — и живет? презирает болезни, а между тем очень заботится о сохранении здоровья? называет изгнание пустяком, однако, если только ему удастся, — состарится и умрет на родине?» Но я говорю, что все это следует презирать не с тем, чтобы отказаться от всего этого, но чтобы не беспо-

[11] Сенека был очень богат, свое состояние он составил нечестным путем, присваивая имущество опальных богатых римлян, в т. ч. и Британика.

коиться об этом; он собирает его (богатство. — *А.Ч.)* не в своей душе, но в своем доме»[12]. В своих «Письмах к Луцилию» Сенека утверждает, что «кратчайший путь к богатству — через презрение к богатству» (62,3)[13].

Сочинения Сенеки

Подобно Цицерону Сенека писал, когда был не у дел. Поэтому большую часть своих сочинений он создал в последние три года своей жизни. Многие сочинения Сенеки утрачены («Религия египтян», «Индия» и др.), но сохранившееся составляет немалое собрание сочинений: девять трагедий, в которых он подражал греческим трагикам V в. до н. э., десять диалогов на философско-этические темы (часть из них мы упоминали), псевдонаучное сочинение «Естественные вопросы», в котором он пытается подражать своему младшему современнику Плинию Старшему, автору «Естественной истории» в 37 книгах, но фактически это популярный очерк астрономии и метеорологии с использованием труда ученика Посидония Асклепиада; это, наконец, наиболее интересное сочинение Сенеки — «Нравственные письма к Луцилию» (124 письма), которые мы уже цитировали. Форма писем — наиболее удачная для Сенеки форма подачи мыслей. Она непосредственна и бессистемна. Ее путь извилист и прихотлив. Сенека выражает свои взгляды от случая к случаю, часто отталкиваясь от писем к нему Луцилия — наместника в Сицилии (эти письма не сохранились).

Несмотря на свой девиз: «Пусть наши слова приносят не удовольствие, а пользу» (75, 5), Сенека часто стремится к красноречию за счет глубины содержания своих речей. Однако его сочинения интересны, являясь кладезем житейской мудрости.

История философии в сознании Сенеки

Только в одних письмах к Луцилию Сенека говорит о Пифагоре, Гераклите, Парменида, Зеноне, Демокрите, Сократе, Платоне, Спевсиппе, Аристотеле, Ксенократе, Феофрасте, Эпикуре, Кратете, Зеноне-стоике, Клеанфе, Хрисиппе, Панетии, Посидонии, Цицероне. Однако его отношение к учениям древнегреческих и римских философов избирательное: его интересуют их практически-нравственные взгляды, меньше — их представления о душе, еще меньше — представления о мире. Так, говоря о Пифагоре, Сенека, признаваясь Луцилию в любви к этому философу в своей молодости, ограничивается такими моментами учения Пифагора, как: 1) учение о родстве живого существа со всеми другими живыми существами и о взаимосвязи душ, переселяющихся из одного обличья в другое; 2) высокая оценка Пифагором добрых наставлений и примеров, меняющих состояние души человека; 3) предписание пятилетнего молчания тому, кто хотел вступить в число его учеников.

Говоря о Гераклите, Сенека истолковывает слова эфесского философа о том, что «один день равен всякому другому», и о том, что «мы и входим,

[12] *Луций Анней Сенека.* О счастливой жизни. СПб., 1913.

[13] *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. С. 100 (или глава 62, параграф 3: в дальнейшем ссылки на данное сочинение будут отмечаться в тексте только этими цифровыми указателями).

и не входим дважды в один и тот же поток». И то, и другое изречение философа — лишь повод для того, чтобы Сенека пустился в житейские сентенции: «...река — пример более наглядный, нежели человек, однако и нас уносит не менее быстрое течение, и я удивляюсь нашему безумию, вспоминая, до чего мы любим тело — самую быстротечную из вещей, и боимся однажды умереть, между тем каждый миг — это смерть нашего прежнего состояния» (58, 23).

О Парменида и Зеноне Элейском Сенека говорит, чтобы показать, что в философии есть много лишнего, что эти философы, заявляя, что «все, что нам кажется, не отличается от единого» (88, 44) и «ничего не существует» (там же), превращают всю природу в пустую и обманчивую тень, с чем он никак согласиться не может. Так же осуждается им и Протагор, говорящий, что о каждой вещи можно утверждать и то, и другое, сомневаясь при этом в своем утверждении, что утверждать о каждой вещи можно и то, и другое (см. 88, 43). Аналогичное скептическое суждение Сенека приписывает и демокритовцу Навсифану: «...все, что кажется нам существующим, существует в такой же мере, как и не существует» (88, 43). В ответ на эти философские мудрствования Сенека пишет Луцилию: «Брось же это в ту же кучу ненужностей, что и многие из свободных искусств! Те преподают мне науку, от которой не будет пользы, а эти отнимают надежду на всякое знание. Но уж лучше знать лишнее (свободные науки. — *А.Ч.*), чем ничего не знать. Они не идут впереди со светочем, направляя мой взгляд к истине, — они мне выкалывают глаза. Если я поверю Протагору, в природе не останется ничего, кроме сомнений; если Навсифану — достоверно будет только то, что нет ничего достоверного...» (88,45).

Сенека осуждает и мегариков, отрицавших достоверные чувственные восприятия, и эретрийцев во главе с Федоном и Менедемом, которые также сомневались в познаваемости мира, и пирроновцев, и академиков за то, что позднее, уже в Новое время, было названо агностицизмом.

О Сократе Сенека высказывается с величайшим уважением и восторгом как о человеке, который именно своей жизнью, а не как те, кто лучше умеет говорить, чем жить, показал, как надо жить. Именно Сократ, в представлении Сенеки, призвал всю философию вернуться к людским нравам, именно он учил, что «высшая мудрость — различать добро и зло» (71, 7), что «добродетель и истина — одно» (71, 16). «Если вам нужен пример, возьмите Сократа, старца необычайной выносливости, прошедшего через все невзгоды, но не побежденного ни бедностью, еще более гнетущей из-за домашнего бремени, ни тяготами, которые он нес и на войне, и дома должен был сносить, — вспомни хоть его жену с ее свирепым нравом и дерзким языком, хоть тупых к ученью детей, больше похожих на мать, чем на отца» (104, 27). Таким образом, мимо Сенеки проходит весь сократовский метод, диалектика, сократовское учение о знании как знании в понятиях.

Также с большим уважением говорит Сенека о Платоне, он даже излагает учение Платона о первоначалах, насчитав их у Платона пять: «...по словам Платона, есть пять причин: то, из чего; то, кем; то, в каком виде; то, наподобие чего; то, ради чего; последнее же — это то, что из них получается. Так, в статуе... то, из чего, есть бронза; то, кем, — художник; то, в каком виде, — это форма, которая ей придана; то, наподобие чего, — это образец, которому подражал создатель; то, ради чего, — это его намеренье; то, что из них получается, — это сама статуя» (65, 8). «То же самое, говорит Пла-

тон, есть и у вселенной: и создатель — то есть бог; и то, из чего она создана, — то есть материя; и форма — тот облик и порядок, которые мы видим в мире; и тот образец — то, наподобие чего бог сотворил эту прекрасную громаду; и намеренье, с которым он ее сотворил» (65, 9). Итак, бронзе соответствует материя, художнику — создатель (бог), форме статуи — тот облик и порядок, который есть в мире, образцу у скульптора — образец у бога, статуе — сама вселенная. Для Сенеки главное во всем этом намерение бога сделать добро — «то, ради чего».

В другом письме Сенека различает у Платона шесть разрядов существующего:

1) то, что есть, но не как чувственноданное, а как умопостигаемое;
2) то, что является выдающимся из «того что есть»: великий поэт, бог;
3) идеи как образцы (Сенека передает слова Платона: «Идея — вечный образец, всего, что производит природа», идеи бессмертны; неизменны и нерушимы);
4) эйдосы (Сенека различает у Платона «идеи» и «эйдосы», «идея» и «эйдос» в понимании Сенеки не синонимы: «Идея — это образец, эйдос — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение. Идее художник подражает, эйдос создает»);
5) то, что существует вообще, видимо, чувственные вещи;
6) то, что как бы существует: пустота, время (см. 58, 16—22).

Но фактически первый и третий роды сущего — одно и то же, второй род излишен, различие между идеей и эйдосом надумано.

Более сдержанно, чем к Платону, относится Сенека к Аристотелю. Он коротко рассказывает Луцилию о четырех причинах Аристотеля (см. 65, 4—6).

По мнению Сенеки, в этой бурной, как море, жизни есть одна пристань: презирать будущие превратности, стоять надежно и открыто, грудью встречать удары судьбы, не прячась и не виляя» (104, 21—22). И именно этому должна служить философия. Философия делает из людей философов: «Платона философия не приняла благородным, а сделала». Но как?

Сенека ставит личный жизненный пример философа выше его учений. Он утверждает, что «и Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его» (6, 6). Сенека преклоняется перед обоими Катонами, перед Сократом и Платоном именно как перед мудрецами, создателями мудрости, которая учит правильно жить, общество которых, хотя бы заочное, избавляет от пороков. «Метродора и Гермарха, и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе (см. 6, 6).

«Хочешь освободиться от пороков — сторонись порочных примеров. Скупец, развратитель, жестокий, коварный, — все, что повредили бы тебе, будь они близко, — в тебе самом. Уйди от них к лучшим, живи с Катонами, с Лелием, с Тубероном, а если тебе по душе греки — побудь с Сократом, с Зеноном. Один научит тебя умереть, когда это необходимо, другой — раньше, чем будет необходимо. Живи с Хрисиппом, с Посидонием. Они передадут тебе знание божественного и человеческого, они прикажут тебе быть деятельным и не только красно говорить, сыпля словами для удовольствия слушателей, но и закалять душу и быть твердым против угроз».

Вместе с тем Сенека вовсе не в восторге от диалектики греческих стоиков, которую он высмеивает как «греческие глупости» (82, 8). Например, Зенон пытался избавить людей от страха смерти таким умозаключением: «Зло не может быть славным, смерть бывает славной, значит, смерть не есть зло» (82, 9). «Ты своего добился, — иронизирует над Зеноном из Китиона Сенека, — избавил меня от страха!» (82, 9). «Во имя истины нужно действовать проще, против страха — мужественней» (82, 19). «Я предпочел бы все, что они накрутили, распутать и разъяснить, чтобы не навязывать суждение, а убеждать. Войско, построенное для боя, идущее на смерть за жен и детей, — как его ободрить?» (82, 20). «Как ободрить их, чтобы они телами загородили дорогу лавине, обрушившейся на весь народ, и ушли из жизни, но не от своего места? Неужто, сказать им: «Зло не может быть славным; смерть бывает славной, значит, смерть не есть зло?» (82, 21). «Вот убедительная речь! Кто после нее поколеблется броситься на вражеские клинки и умереть стоя?» (82, 21).

Сенека ставит в пример хитроумной, но бессильной диалектике Зенона-стоика воодушевляющие слова спартанского царя Леонида, загородившего в первой из греко-персидских войн со своими тремястами воинов персидскому войску проход через Фермопилы: «Давайте-ка завтракать, соратники: ведь ужинать мы будем в преисподней!» (82, 21). Или слова римского военного трибуна Квинта Цедиция в первой из Пунических войн, который, посылая солдат пробиться сквозь огромное вражеское войско и захватить некое место, сказал им: «Дойти туда, соратники, необходимо, а вернуться оттуда необходимости нет» (82, 22). «Видишь, как проста и повелительна добродетель! Кого из смертных, запутав, вы сделаете храбрее, кому поднимете дух? Нет, вы его сломите, ибо меньше всего можно умалять его и насильно занимать хитроумными мелочами тогда, когда готовится нечто великое» (82, 22).

Такова мужественная философия Сенеки! Для него критерий истины — жизнь в соответствии с истиной. «Разве нашу жизнь... буря не треплет сильнее, чем любую лодку? Нужно не разговаривать, а править. Все, что говорится, чем бахвалятся перед заслушавшейся толпой, — заемное, все это сказано Зеноном, сказано Хрисиппом, Посидонием и огромным отрядом им подобных. А как нынешним доказать, что сказанное подлинно им принадлежит, я тебе открою: пусть поступают, как говорят» (108, 37—38) — странный совет человека, который сам сознается в том, что он не поступает, как говорит.

Изложив учение Платона и Аристотеля о причинах, Сенека замечает, что в их утверждениях «названо либо слишком много, либо слишком мало причин» (65,11). Он претендует на собственные суждения в области философии, скромно говоря о себе: «...я не раб предшественников, а единомышленник» (80, 1). Он высмеивает тех, кто рабски повторяет чужие мысли. Он пишет, что «взрослому и сделавшему успехи стыдно срывать цветочки изречений, опираясь, как на посох, на немногие расхожие мысли, и жить заученным на память. Пусть стоит он на своих ногах и говорит сам, а не запоминает чужое. Стыдно старому или пожилому набираться мудрости из учебника... Изреки что-нибудь от себя» (33, 7), ведь «одно дело помнить, а другое дело знать» (33, 8). «Истина открыта для всех, ею никто не завладел» (33, 10). Но что значит знать для Сенеки? «Помнить — значит сохранять в памяти порученное тебе другими, — а знать — это значит делать по-

своему, не упершись глазами в образец и не оглядываясь всякий раз на учителя» (33, 8). Итак, знать — значит самостоятельно делать. Здесь хорошо виден практицизм римской мудрости, которая никогда не принимала того отвлеченного, созерцательного и бездеятельного характера, какой она имела хотя бы у Аристотеля. Не можешь изменить порядок вещей — изменяй свое к ним отношение.

Философские взгляды Сенеки

Сенека противопоставляет мудрость и философию, с одной стороны, и знание — с другой. Он, правда, не подобен здесь своему современнику апостолу Павлу, который философии и знанию как мудрости мира сего противопоставил мудрость мира иного. Нет, Сенека говорит о мудрости мира сего, когда говорит даже о боге. Для него мудрость — руководство не для того, чтобы попасть в потусторонний рай, а для того, чтобы уцелеть в этом мире. Водораздел между мудростью и знанием проходит по той линии, что знание делает человека ученее, но не лучше. Быть ученее — не значит быть лучше; «не лучше, а только ученее» (106, 11) становится тот, кто занимается «свободными искусствами», а ведь «вся толпа свободных искусств притязает занять в ней (философии. — *А.Ч.*) место» (88, 24). Но «не лучше становится и тот, кто саму философию загромождает ненужностями» (106, 12), «кто занимается словесной игрой, которая уничтожает душу и делает философию не великой, а трудной» (71, 6). Правда, Сенека различает в философии умозрительную и прикладную части, так что «философия и созерцает, и действует» (95, 10), но здесь он скорее выражает суть греческой философии, чем свои взгляды. Вся его философия прикладная. И здесь знания мешают мудрости. Поэтому надо ограничить себя в знании: «стремиться знать больше, чем требуется, это род невоздержанности» (88, 30). Для мудрости надо много простора в голове, а знание забивает ее пустяками, ведь никакая наука, кроме философии, не исследует добро и зло. Поэтому геометрия — не часть философии (см. 88, 25). Так называемые «свободные искусства» мешают мудрости, а если уж всерьез говорить о «свободном искусстве», т. е. только одно подлинно свободное искусство — то, что дает свободу (88, 2). Но путь к свободе открывает только философия, мудрость. «Обратись к ней, если хочешь не знать ущерба, быть безмятежным, счастливым и, главное, свободным. Иным способом этого не достичь» (37, 3).

А что значит быть свободным? Для Сенеки это значит быть свободным от тела. Философия освобождает душу от тисков тела: «Тело для духа — бремя и кара, она давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небесному» (65, 16). Но это уже психофизическая проблема у Сенеки, на которой мы остановимся далее.

Пока же скажем, что искусство мудреца, философа — укрощать беды, делать кроткими страданье, нищету, поношение, темницу, изгнание (85, 41), что истинная цель философии — формировать человеческий характер и делать его способным противостоять всем ударам судьбы. «Философия... выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздерживаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет в жизни

бесстрашия и уверенности: ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет, которого можно спросить только у нее» (16, 16). Сенека различает три рода людей: тех, кто еще не овладел мудростью, но подошел к ней вплотную; тех, кто избавился от наибольших зол души и от страстей, но так, что его безопасность еще ненадежна; тех, кто изжил множество тяжких пороков, но все же еще не все (см. 75, 8).

Говоря о философии, Сенека различает в ней в качестве ее предметного содержания природу, нравы и разум (88, 23—25). Сенека повторяет деление философии на этику, логику и физику, которую произвели греческие стоики, деление, восходящее к Платону, но без слова «логика» (у Платона была «диалектика»). Знание природы стоикам необходимо, ведь их главное этическое требование — жить в согласии с природой. «Природа должна быть нашим руководителем: разум следует ей и советует это нам. Следовательно, жить счастливо — одно и то же, что жить в согласии с природой». Как часто для Сенеки то или иное природное явление — лишь повод для морализирования. Таким поводом было, например, землетрясение в Кампании.

Но стоики не знали естественного, природы, они не знали ни одного закона природы. Они, как мы видели раньше, превращали природу в метафизическую реальность, которой приписывали не свойственные ей черты: разумность и божественность.

Причинам Платона и Аристотеля Сенека противопоставляет пассивную материю и деятельный разум. «Наши стоики... утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но останется праздной, если никто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы. Ведь в каждой вещи непременно должно быть то, из чего она делается, и то, чем она делается; второе есть причина, первое — материя» (65, 2).

Однако и то, и другое начало, и материя, и разум телесны. Сенека — своего рода теологический и психологический материалист. Все телесно. Телесны и боги, и души. Но в то же время все одушевлено, разумно и божественно. Правда, эта позиция Сенекой до конца не выдерживается. Вслед за греческими стоиками он берет за начало начал бытие, как то, что есть, все то, что есть. Это бытие он делит на бестелесное и телесное, телесное же — на неодушевленное и одушевленное, одушевленное — на растительное и животное, а то и другое — на виды. Сенека думает, что и тело, и душа, и страсти души телесны. Он утверждает, что «душа есть тело» (106, 4), что «благо человека не может не быть телом» (106, 5), что «страсти — такие, как гнев, любовь, грусть, суть тела» (106, 5)... Но каковы критерии телесности? Телесно то, что способно действовать («что действует, то телесно» — 106, 4), а страсти изменяют состояние тела, мы под влиянием страсти изменяемся в лице, краснеем, бледнеем... Значит, они телесны. Телесны и храбрость, и разумность, и кротость, и благочестие, и безмятежность, и непреклонность, и невозмутимость — все это тела (см. 106, 7). Благо телесно, потому что благо человека — благо его тела (106, 10), что совершенно расходится с вышеописанным пониманием Сенекой взаимоотношения души и тела. Вторым критерием телесности является способность к соприкосновению. Сенека приводит слова Лукреция (он также много цитирует и Эпикура — заочного учителя Лукреция): «Тело лишь может касаться и тела лишь можно коснуться» («О природе вещей». 1, 34).

Отсюда следует, что различение между материей и разумом проходит внутри телесности.

В учении о природе Сенека повторяет старое учение об элементах: воде, огне, воздухе и земле. Все эти элементы взаимопревращаются, а следовательно, все находится во всем и все возникает из всего. При этом огонь завладевает миром и все превращает в себя, но затем гаснет, но все-таки он, видимо, не все может превратить в себя, остается влага, из которой все снова, как учил Фалес, возникает, так что «огонь — конец мира, а влага — его первоначало» («Исследования о природе», или «Естественные вопросы». III, 13). Так, Сенека примиряет Фалеса и Гераклита. Смесь огня и воздуха (пневма) — душа космоса. Чистый огонь — разум космоса, мира, мировой разум.

Все в природе, в том числе и небесные тела, находится в движении. «Воззри на звезды, освещающие Мир. Ни одна из них не задерживается, непрерывно течет и меняет место на другое. Все они вечно вращаются, все они вечно в переходе, перемещаясь согласно властному закону природы» (Утешение Гельвии. 6, 6). Но все движения в природе кругообразны, все находится в круговращении. В этом и состоит «закон природы», о котором говорит Сенека. Главный закон космоса — колебание между огнем и влагой. Никаких реальных законов природы, разумеется, он не знал: «закон природы» — закон судьбы. И все содержание закона природы сводится к тому, что он неподвластен человеку. Сенека пишет в своих «Естественных вопросах», что «закон природы совершает свое право», что «ничья мольба его не трогает», что «он идет своим невозвратным путем», что «предначертанное вытекает из судьбы» (11, 45). Закон природы-судьбы неподвластен человеку. В «Нравственных письмах Луцилию» Сенека подчеркивает, что «мы не можем знать мировых отношений» (107, 7), а что такое реальный закон, как не мировое отношение, и что такое знание закона природы, как не знание того или иного устойчивого мирового отношения, например, между массой тела и его энергией?

Сенека не наблюдает и не исследует природу, он философствует по ее поводу в духе облегченного и всеядно-эклектического стоицизма, примиряющего все и вся.

Пантеизм Сенеки

Сенека — пантеист. В трактате «О благодеяниях» он утверждает, что «не может быть природы без бога и бога без природы» (IV, 8). В трактате «О провидении» трактует бога как внутренне присущую природе силу, которая все происходящие в природе процессы направляет вполне целесообразно; мировой разум (бог) проявляется в природе как ее красота и гармония (1, 2—4). В «Естественных вопросах» Сенека отождествляет бога с судьбой, провидением, с природой, с миром. Он пишет, как он понимает бога: «Угодно тебе назвать его судьбой? Ты не ошибешься. Он тот, от которого все зависит; в нем причина всех причин. Угодно тебе наименовать его провидением? И тут ты будешь прав. Он тот, чьим решением обеспечивается этот мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе наименовать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, его дыханьем мы живем. Он все то, что ты видишь; он весь слит со всеми частями, поддерживая себя своей мощью» (11, 45).

Отдавая дань традиционной римской религии, Сенека называет этого бога Юпитером — высшее божество римского пантеона, а отдавая дань традиционному политеизму, он говорит не только о едином боге (монотеизм), но и о богах (политеизм). В своих «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека, придавая слову «бог» множественное число, утверждает, что «они (боги. — *А.Ч.*) правят миром... устраивают своею силой Вселенную, опекают род человеческий, заботясь иногда и об отдельных людях» (95, 50).

Сенека пытается и этим богам римского политеизма придать более возвышенный, философский характер, чем тот, который они имеют в обыденных верованиях. Он выступает против всех тех глупостей, которые богам приписали поэты, и против мистерий. Он отвергает обыденные способы чтить богов, жертвоприношения и молитвы, говоря, что «богу не нужны прислужники» (95, 47). Истинное богопочитание состоит в познании бога [«бога чтит тот, кто его познал» (95, 47)].

Просить у бога блага, пытаться подкупать его жертвоприношениями, упрашивать его в молитвах — значит не уважать бога и не понимать его истинной природы, ведь он как начало добра творит благо безвозмездно, в силу своей благой природы. Поэтому «неверно думать, как об этом говорит традиционная религиозная мифология, что боги привередливы, что они завистливы к людям, напротив, боги не привередливы и не завистливы, они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся» (73, 15). В трактате «О счастливой жизни» Сенека утверждает, что истинная религия — культ добродетели.

И это потому, что добродетельный человек богоподобен. Бог как источник добра превосходит человека не качественно, а количественно. Бог, будучи вечным, просто дольше добродетелен, чем может быть добродетельным в силу краткости своей жизни человек (см. 73,13). Сенека одобряет слова Секстия: «Юпитер может не больше, чем добрый муж» (73, 13).

Учение о душе

Пытаясь сблизить богов и людей, Сенека подчеркивает, что человек и бог-природа одного качества. Душа в человеке часть космической души, часть мировой пневмы. Разум человека — частица мирового разума, «часть божественного духа, погруженного в тело людей» (66, 12). В тех же «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека провозглашает, что «природа произвела нас на свет высокими душой...» (104, 23).

Несмотря на учение о телесности душ, Сенека в основном резко противопоставляет душу и тело и убежден в том, что главное стремление всякой разумной души должно состоять в том, чтобы как можно скорее освободиться от тела, которое является для нее оковами и тьмой. В «Утешении Марции» Сенека говорит о борьбе души и тела: «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьмы. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягощающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу...» (24, 4).

Впрочем, представления Сенеки о душе несколько противоречивы. Он понимает сложность предмета: «И об одной только душе нет числа вопросам: откуда она? когда возникает? как долго существует? переходит ли

с места на место, меняет ли обиталище, перебрасываемая во все новые виды одушевленных существ? или ей суждено только однократное рабство, а потом, отпущенная на волю, она бродит по Вселенной? телесна она или нет? что она будет делать, когда мы перестанем быть ее орудиями? как она воспользуется свободой, когда убежит из здешней темницы? забудет ли она прежнее? познает ли себя, лишь расставшись с телом и удалившись ввысь?» (88, 34).

Сенека допускает две возможности в смерти. Спрашивая: что такое смерть? — он говорит: «...либо конец, либо переселение» (65, 24). И он заявляет: «Я не боюсь перестать быть, ведь это все равно, что не быть совсем. Я не боюсь переселяться — ведь нигде я не буду в такой тесноте» (65, 24).

Однако у Сенеки встречаются многие высказывания, где он вполне определенно говорит о том, что души бессмертны, несмотря на то, что они состоят из некоего тончайшего вещества, которое тоньше огненного, говорит на манер Платона, который все же не считал душу телесной. У Сенеки же телесность души каким-то удивительным образом уживается с мыслью об ее бессмертии. Так, например, он пишет Луцилию следующее: «Этот медлительный смертный век — только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, приготовляя жить не в ней, а в другом месте, куда мы выходим, по видимости, способные уже и дышать и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества до старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей» (102, 23). И до этого: «Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанное сейчас, я (душа. — *А.Ч.*) оставлю это тело там, где нашла его, и сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня земная темница» (102, 22).

Сенека, пытаясь преодолеть естественный страх смерти в себе и у своего корреспондента, дискредитирует жизнь как нечто мало достойное того, чтобы за нее цепляться. Он приводит утешительные слова некоего стоика, возможно, своего учителя Аттала, обращенные к заболевшему и начавшему думать о смерти некоему Туллию Марцеллину: «Перестань-ка, Марцеллин, мучиться так, словно обдумываешь очень важное дело! Жить — дело не такое уж важное; живут и все твои рабы, и животные; важнее умереть честно, мудро и храбро. Подумай, как давно занимаешься ты одним и тем же: еда, сон, любовь — в этом кругу ты и вертишься» (77, 6).

Сенека иронизирует над теми людьми, кто сетует на то, что они не будут жить через тысячу лет, не сетуя при этом на то, что их не было тысячу лет назад, над теми, кто не понимает, что «время и до нас и после нас не наше» (77, 11). Он убеждает, что смерть — вещь обычная, что уже до нас многие умерли и что после нас еще большее количество умрет: «...какая толпа умерших впереди тебя, какая толпа пойдет следом!» (77,13). Хотеть жить — значит знать, как жить. Но этого никто не знает. Многие говорят, что они хотят жить, потому что не выполнили всех своих обязанностей. Но разве не верно, что «умереть — это одна из налагаемых жизнью обязанностей?» (77, 19). Все новые и новые аргументы выискивает Сенека в пользу смерти в своем 77-м письме к Луцилию, заканчивая это письмо словами: «Жизнь — как пьеса: не важно, длинна ли она, важно то, хорошо ли она сыграна» (77, 20).

Сенека, как и все стоики, начиная с самоубийцы Зенона из Китиона, допускал добровольное прекращение своей жизни, самоубийство, но при оп-

ределенных условиях. Так, Сенека пишет Луцилию: «Если тело не годится для своей службы, то почему бы не вывести на волю измученную душу? И может быть, это следует сделать немного раньше должного, чтобы в должный срок, не оказаться бессильным это сделать» (58, 34). Вместе с тем Сенека предостерегает против «сладострастной жажды смерти», которая иногда овладевает людьми и становится чуть ли не эпидемией. Для самоубийства должны быть веские основания, иначе это малодушие и трусость!

Проблема рабства

Одним из оснований для самоубийства является рабство. Эта проблема широко обсуждается Сенекой. Нет, он вовсе не против социального рабства, того позорного, но неизбежного явления в древнем мире. Он даже по-своему оправдывает рабство: ведь рабами становятся только те, у кого нет мужества умереть. Он ставит в пример мальчика-спартанца, которого как военнопленного хотели сделать рабом, но он с криком «Я не раб!» разбил себе голову о стену. Сенека расширительно топит социальное рабство в бытовом рабстве, которое присуще и свободным. Как много свободных, кто в рабстве у своих страстей и пороков! И как много свободных — рабов у жизни, за которую они цепляются всеми правдами и неправдами! Выступая против рабства у жизни, Сенека развенчивал жизнь как высшую ценность и допускал самоубийство. Также он говорил о рабстве перед вещами.

Он различает «добровольное» и недобровольное рабство и заявляет, как бы желая смягчить позор социального рабства, что на самом-то деле «нет рабства позорнее добровольного», когда один в рабстве у похоти, другой в рабстве у скупости, третий — у честолюбия, а все в рабстве у страха (см. 47, 17).

Что же касается настоящего, социального рабства, то Сенека утверждает, что рабское состояние раба не распространяется на всю его личность, что лучшая часть раба якобы свободна от рабства, ибо господину принадлежит только тело, а не дух, который сам себе господин. «Только судьба тела в руках господина, — утверждает римский философ, сам рабовладелец, — его он покупает, его продает; то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки» («О благодеяниях». III, 20, 1). Слабое, конечно, утешение для раба, толкающее фактически его на отделение своей души от своего тела, т. е. на самоубийство (если продумать, конечно, рассуждение Сенеки до конца и быть последовательным). В остальном Сенека проповедует по возможности мягкое отношение к рабам. В отличие от Аристотеля, который старался не замечать в рабах людей, Сенека прямо заявляет, что и рабы — люди, требующие к себе хорошего отношения. «Природа научила меня, — самонадеянно утверждает он, — приносить пользу людям, рабы они или свободные, вольноотпущенники или свободнорожденные. Везде, где есть человеческое существо, имеется место для благодеяния» («О счастливой жизни». 24, 3). Сенека утверждает, что все люди, в сущности, равны: «Разве он, кого ты зовешь рабом, не родился от того же семени, не ходит под тем же небом, не дышит, как ты, не живет, как ты, не умирает, как ты?» (47, 10). Он указывает на случайность рабства, на взаимозаменимость раба и господина: «Равным образом и ты мог бы видеть его свободнорожденным, и он тебя — рабом» (47, 10). Сенека увещевает Луцилия: «Будь милосерден с рабом...» (47, 12).

И это в те времена, когда уже в 10 г. при императоре Августе был принят закон о казни всех рабов в случае убийства одним из них своего господина. И этот закон применялся. В 61 г. еще при жизни Сенеки в Риме было казнено четыреста рабов за то, что один из них убил своего господина префекта Рима некоего Педания Секунда.

Проповедь Сенеки равенства свободных и рабов без требования, однако, упразднения самого института социального рабства; растворение социального рабства в рабстве нравственном, в рабстве перед страстями, в моральной низости человека сближает Сенеку с христианством, которое уже в те времена учило о равенстве всех людей перед богом, равенстве во грехе, без требования упразднения социального рабства. Но все же отношение Сенеки к рабам, выраженное в его сочинениях, немного смягчало римские нравы. Его утверждение, что рабы — люди и что они товарищи по рабству своему господину, коль скоро они все в рабстве у порока, было, конечно, софизмом. Одно дело быть в рабстве у собственного порока, а другое дело быть в рабстве у господина, который волен сделать с тобой, что пожелает (хотя некоторые ограничения в произволе господина по отношению к рабу тогда были).

Этика Сенеки

Этика Сенеки — этика пассивного героизма. Изменить в жизни, в сущности, ничего нельзя. Можно только презирать ее напасти. Величайшее дело в жизни — твердо стоять против ударов судьбы. Но ведь это означает, что судьба активна, а человек пассивен, занимая лишь оборонительную позицию. Нужно господствовать над своими страстями, не быть у них в рабстве. Что же касается счастья, то оно целиком зависит от нас в том смысле, что несчастлив лишь тот, кто сам считает себя несчастным: «Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным» (78, 13). Лучше всего принимать все, как оно есть. В этом и состоит пассивная героика стоицизма. В этом и состоит то величие духа, которое проповедовал стоицизм и что привлекало к нему всех тех, по кому прошелся каток тоталитаризма. И Сенека пишет Луцилию: «Лучше всего перетерпеть то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит. Плох тот солдат, который идет за полководцем со стоном» (107, 9). Да, «изменить такой порядок мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа...» (107, 7). Сенека цитирует древний «Гимн Зевсу» греческого стоика Клеанфа: «Властитель неба, мой отец, веди меня куда захочешь! Следую не мешкая. На все готовый. А не захочу — тогда со стонами идти придется грешному. Терпя все то, что претерпел бы праведным. Покорных рок ведет, влечет строптивого»[14]. Сенека сам так комментирует этот гимн: «Так и будем жить, так и будем говорить. Пусть рок найдет нас готовыми и не ведающими лени! Таков великий дух, вручивший себя богу. И, наоборот, ничтожен и лишен благородства тот, кто упирается, кто плохо думает о порядке вещей и хотел бы лучше исправить богов, чем себя» (107, 12).

[14] Последнее предложение в вышеприведенном фрагменте из клеанфова гимна приписывается Сенеке в виде: «Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет».

Однако фатализм Сенеки все же немного бодрый. Он вовсе не проповедует полное бездействие. Фатализм Сенеки — психологическая подпорка для деятельного человека, который не станет отчаиваться, если у него что-то не получится. Такой человек на минуту остановится, вздохнет, скажет: «Не судьба!», улыбнется и снова примется за дело. Сенека же при всем его фатализме и покорности судьбе восхваляет здравый ум, мужественный и энергичный дух, благородство, выносливость и готовность ко всякому повороту судьбы. Именно при такой готовности только и можно достичь для себя состояния сильной и неомраченной радости, мира и гармонии духа, величия, но не гордого и наглого, а соединенного с кротостью, приветливостью и просветленностью. В трактате «О блаженной жизни» Сенека провозглашает, что «та жизнь счастлива, которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здравым умом, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом»[15]. Сенека далее говорит, что результатом такого расположения духа будет постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и страху. «Вместо удовольствий ничтожных, мимолетных и не только мерзких, но и вредных наслаждений наступает сильная, неомраченная и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью»[16]. Сенека справедливо замечает, что всякая жестокость происходит от немощи.

Всему этому и должна учить философия как мудрость. Таково ее высшее и единственное предназначение.

Этика Сенеки противоречива. Зачем нужна энергия, если все же от нас ничего не зависит? Если нет большой цели? Это противоречие стоики так и не смогли разрешить. Культ разума и силы духа и признание бессилия человека перед непонятной человеческому разуму судьбой, от которой всего можно ожидать, перед волей бога как личного мирового разума, идущего непознаваемыми для человека путями, несовместимы.

Общество

В основе человеческого общества лежит, согласно Сенеке, общительность, которой философ придает очень большое значение. В трактате «О благодеяниях» он пишет: «Общительность обеспечила ему (человеку. — *А.Ч.*) господство над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека» (IV, 18, 1).

И в «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека утверждает, что «все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила

[15] *Луций Анней Сенека.* О счастливой жизни. С. 3.
[16] Там же. С. 4.

в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий...» это зло от другого, от злодея (95, 52). Эта утешительная мысль, этот самообман напоминает одну из основных мыслей Сократа, который также пытался доказывать, что творить зло хуже, чем его терпеть. Мысль, конечно, благородная, но нереальная, потому что подавляющее большинство людей в течение всей истории человечества предпочитает и предпочитало творить зло по отношению к другим и не терпеть его по отношению к себе от других. Сенека же говорит: «Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (48, 2). Он говорит о человечестве, а не о каком-либо одном избранном народе. И для него общее отечество для всех людей — весь мир, космос. В этом Сенека следует за киником Диогеном Синопским, который первый назвал себя космополитом, и за греческими стоиками.

Одиночество и проблема времени

Сенека одинок: «Одиночество, как бритва, очень остро...» И самое главное, чему может научить философия, это не только стойко переносить все превратности жизни и удары судьбы, но и большому искусству быть другом самому себе: «Других ты не люби! Они тебя обманут. Люби себя! И ты не прогадаешь». Сенека пишет Луцилию: «Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» Достиг он немалого, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом» (6, 7). Таким образом, дружба с самим собой, по Сенеке, не эгоистична! «Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (48, 2).

И это так, ибо под такой дружбой Сенека понимает внутренний мир и гармонию внутри человека, господство в нем высшего (разума) над низшим (страстями), а такой гармоничный и самоуспокоенный человек действительно может быть другом и для других людей:«... Я построю из молитвы тихий остров...»

Но любить самого себя, дружить с самим собой означает и умение беречь свое время. Сенеку вообще интересовала проблема времени — одна из труднейших проблем философии. Он спрашивает о времени: «...есть ли оно само по себе нечто?.. было ли что-нибудь до времени, без времени? возникло ли оно вместе с миром? или прежде возникновения мира, поскольку было нечто, было и время?» (88, 33). На эти вопросы Сенека ответить не может. Но одно для него ясно: нужно беречь свое время, это самое дорогое, что есть у человека, ибо это время его жизни. Поэтому знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» начинаются словами: «Сенека приветствует Луцилия! Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую — на безделье и всю жизнь — не на те дела, что нужно. Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы ви-

дим впереди; а большая часть ее у нас за плечами, — ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежит смерти» (1, 1 — 2).

Христианская теология сочувственно относилась к Сенеке. Тертуллиан находит у него немало христианских мыслей. Он даже утверждал, что иногда Сенека был почти что христианином. И Лактанций усматривал некоторое сходство между мировоззрением Сенеки и христианством. Он замечает это, говоря, что нельзя более истинно и христианину говорить о боге, чем говорит о боге Сенека, хотя тот и не знает истинной веры. Иероним даже вносит Сенеку в список христианских писателей. Его побудила к этому переписка Сенеки и апостола Павла (и в самом деле: сохранились четырнадцать писем — восемь писем Сенеки к Павлу и шесть писем Павла к Сенеке, однако все эти письма неподлинны). Об этих письмах упоминает и Августин, правда, не говоря при этом ни за, ни против их подлинности. И в Средние века Сенеку нередко цитировали на церковных соборах.

В эпоху Возрождения Сенека также был популярен. Его часто восхваляют гуманисты за чистоту нравственного учения и за идеал человека. При этом гуманисты идеализировали Сенеку, чего он как человек не заслуживает. Ведь он и сам говорил о себе, что он видит лучшее, но следует худшему, сознаваясь, таким образом, в своей непростительной слабости.

■ Римские стоики. Эпиктет

Эпиктет (ок. 50 — ок. 135) — уникальное явление в древнезападной философии. Он родился рабом и был им длительное время. У него не было даже имени. Эпиктет — это не имя, а прозвище, кличка раба: «эпиктетос» означает «приобретенный».

Известно, что Эпиктет родился во Фригии (внутренняя часть полуострова Малая Азия) в торговом городе Геирополисе (Святограде), располагавшемся тогда в 75 км к западу от теперешней столицы Турции Анкары. Его мать была рабыней. Потом Эпиктет оказался в Риме в числе рабов вольноотпущенника Эпафродита — одного из телохранителей Нерона. Эпафродит был греком. Тогда в Риме, как мы знаем, был моден стоицизм — и многие образованные жители города Рима посещали лекции пока еще не изгнанного из столицы империи Нероном стоика Мусония Руфа. Вместе со своим хозяином Эпафродитом ходил на них и Эпиктет. Лекции вряд ли пошли на пользу хозяину раба, но для него самого они оказались судьбоносными.

И вот невольник-раб стал рассуждать. Это бесило хозяина, и тот как-то в приступе ярости сломал ему ногу. Христианский теолог Ориген в своем сочинении «Против Цельса» (VII, 53) рассказывает, что когда хозяин начал выкручивать ногу своему рабу, то он, стоически улыбаясь, сказал: «Вы сломаете», а когда тот и в самом деле сломал ему ногу, хладнокровно добавил: «Разве я не говорил, что сломаете»[17]. Так Эпиктет стал хромым. Впрочем, Свила утверждает, что Эпиктет был хромым от ревматизма.

Неизвестно, когда и как Эпиктет стал вольноотпущенником. Возможно, что его все-таки отпустил на волю сам хозяин. Но, возможно, что Эпи-

[17] *Vogel C.J. de.* Greek Philosophy. Vol. III. Leiden, 1959. P. 303.

ктет обрел свободу позднее, когда спустя долгое время после смерти Нерона в 68 г. император Домициан (81 — 96) казнил Эпафродита. Так или иначе, Эпиктет был изгнан из Рима тем же Домицианом около 94 г., когда этот подозрительный император изгнал всех риторов и философов из Италии. И Эпиктет оказался по ту сторону Ионического (Ионийского) моря, на Балканах, в Эпире, в приморском городе Никополисе (Победограде).

В Никополисе Эпиктет открыл свою философско-воспитательную школу. У него было немало учеников и почитателей, в том числе знатных и богатых. Однако Эпиктет вел нищенскую киническую жизнь. Все его имущество состояло из соломенной подстилки, деревянной скамьи, циновки и глиняной лампы, которая после смерти философа-стоика была продана на аукционе как реликвия за три тысячи драхм (что составляло более 13 кг серебра). На могиле Эпиктета была изображена сочиненная самим философом гордая эпитафия:

> Я, Эпиктет, по происхождению раб, тщедушный телом,
> Я беден как Ирос, и я при этом друг бессмертным[18].

Как так же бедствующий и гордый Сократ за 500 лет до него, Эпиктет сам ничего не писал. Не исключено, что он был неграмотным. Но дело не в этом. Для Эпиктета — философа-моралиста — практика была важнее теории, устное слово, внушение и личный пример важнее письменного слова.

Тем, что учение Эпиктета было увековечено, мы обязаны его ученику и почитателю Флавию Арриану[19] (ок. 96 — ок. 180). Будучи еще молодым человеком, Арриан общался со старым уже Эпиктетом в Никополисе. И у Арриана, аккуратно записывающего слова своего учителя по-гречески, получилось немало: это «Беседы Эпиктета» в 12 книгах — сохранились отрывки; извлечение из этих «Бесед», сделанное самим же Аррианом, известное под названием «Руководство Эпиктета», — сохранилось целиком; «Рассуждения Эпиктета» в восьми книгах — сохранилось четыре; «Жизнеописание Эпиктета» — погибло.

Рабство наложило тяжелую печать на робкого и хилого Эпиктета. Главным вопросом для него стал вопрос о том, как стать внутренне свободным при внешнем рабстве, против которого философ ничего нигде никогда не говорит. Как и Сенека, Эпиктет подменяет социальное рабство нравственным. Только Сенека делал это с позиции рабовладельца, а Эпиктет — с позиции раба.

Главный тезис Эпиктета состоит в утверждении, что существующий порядок вещей изменить нельзя, он от нас не зависит. Можно лишь изменить свое отношение к этому существующему порядку вещей. Его «Руко-

[18] *Эпиктет*. Настольные заметки стоической мудрости. Казань, 1883. Ирос (Ир) — нищий на острове Итака во времена Одиссея, прозванный так женихами Пенелопы за то, что был у нее на посылках, как богиня Ирис (Ирида) у богов.

[19] Флавий Арриан — автор исторических сочинений «Поход Александра», «Война с эллинами» и др. Римляне назначили его, грека, префектом (губернатором) провинции Каппадокия. Это первый случай, когда важная военная должность в римской системе управления была доверена греку.

водство» начинается словами: «Из всех вещей иные нам подвластны, а иные нет. Нам подвластны наши мнения, стремления нашего сердца, склонности наши и наши отвращения, одним словом, все наши действия. Нам неподвластны тела, наше имение, слава, знатные чины; одним словом, все вещи, которые не суть наши действия»[20]. И далее: «...если ты опасаешься смерти, болезни или нищеты, никогда не можешь быть спокоен» (59 — 60). «Если ты любишь сына своего или жену, помни, что ты любишь людей смертных. Таким способом, когда случится им умереть, ты сокрушаться не станешь» (62). «Не вещи смущают людей, но мнения, которые они о тех имеют» (63).

«Не требуй, чтоб дела так делались, как ты хочешь; но желай, чтоб оные так делались, как делаются, и таким образом беспечально жить будешь» (68); «...лучше с голоду умереть, а быть без печали и боязни, нежели жить во внешнем довольстве со смущением духа...» (73); «...желай того, что от тебя зависит» (75); «...всяк, кто вольным быть хочет, не должен ни желать, ни гнушаться всего того, что от других зависит...» (76).

Эпиктет сравнивает жизнь с театром, а людей — с актерами, и говорит своему слушателю: «Если он (Бог. — *А.Ч.*) хочет, чтобы ты представлял лицо нищего, старайся представить оное сколько можешь искуснее» (78). «Непобедимым быть можешь, ежели не вступишь ни в какой бой, в котором победа не от тебя зависит» (80). «Знак человека слабоумного» в том, чтобы «беспрестанно упражняться во угождении тела: как, например, быть долго в борьбе, долго есть, долго пить и долго насыщаться плотскою похотию. Все то делать должно, как будто ненужное; а все прилежание употребить на исправление ума нашего» (118).

Дальше речь идет о философии. «Ни в коем случае не называй себя Философом и не рассказывай о правилах и законах Философских перед невеждами...» (121 — 122). «Ежели невежды начнут разговаривать о каком-нибудь Философском предложении, ты по большей части молчи...» (122), «...не рассуждай с невеждами о правилах мудрости, но ежели ты совершенно оные вразумел, покажи их в твоих поступках» (123). «Состояние и свойство невежды есть никогда от себя самого не ожидать себе ни пользы, ни вреда, но всегда от внешних вещей. Состояние и свойство Философа есть всякой пользы и всякого вреда ожидать только от самого себя» (124).

Таковы некоторые из мудрых мыслей фригийского мудреца, записанные Аррианом в «Руководстве», извлеченные им из более, видимо, пространных «Бесед». От них, как было уже сказано, сохранились отрывки. Приведем некоторые из них. Итак, «Апофтегмы»: «Жизнь, которая от фортуны зависит, подобна мутному, болотному, непроходимому, стремительному, волнующемуся и скоро исчезающему потоку» (135); «Ум, придерживающийся добродетели, подобен неоскудеваемому источнику, который имеет в себе чистую, сладкую, вкусную, здоровую, ко всему полезную, довольную, невредительную и неиспорченную воду» (136).

Эпиктет был, конечно, малообразованным человеком. Вряд ли он знал науки. Так или иначе, он не придавал им значения. Ведь даже Сенека, человек образованный, автор «Естественных вопросов», третировал «свободные искусства» как то, что отвлекает человека от мудрости, которая со-

[20] Епиктета стоического философа Енхиридион и Апофтегмы. СПб., 1759. С. 55 — 56. Далее страницы из этого издания будут приводиться в скобках в тексте.

стоит в знании добра и зла. Тем более Эпиктет ничего не говорит о науке. Философию же он делит, как это принято было в стоицизме, на физику, логику и этику. Об этом он в «Руководстве» говорит так: «Главнейшая и нужнейшая часть Философии есть та, которая учит употреблению подобных сих предложений, например: что не должно обманываться и одну вещь вместо другой понимать. Вторая есть та, которая учит доказательствам, например: для чего не должно обманываться. Третья, которая те самые доказательства подтверждает и изъясняет, например, для чего есть то доказательство, и в чем состоит сила оного? Что из него следует и что ему противоположиться может? В чем оно истинно и в чем ложно?

Из сего видно, что третья часть нужна для второй, вторая для первой; однако всех нужнее первая, которою одною довольствоваться должно бы, но мы противное делаем; ибо упражняемся в третьей части, и весь труд наш в ней полагаем, первою вовсе пренебрегаем» (132).

Иначе говоря, логика должна служить физике и этике. Логика состоит в обосновании и исследовании доказательств. Она позволяет понять, что такое доказательство, какое из рассуждений доказательно, а какое нет, что такое логическое следствие. Она помогает нам избегать противоречий и других логических ошибок. Помогает отличить истину от заблуждения. Но логика не может отличить правду от лжи. А ведь многие люди, зная логику, лгут; изучив ее, они продолжают лгать. Никакая логика не отучит людей от лживости. Сама по себе логика не может даже стремиться к тому, чтобы устранить из жизни ложь. А это означает, что без нравственного воспитания логика бесполезна для общества. Поэтому нужнее логики — этика. Этика учит, что лгать не следует, она внушает людям мысль о бесполезности и даже, по большому счету, опасности для самого лжеца его лжи.

Эта опасность обосновывается представлением Эпиктета о природе, его физикой. Вообще-то Эпиктет к физике равнодушен: «Не все ли равно для меня, из атомов или гомеомерий, из огня или земли материя Вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви, ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим как мерилом, устроить свою жизнь» (140).

Итак, достаточно одной этики. Если что и «можно для философии извлечь полезного из физики, то это, во-первых, возможность согласования своих желаний с естественным ходом вещей (а это знание от физики) и, во-вторых, «знание» того, что в мире правят боги. И эти боги всезнающи. Вот почему ложь для лжеца всегда опасна: богов нельзя обмануть, они все знают и рано или поздно накажут лжеца.

Эпиктета также волнует и третий вопрос, связанный с природой: разумна она сама по себе или нет? Здесь он склоняется к характерной для стоицизма мысли, что природа разумна, что природа пронизана мировым разумом, логосом, вносящим в нее порядок и закономерность.

Эпиктет — рационалист. Истинная сущность человека — в его разуме, который является частицей мирового, космического разума. Эта сущность от человека неотчуждаема. Отнять у человека разум — значит убить его. Кроме того, человек не только разумное существо, но и существо, обладающее свободой мысли и свободой воли. Эти достояния человека также неотчуждаемы. Эпиктет говорит, что никто не может отнять их у человека, даже отняв у него имущество, честь, семью и само тело.

Такова свобода в понимании Эпиктета. Все же это свобода смиренного и гордящегося своим смирением обездоленного человека. Смирение и по-

корность, подмена изменения порядка вещей, объективной действительности, общественного строя изменением своего сознания и своего отношения ко всему этому, — такова программа Эпиктета.

Это импонировало христианству. И не случайно то, что ранние христианские теологи с сочувствием относились к пассивному мировоззрению Эпиктета. Например, Иероним в своем толковании на десятую главу библейского пророка Исайи именно в связи с Эпиктетом говорит о том, что стоическое учение во многих случаях близко к христианскому учению, сходно с его догматами.

Эпиктет внушал своим ученикам, обращаясь к каждому из них: «Все твои дела и предприятия начинай следующею молитвою: "Управляй мною Зевс, и ты, необходимая судьба. Куда и к чему вы меня определили, я вам следовать буду усердно и нелепостно. А хотя бы я не желал, то, однако, поневоле следовать вам должен буду"» (133). Таково фаталистическое и примиряющее нас с тем, что есть и что происходит в нашей жизни само по себе, независимо от нашей воли и от наших желаний и планов, мировоззрение Эпиктета. Это своего рода пассивный героизм.

■ Римские стоики. Марк Аврелий

Третьим выдающимся стоиком во времена Ранней Римской империи был император Марк Аврелий (160 — 180). Это был деятельный энергичный император, которому пришлось вести новую войну с Парфией и отражать нападение на империю маркоманов и сарматов на дунайской границе. Во время его правления империю поразила эпидемия чумы, от которой умер и сам император.

После его смерти были найдены записки, которые составили целое философское сочинение, условно названное «К самому себе», или «Наедине с собой». Дело в том, что Марк Аврелий ни с кем не делился этими своими философскими мыслями. В своих размышлениях император обращался только к самому себе как воображаемому собеседнику. Можно сказать, что он занимался самовнушением.

Мировоззрение Марка Аврелия противоречиво. Оно сочетает в себе очень острое осознание бренности, скоротечности и неновости жизни и проповедь необходимости быть деятельным, энергичным и справедливым государственным деятелем. Пожалуй, ни у кого не проявилось с такой силой противоречие между философской надвременностью и практическим погружением в эту самую временность, как это произошло у Марка Аврелия.

Император-философ как никто другой остро чувствовал течение времени, краткость человеческой жизни, смертность человека, его мгновенность в бесконечном временном потоке. «Время есть река... стремительный поток. Лишь появится что-нибудь, как уже проносится мимо, но проносится и другое, и вновь на виду первое» (IV, 43)[21]. «Оглянись назад — там безмерная бездна времени, взгляни вперед — там другая беспредельность» (IV, 51). Перед этой беспредельностью времени одинаково ничтож-

[21] *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления. М., 1914. (Здесь и далее в скобках указаны номер книги и раздел в ней.)

ны и самая долгая, и самая короткая человеческая жизнь. «Какое же значение имеет, по сравнению с этим, разница между тем, кто прожил три дня, и прожившим три человеческих жизни? (IV, 51). Время беспредельно в оба конца. Ведь по сравнению с беспредельным в оба конца временем: «...хаос времени, беспредельного в ту и в другую сторону» (IV, 3) — «время человеческой жизни — миг» (IV, 51). И в самом времени реально только настоящее: «...каждый человек живет лишь настоящим» (III, 10), а «настоящее для всех равно» (II, 14) и тем более ничтожно, чем вся жизнь человека, по своей величине. «Помни также, — обращается к своему воображаемому слушателю император, — что каждый живет лишь... ничтожно малым моментом» (II, 10). А что касается прошлого и будущего, то первое уже прожито и его нет, а второе неведомо и его еще нет.

Как никто другой остро осознавал Марк Аврелий ничтожество всего: «Ничтожна жизнь каждого, ничтожен тот уголок земли, где он живет» (III, 10). «Вся земля есть только точка», — говорит он самому себе (IV, 40). Тщетна надежда остаться надолго в памяти потомства: «Ничтожна и самая долгая слава посмертная; она держится лишь в нескольких кратковечных поколениях людей, не знающих самих себя, не то что тех, кто давно опочил» (III, 10). «Все кратковременно и вскоре начинает походить на миф, а затем предается и полному забвению. И я еще говорю о людях, в свое время окруженных необычным ореолом. Что же касается остальных, то стоит им испустить дух, чтобы «не стало о них и помину». Что же такое вечная слава? — сущая суета» (IV, 33).

И в этом всепожирающем беспредельном потоке жизни нет и не будет ничего нового: «...наши потомки не увидят ничего нового» (XI, 1), ведь «человек, достигший сорока лет, если он обладает хоть каким-нибудь разумом, в силу общего единообразия некоторым образом уже видел все прошедшее и все имеющее быть» (XI, 1). И в самом деле, позади настоящего для Марка Аврелия лежала большая и довольно однообразная история. Император не находил в ней качественных перемен. Все одно и то же.

«Окинь мысленным взором хотя бы времена Веспассиана, и ты увидишь все то же, что и теперь: люди вступают в браки, взращивают детей, болеют, умирают, ведут войны, справляют празднества, путешествуют, обрабатывают землю, льстят, предаются высокомерию, подозревают, злоумышляют, желают смерти других, ропщут на настоящее, любят, собирают сокровища, добиваются пометных должностей и трона. Что стало с их жизнью? Она сгинула. Перенесись во времена Траяна: и опять все то же. Опочила и эта жизнь. Взгляни равным образом и на другие периоды в жизни целых народов и обрати внимание на то, сколько людей умерло вскоре по достижении заветной цели и разложилось на элементы» (IV, 32).

Эти примеры личного и исторического пессимизма императора Марка Аврелия можно умножить. Они составляют наиболее яркие и живые строки в его записках, обращенных к самому себе. Разочарованность, усталость императора — это разочарованность и усталость самой Римской империи, будущее которой было действительно неведомо. Марк Аврелий не знал, что его неудачного сына — императора после него — убьют, что с его смертью прекратится династия Антонинов, что Римское государство вступает в смутные времена, когда в середине III в. оно фактически распадется. В каком-то смысле Ренан был прав, когда вызывающе озаглавил свою книгу о Марке Аврелии так: «Марк Аврелий и конец античного мира». Ан-

тичный мир действительно кончается в его времена. Смутное время породило Плотина. Диоклетиан собрал империю. Но это была совсем другая империя. Принципат сменился доминатом. Это откровенный, а не эпизодический, как было во времена Ранней империи, восточный деспотизм. Вскоре после своего возрождения Римская империя примет христианство. И начнется новая эпоха — эпоха окончательного заката античной культуры и эпоха расцвета христианской культуры.

Но было бы неправильным, односторонним сводить мировоззрение Марка Аврелия только к негативной его стороне, хотя и самой сильной и выразительной. Дело в том, что из его пессимизма, из его острого осознания кратковременности и самой жизни человека, и памяти о нем, и славы не следует того, что мы обычно находим у таких же разочарованных людей — проповеди или бездействия, или того, что, если все так зыбко, то остается только предаться доступным человеку наслаждениям, а там пусть будет то, что будет. У Марка Аврелия есть совокупность несомненных для него нравственных ценностей. Он говорит о том, что лучшее в жизни «справедливость, истина, благоразумие, мужество» (III, 6). Да, все — «сущая суета» (IV, 33), но все-таки есть в жизни то, к чему следует относиться серьезно. Это «праведное помышление, общеполезная деятельность, речь, неспособная ко лжи, и душевное настроение, с радостью приемлющее все происходящее как необходимое, как предусмотренное, как проистекающее из общего начала и источника (III, 33). Здесь необходимо отметить такую ценность, как «общеполезная деятельность». Марк Аврелий называет это также «гражданственностью» (III, 6) и ставит ее наравне с разумом. Эти истинные ценности император противопоставляет таким мнимым ценностям, как «одобрение толпы, власть, богатство, жизнь, полная наслаждений» (III, 6).

У Марка Азрелия есть положительный идеал человека. Это римлянин — существо «мужественное, зрелое, преданное интересам государства»; существо, облеченное властью, которое чувствует себя на посту и которое «с легким сердцем ждет вызова оставить жизнь» (III, 5). Это существо, которое видит «мудрость исключительно в справедливой деятельности» (IV, 37).

Такова раздвоенность человека в его жизни: он и кратковременное, живущее лишь настоящим мимолетное существо, и существо, преследующее долговременные и прочные цели. Марк Аврелий осуждает того, кто все время в делах, но свои дела не сообразовывает с какой-то одной целью, подчиняя ей всецело все свои стремления и представления (см. II, 7). Надо служить благу государства (в котором, однако, нет ничего нового, все надоело и опостылело).

Такая раздвоенность у Марка Аврелия в какой-то степени объясняется его внутренней раздвоенностью на философа-стоика и высшего правителя громадной и сложной империи. Но у императора есть и философское обоснование для второго взгляда на жизнь.

С убежденностью в текучести всего поразительным образом уживается мысль, что все есть некое одно большое Целое, в котором все связано. И этим Целым управляет разум этого Целого, его Логос. Туда же Марк Аврелий помещает каким-то мало понятным образом и богов. Это Целое динамично, оно подчинено промыслу. В Целом все предопределено, поэтому выше и говорилась: принимай все как «предусмотренное, проистекающее из общего начала и источника» (III, 33). Люди как разумные существа еди-

ны в своем разуме, у всех у них единая душа и единый разум (см. IV, 29). В разуме люди сходятся друг с другом.

А говоря точнее, человек в понимании Марка Аврелия тройственен: у него есть 1) тело — оно бренно, 2) душа или, что не совсем то же, «проявление жизненной силы» и 3) руководящее начало, знаменитый стоический гегемоникон, то, что Марк Аврелий называет разумом в человеке, его гением, его божеством. Человек должен пестовать его в себе, не оскорблять ничем низшим, «не осквернять живущего в... груди гения» (III, 16). А это значит никогда не считать для себя полезным то, что «когда-либо побудит тебя преступить обещание, забыть стыд, ненавидеть кого-нибудь, подозревать, клясть, лицемерить, пожелать чего-нибудь такого, что прячут за стенами и замками. Ведь тот, кто отдал предпочтение своему духу, гению и служению его добродетели, не надевает трагической маски, не издает стенаний, не нуждается ни в уединении, ни в многолюдстве. Он будет жить — и это самое главное — ничего не преследуя и ничего не избегая. Его совершенно не беспокоит, в течение большего или меньшего времени его душа будет пребывать в телесной оболочке, и когда придет момент расставания с жизнью, он уйдет с таким же легким сердцем, с каким он стал бы приводить в исполнение что-нибудь другое из того, что может быть сделано с достоинством и честью. Ведь всю свою жизнь он только и думает о том, чтобы не дать своей душе опуститься до состояния, недостойного разумного и призванного к гражданственности существа» (III, 7).

Здесь говорится о душе, но неясно, будет ли эта душа жить после смерти, или же она сольется с мировой душой. Интересно, что Марк Аврелий допускает на миг возможность полной смерти, ведь надо быть готовым ко всему: «Душе, готовой ко всему, не трудно будет, если понадобится, расстаться с телом, все равно ждет ли ее угашение, рассеяние или новая жизнь» (XI, 3). Он допускает, что нет богов и промысла («если нет богов и промысла» (II, 11)), но тут же, как бы испугавшись, отбрасывает это предположение, говоря: «Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл мне жить в мире, где нет богов или нет промысла?» (II, 11). Нет, возражает сам себе император, «боги существуют и проявляют заботливость по отношению к людям».

Но как сочетать тогда промысел богов и свободу человека? Фаталист ли Марк Аврелий? Иногда кажется, что фаталист. Разве он не говорил о том, что надо с легким сердцем принимать все то, что предусмотрено? Но вместе с тем в его несистематизированных «разноцветных» заметках мы находим и мысль о свободе человека по воле богов: «Они устроили так, что всецело от самого человека зависит, впасть или не впасть в истинное зло» (II, 11). Марк Аврелий приводит слова Эпиктета: «Нет насилия, которое могло бы лишить нас свободы выбора» (XI, 36).

Но вместе с тем император не призывает к активной борьбе со злом. Все-таки надо принимать и жизнь, и смерть так, как они происходят. Жить надо так, как если бы каждый день был последним и каждое дело, которое ты делаешь, — последнее в твоей жизни дело. «Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой (а жить в согласии с природой означает для Марка Аврелия «блюсти правду во всех речах и поступках» (IV, 51). — *А.Ч.*), а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая слива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее древу» (IV, 48).

Таков правильный путь, по которому должен идти человек. Но как на него выйти? В этом может помочь только философия. «Философствовать же значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает чего-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на проистекающее оттуда, откуда изошел и он сам, а самое главное, — чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых слагается каждое живое существо. Но если для самих элементов нет ничего страшного в их постоянном переходе друг в друга, то где основания бояться кому-либо их обратного изменения и разложения? Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным» (I, 17).

■ Пифагорейские платоники

Во времена Ранней Римской империи происходит вторичная конвергенция пифагореизма и платонизма.

Для классического пифагореизма характерен мировоззренческий дуализм, когда за начало всего сущего принимается не одно какое-нибудь начало, а два: предел (перас) и беспредельное, или неопределенное (апейрон). Не все с этим согласны. Английский философ Ф. Корнфорд утверждал, что «первоначальный пифагореизм монистичен»[22]. Он думал, что пифагорейцы с самого начала принимали за первоначало всего сущего обожествляемое ими единое начало: монаду. Но многие ученые с этим не согласны. Например, Дж. Рэвин думал, что первоначальный пифагореизм дуалистичен[23], и лишь позднее пифагорейцы ввели монаду в качестве высшего, примиряющего противоположности предела и беспредельного и содержащего их в себе начала, самого первого начала. При этом Ф. Корнфорд опирался на Александра Полигистора (о нем речь впереди), а Дж. Рэвин — на пифагорейскую таблицу противоположностей, сохраненную Аристотелем. В самом деле, Аристотель в «Метафизике» перечисляет, но никак не комментирует десять пар пифагорейских противоположностей: «...предел и беспредельное, нечетное и четное, единое (хен) и многое, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и прямоугольное»[24].

На первый взгляд эти пары кажутся собранными вместе случайно. Мы видим какое-то странное сочетание мифического сексуально-космического дуализма с дуализмом физико-математическим. Гегель назвал эту таблицу «смешением противоположностей представления и противоположностей понятия»[25], но он ее, так же как и Аристотель, не анализирует. На наш взгляд, здесь выражено типичное дуалистическое мировоззрение мифологического происхождения. Именно для мифологического мировоззрения, подходящего к миру с дуэльной социальной моделью (племя распадается на

[22] Classical Quarterly. XXVII. 1933. P. 104.
[23] См.: *Raven J.E.* Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948. P. 19.
[24] *Aristotelis.* Metaphysica. Oxonii, 1957. P. 15.
[25] *Гегель.* Лекции по истории философии. Ч. I // Соч. М., 1932. Т. IX. С. 191.

две фратрии, внутри которой только трудовые отношения, сексуально-биологические отношения возможны лишь между лицами, принадлежащими к разным фратриям), характерно то, что мы находим у первоначального пифагореизма — в протофилософии, еще тесно, органически связанной с мифологической профилософией. При этом обычно, что один ряд явлений противопоставляется другому ряду, как хорошее дурному.

Именно тем, что эти два ряда получают этическую оценку, и объясняется то, что в этой таблице мы находим такую пару противоположностей, как «хорошее и дурное». Но так как пифагорейцы думали, что зло состоит в беспредельном и неопределенном, а благо — в едином и определенном (предел, перас), о чем сказано у Аристотеля в его «Никомаховой этике» [«...рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое в один ряд с благами...» (1.4.1096в)][26], то естественно, что наряду с добром мы находим единое и предел, а наряду со злом — беспредельное и многое.

Далее, пифагорейцы исходили во многом из орфической теогонии, а согласно одной из версий орфизма Хронос порождает эфир-хаос, от которого происходит некое «мировое яйцо», находящееся внутри хаоса, т. е. надо думать, эфир собирается внутри пустоты как какое-то сгущение. Из него и образуется космос (мир-украшение, украшенный мир). Мировое, предкосмическое яйцо — это нечто эфирное, а значит, светлое. Это также мужское. Окружающий «яйцо» хаос как зияние — темное и женское образование.

Поэтому у орфиков мужское и светлое относится к одному ряду, а женское и темное — к другому.

Пифагорейцы же отождествили живое «яйцо» орфиков с пределом, а окружающую это «яйцо» пустоту как темный хаос — с беспредельным, апейроном. Это значит, что орфический, мифологический, сексуально-биологический дуализм был осмыслен пифагорейцами в категориях зарождающейся философии.

Так сложились два ряда: а) предел, доброе, мужское, светлое и б) беспредельное, злое, женское, темное. К первому ряду отнесли также и правое, потому что в мифологическом мировоззрении правое обычно связывается с благом, а левое — со злом.

Вдыхаемая «мировым яйцом» пустота, окружающая зарождающийся космос как хаос, делает возможным развитие из яйца зародыша, и в конце концов рождается орфический Фанес. А от него происходит все остальное, прежде всего — сам космос. Это биологическое развитие зародыша было осмыслено пифагорейцами абстрактно, как расчленение на части некоего первичноединого, что дает уже выход в геометрическую картину мира. «Яйцо» — единое, пустота — многое. Единое сосуществует со многим изначально. Итак, мы имеем два ряда: предел, единое, правое, мужское, светлое, доброе и беспредельное, многое, левое, женское, темное, злое.

Пифагорейцы думали, что нечетное ограничено, а четное безгранично. Сложение ряда нечетных чисел, начиная с единицы, понятых геометрически, давало квадрат, сложение четных чисел, начиная с двух, — прямоугольник, соотношение сторон которых было меняющимся, тогда как соотношение сторон в квадрате всегда постоянно и равно единице. Поэтому квадрат был отнесен к покоящемуся. На это толкало и то, что всякое «ква-

[26] *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 60.

дратное число» можно представить как сумму нечетных чисел: 4 = 1 + 3; 9 = 1 + 3+5 и так далее по формуле 1 + 3 + ... + (2n−1) = n, а прямоугольник — к движущемуся. На это толкало и то, что «прямоугольное число» можно представить как сумму четных чисел: 6 = 2 + 4; 12 = 2 + 4 + 6 и так далее по формуле: 2 + 4 +... + 2n = n (n + 1), из чего следует, что «прямоугольным» является не каждое состоящее из двух неравных множителей число, а только такое, которое можно представить как два множителя с разницей в одну единицу: 2 и 3, 3 и 4, 4 и 5, но не 8, т. е. 2x4. Поскольку $^2/_3$, $^4/_5$, $^4/_5$ не равны друг другу, то их соотношение разное, переменное, «движущееся»).

По-видимому, позднее в пифагореизме на первое место выходит новая пара: единое и неопределенное (беспредельное), т. е. синтез первой и третьей аристотелевских пар пифагорейских противоположностей. С таким пифагореизмом стал сближаться поздний, «неклассический» платонизм. Если «классический» платонизм учил, что первичны идеи, а числа лишь посредники между идеями и вещами, то «неклассический» платонизм стал учить, что сами идеи производны от чисел, а числа, в свою очередь, производны от единого (в чем этот платонизм был согласен с новым пифагореизмом) и «большого и малого», «двоицы». Аристотель говорит так: «Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое (т. е. единое — субъект, а не предикат. — *А.Ч.*), это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как и они, что числа — причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого» (1, 6, 987 в)[27]. Аристотель далее пытается объяснить, почему Платон заменил пифагорейское беспредельное как одно из начал, сделав его вторичным, на двоицу: «...а двоицу он объявил другой основой потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как чего-то податливого»[28].

Итак, у пифагорейцев и Платона одно начало одинаковое — единое, а второе разное: у пифагорейцев беспредельное, или неопределенное (апейрон), а у Платона — диада, двоица, большое и малое, апейрон же вторичен по отношению к диаде, производен из нее. Разница небольшая, и Феофраст в своей «Метафизике» приписывает учение о диаде (двоице) равно и пифагорейцам, и Платону, объясняя диаду, двоицу как то, в чем заключается «беспредельность, беспорядочность и всякая, так сказать, бесформенность в себе»[29].

До сих пор «единое» выражалось в оригинале древнегреческим словом «хен». Но позднее пифагорейцы стали заменять это единое другим единым, выражаемым в оригинале словом монас (отсюда монада). Впервые монада появляется, если этот фрагмент подлинный, уже у Филолая[30]. Это V в. до н. э.

В IV в. до н. э. развитие пифагореизма и платонизма прерывается, если не считать платонизмом академический скептицизм Аркесилая и Карнеада с их последователями и если не принимать гипотезу шведского ученого Холгера Теслефа, утверждающего, что и в III, и в IV вв. до н. э. в Южной

[27] *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 60.
[28] Там же.
[29] *Маковельский А.* Досократики. Ч. 3. Казань, 1919. С. 72.
[30] Согласно Ямблиху, Филолай думал, что начало всего монада.

Италии продолжала существовать замкнутая пифагорейская школа с центром в Таренте и с филиалами в Метапонте, Регии и в других южноиталийских городах. Эта гипотеза вызвала серьезную критику, например, со стороны голландской ученой Де Фогель, которая не признает ту литературу, которую Х. Теслеф принимает за пифагорейскую, видя в ней всего лишь эклектическую смесь платонизма, аристотелизма и стоицизма. В обоснование своей гипотезы Х. Теслеф ссылается на археологические находки в Южной Италии монет, датируемых III — II вв. до н. э., украшенных пентаграммой — якобы исключительно пифагорейским символом. Однако та же Де Фогель напоминает, что пентаграмма (пятиконечная звезда) — символ здоровья, первоначально принадлежащий цивилизации Месопотамии и широко распространенный от Вавилонии, Финикии и Иудеи до Испании и Британии, где такие монеты имели хождение во II в. до н. э.

Так что, по-видимому, верным будет думать, что и платонизм, и пифагореизм возрождаются почти одновременно в I в. до н. э. Это неопифагореизм (или постлифагореизм), и это так называемый средний платонизм.

Представителями первого в I в. до н. э. можно считать таких ученых, как римлянин Фигул и иудей Александр Полигистор, а второго — Евдор Александрийский, если не считать Антиоха Аскалонского, с которого также иногда ведут начало среднего платонизма.

Для постпифагореизма I в. до н. э. — II в. н. э. и для среднего платонизма тех же времен характерна вторая конвергенция пифагореизма и платонизма, отчего иногда трудно сказать, кто перед нами: пифагореец или платоник. Для постпифагореизма характерно то, что он берет за начала всего сущего не перас и апейрон и даже не хен и апейрон, а монаду и диаду, а то и одну монаду. Так, например, Секст Эмпирик, говоря о постпифагорейцах, заявляет, что у них «монада и диада поистине начало всего...» (Против ученых. X, 263)[31]. И позднее у Порфирия шесть пар пифагорейских противоположностей возглавляются парой «монада — диада» (у Плутарха Херонейского в его изложении пифагореизма «монада — диада», правда, на втором месте, «предел — беспредельное» — на третьем, а на первом — «добро — зло»). У платоников же единое оставалось в старой ипостаси как «хен», а не «монас». На этом основании и пытаются различать постпифагореизм и средний платонизм, но здесь много сомнительного, что будет видно из последующего.

Александр Полигистор

Александр Полигистор — иудей, родившийся в Милете в 105 г. до н. э. Он был доставлен в Рим как военнопленный. В Риме Александр стал со временем вольноотпущенником. Он написал так много книг, что получил прозвище «Полигистор». Диоген Лаэртский рассказывает, что Александр Полигистор в своих «Преемствах философов» сообщает, что в каких-то пифагорейских записках утверждается следующее: «Начало всего — единица (монада); единице же как причине подлежит как вещество неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела,

[31] *Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 362.

в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля; а земля тоже шаровидна и населена со всех сторон» (VIII, 25).

Такова, по-своему стройная концепция математического идеализма. Физический мир вторичен по отношению к математическому. Математическое порождает физическое. Говоря конкретнее, чувственные физические тела вторичны по отношению к геометрическим объемным фигурам, а те вторичны по отношению к плоским геометрическим фигурам (физика вторична по отношению к стереометрии, стереометрия вторична по отношению к планиметрии). Эти же плоские фигуры вторичны по отношению к линиям, а те — к точкам. Точки же вторичны по отношению к числам (геометрия вторична по отношению к арифметике). А далее числа вторичны по отношению к единице. Единица же первоначало.

Напомним, что Ф. Корнфорд считал эту информацию относящейся к раннему пифагореизму. Но это противоречит Аристотелю и другой информации. Для постпифагореизма характерен культ чудесного.

Аполлоний Тианский

В этом отношении наиболее характерна фигура Аполлония Тианского, чья жизнь описана Филостратом Младшим в III в. в книге «Жизнь Аполлония Тианского». Филострат пользовался письмами Аполлония из Тианы, записками спутника Аполлония Дамида, сочинениями Максима Эгийского и Мойрагена. Самому Аполлонию принадлежало несохранившееся описание жизни Пифагора. Аполлоний видел в Пифагоре воплощение Аполлона, а в себе — воплощение Пифагора.

Аполлоний родился в одной из самых восточных римских провинций — в азиатской Каппадокии, которая граничила на востоке с Арменией, на юге — с Месопотамией и Сирией, на севере — с Понтом, на западе — с Галатией. Он происходил из состоятельной семьи. В детстве Аполлоний отличался памятливостью, прилежанием и красотой. Философию и риторику он начал изучать с 14 лет, одним из его учителей оказался пифагореец.

Затем начинаются годы странствий. Аполлоний посещает Индию, где, беседуя с мудрецами, находит, что их учение близко к учению Пифагора. На своем пути в Рим Аполлоний спасает от чумы жителей Эфеса, встречается в Трое с Ахиллом. Пройдя Афины, Коринф и Спарту, Аполлоний оказывается в Риме, там он попадает в руки нероновского Тигеллина. Однако Аполлонию, который смело держится на допросе, удается вырваться, и он продолжает свой путь на запад вплоть до Испании. Возвращаясь затем на восток, Аполлоний посещает в Греции Элевсинские мистерии, беседует в Египте с будущим римским императором Титом. Вернувшись в Рим во время правления Домициана, преследовавшего философов, Аполлоний оказался в тюрьме. Ему ставят в вину его образ жизни, манеру одеваться, то, что среди его приверженцев бытовал его культ, который соперничал с культом императора, обязательным для всех подданных империи. По легенде, Аполлоний, окутавшись туманным облаком, исчезает из зала суда, чтобы в Италии и Греции продолжать свою проповедническую деятельность, популяризируя внешнюю сторону пифагореизма.

Средний платонизм

Этот платонизм называется средним, потому что он находился между классическим платонизмом самого Платона, псевдоплатонизмом Спевсиппа и Ксенократа (у которых платонизм, конвергируя с пифагореизмом, стал подменяться им), нравственным академизмом Полемона, пробабилизмом Аркесилая и Ксенократа, которых можно назвать академиками только формально, с одной стороны, и неоплатонизмом Плотина, Порфирия, Ямблиха, Прокла, с другой.

Для среднего платонизма, который называют еще пронеоплатонизмом, характерны иерархическая картина мира, новая конвергенция платонизма и пифагореизма, использование при построении мировоззрения элементов стоицизма и перипатетизма, внесение в философию мифологических моментов.

Первым представителем среднего платонизма считается **Евдор Александрийский** (середина — вторая половина I в. до н. э.). Это был серьезный ученый, который писал о пифагореизме, комментировал «Тимей» Платона, истолковывал «Метафизику» Аристотеля. Ему принадлежал также обобщающий философский труд — «Основные проблемы философии». К сожалению, труды Евдора Александрийского не сохранились. Мы о них знаем только от других древних авторов. Эта информация недостаточна, что порождает различное понимание мировоззрения Евдора. Так, например, английский ученый Френсис Корнфорд утверждает, что у Евдора Александрийского первоначалом всего сущего является монада (она же высшее божество), производящая из себя предел (перас) и беспредельное (апейрон), т. е. то, что классический пифагореизм, будучи дуалистическим мировоззрением, полагал за два самостоятельных и равномощных начала всего сущего, тогда как голландская ученая Де Фогель была убеждена в том, что у Евдора первоначалом было высшее единое (хен), производящее из себя низшее единое (монас) и неопределенную двоицу.

Таким образом, Ф. Корнфорд делает из Евдора Александрийского скорее постпифагорейца, чем платоника: первоначало — монада; а Де Фогель скорее платоника, чем пифагорейца: монада и двоица (диада) вторичны, первично же единое как именно «хен». Так что Евдор — преднеоплатоник (неоплатонизм за начало принимает именно «хен», а не «монас»).

Свой скромный расцвет средний платонизм переживает в I и особенно во II в., когда существовало пять центров возрождения платонизма. Это Афины и Рим в Европе, Пергам и Смирна в Азии, Александрия в Африке. В исконном центре платонизма, в афинской Академии, средними платониками были во времена римских императоров Адриана и Антонина Пия (117 — 161) **Кальвисий Тавр**, а во времена Марка Аврелия (161 — 180) — **Аттик**. Фрагменты сочинений Аттика сохранились у христианского теолога Евсевия. Аттик очищал платонизм (академизм) от аристотелизма (перипатетизма). Он учил, что души бессмертны, что для счастья достаточно добродетели, что в мире господствует провидение (тогда как перипатетики отрицали бессмертие души, думали, что для счастья одной добродетели недостаточно, не мешают и внешние блага, отрицали провидение: аристотелевский бог как «мышление мышления» замкнут на себе).

В Риме к среднему платонизму принадлежал **Максим Тирский**. В своей диатрибе о боге в философии Платона Максим Тирский утверждал, что бог

не может находиться в потоке изменяющихся вещей, что бог — самый совершенный ум, что этот ум — отец и творец Вселенной — невидим, непостижим и несказуем, что вся красота изливается из него, как из вечного источника, что между богом и человеком существуют низшие боги и демоны.

В Пергаме средним платоником был **Гай**, который изгонял из платонизма не только аристотелизм, но и стоицизм; в частности, он очищал логику платонизма от логики стоицизма. Лекции Гая Пергамского слушал врач и философ Гален — уроженец Пергама. О Галене говорилось выше. Его как философа можно также отнести к средним платоникам. Напомним, что Галену принадлежит философско-медицинское сочинение «О взглядах Гиппократа и Платона».

В Смирне процветал средний платоник **Альбин**. В свое время он пользовался большим авторитетом. Его сочинение «Дидаскаликос» (дидасколикос — относящийся к обучению, дидактический), или «Эпитомэ», сохранилось. Альбин различает такие начала (архай) всего сущего, как вещество (хюлэ), идеи (идеай) и неподвижный ум, лишенный каких-либо атрибутов и недоступный пониманию человека. Однако этот неподвижный и непознаваемый для нас ум является причиной «ума целокупного неба», ума всегда деятельного. Ниже этого второго ума находится третий ум как «сила» души космоса. Ниже следуют звезды — «видимые боги». В самом же низу всей этой иерархии пребывает Земля, управляемая демонами (каждый элемент имеет своего демона).

В Александрии жил, возможно, **Цельс** — критик христианства, известный по сочинению христианского теолога Оригена «Против Цельса», и, наверное, **Аммоний Саккас** — учитель Плотина — основателя неоплатонизма (таким образом, неоплатонизм прямо вытекает из среднего платонизма).

К среднему платонизму примыкали также Плутарх и Апулей.

Плутарх Херонейский

Плутарх Херонейский (ок. 46 — ок. 127) — автор исторических, нравственных и философских сочинений.

Плутарх как историк — автор «Сравнительных жизнеописаний». Это парные описания жизней и деяний выдающихся людей Древней Греции и Рима. В большинстве случаев в каждой паре сперва рассказывается о греке, а затем о римлянине. В заключение дается их сравнение. Перед нами проходят Александр Македонский и Гай Юлий Цезарь, ораторы Демосфен и Цицерон, спартанский царь Агесилай и Помпей, Тесей и Ромул, Ликург и Пума, Солон и Попликола, Аристид и Марк Катон, Пелопид и Марцелл, Пирр и Гай Марий, Лисандр и Сулла. Иногда на первое место Плутарх ставит римлянина: Гай Марций и Алкивиад, Серторий и Эвмен.

В этих жизнеописаниях Плутарх между делом высказывает ряд интересных соображений философского, характера. Почему можно сравнивать и сопоставлять одних людей с другими? На это Плутарх пытается ответить, начиная рассказ о Сертории: «Поскольку поток времени бесконечен, а судьба изменчива, не приходится, пожалуй, удивляться тому, что часто происходят сходные между собой события. Действительно, если количество основных частиц мироздания неограниченно велико, то в самом богатстве своего материала судьба находит щедрый источник для созида-

ния подобий; если же, напротив, события сплетаются из ограниченного числа начальных частиц, то неминуемо должны по много раз происходить сходные события, порожденные одними и теми же причинами»[32].

Рассказывая о том, как Октавиан, Марк Антоний и Лепид (второй триумвират в отличие от первого: Красс, Помпей, Цезарь) составляли проскрипции (Октавиан выдал на уничтожение Марку Антонию Цицерона, Марк Антоний — брата своей матери, Лепид же — своего брата), Плутарх замечает: «Так лишились они от бешеной злобы способности мыслить по-человечески или, лучше сказать, показали, что нет зверя свирепее человека, совмещающего в себе дурные страсти и власть»[33].

Примером Плутархова сочинения на нравственные темы может служить его «Наставление супругам». Мудрый философ пытается внушить молодоженам, что «супружество и семейный очаг куда более чем какую-то лиру или кифару, подобает приводить к согласию и созвучию при помощи красноречия, искусства и философии», что «жене следует... вместе с мужем и печалиться, и веселиться, и тревожиться, и смеяться». Плутарх предостерегает молодых супругов: «Поначалу особенно следует молодоженам остерегаться разногласий и стычек, глядя на то, что даже склеенные горшки сперва легко рассыпаются от малейшего толчка; зато со временем, когда места скреплений станут прочными, ни огонь, ни железо их не берут». Он говорит далее, что «скрытые от окружающих мелкие, непрерывные, повседневные ссоры жены с мужем, как ничто другое, приводят в разлад их совместную жизнь». Будучи все же человеком своего времени, Плутарх думает, что муж — повелитель жены, однако это свое категорическое мнение философ смягчает: «Справедливый... муж повелевает женою не как хозяин собственностью, но как душа телом, считаясь с ее чувствами и неизменно благожелательно»[34].

Плутарх как историк философии — автор такого, например, сочинения, как «Пир семи мудрецов», в котором описываются встреча и беседа тех мудрецов, которые стояли у истоков древнегреческой философии. Это Солон, Биант, Фалес, Анахарсис, Клеобул, Питтак, Хилон. Периандр же, которого иногда включают в этот список семи за счет Хилона, у Плутарха оказывается восьмым. Напомним, что Платон исключил Периандра из состава «семи мудрецов» как тирана. Однако у Плутарха именно тиран Периандр собирает в своем полисе мудрецов. Плутарх отрицательно относился к тирании, но в его глазах Периандра извиняет то, что ему «тирания досталась как наследственная болезнь»[35] и что он не такой тиран, как все. Так, он отказался от совета милетского тирана Фрасибула править, как он, «срезая верхушки», т. е. уничтожая всех сколько-нибудь выдающихся людей в своем городе.

Фалес из этого же Милета считает Солона мудрым прежде всего за то, что тот отказался от тиранической власти (известно, что Солон, произведя свои эпохальные реформы в Афинах, благодаря которым афинское общество было перестроено: родовой принцип структурирования был заменен на имущественный, и зная, что для того, чтобы новый порядок укрепился

[32] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1963. Т. II. С. 268.
[33] *Плутарх.* Избранные жинеописания. М., 1987. Т. II. С. 562.
[34] *Плутарх.* Сочинения. М., 1983. С. 347, 350, 352, 354.
[35] Там же. С. 362.

и стал привычным, необходима в течение какого-то времени тираническая диктатура, удалился из Афин, не желая стать таким диктатором, так что вся грязная работа досталась Писистрату). У Плутарха Фалес отклоняет похвалу за то, что именно он на вопрос что он видел самого удивительного в жизни, ответил «Тирана в старости», говоря, что это на самом деле слова Питтака.

На своем пиру мудрецы обсуждают вопросы: какой царь лучше? какой дом лучше? какое государство лучше? На первый вопрос мудрецы отвечают каждый по-своему. Согласно Солону, «более всего стяжает славы царь или тиран тогда, когда он единовластие над гражданами обратит в народовластие». Биант же думает, что лучший царь тот, кто «первый явит образец покорности законам». По мнению Фалеса, «счастье правителя в том, чтобы умереть своей смертью в преклонном возрасте». Скиф Анахарсис полагает, что тот царь лучше, кто «не один среди всех будет разумен». А Клеобул добавляет: «И не будет легковерен к речам ближних». Добавляет и Питтак: «И добьется, чтобы подданные боялись не его, а за него». Хилон же завершает этот вопрос так: «Дело правителя помышлять не о смертном, а о бессмертном»[36].

На вопрос о том, какое государство лучше, мудрецы опять-таки говорят каждый по-своему. Солон: «...в том государстве лучше всего и крепче всего народовластие, где обидчика к суду и расправе привлекает не только обиженный, но и необиженный». Биант: «Крепче всего народовластие там, где закона страшатся, словно тирана». Фалес: «То, в котором нет ни бедных граждан, ни безмерно богатых». Анахарсис: «То, где лучшее воздается добродетели, худшее — пороку, а все остальное поровну». Клеобул: «Самый разумный тот народ, в котором граждане боятся больше порицания, чем закона». Питтак: «То, где дурным людям нельзя править, а хорошим нельзя не править». Хилон: «Лучшее государство — то, где больше слушают законы, меньше — ораторов»[37].

Плутарх называет «вещими словами» мысль Платона о том, что «лишь тогда избавится государство от зла, когда волею благого случая сойдутся воедино сильная власть, мудрость и справедливость». Он сочувственно вспоминает убеждение Платона, что «блаженно и счастливо то государство, где «мое» и «не мое» считаются наихудшими словами и все рвение, какое только есть, граждане употребляют на общее дело»[38].

Плутарх — представитель среднего платонизма. Подобно Филону Александрийскому, Плутарх был подготовителем неоплатонизма хотя бы тем, что он подчеркивал трансцендентность (т. е. потусторонность) бога, тем, что он поставил нус выше души, тем, что у него была религиозность, и тем, что в свою теологическую интерпретацию платонизма он вносил аристотелевские и стоические элементы.

Плутархова идея бога наиболее отчетливо выражена в таких трудах Плутарха, как трактаты «О букве Е в Дельфах» и «Исида и Осирис». Плутарх думает, что истинным бытием обладает только один бог, что это истинное бытие находится вне времени и пространства, что чувственные же вещи, постоянно изменяясь, не имеют бытия в полном зна-

[36] Там же. С. 369.
[37] Там же. С. 373–374.
[38] Там же. С. 343.

чении этого слова. И истинен также только один бог. Плутархов бог и мир отстоят друг от друга максимально. В «Исиде и Осирисе» Плутарх называет бога как первоначало «чистым и бесстрастным. Он говорит о том, что первоначало так далеко, как только возможно, отстоит от земли и от всего, что подвержено резрушению и смерти. Он отождествляем бога (первоначало) с платоновским благом. Это Осирис. Исида же (сестра и жена Осириса) — воспринимающее начало, пространство или вещество, — стремится к Осирису. Осирис не может быть причиной зла и беспорядка в мире. Источником зла является другая сила, которую Плутарх отождествляет с Тифоном. Символом видимого мира является у Плутарха Гор — сын Осириса и Исиды. Таким образом, Плутарх синтезирует греческую идеалистическую философию и египетско-греческую мифологию.

У Плутарха мы видим продолжение процесса ремифологизации философии — процесс, обратный той демифологизации мировоззрения, который происходил при генезисе философии.

В то же время историческая гражданственность Плутарха — историка и моралиста — оказала большое положительное влияние на многие поколения (в частности, на идеологов Французской революции и на Жан-Жака Руссо).

Учениками Плутарха были вышеупомянутые средний платоник Гай Пергамский и Фаворин Арелатский — автор энциклопедических сочинений на греческом языке. Сам Плутарх был учеником Максима Тирского.

Апулей

Апулей родился во времена правления императора Адриана (117 — 138), расцвет его творчества приходится на время правления императора Антонина Пия (138 — 161), а смерть настигла Апулея при императоре Марке Аврелии (161 — 180). Принято считать, что Апулей жил с ок. 124 по ок. 180 г. Его жизнь прошла в основном в Африке, в Карфагене, в том самом, который был снесен с лица земли в 146 г. до н. э. Но Карфаген был заново отстроен в середине I в. до н. э. уже не как центр более не существующего афро-финикийского государства, а как центр римской провинции Африка.

Апулей — автор латиноязычных прозаических сочинений: «Апология», «Флориды» («Цветник») — 23 отрывка из речей Апулея, составитель неизвестен, приключенческий роман «Метаморфозы», более известный под поздним названием, данным ему христианским теологом Августином, «Золотой осел» (злоключения человека, колдовским образом превращенного в осла, но сохранившего свое человеческое духовное «я»), а также философские трактаты «О божестве Сократа», «О Платоне» и «О мире». Трактат «О божестве Сократа» — риторическое рассуждение о природе сократовского демона, являвшегося Сократу как его внутренний голос, который никогда ничего не предписывал, а лишь предостерегал философа от того или иного поступка. Трактат «О Платоне» — изложение платоновской философии и этики. Трактат «О мире» — переложение известного псевдоаристотелевского трактата «О мире». Апулей думал, что есть три рода богов: высший, трансцендентный бог, боги-небожители и демоны, подчиненные первому, высшему богу. Таким демоном и был внутренний голос

Сократа. Боги-небожители также подчинены высшему, трансцендентному, т. е. совершенно потустороннему богу.

Модерат

Модерат из Гадеса (или Гадара) принадлежит к преднеоплатоникам[39]. Неоплатоник Порфирий в своей «Жизни Пифагора» сообщает, что Модерат из Гадеса учил, что числа — средства выражения бестелесных образов и первоначал. Будучи как бы воинствующим пифагорейцем, Модерат обвинял Платона в плагиате у Пифагора. И в то же время он якобы учил, что началом всего сущего является сверхбытейное единое (хен), о котором ничего нельзя сказать, даже то, что оно существует. Ведь сказать, что первоединое существует, означает, что мы уже как-то определили его. Но всякое определение есть ограничение. Так что можно сказать, развивая мысль Модерата, что первоединое существует, не существуя, и не существует, существуя. В отличие от такого диалектического первоединого второединое как совокупность идей и третьеединое — космическая душа, причастная и к первоединому и к второединому, определенно существуют. Они бытийны. Однако учение об идеях и о космической душе — явно платоновское. С другой стороны, учение о первоедином, второедином и третьеедином — подход к неоплатоновской триаде (единое, ум, душа) Плотина. Создается впечатление, что Модерат был неоплатоником раньше самого основателя неоплатонизма Плотина. Это говорит о том, что Плотин строил не на пустом месте.

Никомах

Никомах из Герасы, также преднеоплатоник, жил в римской провинции Аравия в первой половине II в. Он — автор жизнеописания Пифагора, которое не сохранилось, но, прежде чем кануть в Лету, оказало влияние на Порфирия и Ямблиха, также написавших дошедшие до нас жизнеописания Пифагора. Никомах усиленно занимался математикой. Ему принадлежит, в частности, книга «Основания арифметики». Никомах — постпифагореец. Однако он и преднеоплатоник. Он думал, что началом всего сущего является единое (монас). Единое-монас — и ум, и бог-демиург. Бог-демиург-монас рождает из себя — диаду (двоицу) как некую материю для творения космоса.

Нумений

Нумений (вторая половина II в.) из Апомеи считал себя пифагорейцем, но понимал пифагореизм настолько широко, что заносил туда и Платона, которому посвящал свои сочинения.

На самом деле Нумений — преднеоплатоник. Его взгляды Нумения настолько близки к учению Платона, что было широко распространено мнение, специально оспариваемое учеником и последователем Плотина Порфирием, что Плотин все свое учение якобы заимствовал у Нумения.

[39] Это мыслители, которых приходится относить и к неопифагорейцам, и к среднему платонизму.

Впервые Нумения упоминает Климент Александрийский в «Стромматах». Отрывки из сочинений Нумения содержатся в трудах христианского теолога Евсевия.

Имеются также дошедшие до нас через Стобея свидетельства Порфирия и Ямблиха о некоторых пунктах учения Нумения. О Нумении говорит и Прокл в своих комментариях на платоновского «Тимея».

Нумений продолжил начатое Филоном Александрийским сближение древнегреческой философии в образе платонизма с иудейской мифологией. Имя «Нумений» — греческая транскрипция финикийского или семитского имени. Нумений знал книги Моисея и раввинскую традицию. Для Нумения Платон — «говорящий по-аттически Моисей».

Нумений обожествил первые три числа натурального ряда чисел: 1, 2 и 3. Как и у Никомаха из Герасы, у Нумения единое (монада) и ум (нус) сливаются в первого бога. Первый бог неподвижен и самодостаточен. Он — источник чисел. Второй бог самопротиворечив и двойствен. Как ум, направленный на самого себя, второй бог созерцает первого бога, умопостигаемое, а как ум, направленный против себя, второй бог тяготеет к материи с ее чувственной разнузданностью, отчего и сам становится чувственным и подобным сперматическому логосу стоиков — логосу, обсеменяющему материю. Но у Нумения второй бог (бог-создатель, демиург) творит прежде всего космическую душу — начало, середину и конец космоса. Эта душа — обожествленное число 3. Числу 4 соответствует природа. Она уже не бог.

Согласно Нумению, человек — двойственное существо. Его душа и низменна, и возвышенна. Низменной частью своей души человек погружен в природно-космическое, в материю, высшей же частью своей души человек соприкасается с первым богом, с нусом-монадой. И в своей этой сопричастности с началом всех начал наслаждается высочайшим удовлетворением — состоянием душевного покоя и полной беззаботности как следствием приобщения к истинно вечному и надбытийному.

Общее у постпифагорейцев и средних платоников

Таким образом, и постпифагореизм, и средний платонизм текли двумя параллельными потоками к неоплатонизму, который вобрал в себя и платоновское единое («хен»), и постпифагорейскую «монаду-диаду».

Самое же главное состояло в том, что и постпифагореизм, и «средний платонизм» видели в философии не цель, а средство — средство спасения, средство освобождения души от тела как высшего от низшего, а через освобождение от тела и освобождение от всего низменного чувственного мира. Ясно, что в таком случае место интеллекта, логоса, занимает мистическое самоуглубление, медитация, а затем и экстаз, когда погружение в себя переходит в свою противоположность — в исступление, в выход из себя в слиянии с высшим первоначалом.

Конвергируя друг с другом, постпифагореизм и средний платонизм составляли единый фронт борьбы идеализма, переливающегося за границы философии как разумного интеллектуального мировоззрения в область мифолого-художественно-религиозной парафилософии, против атомистического материализма Эпикура и Лукреция Кара и непоследовательного, пантеистического материализма Древней Стои. В Ранней Римской империи эти две разновидности античного материализма уже были на исхо-

де. В стоицизме, как мы видели, также возобладал идеализм. Так что пост-пифагореизм и средний платонизм боролись во II в. уже с прошлым античной философии, с ее славным прошлым.

«Золотые стихи»

Во времена Римской империи широкое хождение имели приписываемые самому Пифагору стихи, названные «золотыми». Не вдаваясь в вопрос об их времени и авторстве, ограничимся тем, что приведем оттуда некоторые строки:

12. «...себя ж самого ты больше всех бойся».
18. «Ты ж свою долю, какая досталась, неси без роптаний».
29. «То лишь ты делать решайся, о чем сожалеть сам не будешь».
40. «Сладкому сну усталые очи не дай смежить прежде,
41. Чем ты обсудишь дневные дела свои, так вопрошая:
42. Что преступил я? Что натворил? Какого не выполнил долга?
43. Первым начавши, припомни ты все по порядку, а после,
44. Коль дела дурны, — о них сокрушайся, добрым же рад будь».

Пифагорейская суть этих стихов хорошо видна в следующих строках:

47. «тетраксис ...
48. Вечной природы источник».
54. «Узришь, что люди все бедствия терпят, сами ж избрав их,
55. Жалкие: блага к ним близки, они ж их не видят, не слышат»
63. «...божественность смертным доступна».
70. «Тело ж свое как покинешь — в эфир воспаришь ты свободный и
71. Будешь бессмертен как бог, уже смерти и тления чуждый»[40].

Подобная пифагорейская мудрость вызывала бесконечные подражания во все времена. В результате мы имеем целые наборы изречений, приписываемых Пифагору, например «Пифагоровы законы и нравственные правила», небольшая часть из которых здесь приводится:

1. Прежде всего научайся каждую вещь называть ее именем: это самая первая и важнейшая из всех наук.
2. Народы! Старайтесь прежде иметь добрые нравы, нежели законы: нравы суть самые первые законы.
6. Человек! Не делай другим животным того, чего не хочешь, чтоб они делали тебе.
7. Сделай начертание твоей жизни и следуй оному неизменно до последней минуты твоего бытия.
10. Сыщи себе верного друга; имея его, ты можешь обойтись без богов.
11. Избери себе друга заблаговременно, ибо жизнь весьма скоротечна.
12. Избери себе друга, ты не можешь быть счастлив один: счастье есть дело двоих.

[40] Цит. по: Золотые стихи пифагорейцев с комментарием Гиерокла философа / Пер. с греч. под ред. Г.В. Малеванского. Харьков, 1898.

13. Если не можешь иметь верного друга, будь сам себе другом.
17. Более примечай и наблюдай, нежели читай: кто читает много, тот читает худо.
18. Повинующийся разуму повинуется богам.
19. Предоставь жрецам исследовать естество богов; ты же занимайся познанием человеческого сердца.
24. Порядок да будет твоим божеством! Непрестанно воздавай ему сердечное служение: порядок есть союз всех вещей. Сама природа через него существует.
25. Если тебя спросят: что есть молчание? ответствуй: первый камень храма премудрости.
26. Что есть мудрость? Знание порядка. Если желаешь быть мудрым в течение твоей жизни, все поставь на своем месте. Преходящая временная слава не стоит тихого и безмятежного порядка, видимого в ежедневных делах мудрого.
27. Если тебя спросят: «что есть добродетель? ответствуй: любомудрие (т. е. философия. — *А.Ч.*), употребленное в действие.
28. На поле жизни, подобно сеятелю, ходи ровным и постоянным шагом.
29. ...Истинное отечество там, где есть благие нравы.
43. Не будь членом ученого общества: самые мудрые, когда они составляют общество, делаются простолюдинами.
45. Какое бы ни постигло тебя несчастье, удержи себя от слез: храни оные для пролития о несчастии других.
46. Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом.
48. Не полагайся на жену, которая много смеется.
50. На верность твоей собаки полагайся во всякое время, а на верность жены твоей только до первого случая.
51. Слушая и сохраняя молчание, ты сделаешься мудрым: начало премудрости есть молчание.
52. Веди жизнь единообразную, если желаешь иметь смерть спокойную.
61. Не почитай знания за одно с мудростью.
64. Благоразумная супруга! Если желаешь, чтоб муж твой свободное время проводил подле тебя, то потщись, чтоб он, ни в каком ином месте не находил столько приятности, удовольствия, скромности и нежности.
73. Природа есть едина, и ничего нет ей равного: мать и дщерь себя самой; она есть Божество богов. Рассматривай токмо Природу, а прочее оставь простолюдинам.
78. Воздержись от употребления вина: оно есть молоко, питающее страсти.
81. Говори мало, пиши еще менее.
83. Если хочешь пережить самого себя и быть в почтении у потомства, то оставь после тебя добродетельное семейство и хорошую книгу.
84. Не будь одним из тех, кои кажутся мудрыми только в своих сочинениях.
87. Если тебя спросят: в чем состоит благополучие? ответствуй: быть в согласии с самим собой.
97. Смертный! Когда несчастье станет стучаться у дверей твоих, отвори ему оные с веселым лицом, не дожидаясь, чтоб оно стучалось к тебе в другой раз: сопротивление раздражает его, покорение ему себя делает его безоружным.
99. Тело свое не делай гробом твоей души.

105. Не делай выговоров твоей жене при твоих детях.
109. Гражданин без собственности не имеет отечества.
119. ...народ достоин сожаления, а не посмеяния.
124. Законодатель! Не пиши законов торговле: она не терпит оных, подобных океану, носящему корабли ее.
134. ...законы справедливости... Законы всех земель и всех веков.
144. Римляне поклонялись богине чисел. Кротонцы! Соедините с нею бога порядка.
155. Мудрый! Если ты желаешь возвестить людям какую-либо важную истину, облеки оную в одежду общего мнения.
171. Кротонцы! Не просите у богов ваших ни дождя, ни ведра: боги не принимают в сем участия. В Природе все управляется неизменными законами.
176. Почитай священными числа, вес и меру, яко чад изящного равенства. Равенство, величайшее человеческое благо, утверждается в числах. Числа суть боги на земле.
183. Законодатель! подражай Природе: она равно важна как в подробностях своих, так и в своей совокупности.
189. Не возвещай истину на местах общенародных: народ употребит оную во зло.
190. Мудрый! обязан будучи жить среди простого народа, будь подобен маслу, плавающему поверх воды, но не смешивающемуся с оною.
193. Не исполняющий должностей отца семейства не может быть ни законодателем, ни градоуправителем.
201. Измеряй твои желания, взвешивай твои мысли, исчисляй твои слова.
203. Будь повелителем самого себя: царствуя и благоуправляя собою, ты будешь иметь превосходное владычество и самую важную должность.
206. Воздержи себя от убийства животных: пролитие крови оных привело людей к неистовству проливать кровь подобных себе.
211. Ничему не удивляйся: удивление произвело богов.
212. Не избирай себе другом живущего несогласно со своею женою.
228. Научитесь познавать людей: познание людей удобнее и нужнее, нежели познание богов.
235. Поле твое обрабатывай собственными своими руками. Не оставляй его возделывать твоим невольникам: земледелие необходимо требует рук свободного человека.
245. ...истину полезно видеть нагую. Ложь пусть покрывает себя одеждою...
251. По долгом и напрасном искании друга возьми себе собаку: верная собака есть изображение друга.
255. Совесть твоя да будет единственным твоим божеством.
260. Кротонцы! Если вас спросят: что есть древнее богов? ответствуйте: страх и надежда.
261. Возделывай твое поле: боги освобождают тебя от всякого другого богослужения. Земледелие есть первое для человека богопочтение.
264. Спеши делать добро лучше настоящим утром, чем наступающим вечером: ибо жизнь скоротечна и время летит.
265. Законодатель! говори человеку о его правах, а народу об его обязанностях.
265. Упившись вином, не приступай к святому делу деторождения.

281. Не рассуждай с детьми, с женщинами и с народом.
284. Боги (говорят жрецы) скоро раскаялись, что сотворили человека. Мы равномерно им ответствуем: человек раскаялся, что сотворил богов.
286. Кротонцы! не вверяйте правления республики тому, которому жена его и дети не оказывают должного уважения.
294. Кротонки! любите в жизни только один раз: се есть закон Природы и Совет разума.
302. Прежде вступления твоего в союз супружества, должен ты знать, что в Природе все непрестанно изменяется: «женщина сегодняшняя не есть женщина вчерашняя».
305. Никогда не давай полной воли твоему воображению: оно произведет чудовищ.
306. ...Никогда не обманывай народ, но и всего ему не объясняй.
307. Тогда токмо можешь ты назваться свободным, когда будешь носить одно иго необходимости.
309. Кротонцы! по примеру коринфян соорудите храм необходимости; сие богослужение освободит вас от всех других богослужений.
312. Старайся прежде быть мудрым, а ученым, когда будешь иметь свободное время.
318. Не будь обезьяною никого, даже и самой природы.
321. Одну каплю здравого разума предпочитай целому кладезю учености.
325. Не пекись о снискании великого знания: из всех знаний нравственная наука, может быть, есть самая нужнейшая, но ей не обучаются[41].

Неизвестно, кто автор этой подборки, из которой приведена здесь только часть, в которой искусно переплетаются и идеи Пифагора и пифагорейцев, и идеи французского предреволюционного Просвещения XVIII в.

Пифагореизм данных наставлений несомненен: культ числа, исчисления здесь явен: измеряй желания, взвешивай мысли, исчисляй слова, устанавливай порядок в связи с числом («богиня чисел» и «бог порядка»), почитай числа, вес и меру как основу равенства, «величайшее человеческое благо» — равенство, и оно основывается на числах, которые суть «боги на земле». В наставлениях мы находим и атеистические мотивы, перекликающиеся с просветительским атеизмом XVIII в. В целом это приписанное пифагорейцам сочинение (а основа там пифагорейская), изданное в России в начале XIX в., имело явную антикрепостническую, атеистическую и в общем прогрессивную направленность. Так пифагореизм сыграл положительную роль и в столь недалекие уже от нас времена. Это была перекличка эпох: VI в. до н. э. заговорил с XVIII в. Великие мысли бессмертны — для них нет времени.

■ Дион Хрисостом

Дион из Прусы, по прозвищу Хрисостом (т. е. Златоуст) был выдающимся оратором, автором многочисленных речей, но свои речи он больше писал, чем произносил.

Дион происходил из знатной семьи, проживавшей в одной из шести римских провинций в Малой Азии — в причерноморской Вифинии. Ро-

[41] См.: Пифагоровы законы и нравственные правила. СПб., 1808. С. 5—76.

дившись в конце сумасшедшего правления Гая Цезаря (Калигулы) или в начале правления Клавдия (ок. 40), Дион Златоуст умер при императоре Траяне (ок. 120).

Жизнь Диона драматична. Сделав карьеру в Риме как ритор, т. е. оратор и преподаватель ораторского искусства, Дион все потерял, когда был изгнан из «Вечного города» императором Домицианом. Длившееся четырнадцать лет изгнание разорило Диона. Ему приходилось скитаться и жить в бедности. «Впервые он столкнулся с действительной жизнью, настоящими радостями и бедами, с толпами обездоленных. Он стал вместе с ними думать, мечтать, смотреть на мир их глазами»[42]. И Диону ничего не оставалось, как стать киником.

В своей «Эвбейской речи» Дион по-кинически восхваляет бедность, которая приносит безопасность от грабителей, разбойников и вымогателей, говоря, что «в моих постоянных скитаниях... я мог убедиться в том, что бедность священна и неприкосновенна и что никому нет охоты грабить бедняка»[43].

В ряде своих речей Дион восхваляет Диогена Синопского. В речи «Диоген, или О тирании» Диоген говорит у Диона, что «богачи похожи на новорожденных, которые всегда нуждаются в пеленках», а в речи «Диоген, или О слугах» утверждается: «...богачи похожи на сороконожек — я думаю, ты видел их; у них ужасно много ног, но они самые медленные из всех ползающих». В той же речи Дион-Диоген восхищается зверями и птицами, ибо «у них есть одно величайшее благо — они не имеют собственности» и живут вполне беспечально, тогда как собственник — раб своей собственности, раб денег, земли, коней, кораблей и домов...

Диоген у Диона — противник рабства. Оно пагубно и для рабов, и для рабовладельцев. Рабам жизнь настолько постыла, что они вовсе не заботятся о своем здоровье. Они предпочитают болеть, чтобы хоть этим досадить своему господину. Особенно разлагающе действует рабство на детей свободных: «Где есть раб, там дети портятся; становятся ленивыми и надменными, раз есть кто-то, кто их обслуживает и на кого они смотрят свысока; если же их предоставить самим себе, то они будут мужественней и сильней и с самого детства научатся заботиться о родителях».

Между тем у человека от природы все есть, чтобы он сам мог заботиться о себе самом: «Разве ты не знаешь, что от природы тело каждого человека устроено так, что он может обслуживать себя сам?»

Диоген у Диона ярко описывает жизнь ненавистных тиранов, которая течет в постоянном страхе потерять не только власть, но и жизнь: «Если кто-нибудь рискнет говорить с тираном откровенно, тот выходит из себя, пугаясь этой смелости в речах; если же кто говорит раболепно и униженно, то само это раболепие кажется ему подозрительным»[44]. Так же сложна и тягостна жизнь царей. И они не свободны.

У Диона Диоген относится к людям не то чтобы с презрением, но с удивлением. Люди удивляют его своими странностями. Его удивляет, что люди не идут к нему как врачевателю душ, «как будто человек меньше страдает

[42] *Нахов И.М.* Очерки кинической философии // Антология кинизма. М., 1984. С. 42.

[43] Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 65.

[44] Здесь и выше цит. по: Антология кинизма. М., 1984. С. 318, 321, 326, 328, 341, 342, 343.

от... болезней души, чем от болезней тела, и как будто для него хуже иметь разбухшую селезенку или гнилой зуб, чем душу безрассудную, гневливую, недобрую, коварную, т. е. во всех отношениях дурную»[45].

Наблюдая из своей «бочки» жизнь людей, Диоген видел, что «дни свои они проводят в хлопотах, замышляя все против всех, беспрестанно находятся среди тысячи бед, не зная передышки хоть на миг, даже в праздники...»[46]

В Древней Греции был культ атлетизма. Победители на Олимпийских, Истмийских и других играх пользовались почетом и привилегиями. Диоген же насмехался над этим культом. Дион описывает, как Диоген высмеял победителя в беге, которого толпа несла на руках, заметив ему, что он, обогнав своих соперников на какую-то пядь, очень этим гордится, тогда как многие животные, в том числе и робкие, передвигаются в пространстве много быстрее его. «Неужели ты не знаешь, — спрашивает Диоген олимпионика (победителя на Олимпийских играх), что быстрый бег — признак трусости?» И далее: «...ты не стал ни чуточки умнее от того, что обогнал других бегунов...» Говоря так, замечает Дион, Диоген «обесценил само состязание в беге...»[47]

Презрение к спортивному ажиотажу не означало, что Дион не заботился о своем здоровье. «...Нельзя сказать, чтобы Диоген, — говорит Дион, — не заботился о телесном здоровье и о самой жизни, как часто думали иные из глупцов, наблюдая, как он мерзнет, живя под открытым небом...»[48].

Высмеивая чемпионов, Диоген у Диона считает истинным чемпионом себя, ибо он всю жизнь побеждает голод, холод, жажду, побои и другие житейские муки, а также труды: «...человек благородный считает труды самыми мощными своими противниками, и с ними он добровольно сражается и ночью, и днем... он вызывает на бой всех подряд, сражается с голодом, терпит холод и жажду, сохраняет силу духа, даже если приходится переносить побои, не малодушествует, если его тело терзают или жгут. Бедность, изгнание, бесславие и другие подобные бедствия ему не страшны...»[49]

И Диоан искренне восхищается Диогеном: «Поистине он казался царем и властелином в рубище нищего между рабами и слугами...»[50] И это несмотря на то, что Диоген «чуждался общественной деятельности, судов, соперничества, войн, бунтов»[51].

Живя так, Диоген был уверен в том, что «лишь он один истинно свободен среди всех и по-настоящему счастлив»[52].

Таков идеал человека для Диона Хрисостома, пока он был вынужденным киником. Но как только фортуна улыбнулась Диону из Прусы в Вифинии, как только император Нерва разрешил ему вернуться в Рим, а император Траян его пригрел, так он тут желал восхвалять и идеализировать этого императора. Траян — идеальный монарх, т. е. такой единоличный правитель, кто при своем единоначалии служит благу общества, справед-

[45] Цит. по: Антология кинизма. М., 1984. С. 328.
[46] Там же. С. 321.
[47] Там же. С. 337, 338.
[48] Там же. С. 327.
[49] Там же. С. 330.
[50] Там же. С. 336.
[51] Там же. С. 321.
[52] Там же. С. 322.

ливо, не боится труда и уважает закон. Таков общий смысл четырех речей Диона Хрисостома «О царской власти».

Лукиан

Лукиан (ок. 120 – ок. 190) родился через несколько лет после смерти Диона. Это философствующий сатирик, которого Ф. Энгельс справедливо окрестил «Вольтером классической древности»[53], сочетал в себе кинизм со скептицизмом[54]. Еще раньше молодой К. Маркс сказал, что «богам Греции, которые были уже не раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана»[55].

«Беседы» Лукиана — «Разговоры богов», где образы богов предельно занижены, низведены до уровня образов обыденных людей. Лукиан намеренно понимает мифологические сюжеты буквально. Если зарождающаяся и умирающая философия в лице первых и последних античных философов понимала мифы как аллегории и метафоры, первая для того, чтобы философски осмыслить мифологию и найти в ней рациональное зерно, а вторая, чтобы мифологически «расфилософить» философию и лишить ее рационально-понятийной основы, то Лукиан здесь находится как бы посередине: тот, кто начнет принимать мифы буквально и обыденно, лучше покажет их бессмысленность, чем тот, кто будет их развенчивать теоретически.

Поэтому у Лукиана Афина буквально рождается из головы Зевса, который, начав испытывать страшную головную боль, сам просит Гефеста ее ему расколоть. Прометей («Прометей»), которого по приказу Зевса приковывают к горам Кавказа, говорит, что ему стыдно за Зевса — за его мелочность и злопамятность. У Лукиана Зевс не только мелочен и злопамятен, но и труслив и жесток, похотлив и ревнив. Сам Зевс презирает людей. Но люди в изображении Лукиана лучше богов, даже если это гетеры, выведенные Лукианом в сочинении «Разговоры гетер».

Лукиан высмеивает не только богов, но и философов. Здесь он продолжает линию скептика Тимона. В сочинении «О выборе философии» Лукиан утверждает, что эпикурейцы «падки до удовольствий», перипатетики «корыстолюбивы и большие спорщики», платоники «надменны и честолюбивы». Выведенный в этом сочинении Лукианом стоик — жадный и злой старик.

Известный нам уже киник Менипп («Менипп») говорит у Лукиана, что он каждый день до тошноты слышал от философов об идеях и бестелесных сущностях, об атомах и пустоте и о целом множестве подобных вещей, но при этом все философы говорили разное. Один из философов доказывал, что это горячее, а другой, что это холодное, но не может же одна и та же вещь (восклицает Менипп) быть и горячей, и холодной. Менипп упрекает философов в том, что они, восхваляя презрение к богатству, призывая

[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 469.
[54] См.: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913 (Лукиан — «остроумный скептик»).
[55] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 418.

пренебрегать им, сами крепко привязаны к нему. Продолжая эту тему, Лукиан в «Икароменипе» рассказывает, что Менипп полетел (подобно Икару) на небо к Зевсу и рассказал ему о том, что философы говорят о нем. Здесь же и Луна, а не только Зевс, который грозится погубить всех философов, жалуется на них. Луну-Селену раздражает то, что философы докучают ей своей вздорной и нескончаемой болтовней о ней, о ее размерах и т. п., как будто бы у них нет иной заботы, как вмешиваться в ее жизнь.

Осмеяние философов содержится и в таких сатирах Лукиана, как «Продажа жизней» и «Разговоры в царстве мертвых». В царстве мертвых, в Аиде, находящийся там Александр Македонский жалуется на Аристотеля, изображая его как шута и комедианта, мечтающего об одних подарках. Лукиан отрицательно относится и к Сократу — этому «воплощению философии». Принужденный выпить чашу яда, умерев и оказавшись в Аиде, Сократ заплакал как ребенок.

В Аиде хорошо только философам-киникам. У Лукиана был период увлечения кинизмом. В «Продаже жизней», когда Зевс и Гермес продают жизни философов (так, купивший жизнь Пифагора повторит в своей жизни жизнь Пифагора), киник Диоген Синопский предупреждает покупателей, что стать таким, каким он был на земле, нелегко — «надо быть грубым и дерзким и ругать одинаковым образом и царей, и частных людей — потому, что тогда они будут смотреть на тебя с уважением и считать тебя мужественным»[56].

Подводя итог своему развенчанию философов, Лукиан говорит, что философы одержимы любовью не к философии, а лишь к известности, ею доставляемой, что в значительной мере верно, особенно в наши дни, когда к жажде известности добавляется жажда прибыли.

Во времена Лукиана было уже широко распространено христианство. Лукиан воспринимает христиан тех времен как доверчивых и наивных простаков. Это забитые и суеверные люди, полные всяких предрассудков, беспомощные, раз у них нет своего критического ума, перед всякими шарлатанами. Таким оказывается, в частности, Перегрин («О кончине Перегрина»). Он не философ и даже не христианин. Он распутник, шарлатан и отцеубийца. Однако он выдает себя за пророка и находит поклонников и почитателей именно среди легковерных христиан.

В трактате «Об оправдании ошибки, допущенной в приветствии» выведено некое лицо, которое, приветствуя другое высокопоставленное лицо, сказало «гигиайне», т. е. «здравствуйте» (отсюда наша «гигиена»), тогда как древние греки говорили, приветствуя кого-либо, «хайре» и «хайрете», что значит «радуйся» и «радуйтесь». Чтобы оправдать свою оплошность, автор пишет целый ученый трактат, в котором ссылается на Платона, Пифагора и Гомера, вспоминает случаи из жизни Александра Македонского... Это сатира на ученых, точнее говоря, лжеученых, риторов.

■ Эллинистическая древнееврейская философия

Древнееврейская философия возникает только в эллинистические времена у александрийских евреев, эллинизировавшихся, забывших свой язык, говорящих по-гречески, перенявших греческие имена, имитирую-

[56] *Лукиан.* Собрание сочинений. М.; Л., 1935. С. 378.

щих манеры и привычки греков, но не поклоняющихся их богам, отчего они не имели в Александрии — столице птолемеевского Египта — политических прав. Были, конечно, и фанатичные евреи, полностью отвергающие давящую на них греческую культуру.

Александрийские греки интересовались многим, в том числе и иудейским мировоззрением. Известный нам перипатетик Деметрий Фалерский побудил Птолемея II Филадельфа предпринять перевод Танаха на греческий язык. Птолемей II не стал искать соответствующих текстов у александрийских евреев, а отправил специальное посольство в Иерусалим. Это посольство обратилось к верховному жрецу при Иерусалимском храме Елеазару с просьбой царя прислать необходимые рукописи, а вместе с ними по шести представителей от каждой из двенадцати иудейских триб. Елеазар не мог отказать царю и прислал желаемое: текст на пергаменте и 72 ученых иудеев, которые знали и древнегреческий язык. Уединившись на предалександрийском острове Фаросе (там был знаменитый фаросский маяк), эти ученые (каждый отдельно) перевели весь текст с древнееврейского на древнегреческий за 72 дня — и переводы совпали слово в слово. Такова легенда. Но факт остается фактом — в III в. до н. э. греки имели текст Танаха на своем языке. Это была знаменитая «Септуагинта». Этим переводом пользовались не только греки и македоняне, но и те евреи, которые говорили если не по-арамейски, то по-гречески. «Септуагинта» — нечто большее, чем Танах. В нее вошли «второканонические книги», которые не были приняты правоверными иудеями в свой канон (их также изъяли позднее из Священного Писания протестанты), когда во II в. до н. э. окончательно устанавливался состав иудейского канона.

Аристобул Александрийский

Одним из первых еврейских философов был Аристобул Александрийский из Ланей (середина II в. до н. э.) — автор грекоязычного комментария на Тору, фрагменты которого сохранились у «отцов церкви».

С Аристобула, а возможно и ранее, начинается то искажение истории и сути греческой философии, которое стало обычным для иудейских, а затем и ряда христианских писателей — выведение древнегреческой культуры из иудейской. Аристобул утверждал, что греческие поэты и философы (Гомер, Гесиод, Платон, Аристотель) заимствовали свои взгляды у... Моисея. Позднее дошли до того, что стали делать еврея из Аристотеля, а еврейский язык, вопреки всем лингвистическим фактам, объявлять праязыком всех народов! В то же время Аристобул Александрийский начал истолковывать «Танах» аллегорически, тем самым признавая, что его (Танаха) уровень дофилософский (ведь так и греческие философы поступали со своей отечественной мифологией, пытаясь ее понять, перевести с языка фантастических образов на язык реалистических понятий). Однако Аристобул пошел по пути идеализма. Он осмыслил мудрость (тору) как то, что существовало до творения мира богом, даже относительно самостоятельную по отношению к последнему. Яхве, однако, остается всемогущим вездесущим существом, господином мира.

В «Септуагинте» «Вторая книга Маккавеев» содержит уже намек на творение мира из ничего. «Четвертая книга Маккавеев» на древнегреческом языке была явно создана человеком, знакомым с древнегреческой

философией, особенно с философией I в. до н. э. Другая книга — «Мудрость Соломона» (середина I в. до н. э.) — содержит в себе случайные философские термины и мысли.

Филон Александрийский

Подлинным основателем еврейской философии был Филон. Он изложил свои взгляды в ряде комментариев на «Тору», в сочинениях на библейские темы, самостоятельных философских трактатах. Филон — единственный еврейский эллинистический философ, сочинения которого сохранились. Филон писал по-древнегречески. Но некоторые его сочинения сохранились лишь в переводе на армянский язык.

Филон исходил из иудаистского мировоззрения, но, испытав сильное влияние греческой философии, особенно платонизма и среднего стоицизма (Посидоний), пытался синтезировать иудаистскую мифологию с античным идеализмом. В центре мировоззрения Филона — бог как всемогущее существо, трансцендентное миру, не выразимое в понятиях, открывающееся человеку лишь в момент экстаза, т. е. полного отрешения от внешних чувств и от разума, интеллекта. Ясно, что именно с Филона, лица постороннего в греческой философии, но вторгшегося в него с монотеистическими иудаистскими представлениями, начинается деградация античной философии, вырождение ее в иррациональное промифологическо-религиозное мировоззрение.

Филон родился около 20 г. до н. э. и умер в 54 г. н. э. Время его жизни — переломное во всей истории Восточного Средиземноморья. За десять лет до рождения Филона Египет стал римской провинцией, а за двадцать лет до его рождения, в 40 г. до н. э., Иудея попала в зависимость от Рима. Время жизни Филона совпадает с правлением таких римских императоров, как Август, Тиберий, Калигула и Клавдий (Филон умер в один год с Клавдием).

При Калигуле у евреев произошел конфликт с Римом. Они возмутились указанием императора поместить во все храмы его статуи и воздавать им божественные почести. Для евреев это означало нарушение второй заповеди Яхве-Моисея. В ответ были спровоцированы еврейские погромы, когда еврейские «дома были разграблены и разорены, богатство, приобретенное... честным, тяжелым трудом, было расхищено, синагоги были разрушены и многие евреи подвергнуты ужасным пыткам и мучительной смерти»[57]. Уцелевшие евреи послали в Рим свою депутацию с жалобами, ее возглавил Филон. Депутация была безуспешна, ей противостояла депутация от погромщиков. И только после насильственной смерти Калигулы в 41 г. его преемник Клавдий вернул александрийским евреям их прежние права и свободу отправления их культа Яхве.

Филон, как и Аристобул до него, отдавал предпочтение Моисею перед Платоном. Но фактически Филон целиком зависел от античного идеализма в своей попытке философски переосмыслить иудаистский монотеизм. Для этого он применял метод аллегорического истолкования, обосновывая его тем, что слово Яхве имеет явное (для народа) и скрытое (для элиты) значение. Здесь Филон доходит до фантастики. Он, например, утверждает,

[57] *Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа. Против Апиона. СПб., 1895. С. XXIX.

что египетский фараон преследовал Моисея за то, что тот не признавал философии Аристотеля и Эпикура.

Как мы уже видели, иудаистский бог Яхве из личного гневливого и жестокого антропоморфного существа переосмысливается Филоном в высшее духовное абстрактное начало, что было не так уж трудно, так как в самой иудаистской мифологии Яхве не имел зримого образа и каких-либо изображений, что не мешало, однако, говорить ему человеческим голосом и по-еврейски, когда он общался с избранными им евреями: Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем и др. Но у Филона Яхве совсем абстрактен, лишен последних антропоморфных черт.

Яхве в изображении Филона бестелесен, един, всегда равен и подобен себе (он не может отклоняться ни к худшему, ни к лучшему). Будучи единым, он прост, в нем нет никакого смешения. Будучи самодостаточным, Яхве — чистый ум, благо и красота как таковая (сближение Яхве с идеей блага у Платона).

Для обыденных человеческих чувств и для ума человека Яхве недоступен, ибо не выразим не только в образах, но и в понятиях. В своем обыденном состоянии человек может знать только то, что Яхве существует. Если кто и познает Яхве, так это он сам (это напоминает аристотелевского бога — само себя мыслящее мышление).

Однако, будучи совершенно вне мира, Яхве создает этот мир. Яхве — бог-творец. Он создал мир только потому, что он благ, он создал его и свободно, и по плану (это напоминает творение мира демиургом у Платона).

Будучи, однако, совершенно замкнутым на себе, Яхве не мог создать мир непосредственно, ведь он, как дух, чужд телесно-природному миру, внешен по отношению к нему, или, как стали говорить позднее, трансцендентен. Поэтому Яхве нуждается в посредниках. Творение мира Богом опосредовано логосом и идеями. Логос как атрибут Бога (этот тезис нарушает мысль о непознаваемости Яхве) и идеи существовали от века в Боге. Затем они получили относительную самостоятельность, образовав отчужденный от Яхве бестелесный мир логоса и как бы упакованных в нем идей. Но идеи — не только прообразы, но и то, что творит вещи. Поэтому они силы. Поэтому мир чистого логоса и чистых идей, вторичный по отношению к Яхве, является, в свою очередь, предызображением чувственного мира, где идеи — сущности вещей, а логос — их вечный закон, который, однако, не ограничивает Яхве. Бог выше логоса — его атрибута, а потому может нарушать законы природы и совершать чудеса.

Будучи взятым из греческой философии, логос теологически переосмысливается Филоном как «первородный сын» Бога и «утешитель» людей — «параклет». Так логос, служащий для философской переориентировки иудаистской мифологии, сам мифологизируется. Он — слово Бога, и это слово у Бога и само есть Бог.

Однако для творения физико-телесного мира мало одного идеального начала. Так было и у Платона. Поэтому Филон, как и Платон, вводит второе, противоположное Яхве, Логосу и Идеям начало — нечто бесформенное, хаотическое, пассивное и недеятельное, насчет которого неясно, сотворено оно или вечно, но во всяком случае это начало (род «материи») — источник мирового зла, и в этом оно принципиально противоположно Богу.

Необходимо отметить, что творение физико-телесного чувственного мира — не временной акт. Согласно Филону, творение мира Богом не

то, что произошло во времени. Оно от века. И созданный Богом мир совечен богу.

Создавая мир, бог создал и бестелесные разумные души разной степени чистоты. Наиболее чистые души, соединившись с наиболее тонкими телами, стали ангелами, а менее чистые души стали душами людей. Эти души активны и в чувственном познании, и в мышлении. Они обладают некоторой свободой воли, которую могут пытаться противопоставить воле Бога. После смерти тела его душа может подняться в высшую сферу и насладиться там покоем в обществе ангелов. Она может далее взойти в мир логоса, а то и самого Бога. Но достичь чувства присутствия в себе Бога можно и при жизни, ибо непознаваемый разумом Бог открывается человеку в момент переживаемого им экстаза, т. е. особого состояния полной отрешенности от внешних чувств и от интеллекта, от всякого критического мышления, т. е. на вершине исступленной веры. Это, конечно, далеко от философии!

Для достижения такого высшего состояния души необходимо ее освобождение от всех страстей и от всех привязанностей ко всему земному. В достижении такого состояния и состоит высшая нравственная цель мира — в освобождении логоса от низшего начала, от вещества, возвращение логоса к Богу. Ведь оказывается, что вхождение логоса в телесно-физический, вещный мир — его падение. Таким падением является и «отелесивание» души, для которой высшая нравственная цель — также возвращение к богу. Однако для этого надобны не столько материальные жертвоприношения, сколько особые внутренние состояния души — состояния раскаяния и экстатического переживания, веры и набожности, святости и молитвы.

Учение Филона об экстазе как высшей форме субъектно-объектного отношения показывает, что оно глубоко и безнадежно мистично. Это фактически не философия, если под философией понимать разумное, понятийно-системное мировоззрение. Это нечто, стоящее на границе между мифологией и религией, с одной стороны, и философией — с другой, это скорее мистико-теологическая парафилософия, чем философия как таковая.

Много внимания Филон уделяет пророчествам, которыми подменяет платоновское знание как припоминание. Пророчество бывает трех родов: через Божий дух, через голос Бога и через ангелов, трем видам пророчеств соответствуют три вида пророческих снов и видений.

Благую жизнь Филон понимает как жизнь в согласии с законами Моисея, которые должны лежать в основе государственного законодательства. Государство должно управляться царем, высшим жрецом и советом старейшин. Поскольку государство основано на законе Бога (Яхве-Моисея), то все же истинный его правитель — Бог. Земные правители должны осознавать себя лишь исполнителями воли Бога. Но такое общество возможно лишь в будущие, мессианские времена.

Действительно, у Филона можно найти ряд моментов, особенно характерных для христианского мировоззрения: представление о человеческой греховности, учение о сотворении мира Богом, о существовании Бога вне сотворенного им мира, учение о сыне Божьему как логосе и параклете — посреднике между Богом и миром, в котором можно усмотреть некоего «про-Христа». Филон высказывал и близкие к первоначальному христианству социальные идеи. Он обращался к бедным слоям населения, осуждал богатство, учил о равенстве всех людей перед Богом.

Таким образом, в мировоззрении Филона происходит сращивание греческой идеалистической философии и иудейского мифологического мировоззрения: первая персонифицируется (идеи — не только объективированные понятия, но и ангелы и демоны), логос — не только мудрое и объективированное слово, но «сын божий», а второе встречно деперсонифицируется: ангелы и демоны — идеи, «сын Божий» — логос, а Яхве — высшее единство, высшая цельность, единое как таковое.

Мистико-идеалистическое мировоззрение Филона вело не только к христианскому мировоззрению, но и к неоплатонизму. Филон оказал влияние на некоторых «отцов церкви»: Климента, Оригена, Григория Нисского. Однако представления Филона об отношении Бога и мира были отвергнуты христианской церковью уже на первом вселенском соборе вместе с аналогичным учением Оригена. Со своей стороны иудаизм также отверг учение Филона, поскольку он начал понимать библейскую священную историю не буквально, а аллегорически, иносказательно.

■ Появление христианства. Доникейская патристика

Во времена Ранней Римской империи возникла новая религия — **христианство**.

Самое первоначальное христианство — еретическое движение в иудаизме. Некоторые иудейские пророки провозгласили пришествие Спасителя одолеваемого врагами народа Иудеи, некоего потомка, а то и «сына Давидова», царя-машиаха («помазанника»). Этот ожидаемый йешуа (от «йегошуа» — помощь, спасение) Машиах на древнегреческом языке прозвучал как Иисус Христос (первое слово получило иное звучание, второе же — перевод: «христос» от «хрио» — «мажу», т. е. также «помазанник»).

В представлении незначительной части иудеев такой Спаситель, оказывается, приходил, но не был не только узнан и признан, но жестоко и позорно как самозванец («царь иудейский») казнен, распят на кресте между двумя разбойниками, но воскрес из мертвых («смертью смерть поправ») и вознесся на небо, чтобы вскоре явиться второй раз во всей своей славе и учинить суд над людьми, разделив их на праведников, т. е. верующих в него, и грешников. Подавляющая часть иудеев не признала эту легенду за истинную, и потомки этих иудеев ожидают прихода Спасителя до сих пор. Поверившие же в легенду составили костяк новой религии — христианства, которое быстро вышло за пределы Иудеи и было принято разными народами.

Первоначальное христианство было религией низших слоев общества и рабов, которые в те времена составляли треть населения империи. У средних и высших слоев общества христианство вызывало отвращение как то, что связано с низшими классами. Вместе с тем попытка организовать эти слои общества под вывеской единой религии вызывало у властей большое беспокойство. Вызывали презрение и заповеди Христа: Не убивай! Не прелюбодействуй! Не кради! Не лжесвидетельствуй! Почитай отца и мать! Люби ближнего твоего как самого себя![58]

[58] Евангелие от Матфея, 19:19.

Новый Завет

Иудеи-христиане не отказались от Танаха, но дополнили его второй (так и не признанной правоверными иудеями) частью — Новым Заветом. Сохранив Танах (Ветхий Завет), христиане приняли все его содержание, начиная с шестидневного творения мира богом по имени Элохим и кончая пророками.

Новый Завет сложился не сразу. У гностика Маркиона он содержал «Евангелие от Луки», начиная с 3 главы[59], и 10, а не 14 «Посланий Павла» (отсутствовали 3 пастырских послания и «Послание к евреям»). Новый Завет Оригена («Гомологумена») содержал все Евангелия, 13 «Посланий Павла», 1-е «Послание Иоанна», 1-е «Послание Петра», «Откровение». «Антилогумена» имела сверх этого «Послание к евреям», 2-е «Послание Петра», 2-е и 3-е «Послания Иоанна», «Послания» Иакова, Иуды и Варнавы, «Учение 12 апостолов», «Небесный псалтырь», «Евангелие евреев». В окончательном виде Новый Завет содержит 1) четыре самостоятельных рассказа о жизни Иисуса Христа (Евангелия, т. е. «благие вести», от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна; были и другие, но они не вошли в канон, например Евангелие от Фомы), 2) Деяния апостолов — рассказ о том, что было в жизни апостолов после вознесения Христа; Послания апостолов (Иакова, Петра, Иоанна, Иуды и Павла[60], 3) наконец, загадочное «Откровение от Иоанна Богослова», или «Апокалипсис». В таком составе Новый Завет сложился на Карфагенском соборе в 397 г.

Христианство и философия

В основе отношений христианства и философии лежит целая гамма суждений апостола Павла, выраженных им в «Первом послании к коринфянам» о том, что «умствования мудрецов... суетны» (1 Кор. 3,20), что мудрые лукавы (см. 1 Кор. 3,19), что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3,19), потому что «мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1,21). Эти суждения ориентируют на отрицательное отношение к философии как «мудрости мира сего», выше которой ставится не что иное, как юродство [«юродством проповеди спасти верующих», ибо «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых) (1 Кор. 1, 27)]. Если у человека и есть знание, то оно от Бога, и оно доступно только любящим Бога и верующим в него (1 Кор. 8, 3). Здесь знание фактически подменяется верой, акт интеллекта — актом воли, аршины — пудами. В своем «Послании к колоссянам» Павел прямо высказывается против философии, называя ее по имени: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2, 8).

Однако поскольку в рядах христиан со временем оказались образованные люди, то это отношение христианства к философии, отношение отбрасывания, приняло более мягкую форму признания, но лишь в качестве относительного подхода к истине, полностью выраженной лишь

[59] Гностики отрицали воплощение, а в 1 и 2 главах этого Евангелия говорится о человеческом рождении Христа.

[60] У него четырнадцать посланий.

в богооткровении. На этой основе стала складываться теория христианской веры, теология как некая псевдофилософия или, точнее, парафилософия.

Христианская теология возникла как синтез иудейско-христианской мифологии и греческо-римской философской традиции в ее идеалистическом аспекте при минимальном участии науки, которой пренебрегали.

Апологеты

Первое время образованные христиане выступали в качестве защитников (апологетов) новой религии и пытались доказать в своих защитительных речах (апологиях), что враги клевещут на них и подвергают жестоким гонениям. Эти апологии предъявлялись самой высокой в Римской империи инстанции — императорам-принцепсам. Известно, что христиане Кодрат и Аристид предъявили свои апологии в 127 г. императору Адриану (117 — 138) во время пребывания того в Афинах. Они не имели успеха. Эти апологии сохранились только в отрывках.

Также не сохранились апологии Аристона, Мильтиада и Клавдия Аполлинария. Первым христианским апологетом, чьи сочинения выжили, был Флавий Иустин (казнен в 165 г. во времена правления императора Марка Аврелия). После сочинений Флавия Иустина нам доступны труды Татиана — ученика Иустина (умер в 175), Иринея (умер в 202), Афинагора и Минуция Феликса (оба умерли в 210), Климента Александрийского (умер в 215), Тертуллиана (умер в 230), Оригена (умер в 254). Такова в основном доступная нам доникейская теология, т. е. теология христиан до Никейского собора в 325 г. н. э., на котором был сформулирован Никейский символ веры. Доникейская теология образует первую часть патристики (от лат. pater — отец).

Никейский символ веры — та основа и тот исток узаконенного христианского мировоззрения, которые пущены в ход после официальной победы христианства в империи. Поэтому доникейская патристика отличается от посленикейской, но не очень существенно. Доникейская патристика — идеология и теология гонимой церкви.

Гонения христиан

Первое упоминание о христианах мы находим у римского историка Тацита — автора «Анналов», где мельком описывается расправа над ранними христианами в Риме, обвиненными Нероном (54 — 68) в поджоге столицы. Тацит изображает христиан как предмет «всеобщей ненависти», причина которой христианская «пагуба», христианские «суеверия», христианские «мерзости», христианская «ненависть к роду людскому». Однако чудовищные истязания первых христиан, учиненные по ложному обвинению (известно, что Рим был подожжен по приказу самого Нерона), побудили в народе, признает Тацит, некоторое сострадание к христианам.

Согласно Евсевию, апостол Павел был обезглавлен (а не распят) как римский гражданин в 67 г., апостол Петр распят в 68 г.

Гонения на христиан продолжались и в дальнейшем, достигая своего апогея при императорах Домициане, (81 — 96), Траяне (98 — 117), Марке Аврелии (161 — 180), Септимии Севере (193 — 211), Максимине (235 — 238), ко-

торый в 235 г. издал указ казнить всех христианских «клириков» (т. е. служителей культа), Деции (249 — 251), Валериане (253 — 260), при котором провели две кампании против христиан в 257 и в 258 гг., Диоклетиане (284 — 305), пока, наконец, император Константин 1(306 — 337) не превратил гонимых в гонителей, сделав христианство единой и единственной религией всей громадной Римской империи.

Домициан, который первым стал требовать, чтобы к нему обращались со словами «Dominus et Deus» («Господин и Бог»), приговорил своего двоюродного брата к казни за «атеизм», т. е. за неверие в римских богов — обычное обвинение против христиан.

В переписке Траяна и Плиния Младшего[61] последний сообщает императору, что дважды спрашивает человека, христианин ли он? Если тот дважды это подтверждает, то предает его казни, «отреченцев» же отпускает, но при условии, что они должны восхвалить римских богов и воздать поклонение изображению императора фимиамом и вином. Траян же предписывает Плинию не производить специальных розысков христиан, если нет персонального обвинения от кого-либо на кого-либо.

Адриан предписал, что преследование христианина можно начинать только тогда, когда против него выступает конкретный обвинитель с конкретными обвинениями. При недоказанности обвинения обвинитель наказуется, а при доказанности христианин предается казни.

Марк Аврелий объяснял вторжение в империю персов и германских племен тем, что старые римские боги разгневались, т. к. появилось много атеистов, т. е. христиан.

Деций объявил, что необходимо польстить старым, государственным богам, для чего всем гражданам империи предписывалось им поклоняться, а тех, кто отказывался, казнили. Каждый гражданин должен был представить свидетельство о том, что он принес жертву на алтарь римских богов.

Валериан издал два указа против христиан: в 257 г. о запрещении христианской службы, христианских собраний и об обязанности жертвоприношений римским богам и в 258 г. о казни и конфискации имущества при отказе от принесения жертв римским богам.

Христиан преследовали не за неповиновение властям. Ведь уже у Павла в «Послании к римлянам» было провозглашено, что «нет власти не от Бога» (13, 1). Христиан преследовали и не за проповедь социального равенства. Во II в. в христианские общины пошли и богатые, и знатные люди. Первоначальная бедная апостольская церковь превращается в богатую епископскую. Равенство христиан перед богом подменили жесткой иерархией церковного аппарата. Клирики (дьяконы, пресвитеры, епископы) присвоили себе исключительное право на общение со сверхъестественными силами, Богом. Между рядовыми верующими (мирянами) и религиозным «небесным миром» встала как посредница церковь. Было провозглашено, что «вне церкви нет спасения»

Христиан преследовали за то, что они ставили церковь выше государства и, признавая императора как главу государства («кесарю кесарево»), отказывались поклоняться ему как божеству и принимать государственную мифологию, противоречащую их собственной с ее системой ценностей, отличной от обыденной (отречение от мира, умерщвление плоти, запреще-

[61] В то время Плиний Младший был правителем провинции Вифиния.

ние плотской любви, отрицание семьи). Неудивительно, что отношение государства к христианам было негативным.

Не одобряли христианство и большинство философов: и вольноотпущенник Эпиктет, и император Марк Аврелий одинаково презирали христиан и видели в христианском мученичестве бессмысленное упрямство. Марк Аврелий видел в христианах тех, кто мешает ему обезопасить римское государство. Надо сказать, что негативное отношение философов к христианству продолжалось и после его победы. Филострат Младший противопоставил чудотворцу Иисусу Христу чудотворца Аполлония Тианского. Неоплатоники Порфирий и Ямблих в своих полных всяких чудес жизнеописаниях Пифагора соперничали с авторами «Евангелий». Однако эти попытки дискредитации христианства были неуклюжи и не отвечали духу времени.

Флавий Иустин (Юстин)

Флавий Иустин (Юстин) — первый из «отцов церкви», апологетов, чьи сочинения дошли до нас в значительном количестве и в целостности. Иустин родился в начале II в. в палестинском городе Сихеме в Самарии. Родители Иустина были богатыми греками, отец состоял на римской государственной службе, и сын получил хорошее образование.

В поисках истины Иустин переходил от стоика к перипатетику, от перипатетика к пифагорейцу, от пифагорейца к платонику, но все эти учителя не удовлетворяли пытливого юношу: стоик не ведал бога, перипатетик был корыстен, пифагореец отказался вести занятия с Иустином, т. к. тот не знал ни геометрии, ни астрономии, ни теории музыки... Затем Иустин, как он сам говорит в своей второй, или меньшей, «Апологии», «услаждался учением Платона»[62]. Наконец, встретив некоего старца, платоник Иустин вступает с ним в беседу, оказавшуюся решающей для его жизни. Смысл беседы состоял в следующем. Речь зашла о том, что такое истина и что такое счастье. В духе всей античной философии Иустин — все еще философ-платоник сказал, что «философия — наука о сущем и познание истины», счастье же — «награда за такое знание и мудрость», на что старец возразил в духе обычного религиозного фидеизма, противопоставив эмпирическому и рациональному знанию мистический опыт непосредственного созерцания Бога, который не нуждается ни в каких доказательствах в силу своей очевидности: «Те, кто говорили Духом Святым, не пускались в доказательства»[63]. Анонимный старец в ходе беседы подвергает критике платоновское учение о бессмертии души, говоря, что, по Платону, бессмертие выходит безусловным, имея основание в самом существе души, тогда как на самом якобы деле душа не умирает не сама по себе — она обладает бессмертием не от себя, а по воле давшего ей бытие Бога. Кроме того, платоновское учение о переселении душ исключает нравственное возмездие, ведь душа человека, оказавшаяся в виде наказания в теле животного, не знает, за что она наказана. Иустин принял крещение в 40-х гг. II в. Проповедуя в Риме, он вступает в конфликт с властями, отказывается принести жертву языческим богам, за что и был казнен.

[62] Сочинения святого Иустина — философа и мученика. М., 1892. С. 127.
[63] Там же. С. 12.

Иустин отстаивал основы христианского мировоззрения не только от киников и от стоиков, но и от гностиков. Гностик Маркион, с которым полемизировал Иустин в своем несохранившемся сочинении, учил о существовании двух высших начал, из которых одно — виновник зла, а это именно творец мира, а другое — начало добра. Из двух апологий Иустина (первая, «Большая апология», была в 155 г. подана императору Антонину Пию, вторая, «Меньшая апология», — императору Марку Аврелию) в мировоззренческом отношении интересна первая — «Большая апология». В ней Иустин на большом фактическом материале пытался доказать, что христиан не надо бояться. Он старался перебросить мостик между древнегреческой философией и христианским мифологическим мировоззрением, опираясь на слова в «Евангелии от Иоанна»: «В начале было Слово (логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины...» (1, 1, 14).

Иустин как обороняется, так и наступает. Обороняясь, он пытается найти сходство между христианским мировоззрением и учением античных философов. Иустин говорит, что христиане, как и платоники и стоики, верят в то, что мир погибнет в огне, что дурные люди понесут посмертное наказание, а хорошие будут блаженствовать, что, далее, христиане думают, как эллинистический драматург Менандр, что художник выше своего творения, уча, что бог превосходит созданный им мир.

Наступая, Иустин повторяет басню Филона и других философствующих иудеев о том, что все свое лучшее греческие философы взяли у Моисея и других пророков. Это и платоновское учение о том, что вина за зло мира лежит не на боге, а на человеке, который свободно избирает жребий зла, так что бог невиновен. Это и учение Платона о том, что бог сотворил мир из безобразного вещества. Это и учение о бессмертии души, о посмертном воздаянии, о созерцании душами небесного мира... Но все это лишь семена истины, а не сама истина. Философы говорили неточно, неясно, приблизительно и противоречиво. Истинный логос — это Христос. Но и до Христа были философы, жившие в согласии с логосом, например, Гераклит, Сократ.

У Иустина нет еще ставшей догмой концепции творения мира Богом из ничего. Он остается на позициях платонизма, согласно которому бог-демиург лишь оформляет заданный ему материал в соответствии с идеями-образцами и одушевляет сотворенный им мир. Иустин, однако, уточняет (в соответствии с Иоанном), что мир был создан Богом силой его слова («словом Божиим весь мир создан из вещества»). Иустин, далее, учил, что высшая цель человека — спасение его души. Он проповедовал смирение. Он верил в телесное воскресение. Судьба не в том, что одни люди предопределены к добру, а другие — ко злу (добро и зло люди избирают свободно сами), а в том, что за свободно избранным добром следует награда, а за свободно избранным злом — наказание. Сближая религиозное и философское мировоззрение, Иустин отдал дань иносказательному истолкованию христианских мифов, признавая, что там не все надо принимать буквально, что там много иносказательного, аллегорического.

Татиан

Совершенно по-другому отнесся к античной философии ученик Иустина Татиан (ок. 125—175) — ярый враг античной культуры вообще и античной философии в частности. Согласно Татиану и его апологетической (за-

щитительной) «Речи против эллинов», христианское мировоззрение и античная философия непримиримы.

Татиан родился в римской провинции Ассирия. Он сам говорит о себе как об «уроженце ассирийской земли» (Речь против эллинов. 42[64]) (165), однако не оставшемся там, а пустившемся в странствия по территории Римской империи: «Я путешествовал по многим странам, сам занимался в качестве софиста вашими (т. е. эллинскими — *А.Ч.*) науками, изучал искусства и различные изобретения» (35), — пишет он в своей «Речи». Однако ни античная мифология, ни античная философия не могли удовлетворить Татиана: первая глубоко безнравственна (например, Зевс совокупляется со своей дочерью, которая рожает от него[65]), а вторая противоречива и разногласна, так что эллинские философы, споря между собой, ниспровергают друг друга, говорят друг с другом, как слепой с глухим, будучи не в состоянии понять мир другого.

Татиан не скупится на конкретную критику философов. Гераклит у него самонадеян (Гераклит, «будучи только самому себе обязан своим знанием и гордясь этим, говорил: «Я исследовал себя»), тщеславен («скрыл свою поэму в храме Артемиды для того, чтобы впоследствии выдать ее за таинственное произведение»), темен («мрак Гераклита») и невежествен (лечился от водянки испражнениями быков, отчего и умер). Эмпедокл — хвастун и лжец («не будучи богом, готов был обмануть, будто он бог»). Платон — обжора («Платон-философ был продан Дионисием за обжорство»), Аристипп — распутник, Аристотель — льстец, воспитавший Александра Македонского так, что тот уморил Каллисфена и убил Клита за то, что они не захотели ему поклоняться; кроме того, Аристотель ложно учил, что счастья не может быть без красоты, богатства, знатности и здоровья, и «неразумно положил предел Провидению», ибо у него «Провидение не простирается на подлунные вещи». Кроме того, «Аристотель... колеблет бессмертие души». Зенон-стоик думал, что злодеи снова будут жить в новом мире после мирового пожара, дабы повторить свои злодеяния (например, Анит и Мелет снова обвинят Сократа). У Зенона-стоика бог — виновник зла, будучи слит с миром, присутствует в нечистых местах и участвует в непотребных деяниях. Ферекид, Пифагор и Платон рассказывают «бабьи сказки» о переселении душ, никак этим не приближаясь к учению о подлинном бессмертии. В общем, эллинские философы «противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум» (3). Интересно, что за собирательный образ античного философа Татиан выдает образ киника (см. 25).

Отрицает Татиан и медицину, противопоставляя ей лечение верой в Бога. Обращаясь к сторонникам научной медицины, Татиан восклицает: «Почему верующий действенности вещества не хочет веровать Богу? Почему не обращаешься к могущественнейшему Господу, предпочитаешь лечить самого себя так же, как собака лечится травою?..» (18). Достается от Татиана и античному искусству, особенно скульптуре, которая увековечивает в мраморе непотребное, так, например, «Праксителъ и Геродор сделали

[64] Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. (Здесь и далее в тексте указаны цифрами разделы в этом сочинении Татиана.)

[65] Действительно, в элевзинских мистериях разыгрывался сюжет, по которому Зевс под видом дракона соблазняет свою дочь Прозерпину.

нам статую распутной Фрины» (33) или «Лаида была распутная женщина, а Турн сделал памятник ее распутству» (34). Художник Пифагор, изображая Полиника и Этеокла (несчастных детей Эдипа от его матери Иокасты), чествует тем самым братоубийство (Этеокл и Полиник убили друг друга в единоборстве, когда Полиник привел вражескую армию, чтобы свергнуть своего брата Этеокла, не уступившего ему в положенный срок власть над Фивами). Предлагая зарыть эту картину вместе с ее авторами, Татиан бросает роковой для античного изобразительного искусства лозунг: «Истребляйте памятники нечестия!» (34).

Третируя древнеримскую и древнегреческую философию, Татиан называет самого себя «последователем варварской философии» (42), под которой он понимает христианское мировоззрение. Свое обращение в христианство Татиан связывает со знакомством с «варварскими книгами», которые отличаются простотой речи, безыскусственностью, удобопонятностью (см. 29). Татиан — воинствующий антиэллин. Он ставит «варваров» выше эллинов и рассказывает всю ту же басню о том, что христианская философия древнее эллинской, ибо «Моисей жил ранее древних героев, войн, демонов. Поскольку же он древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения» (39). Также и астрономию и геометрию, магию и мантику (искусство гадания) греки взяли у «варваров». В этом есть доля истины: древнегреческая философия возникла как синтез античной мифологии и ближневосточной преднауки.

В отличие от разномыслящих эллинов христиане согласны в своем учении, они думают, что «должен быть один и общий для всех образ жизни» (28) — заявка на будущее, когда, став государственной религией, христианская церковь пресекла всякое разномыслие и плюрализм в образе жизни. Татиан не противопоставляет христианство традиционному обществу социально: христиане повинуются и господам, и властям, но человека они почитают по-человечески, боясь подлинно только Бога.

Продолжая учение Иустина о творении мира богом, Татиан говорит уже не только о творении мира как благоустроенного целого из заданного вещества, но и творении Богом самого этого вещества: «Материя не безначальна, как Бог, и не имеет власти, равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена единым Творцом всего» (5). И еще: «Ясно, что устройство мира и все творение произошло из вещества, самое же вещество сотворено Богом» (12). Итак, безначален только бог, он начало всего.

Татиан, как и все христианские теологи, поднимается на более высокое понимание Бога, чем это было доступно языческой мифологии. Согласно христианству, «Бог есть Дух» (Евангелие от Иоанна. 4: 24). Согласно Татиану, «Бог есть Дух, не живущий в материи, но создатель вещественных духов и форм материальных. Он невидим и неосязаем, ибо Он сам виновник вещей чувственных и вещей невидимых. Его мы познаем чрез дела Его. Не хочу поклоняться творению, созданному Им для нас. Солнце и луна для нас сотворены; как же я буду поклоняться слугам своим? Как я признаю за богов деревья и камни? Дух, проникающий материю, ниже божественного Духа; и так как Он уподобляется душе, не достоин почести одинаковой с совершенным Богом. Кроме того, мы не должны умилостивлять Бога по-

средством каких-либо даров; ибо Он ни в чем не нуждается и потому не должен быть нами преклоняем, как нуждающийся» (4).

Татиан изображает возникновение мира так: «Бог был в начале: а начало есть... разумная сила. Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поскольку же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с ним было все; с Ним существовало, как разумная сила, и само Слово, бывшее в Нем. Волею Его простого существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно — Оно становится перворожденным делом Отца. Оно... есть начало мира» (5). Это слово сотворило ангелов и людей, которые добры, поскольку свободно не преступают волю Бога. Один из ангелов восстал против закона Бога и стал демоном, за ним последовала часть ангелов, став демонами, которые «ввели судьбу, которая чужда справедливости» (8). В результате этого в прекрасно устроенном Богом мире стало худо житься (см. 19). «Свободная воля погубила нас: бывши свободными, мы сделались рабами, продали себя чрез грех. Богом ничего худого несотворено, — мы сами произвели зло...» (11). Такова теодицея Татиана и вообще христианства. Бог невиновен, виноват человек, который избрал грех.

В своем учении о душе, Татиан утверждал, что душа не умирает, а лишь временно разрушается, но не умирает только такая душа, которая была согласна с Божественным духом, пребывая в праведниках (дух Божий пребывает лишь в правдиво живущих людях); душа же людей, не знающих истины, и разрушается и умирает вместе с телом, но не навсегда. При конце мира и такая душа воскресает вместе с телом, чтобы получить окончательную смерть через бесконечное наказание.

Минуций Феликс, Афинагор, Ириней

Можно назвать еще имена таких апологетов, как Афинагор и Минуций Феликс. Они оба умерли в 210 г.

Минуций Феликс родился в римской провинции Африка. Он жил в Риме и был там адвокатом. Его христианская апология называлась «Октавий»[66]. Там он писал: «Мы не считаемся римлянами, потому что не поклоняемся богу римлян» (гл. 24).

Афинагор — платоник, ставший затем христианином. Он афинянин. Спустя десять-одиннадцать лет после казни Иустина он направил все тому же императору Марку Аврелию свою апологию: «Послание императору Марку Аврелию и его сыну в защиту христиан», в котором пытался развеять клевету на христиан. Афинагору пришлось доказывать, что христиане вовсе не убивают детей и не поедают их, что они не кровосмесители и не безбожники. Афинагору также приписывают малохристианское по своему духу сочинение «О воскрешении мертвых».

При императоре Септимии Севере в возрасте семидесяти с лишним лет был замучен современник Минуция Феликса и Афинагора **Ириней** (ок. 130 — ок. 202). Начиная с 177 г. он был епископом в Лионе. Считается, что он ученик и преемник Поликарпа — ученика легендарных апостолов. Иринею принадлежит сочинение «Пять книг против ересей». Оно было написано по-гречески, но сохранился лишь латинский перевод этого христианского опуса.

[66] См.: Сочинения древних христианских апологетов.

Климент Александрийский

Противостояние внутри христианства врагов и друзей античной философии особенно ярко выступает в сравнении двух современников: Тертуллиана и Климента. Тертуллиан жил в Риме, Климент — в Александрии. Первый писал по-латыни, второй — по-гречески. Первый относился к античной культуре крайне отрицательно, второй примирительно, оставаясь, конечно, фидеистом. Вообще, римские латиноязычные христинские идеологи хуже воспринимали античную культуру и философию, чем греческие. Это и понятно: античная, т. е. прежде всего греческая, культура и философия были для римлян вторичными. Поэтому когда пришло время выбирать между утонченной античной культурой и грубым христианством, они выбирали последнее и относились к античной культуре как к мачехе, а не как к матери.

Климент Александрийский родился в середине II в., возможно, в Афинах. Год его обращения в христианство неизвестен. Оказавшись в Александрии, Климент стал учеником принявшего христианство стоика Пантена, который заведовал христианской школой катэхеоменов (от «катэхео» — «устно поучать», «катэхеоменос» — «поучающийся»), иначе говоря, «школой оглашенных» (или огласительное училище), т. е. тех, о которых огласили, что они готовы принять крещение, стать христианами. Став в 179 г. наставником этой школы, Пантен (его сочинения не сохранились) привнес в школу, дабы привлечь в нее образованных язычников, философский интерес. Климент становится помощником Пантена, получает духовный сан пресвитера и в 190 г. сам становится наставником школы. В начале III в. в связи с гонениями на христиан при Септимии Севере Климент удаляется из Александрии. Умирает он где-то около 215 г.

Из сочинений Климента дошли: 1) «Увещание к эллинам», по которому можно судить о духовной эволюции Климента. Испытав отвращение к простонародной мифологии, он обратился к философии, но философия не смогла заполнить пустоту его души; чтение библейских пророков обратило его к христианству, которое, как он думал, дает истинное познание о боге и даже общение с ним; 2) «Педагог»; 3) «Строматы» («Ковры из лоскутков») — так назывались сборники смешанного содержания, объединявшие в себе без плана и связи отрывки из разных сочинений, рассуждения о различных предметах; 4) «Какой богач спасется?»

Придя к христианству от платонизма и стоицизма, Климент сохранил уважение к философии. Он сам себя осознавал гностиком, но гностиком истинным. Это означало, что Климент, не отбрасывая философию, подчинял ее откровению, думая, что в откровении истина дана целиком и непосредственно, а в философии опосредованно и частично. Философия сама по себе может быть только пропедевтикой к христианству, но не может дать истинного гносиса, который на самом деле даже и не знание, а состояние души: высшая ступень веры, блаженство при жизни как радостное и мирное настроение души, а после смерти — как вечное успокоение в боге. Пропедевтическая по отношению к христианской вере роль философии была ей задана самим Иисусом Христом, который «прежде чем явиться во плоти для спасения людей... подготовил весь христианский мир к этому спасению, дав иудеям закон, а эллинам — философию» («Строматы». 1. 5). У Климента мы находим защиту философии от тех христиан, которые бы-

ли предубеждены против нее: «Философия... есть дело Божественного промышления» («Строматы» 1. 1); «Философия сама по себе вовсе не влияет гибельно на человеческую жизнь и... не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, как некоторые клевещут на нее, но... она состоит очевидным и воплощенным отобразом учения истинного — даром, который эллинам ниспослан от Бога»; «...от веры она не отвлекает нас... напротив, мы ограждаемся философией как бы неким прочным оплотом, открывая в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру» (там же. 1. 2). «...В просвещенности философией скрывается помощь нам, такой просвещенностью обусловливается тонкость чувства, ведущая к истинным Богопочтению и благочестию» (там же. 1. 4.). Вместе с тем «положения философов содержат истину, но так лишь, как ореховой скорлупой содержится съедобное зерно»[67]. Однако это «зерно» Пантен, Климент и затем Ориген перемалывали в мельнице аллегорического истолкования Библии, «одухотворяя» библейские тексты.

Тертуллиан

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (ок. 160 — после 220) родился в Северной Африке, в Карфагене, там же и умер. Он принял христианство в возрасте около тридцати пяти лет, после чего вернулся из Рима, где был судебным оратором, на родину. Тертуллиан написал значительное количество сравнительно небольших статей: «Апология», «Об идолопоклонстве», «Против еретиков», «О плоти Христовой», «О воскресении плоти», «Против Маркиона», «Против Гермогена, или Против вечности материи» и др.

В отличие от христианского гностика Климента Александрийского, стремившегося сблизить античную философию и христианское новомифологическое мировоззрение, Тертуллиан — воинствующий фидеист, он безоговорочно ставит веру выше разума, который всячески принижает. Всякая философия и сама еретична, и есть источник всех религиозных ересей. Философы, по его мнению, — «умы спорливые и презрительные»[68], занятые «праздными вопросами и разговорами» (155), не знают истины, «они еще ищут, стало быть не нашли» (162). Философы и еретики распадаются на враждующие секты, они заклятые враги друг другу. Своими пререканиями они утомляют сильнейших, побеждают слабых, колеблют прочих (см. 163). Все эти учения возникли позже истины: «Истина существовала первоначально, а заблуждение явилось впоследствии» (177). Критерием истины являются одинаковость, единодушие, древность. «Учение наше древнее всякого другого; а потому оно и истинно» (182). Истина от бога, тогда как и философия, и религиозные ереси от дьявола — «тщеславного соперника» бога (181). Внушает и возбуждает ереси дьявол (см. 186), «диавол одушевляет всех ересиархов» (187). Поэтому Тертуллиан задает риторический, не требующий ответа вопрос: «Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковию, между еретиками и Христианами?» (155). И делает вывод: «Мы не нуждаемся ни в любо-

[67] *Климент Александрийский.* Строматы. М., 1892. С. 22, 23, 29.

[68] Творения Тертулиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Ч. I. СПб., 1847. С. 95. (Далее страницы указываются в тексте.)

пытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия» (155—156). В Священном Писании, исходящем от Бога, истина дана полностью и навечно. Таково мнение Тертуллиана, выраженное им в его «Апологии», написанной в 217 г.

В написанной десятью годами ранее работе «О плоти Христовой» Тертуллиан прямо принимает религиозное безумие как высшую мудрость, которая должна посрамить всякую земную мудрость. Он опирается на «Послания апостола Павла», который, как мы знаем, сказал, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (см. выше), что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрое» (см. выше). Приводя эти слова Павла, Тертуллиан пишет: «Я согласен, что это безрассудно, если мы станем судить о Боге по нашему только смыслу»[69], ведь «в очах мира нет ничего безрассуднее, как веровать в Бога вочеловечившегося, рожденного от Девы, приявшего плотское тело и, так сказать, слепо ввергшегося во все низости нашего естества» (9), но «не можешь быть истинно мудрым, если не покажешься безумным в глазах мира, веря тому, что мир именует безумием в Боге» (10). В трактате «О плоти Христовой» находится то знаменитое высказывание Тертуллиана, которое приняло легендарную форму: «Верую, потому что абсурдно». Это не совсем точно. Тертуллиан говорит так: «Я не нахожу лучшего предлога к посрамлению себя, как, презирая стыд, быть свято бесстыдным и счастливо безумным. Сын Божий был распят: я того не стыжусь, потому что как будто бы надобно стыдиться. Сын Божий умер: надлежит тому верить, потому что разум мой возмущается против этого. Он восстал из гроба, в котором был положен: дело верное, потому что кажется невозможным» (11).

Таков воинствующий фидеизм Тертуллиана. Он отстраняет возможность обсуждения содержания Священного Писания. Он говорит о том, что еретики не должны быть допускаемы к обсуждению Священного Писания.

Тертуллиан полностью принимает складывающееся в христианском мифологическо-теологическом мировоззрении тезис о творении мира Богом из ничего. Здесь он обрушивается на всех тех христиан-платоников, которые в духе учения Платона принимали вечность материи, видя роль Бога лишь в ее организации (как это было описано в «Тимее» Платона). Среди еретиков в вечность материи, в совечность ее богу верил, в частности, Гермоген, и Тертуллиан обрушивается на Гермогена, выдумавшего материю, которую он ставит наравне с вечным Богом. Опровержению этого учения посвящен специальный трактат Тертуллиана — «Против Гермогена, или Против вечности материи», написанный в 209 г. Тертуллиан пишет о Гермогене: «Он отъемлет у Бога все то, что Он есть, утверждая, что не из ничего сотворил Он все вообще существа. Действительно, перешедши от Христиан к Философам, от Церкви в Академию и в Портик, он покусился вместе со Стоиками объявить Материю современною самому Богу, потому будто бы, что она всегда существовала, никогда не имела рождения, не была сотворена, не имеет ни начала ни конца, и что ею Господь только воспользовался для произведения всех вещей»[70] (1690).

[69] Творения Тертулиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Ч. III. СПб., 1850. С. 9.

[70] Там же. С. 68.

Тертуллиан пишет далее: «Стало быть, Гермоген вводит два божества, равняя Материю с Богом» (73), ведь материя становится равною с Богом, коль скоро ей приписывается вечность. Тертуллиан правильно замечает, что если бы материя была вечной, то не было бы необходимости в Боге. А если Бог бы и был, то он оказался бы нуждающимся в материи, а следовательно, оказался бы как и все в чем-то нуждающимся, зависимым от материи и даже ниже ее. Гермоген думал, что если материя не совечна Богу, то тогда Бог как единственная причина мира должен быть источником не только добра, но и зла, которое в противном случае можно было бы приписать материи. Но, возражает Тертуллиан, в таком случае Бог все равно будет источником зла, раз он потерпел злую материю, а не исправил ее, а то и не уничтожил. «Словом сказать, Бог становится рабом или покровителем зла, коль скоро живет в сообществе с Материею, а тем паче когда употребляет в дело превратную и дурную Материю» (81). Тертуллиан, несмотря на все словесные ухищрения, так и не может решить проблему происхождения зла в мире.

Ему приходится признать, что «в Священном Писании ясно и точно не сказано, что все сотворено было из ничего» (96) — и ему снова приходится применять много софистических ухищрений, чтобы все же найти тезис о творении мира Богом из ничего и там, хотя ясно и точно не выраженный. Так что эта мысль там, оказывается, есть, она только не выражена точно и ясно.

Не все в учении Тертуллиана было принято церковью. В частности, не был принят его теологический материализм, он иногда утверждал, что и Бог, и души телесны.

Тертуллиан много писал о гонениях на христиан, особенно в своей «Апологии». С одной стороны, он утверждает, что эти гонения не обоснованы, а если на чем-либо основаны, то лишь на клевете, а с другой стороны, он прямо заявляет, что языческие боги — не боги, а что касается гонений и истязаний, которым подвергают в империи христан, то они идут только на пользу церкви: «Мы всегда благодарим вас за приговоры, изрекаемые против нас»[71], ибо «кровь мучеников — семя церкви».

Ориген

Таким мучеником был и Ориген, хотя с точки зрения Тертуллиана еретиком должен быть не только Валентин, Маркион, Гермоген, с которыми карфагенянин яростно спорит, но и Ориген, поскольку этот христианский теолог сохранил значительные пережитки платонизма. Ориген родился ок. 185 г. Его отец был казнен как христианин во время очередного гонения на христиан при императоре Септимии Севере, когда погиб и Ириней. Имущество отца было конфисковано, и Оригену, старшему из семи сыновей, в семнадцать лет пришлось содержать мать и шестерых своих братьев.

Ориген — ученик Климента Александрийского и в 217 г. возглавил христианскую школу в Александрии. Однако в 231 г. он был смещен с поста наставника этой школы, лишен сана пресвитера и даже изгнан из Алексан-

[71] Творения Тертулиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Ч. I. СПб., 1847. С. 105.

дрии. Ориген переселился в Палестину, в Кесарию, где основал свою школу. Во время очередных гонений на христианство он был заключен в тюрьму в 251 г. и подвергнут пыткам. Это были гонения во времена императора Деция, когда христианство было запрещено. Во время «дециевых гонений» погиб и ученик Тертуллиана — карфагенский епископ Киприан, в смертном приговоре которому говорилось, что он высказал себя врагом римских богов и священных законов. Ориген умер в 254 г.

Но Оригена преследовали не только язычники, но и христиане. Будучи наставником александрийской христианской школы, Ориген, высоко ценя знание, составил такой учебный план, по которому изучались «диалектика» как метод развития мышления и логических способностей, физика, астрономия, геометрия, в которой Ориген видел образец для всех других наук.

Разделяя в целом христианское мировоззрение, Ориген в своих многочисленных книгах (перечень его сочинений содержит две тысячи «книг», т. е. папирусных свитков) «грешил» уклонами в платонизм и в стоицизм.

Ориген составил комментарии ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов. Вслед за Климентом Александрийским он, в отличие от Тертуллиана и Киприана, был сторонником не буквального понимания текста Священного Писания. Он разработал учение о трех смыслах Библии: буквальном («телесном»), моральном («душевном») и философском («духовном») — и сам отдавал предпочтение философскому истолкованию смысла Библии.

Еретические мысли Оригена сводились к учению о том, что наш мир — не первый и не последний. Прежде этого нашего мира были и другие сотворенные миры, а после нашего мира будут также новые миры, так что творение мира надо понимать не как одноразовый акт, а как периодический процесс. Далее, Ориген думал, что «спасение» — удел всех душ и духов, которые (даже сам дьявол) в конце концов изменятся в лучшую сторону, станут просветленными и соединятся с Богом. Из этого следует, что адские муки носят временный, а не вечный характер. Это учение Оригена называлось апокастасис (от греч. восстановление, возвращение). Согласно этому учению, все вернется к Богу. Ведь все имело его некогда своим началом. Учение об апокастасисе весьма логично. Оригена осудили и за субординационизм — учение, что Бог-Сын ниже Бога-Отца.

И хотя Ориген оказал большое влияние на Евсевия Кесарийского, Григория Богослова и особенно Григория Нисского в IV в., он в конце концов в 543 г. эдиктом византийского императора Юстиниана I был объявлен еретиком. Здесь сыграло роль и то, что Тертуллиан допускал и предсуществование душ.

Оригену принадлежало и полемическое сочинение «Против Цельса». Цельс — античный критик христианства, который в 180 г. написал «Правдивое слово», в котором с позиций платонизма критиковал христиан за легковерие и суеверие. Там Цельс утверждал, что христианство может привлечь только малолетних, низкородных, необразованных, рабов и детвору.

Глава 3

ФИЛОСОФИЯ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

■ Неоплатонизм. Плотин

III в. был временем возникновения последней крупной, по-своему эпохальной, философской системы западной Античности — неоплатонизма. Подобно тому как стоицизм был характерен для теоретического мировоззрения Ранней Римской империи, так для Поздней Римской империи был характерен неоплатонизм. Строго говоря, неоплатонизм возникает не во времена Поздней Римской империи, а немного раньше, в промежутке между Ранней и Поздней империями, в **смутное время,** когда Ранняя Римская империя почти что перестала существовать, а Поздняя Римская империя еще не возникла. Этот вакуум между империями продолжался полвека: с 235 г., когда был убит солдатами последний представитель династии Северов, и до 284 г., когда власть в Римской империи жестко взял в свои руки Диоклетиан, введший новую форму высшего правления по типу восточных деспотий — **доминат**.

В это смутное пятидесятилетие, во времена солдатских императоров (их с 235 до 284 г. было двенадцать), когда на империю, кроме готов, обрушились еще зарейнские племена франков и алеманов, а в Египте блемиев, когда Галлия и Испания, а также восточные провинции отпали от Рима, когда императоры Гордиан III и Валериан были разгромлены персами и протекала творческая деятельность основоположника неоплатонизма Плотина (204/205 – 270).

Жизнь Плотина

Источником наших знаний о жизни Плотина служат сочинения Порфирия «Жизнь Плотина», Евнапия «Жизнеописание философов», словарь Свилы и некоторые другие источники. Известно, что Плотин умер на исходе второго года царствования императора Клавдия II — победителя готов, т. е. в 270 г. Известно также, что Плотин прожил шестьдесят шесть лет. Отсюда можно вывести, что он родился в 204/205 г.

Известно, что Плотин родился в римской провинции Египет в городе Ликополе. Известно также, что он учился у ряда философов, которые его не удовлетворяли, пока он не попал к Аммонию Саккасу, о котором нам известно не много. Он жил приблизительно с 175 по 242 г. Аммоний был крещен родителями, но затем вернулся в язычество. Как и некоторые другие философы, он ничего не писал, а преподавал устно, имел многих учеников.

Порфирий рассказывает, что «к философии он (Плотин. — *А.Ч.*) обратился на двадцать восьмом году жизни и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью», зато, «побывав у Аммония и выслушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!» С этого дня он уже не отлучался от Аммония»[1]. Плотин пробыл учеником Аммония в течение одиннадцати лет, а в сорок лет он возымел желание ознакомиться с мировоззрением персов, а если возможно, то и индийцев, и примкнул к войску Гордиана III. Этот военный поход, как было сказано, кончился печально.

При сменившем Гордиана III Филиппе Аравитянине (244 — 249) Плотин оказался в Риме, где основал свою школу и возглавлял ее в течение четверти века, имея в числе учеников и сенаторов самого императора Галлиена (260 — 268). Имея на Галлиена большое влияние, Плотин просил о выделении ему территории для реализации социально-политического проекта Платона по созданию коммунистического Платонополиса. Легкомысленный император было согласился, но осуществлению этого утопического замысла помешали его советники.

У Плотина были и ученики, и ученицы. Амелий провел с Плотином двадцать четыре года, Порфирий — пять.

«Эннеады»

Первые десять лет своего пребывания в Риме Плотин преподавал устно. С воцарением Галлиена и с начала бесед с ним Плотин по просьбе императора начал записывать свои философские проповеди. При этом он сперва продумывал текст, а потом записывал его залпом, не заботясь особенно о правилах правописания, и никогда не перечитывал написанное. Этому мешало его слабое зрение. Согласно Порфирию, эти записи можно разделить на три части: первые двадцать один опус легковесны (написаны в возрасте 48 — 58 лет), вторые двадцать четыре опуса (в 58 — 63 года) наиболее содержательны, последние девять (в 63 — 66 лет) говорят об убывающей умственной силе Плотина. В целом же все это составило пятьдесят четыре опуса, их Плотин завещал своему ученику Порфирию, который в момент смерти учителя находился в Сицилии. Получив завещанные ему драгоценные рукописи, Порфирий не счел возможным сохранить тот хронологический порядок, в котором они писались, распределил их тематически по шести темам и озаглавил их, так что в каждой теме оказалось по девять сочинений. Так получилось шесть девяток — «эннеад». Отсюда и произошло название сочинения Плотина в целом — «Девятки», или «Эннеады».

Первая девятка содержит эстетические и этические сочинения: «О животном и о человеке», «О добродетелях», «О диалектике», «О счастье», «О том, увеличивается ли счастье с течением времени», «О красоте», «О первом благе и о других благах», «О природе и источниках зла», «О разумном исходе из жизни» (или «О самоубийстве»).

Вторая девятка посвящена физическим темам и включает в себя трактаты: «О небе», «О движении неба», «О том, что делают звезды», «О материи», «О возможности и действительности», «О сущности или о качестве»,

[1] *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизнеучениях и изречениях знаменитых философов. С. 463.

«О смешении всего», «О видении, или О том, почему далекое кажется маленьким», «Против гностиков».

Третья девятка, также имея дело с миром, рассматривает философские аспекты некоторых из его черт: «О судьбе», «Первый трактат о провидении», «Второй трактат о провидении», «О присущем каждому из нас демоне», «О любви», «О бесстрастии невоплощенного», «О вечности и времени», «О природе, о созерцании и об едином», «Разные исследования».

Четвертая девятка посвящена проблемам души. Сюда входят первый и второй трактаты «О сущности души», первый и второй трактаты «Проблемы души», «О бессмертии души», «О нисхождении души в тела», «Являются ли все души одним».

Пятая девятка говорит о душе, уме и едином, она содержит в себе такие трактаты, как «О трех начальных субстанциях», «О происхождении и порядке того, что идет вслед за первым», «О познающих субстанциях и потустороннем», «Каким образом из первого происходит то, что после первого, и об едином», «О том, что вне ума нет умопостигаемого, и о благе», «О том, что потустороннее сущему не мыслит, и о том, что есть первое мыслящее и что второе», «О том, существует ли идея у каждой вещи», «Об умопостигаемой красоте», «Об уме, идеях и о сущем».

Шестая девятка, самая большая по объему, содержит в себе три трактата «О родах сущего», два трактата «О том, что сущее повсюду одно и то же», а также трактаты «О числах», «О том, как существует множественность идей и о благе», «О свободной воле и воле единого», «О благе или едином».

Итак, у Порфирия учение Плотина приобретает такую последовательность: эстетика, этика, натурфилософия, космология, психология, ноология (учение об уме) и генология (учение о едином). Хронологическая последовательность трактатов иная. Так, в первую девятку входят трактаты, которые по времени написания занимают 53, 19, 20, 46, 36,1, 54 (последний), 51 и 16-е места. Самый первый по времени написания трактат у Плотина — трактат «О красоте».

Влияние

Плотин не претендовал на оригинальность. Он думал о себе лишь как об истолкователе Платона. И в самом деле, у Плотина мы находим заимствования из таких сочинений Платона, как «Алкивиад», «Апология», «Кратил», «Горгий», «Гиппий Больший», «Законы», «Парменид», «Федр», «Федон», «Филеб», «Политик», «Протагор», «Государство», «Софист», «Пир», «Тимой», «Теэтет», 2-е и 7-е письма. Однако круг вопросов у Плотина уже, чем у Платона. У Плотина нет вовсе упоминаний учения об обществе, что так интересовало Платона, вообще какой-либо социологии. Нет и того интереса к математике, какой был, хотя и дилетантский, у Платона. Нет диалога, драмы идей, описания обстоятельств с бытовыми реалиями, в которых происходили философские споры, нет и самих спорщиков. Так что Плотин — не весь Платон. Плотин берет у Платона главным образом учение о едином («Парменид»), учение о благе («Государство»), учение об антагонизме души и тела («Федр»), учение об эросе («Пир»), учение о богенусе-демиурге и о космической душе («Тимей»), а также представленное в разных диалогах Платона учение об идеях.

Плотин довел до крайности платоновское презрение к телесному чувственному миру, к обыденной жизни, сходясь в этом с христианской религией. Как ни враждовали христианство и неоплатонизм, главное у них было общим — учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. Не случайно, что для образованных язычников путь к христианству легче всего проходил через неоплатонизм.

Однако на Плотина оказали влияние не только Платон, но и многие греческие и даже римские философы (например, Сенека). В сочинениях Плотина можно найти не только решающее влияние Платона, но и отзвуки сочинений Аристотеля («Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Категории», «Топика», «Об истолковании», «Метафизика», «Физика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «О душе», «О происхождении животных», «О частях животных», «О движении животных»). Плотин полемизировал с идеями Демокрита и Эпикура и с гностиками, с которыми во всем решительно расходится. Он спорит и со стоиками из-за их пантеизма и утверждает, что бог стоиков — природа, названная богом лишь ради приличия.

Общая характеристика учения Плотина

Главное в неоплатонизме — учение о потусторонности, сверхразумности и даже сверхбытийности первоначала всего сущего и о мистическом экстазе как средстве приближения к этому первоначалу.

В лице неоплатонизма античная философия приходит к тому, с чего начала индийская философия в «Упанишадах» с их непознаваемыми разумом атманом и брахманом.

Неоплатонизм выходит даже за пределы философии (если под философией понимать разумное мировоззрение). Неоплатонизм сверхразумен. В нем наблюдается возврат к мифологии, ремифологизация — процесс, обратный демифологизации, происходившей при генезисе философии.

Гегель не случайно использовал неоплатонизм как иллюстрацию своего закона отрицания: философия сперва отрицала религию (мифологию), а затем в своих якобы самых зрелых формах, отрицая саму себя, постигла внутреннее содержание мифологии и образовала с ней синтез. Это и произошло в неоплатонизме. Так что, по Гегелю, получается, что неоплатонизм не столько философия как антипод мифологии, сколько синтез философии и мифологии.

Учение Плотина — последовательный монистический идеализм и даже сверхидеализм. Бог Платона доступен разуму, он ведь и сам мировой разум, ум, нус. Платоновская теология рационалистична. Бог Плотина ускользает от мысли. Это уже мистика. Пафос учения Плотина — в сведении многого к единому и в выведении этого единого за пределы многого. Это схема тоталитаризма. Суть учения Плотина также и в том, что он ставит во главу иерархии сущего одно начало, единое как таковое, сверхбытийное и сверхразумное, постижимое только в состоянии экстаза и выразимое только средствами апофатической теологии. Система Плотина строго иерархична, что хорошо отражало настоящую социальную иерархию Римской империи и еще лучше предвосхищало феодальную иерархию. Вселенная Плотина строится не снизу вверх, а сверху вниз.

Обоснование идеализма

Плотин обосновывает свое идеалистическое учение через учение о разных типах людей. Обыденный человек, а таких подавляющее большинство, погружен в свое низменное чувственно-практическое существование. Он весь во внешнем и вещном бытии, потерян и самоунижен в нем. Для такого человека вещи важнее идей, материальное важнее идеального. Да и красоту, писал Плотин в трактате «О красоте», такой низменный человек знает только в одной чувственной и вещной форме. Такой любит красивые вещи, но он не способен любить прекрасное само по себе — это ему недоступно. Для такого человека тело важнее души — и он тешит свое тело, нисколько о душе не заботясь. Вся деятельность души низменного человека обусловлена ее пребыванием в теле, целиком зависит от тела. Но это только потому, что душа такого человека заужена, ведь он сам сделал ее служанкой тела, и не больше того.

Но есть и другие люди. Иной, возвышенный, человек поднимается от низшего состояния существования к более высшему его состоянию. Он переносит центр тяжести своего бытия с телесного на душевное. Он развивает в себе способности к сверхчувственному интеллектуальному умосозерцанию, он обращается от внешнего мира в глубины своей души и именно там, во внутреннем мире, он находит истину, покой и безмятежность, которые столь недоступны низменному человеку. Возвышенный человек отворачивается от чувственной красоты, презирает ее и ищет красоту истинную. Прежде всего он способен увидеть то, что не видит низменный человек: красоту добродетели, благоразумных действий, добрых нравов, хороших привычек, красоту величия характера, справедливости сердца, мужества, достоинства и вообще справедливости. На этой ступени человеческого бытия душа в своей деятельности все еще пребывает в теле, но от тела относительно независима. Эту относительную независимость души от тела возвышенного человека Плотин обосновывает старой идеей о предсуществовании души. Некогда душа созерцала и добродетель, и справедливость, и саму красоту в чистом виде как нечто совершенно идеальное, как идею. Оттого она и способна узнать все это в заземленной и частной, конкретной форме существования.

Но, согласно Плотину, и эта позиция, на которой может находиться человек, не самая возвышенная. Есть и нечто другое, более высокое. Об этом мы скажем далее.

Обоснование структуры мировой системы

Скажем сразу, что мир в представлении Плотина строго иерархичен, он образует ступени нисходящего бытия, начинающегося в сверхбытии. Плотин не отрицал существование чувственного телесного мира. Существование такого мира самоочевидно, он дан нашим чувствам, наше тело — часть этого мира, мы его часть. Другое дело — как к этому миру следует относиться. Мы уже видели, что Плотин относится к этому миру отрицательно и не считает его единственным, исчерпывающим все возможное бытие (и сверхбытие). Даже лучшее в этом мире — его несомненная красота, красота, в частности, природы, которая так волнует многих, порождая в их душах великую радость, лишь слабый и тусклый отблеск истинной, сверхте-

лесной и сверхприродной красоты. Любить такой отблеск можно, но надо знать, что это не вся красота. К тому же сама по себе природа не является источником красоты.

Плотин уверен в том, что источник красоты в объективном мировом разуме. Ведь красота — это гармония и форма. Но в природе форма разделена пространственно на части — и в этой разделенности так легко утратить единство формы! Красота в природе, красота телесной вещи — в единстве ее частей, а это единство, думает Плотин, от разума. Следовательно, разум есть нечто иное, чем природа, высшее по отношению к ней начало.

Далее, в природе есть неодушевленное и одушевленное. Откуда же одушевленность? Плотин думает, что материальное не может породить душевное. Следовательно, надо допустить иное, чем природа, начало — мировую душу.

Итак, мы имеем уже три части мира. Это природа, мировой разум и мировая душа. А нельзя ли отождествить мировую душу и мировой разум? Нельзя, потому что душа равно одушевляет и прекрасное, и безобразное, душа равнодушна к красоте. Поскольку прекрасного меньше, чем одушевленного, то разум дальше от природы и выше, чем мировая душа, ведь его проявление в природе более избирательно.

Но может ли один мировой разум быть источником красоты, в основе которой, как мы уже сказали, лежит единство частей? Оказывается, нет. Сам по себе разум не содержит в себе единства, он может быть и хаотической совокупностью содержащихся в нем идей. Ведь мы сами хорошо знаем, как трудно свести знания к единству, преодолеть простое многознание, систематизировать его. Разве Гераклит не видел мудрость именно в том, чтобы найти единое, и не презирал многознание? Поэтому Плотин выдвигает в качестве начала еще и единое. Итак, у нас четыре начала: природа, мировая душа, мировой разум и единое.

Плотин не довольствуется такой их рядоположенностью. Он обращает эту рядоположенность в единую систему, горизонталь в вертикаль, и пытается доказать, что единое превыше всего, затем в иерархии бытия идет по нисходящей линии мировой разум, затем мировая душа, затем природа и, наконец, материя — конечный продукт и антипод единого, которое мы отныне будем писать с большой буквы — Единое.

Единое

Все мировоззрение Плотина пронизано пафосом единства. И в этом пафосе Плотин доходит до обожествления Единого. Единое — это бог. Придание большого значения единству в мире вполне можно понять. Единство, конечно, — важнейшая сторона мироздания и всего, что в нем. Без единства невозможны ни красота, ни жизнь, ни общество. Каждое человеческое общество потому и общество, что в нем есть какое-то единство и какое-то взаимное сочувствие. Даже куча камней едина, поэтому она и куча. Един и любой биологический организм. И любовь есть единство.

Да, можно немало сказать в пользу единого, в пользу единства. Но весь вопрос в том, как это единство понимать. Существует ли единство во многом? Или же оно вне многого, а то и над ним? Является ли единое единым во всем — или же это единое — единое вне всего?

Плотин идет по второму пути. Он выносит единое за пределы многого, возвышает его над многим и делает его первичным по отношению ко мно-

гому. Единое для многого недоступно, многое неспособно никак повлиять на Единое, заставить его считаться с собой. А само многое якобы к самоорганизации неспособно. Это типичная схема тоталитаризма.

История философии как объективно-исторический процесс — история борьбы (но борьбы не ради борьбы, а ради достижения конечной истины) не только материализма и идеализма, эмпиризма и рационализма, но и история борьбы тоталитарного и антитоталитарного мировоззрений. Мировоззрение Плотина — пример тоталитарного мировоззрения, тоталитаризма в чистом виде. Его мировая иерархия — и отражение социальной иерархии в Римской империи, и предвосхищение феодальной иерархии.

Итак, исторгнутое Плотинам из многого единое становится у него Единым. Но, будучи вынесенным за скобки (внутри которых остался весь интеллектуальный, душевый и телесный мир), Единое Плотина оказывается в сущности ничем. И оно непознаваемо. И в самом деле: разве можно познать несуществующее?

Впрочем, Плотина нисколько не смущает то, что его Единое ничто. Он видит в этом высшее достоинство Единого. В этом его глубочайшая единственность. Единое единственно в том, что оно есть ничто. Плотин, правда, сам не называет Единое ничем. Но в сущности это так. Согласно Плотину, единое, будучи вечным началом всего существующего, само по себе не существует. Во всяком случае, о нем нельзя сказать, что оно существует. Сказать, что Единое существует — значит его ограничить, поставить в рамки, определить — а всякое определение и есть ограничение. Единое же нельзя заузить. Оно беспредельно. Это что-то напоминает апейрон Анаксимандра. Но Анаксимандр думал, что он знает, что такое апейрон. Плотин же не знает, что такое Единое.

Да и как он это может знать, если оно, оказывается, непознаваемо? Плотин взял диалектику единого и многого у Платона. Но в диалоге Платона «Парменид», где содержится тонкая диалектика (настолько тонкая, что она переходит в сверхумную софистику) единого и многого, выразителем которой оказывается там не Сократ, как обычно у Платона, а Парменид, единое берется в паре со многим. Единое постигается там через многое, а многое — через единое. Это, как сказал бы Гегель, рефлективные, т. е. отражающие друг друга, понятия.

Плотин же превратил горизонталь «единое — многое» в вертикаль. Единое не познается через многое, потому что оно выше, а многое ниже, а высшее не постигается через низшее, низшее не может быть ключом к пониманию высшего. В высшем всегда есть то, что низшему недоступно, на то оно и высшее.

Единое, далее, есть абсолютное единство и в том смысле, что не содержит в себе многого, оно, естественно, не содержит в себе и различия, и противоположности, и противоречия. Если у Гераклита была и борьба противоположностей, и их единство, и даже тайная гармония, но при этом у него не было единства без противоположностей, то Плотин идет дальше и доходит до абсурда: его единое — это не единство противоположностей, а единство без противоположностей.

Нет в едином и субъектно-объектного отношения, и саморефлексии, и самопознания. Единое, правда, себя знает, но оно знает себя без познания, потому что познание есть переход от незнания к знанию, что предполагает в качестве исходного состояния состояние незнания, т. е. несовер-

шенства, неполноты, ущербности, недостатка — а все это чуждо Единому, потому что оно совершенно целостно, самодовлеюще, едино.

В одном из своих трактатов Плотин говорит, в частности, что его Единое «не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается»[2].

Единое ни к чему и не стремится. Ведь всякое стремление также предполагает исходную ущербность, которая должна быть восполнена достижением цели. Ничего не желая и ни к чему не стремясь, Единое Плотина, надо полагать, абсолютно счастливо, если под счастьем понимать вечный покой. И в самом деле, в Едином нет времени. Оно вневременно. Это нетронутая временем вечность.

Однако тезис Плотина о непознаваемости Единого, о его непостижимости и несказанности, имеет трещину — ведь философ только и делает, что на протяжении всех своих пятидесяти четырех трактатов говорит о Едином. Да и сказать, что оно не существует и непознаваемо, что оно выше всякого ума и интеллекта — не значит ли сказать о Едином главное, существенное? Разве сущность Единого не в том, что оно не существует? Разве, далее, сущность Единого не в том, что оно непознаваемо?

Но Единое Плотина характеризуется не только отрицательно. В нем есть и нечто положительное. Плотин сравнивает Единое с Солнцем как источником света и тепла. И оказывается, что Единое есть Благо и Свет. Это, конечно, противоречие Плотина самому себе — и последующие платоники будут искать выхода из этого противоречия и над плотиновым Единым надстраивать другое Единое — как бы уже абсолютно тайный чердак, как бы черный ящик, из которого уже не исходит никакого света и никакого блага.

Учение о том, что первоначало всего сущего, хотя само и не сущее, все же свет и благо, окрашивает мировоззрение Плотина в радостные тона. Благо не может породить не-благо, свет не может породить тьму. Поэтому и природа у Плотина есть все же при всем своем несовершенстве благо. Плотин резко критикует религиозных гностиков за то, что они представляли чувственный мир как порождение злого начала.

Будучи самодовлеющим, бездеятельным и, в сущности, пассивным, Единое тем не менее порождает все то, что существует помимо него. Это, конечно, парадокс. Плотин понимает это порождение своеобразно. Единое не превращается в иное, чем оно само, как, например, у Гераклита огонь превращается, угасая, в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, которая, воспламеняясь, становится огнем. Такую же картину мы видим и у стоиков. У атомистов миры возникают как комбинации атомов — вечных и неизменных материальных частиц. У Аристотеля вещество существует вечно. Вечны и формы, которые оформляют вещество, придают ему структуру. Ближе всего к Плотину, конечно, Платон. Его идеи отражаются в вещах, но в вещи не превращаются. Плотин же развил эту мысль дальше и придал ей крайний вид.

Говоря о генезисе мира из Единого, Плотин отвергает идею творения мира богом из ничего. Ведь здесь опять-таки бог есть некий деятель, который к чему-то стремится, чего-то хочет, который как-то даже ограничен своим творением, которое ведь может и восстать против своего творца. Плотин понимает творение мира Единым как абсолютно немотивированный объективный процесс. Принято называть этот процесс латинским

[2] *Plotin.* Opera. Oxonii, 1987. P. 109.

словом эманация (от emanare — течь, литься). Но Плотин на своем родном древнегреческом языке говорит — течь, вытекать, но эта метафора несовершенна, так как здесь все же нельзя отделаться от мысли, что истекающее убывает и что этот процесс происходит во времени. У Плотина же Единое, творя мир, ничего не утрачивает, оно остается неизбывно целостным, и этот процесс происходит вне времени, от вечности.

Поэтому более адекватным нам кажется другое выражение Плотина, другая его метафора: Единое, будучи светом, светит вокруг себя, оно сияет, происходит яркое свечение. Свет не может не светить. Так и Единое не может не производить вокруг себя освещенность, которая, как и всякий свет, убывает по мере удаления от своего источника.

Свет светит необходимо. И Единое также производит все иное, чем оно, необходимо. У Плотина мы находим идею необходимости. Эта необходимость состоит в том, что высшее порождает низшее, а низшее должно быть порождено высшим. Правда, Плотина можно понять и так: есть необходимость в том, чтобы низшее было порождено высшим, но нет необходимости в том, чтобы высшее породило низшее. Таким образом, Единое порождает низшее без всякой необходимости, низшее же порождено Единым необходимо. Но это словесная эквилибристика, которая в сущности ничего не меняет.

Первым, что с необходимостью происходит от Единого, есть Ум (Нус). В отличие от небытийного (или сверхбытийного) Единого Ум бытиен. Он существует. Так что творение Единым Ума может быть понято как творение Небытием Бытия. Но так у Плотина прямо не говорится.

В своей концепции Ума Плотин соединяет соответствующие представления Платона и Аристотеля. Ум у Плотина и аристотелевский бог как само себя мыслящее мышление (Ум мыслит сам себя), и платоновский демиург, который, однако, не имеет перед собой идей как нечто ему заданное в качестве образцов, а содержит их в себе как свое внутреннее достояние. (Говорят, что Порфирий сперва думал по-платоновски, но Плотин переубедил его.) Кроме того, у Платона ум-демиург восхотел создать аналогичный себе космос. Плотиновский же Ум ничего восхотеть не может. У него нет платоновской черты олицетворения. Ум не только бытиен, но и множествен в том смысле, что в нем существует многое как идеально многое, как множество идей. Но это множество также и едино. Точнее говоря, Ум имеет две стороны: ту, которая обращена к Единому, и ту, которая отвращена от Единого. Как обращенное к Единому Ум един. Как отвращенное от Единого Ум множествен. В целом же Ум есть саморефлексия систематизированной (благодаря Единому) совокупности идей. Если в Едином нет деления на познающее и познаваемое, тоУм познает самого себя. В этом его органическое единство. Как и Единое, Ум существует вне времени. И процесс познания Умом самого себя как системы идей — вневременной процесс. Ум, мысля свое содержание — идеи, одновременно и творит их. Ум мыслит сам себя, начиная с наиболее общих идей, с категорий (т. е. с таких идей, которые не поддаются дальнейшему обобщению). Это уже знакомые нам по Платону категории: бытие, движение и покой, тождество и различие (иное). От них происходят в процессе мышления Умом самого себя все остальные идеи. Таков, коротко, ум — первое иное, которое происходит от Единого.

Остается добавить, что у Плотина Ум парадоксален в том отношении, что он содержит в себе не только идеи общего, но и индивидуального.

У Платона этого не было. Плотин же думает, что абстрактное не должно быть беднее конкретного, а потому в Уме должны быть идеи и индивидуальных вещей, например не только идея льва как такового, но и идея каждого льва. Это, конечно, нелепо. При этом идеальный лев должен быть не хуже реального (для нас, а не для Плотина) льва. Идеальный лев имеет зубы и когти, хотя в мире идей ему нечего есть и рвать когтями. Имеется в Уме и идеальная материя (у Платона материя, т. е. овеществленное пространство, своей идеи не имеет). Плотин использует здесь старое учение пифагорейцев и платоников о пределе и беспредельном, о единице и двоице. У Плотина единица как единое ушло наверх (или, если угодно, в центр), а двоица осталась в одиночестве. Она пребывает ниже покинувшего его единого, ставшего Единым, в Уме.

Душа космоса

Распространяемый Единым свет не весь поглощается Умом, а распространяется и дальше. Его результатом является Душа. Она прежде всего отличается от Единого и от Ума тем, что она существует во времени. Время появляется благодаря Душе. Душа происходит от Ума непосредственно, а от Единого опосредованно. Душа, как и Ум, имеет две стороны. Одной она обращена к Уму, а другой отвращена от него. Это различие в Душе столь существенно, что можно говорить о двух Душах: верхней и нижней. Верхняя Душа ближе к Уму (Нусу) и не имеет непосредственного контакта с чувственным феноменальным миром. Нижняя Душа имеет такой контакт. В целом Душа — связующее звено между сверхчувственным и чувственным мирами. Она сама по себе бестелесна и в сущности неделима (если под ее сущностью понимать ее обращенность к Уму). Душа созерцает идеи как уже нечто для нее внешнее (тогда как Ум содержит в себе идеи). Отражение идей в Душе есть логос, каждой идее соответствует свой сперматический (семенной) логос, что напоминает соответствующее учение стоиков, однако, в отличие от стоиков, у которых почти все телесно, сперматические логосы и Логос как вместилище этих частных логосов бестелесны.

Душа — источник движения. Существуя во времени, Душа имеет уже не категорию движения, как Ум, а само движение.

Природа

И вот мы снова вернулись в чувственный феноменальный мир, в котором прозябает низменный человек. Что же такое природа для человека? Это мир явлений, которые реальны настолько, насколько они отражают в себе идеи Ума (оттуда же привходит и красота). Природа у Плотина имеет две стороны. Своей лучшей стороной она есть не что иное, как низшая часть мировой души. Именно она через сперматические логосы порождает в ней вещи, которые в конечном счете есть отражения неубывающих идей Ума. В феноменальном мире Душа дробится. Есть душа неба, душа, вернее души, звезд; у Солнца, у Луны, у планет, у Земли есть свои им причастные души. Душа Земли рождает души растений, животных, низшие части душ людей, через которые люди как раз и заземляются, тяжелеют, попадают в кабалу к телу.

Итак, природа — затененная часть мировой Души. Но это все же с лучшей своей стороны. С худшей же стороны природа — порождение материи.

Материя

Мы говорим о материи у Плотина условно. Это слово употребляли латиноязычные философы. Но его все же лучше переводить как «материал». Тем более у греческих философов, которые вообще не знали этого слова, лучше говорить не о материи, а именно о «материале». Таким материалом была овеществленная через геометрическое структурирование «материя», а на самом деле пространство Платона. Таким материалом было и «хюле» Аристотеля.

Иногда говорят, что Платон понимал материю как «небытие». Но это, пожалуй, неоплатонизация Платона. Именно Плотин говорит о материи, как о «не-сущем», «не-существующем», но это все же не абсолютно несуществующее. Плотин говорит об этом так: «Несуществующее — это не вообще несуществующее, но только иное, нежели существующее»[3] [в другом переводе это звучит так: «Под небытием я не понимаю абсолютное несуществование, но только то, что отлично от реального существования» (1 8, 3, т. е. третий раздел восьмого трактата в первой эннеаде-девятке)]. В другом трактате Плотин говорит, что есть « темная материя и небытие»[4].

Откуда же берется эта материя, этот материал? У Платона и у Аристотеля, не говоря же об античных материалистах, материя-материал существует вечно. У Плотина она тоже существует вечно (как вечно Единое и его свечение). Но у Плотина материя не самостоятельна, как у Платона и Аристотеля с их скрытым дуализмом. Плотин — идеалистический монист. И его материя-материал не есть какое-то самостоятельное начало наряду с Единым. Плотинова материя противоречива: и то, что противостоит Единому, и то, что производится им. Плотинова материя — результат угасания света. Там, где свечение Единого угасает, там, где смыкается тьма, там и вечно возникает материя. Материя у Плотина — отсутствие должного быть света. Она погасший, источившийся свет. Но все-таки она не абсолютное ничто, а нечто. Но это такое нечто, которое почти что ничто. И это такое ничто, которое содержит в себе нечто. Ведь согласно Плотину, Единое везде и нигде. И, будучи везде, оно, по-видимому, должно быть и в материи, поскольку она есть материя, т. е. поскольку она ведь тоже единое как отличное от реально существующего и от Сверхсущего (Единого).

Противостоя свету как тьма, материя противостоит Единому (Благу) как Зло. Для Плотина источник зла в материи. Плотин говорит так: «Если зло вообще существует, то тогда оно должно корениться в области небытия»[5] (177). Но как материя Плотина — не позитивное в смысле своей самостоятельности начало, то и зло в понимании этого философа не есть нечто равномощное добру, благу, а недостаток должного быть добра. Зло имеет причину не достаточную, а недостающую. При всех изменениях материя оста-

[3] *Plotin.* Opera. Oxonii, 1987. P. 110.
[4] Ibid. P. 187.
[5] The Essence of Plotinus. Westport, Connrcticut, 1976. P. 55.

ется неизменной, равной самой себе. В отличие от Единого, материя познаваема, но только с помощью искусственного и даже ложного силлогизма. Это как у Платона. Однако интеллигибельная материя в Уме познаваема.

Если мы взглянем поглубже на мировую систему Плотина, то увидим, что у него начало и конец, в сущности, сходятся. Единое есть в материи (ведь оно везде, где есть единство, а материя в своем роде единственна и одинакова), а небытие есть также везде, как различие, как иное (именно так Платон и понимал небытие в своем диалоге «Софист»). Душа иное, чем природа. Ум иное, чем Душа, Единое иное, чем Ум. В Уме каждая идея иное, чем все другие идеи. Да и само Единое есть небытие — ведь оно не существует, во всяком случае Единое есть иное, чем все существующее (можно и так понять небытийность Единого).

Восхождение к единому. Экстаз

У Плотина Единое не только нисходит во многое, но и многое восходит к нему, стремясь стать единым, преодолеть свою разобщенность и приобщиться к благу: ведь Единое есть еще и благо. Плотин говорит об этом так: «Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем»[6]. Все, что ни есть, даже, по-видимому, материя, нуждается в благе и стремится к благу.

Наиболее осознанно это стремление проявляется у человека. И здесь мы возвращаемся к низменному и к возвышенному человеку. Человек низменный никуда по вертикали не стремится. Это двухмерный человек. Он живет по горизонтали. Но эта ситуация не безнадежна. У каждого человека есть ведь душа — часть мировой Души. И в человеческой душе есть низшая вожделеющая и высшая возносящаяся часть. У обыденного низменного человека эта часть тоже есть, но она загнана угрожающей и агрессивной низшей частью души. Однако победа разума над вечно алчущей чувственностью возможна. Низший человек может стать более высоким. Мы об этом говорили выше. Но мы сказали, что у Плотина есть нечто большее, чем вторая, интеллектуальная ступень, в состоянии человеческой души.

Это жизнь в экстазе — «исступлении», т. е. состоянии, когда душа как бы выступает из тела. На этой ступени душа уже не только действует независимо от тела, но и пребывает вне тела. Это состояние слияния души с Единым как богом, состояние присутствия в душе бога, состояние растворения в боге как Едином. Таким образом, Единое доступно человеку. Но не как реально чувствующему и реально мыслящему существу (слово «реально» мы употребляем здесь в нашем смысле), а как существу переживающему. Это не что иное, как мистика.

Слово «мистика» здесь не бранное слово. Оно означает то, что оно означает, — внеинтеллектуальное, непосредственное слияние души с богом, высшее состояние (как думают мистики), которое может достичь человек в своей бренной жизни.

Плотин достигал такого состояния по крайней мере четыре раза. Его ученик Порфирий — один раз. В своем трактате «Жизнь Плотина» Порфирий пишет об этом так: «...божественному этому мужу (т. е. Плоти-

[6] *Plotin*. Opera. Oxonii, 1987. P. 109.

ну. — *А.Ч.*), столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной»[7]. Там, в этом слиянии с богом, и есть «истинная жизнь», тогда как жизнь без бога, жизнь «здесь и теперь», есть лишь мимолетный след истинной жизни.

Таково в общих чертах мировоззрение Плотина. Ясно, что в своем учении о мистическом познании бога путем переживания его в своей душе Плотин выходит за пределы философии как мыслящего, понятийно-категориального, системного и стремящегося к доказательности мировоззрения. Он скорее проповедник, чем философ. Об этом свидетельствует и его многословный и восторженный стиль изложения. Об этом как бы проговаривается и Порфирий, когда вдруг в его панегирике Плотину мы читаем, что Плотин «очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль»[8].

Рациональная история философии как наука критически относится к Плотину. В середине XIX в. В. Бауэр подчеркивал, что у Плотина не было «светлого мышления», что Плотин «отвергает ясность всякой мысли: первым и высшим предметом его знания служит абсолютно неясное, невыразимое». Тот же автор говорит, что «философия Плотина начинается скептическим пренебрежением разумного мышления». Завершая свой краткий рассказ о плотиновском экстазе, ученый замечает: «Все эти положения для философии не имеют никакого интереса»[9].

А. Вебер писал о парадоксальности Единого: Единое у Плотина — источник всякой красоты, не будучи само прекрасным; источник формы — не имея формы; оно источник мысли и ума, не будучи само мыслящим и разумным; не обладая ни красотой, ни благостью, ни умом, оно есть красота, благо и ум[10].

Л.М. Лопатин в своих лекциях в Московском университете говорил о том, что у Плотина и у неоплатоников «философия... сливается с теологией»[11].

Целлер также не считает философию Плотина подлинной философией. В более поздних переизданиях книги Эдуарда Целлера (уже под ред В. Нестле) сказано, что «неоплатонизм с его потребностью в откровении вместо независимого исследовании завершает собой то развитие, которое начиналось в неопифагореизме и в греко-еврейской философии — и таким образом философия совершает самоубийство»[12].

---

[7] *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 474—475.
[8] *Порфирий.* Жизнь Плотина. С. 468.
[9] *Бауэр В.* История философии. СПб., 1866. С. 157, 158, 159.
[10] См.: *Вебер А.* История европейской философии. Киев, 1882. С. 116.
[11] *Лопатин Л.М.* История древней философии. С. 4.
[12] *Zeller E.* Outlines of the History of Greek Philosophy. N.Y., 1956. P. 312.

Неоплатонизм. Порфирий

Среди учеников Плотина выделяется Порфирий Тирский (232/233 – после 301 г.). Напомним, что именно Порфирий упорядочил трактаты Плотина, дал им названия и расположил по «девяткам», а также и отредактировал. Порфирий так представлял себе предстоящую ему работу над литературным наследием Плотина: «И теперь нам предстоит каждую из этих книг перечитать, разметить знаками препинания и, если есть какая погрешность в словах, выправить ее»[13].

Жизнь Порфирия известна из того, что он сам рассказывает о себе в сочинении «Жизнь Плотина», а также из сочинения Евнапия «Жизнь философов». Порфирий — младший современник Плотина, он был моложе его лет на тридцать. Порфирий происходил из римской провинции Сирия, из старофиникийского города Тира. Настоящее имя Порфирия — Мелх (или Мелех). Он стал учеником Плотина за шесть лет до смерти последнего, когда оказался в Риме в возрасте около тридцати лет (Плотину же тогда было около шестидесяти). Порфирий пробыл с Плотином не до конца жизни своего учителя, расставшись с ним за год до его смерти по причине своей душевной депрессии. «А когда я, Порфирий, однажды задумал покончить с собой, — рассказывает Порфирий, — он (Плотин. — *А.Ч.*) и это почувствовал и, неожиданно явившись ко мне домой, сказал мне, что намерение мое — не от разумного соображения, а от меланхолической болезни, и что мне следует уехать. Я послушался и уехал в Сицилию... это и спасло меня от моего намерения, но не позволило мне находиться при Плотине до самой его кончины»[14].

Порфирий — не только редактор «Эннеад». Он был автором 77 самостоятельных сочинений. Среди них комментарии на трактаты Плотина, на диалоги Платона (на «Тимей» и др.), на сочинения Аристотеля. Комментируя Платона и Аристотеля, Порфирий утверждал, что оба эти философа, которых часто противопоставляют друг другу, в главном и в основном сходятся. Большая часть сочинений Порфирия погибла (как и вообще большая часть трудов античных философов), но сохранилось все же немало: восемнадцать. Среди них «Жизнеописание Пифагора» и «Жизнеописание Плотина». Оба этих жизнеописания полны всяких чудес, призванных показать полубожественный характер обоих философов.

Порфирий был противником христианской религии. Правда, в древности существовало мнение, что он сам одно время был христианином, на что как будто бы намекает Августин, замечая в своем сочинении «О Граде Божьем», что Порфирий некогда имел истинную любовь к мудрости и знал Иисуса Христа, т. е. его учение. Историк по имени Сократ утверждает, что Порфирий перестал быть христианином и стал отступником, придя в негодование из-за несправедливых обвинений в его адрес со стороны некоторых христиан в Кесарии.

У Порфирия был труд в пятнадцати книгах, созданный им в Сицилии, который так прямо и назывался — «Против христиан», но он до нас не дошел. Это сочинение ученика Плотина было сожжено христианами в 448 г., через полтора века после его смерти, когда христианство давно уже было

[13] *Порфирий.* Жизнь Плотина. С. 476.
[14] Там же. С. 467.

государственной религией Римской империи. О сочинении Порфирия «Против христиан» мы знаем как по сохранившимся от него фрагментам, так и от его христианских критиков.

Порфирий подверг научной критике содержание и Ветхого и Нового Заветов. Он отрицал подлинность «Книги Даниила», доказывал, что автором «Пятикнижия» (в иудаизме Торы) не мог быть Моисей. Он указывал на непоследовательности и противоречия в Евангелиях и отрицал божественность Иисуса Христа. Порфирий хотел приостановить обращение в христианство культурных людей своего времени и обращал их внимание на то, что христианские мифы алогичны и противоречивы, а христианская вера — вера невежд.

Однако не следует думать, что Порфирий отвергал религию как, таковую, был атеистом. Порфирий — сторонник традиционной политеистической религии. В античных мифах он усматривал аллегорическое выражение философских истин. Для Порфирия религия должна быть средством совершенствования человека, его усиления, а не ослабления, что он и приписывал христианству, осуждая его.

Известно, что Порфирий излагал учение Плотина в ясной и отчетливой форме. Он развивал практическую, прикладную сторону учения Плотина. Цель философии — спасение души. Ее восхождение от низменного существования к возвышенному должно быть, полагал Порфирий, постепенным. Полная и внезапная перемена может только повредить душе, привыкшей к дурной «пище». Здесь чувствуется полемика с христианством, которое практиковало внезапное обращение к христианской вере (так было, например, с Августином).

Порфирий более детально, чем это сделал Плотин, разработал вопрос о видах добродетели, которые не просто сосуществуют, но образуют как бы ступени, по которым душа восходит к совершенству. В сочинении «Сентенции» Порфирий различает четыре вида добродетели: политические, или метриопатические, катартические, парадейгматические.

Политические, или метриопатические (от сдержанность в страстях, умеренность, выдержка), состоят в сведении стихийных душевных аффектов к «золотой середине», осуществляемом практическим разумом. Здесь чувствуется влияние Аристотеля с его учением об этической добродетели как средней между двумя крайностями-пороками. Так как метриопатические добродетели проявляются главным образом в общении людей в государстве, то Порфирий называет их также политическими.

Катартические (очистительные) добродетели состоят в достижении состояния бесстрастия — стоической апатии. На этой, второй, ступени душа не только умерена в страстях, но вовсе лишена их. Порфирий называл вторую ступень в восхождении души уподоблением Богу.

На третьей и на четвертой ступенях душа сперва эпизодически, а затем постоянно обращена к Уму.

Четвертый вид добродетели Порфирий называет парадейгматическим (от показательный, примерный). Парадейгматические добродетели — добродетели победившего в душе Ума.

Порфирий высоко ставит ум. В «Письме к Марцеле» (вдова его умершего друга, на которой Порфирий женился) философ прославляет умствен-

ную жизнь и труд как путь к ней, чему глубоко враждебны беззаботность и склонность к наслаждениям. Жизнь философа, говорит Порфирий, должна соответствовать его учению. Нельзя учить одному, а в своей жизни следовать другому. В этом отношении Порфирий — антипод Сенеки. Ум мудрого человека — вот что истинный храм бога. И только в таком храме нуждается мудрец. Истинный бог присутствует во всех хороших трудах. Если у бога что и следует просить, то лишь одни духовные блага, которые, будучи раз приобретенными, никогда уже не могут быть утрачены.

Душа, которая не устремлена к богу, становится обиталищем для демонов, в существование которых Порфирий верил, как и большинство людей древности.

Большую роль в истории философии сыграло «Введение» Порфирия к логической работе Аристотеля «Категории». Оно сохранилось. Будучи переведено со временем на латинский (впервые Боэцием), сирийский, арабский и армянский языки, «Введение» Порфирия оказало громадное влияние на философскую мысль не только поздней Античности, но и всего Средневековья. Другое название «Введения» — «Пять звучаний». «Пять звучаний» — это пять отношений, в которых находится любой предмет, его пять характеристик. Предмет принадлежит к какому-то виду предметов, который входит с другими, близкими к нему видами в общий для них род, отличаясь от других видов своим видовым отличием. Поэтому предмет характеризуют род, вид, видовое отличие. А кроме того, предмет обладает устойчивыми (собственными) признаками и признаками случайными (которые могут быть и не быть), переходящими.

«Введение» Порфирия было своего рода завещанием Античности будущему. Он как бы завещает так и нерешенный предшествующей философией вопрос о том, как все же существует общее? Существует ли оно так, что родовые и видовые понятия, род и вид имеют реальное бытие вне ума? Или же общее пребывает только в уме? А если общее существует и вне ума, то какова природа объективных и родовых понятий, вида и рода — телесная или же духовная? И как они существуют вне ума? Пребывают ли они в телах чувственного мира или же имеют отличное от них, самостоятельное, «чистое» бытие?

Порфирию принадлежит так называемое «Древо Порфирия» — пример дихотомического деления. Наивысший род существования — субстанция — делится по признаку «тело — бестелесное» на виды: телесная и бестелесная субстанция. Телесная далее делится по признаку «одушевленное — неодушевленное» на органическую и неодушевленную субстанцию, а органическая субстанция делится по признаку «чувствующее — нечувствующее» на животных и растения. Животная же субстанция по признаку «разумное — неразумное» делится на разумные и на неразумные существа. Разумные существа — люди. Разумное существо — человек. Это последний вид, который на виды уже далее не делится. Он делится не на виды, а на индивиды, которые существенно, по видовому отличию, друг от друга не отличаются.

Таково, насколько мы можем судить, мировоззрение Порфирия. Он был сторонником учения Плотина. Несмотря на высокую оценку ума, он все же выше ума ставил состояние экстаза, которое якобы однажды и сам испытал.

■ Неоплатонизм. Ямблих

Ямблих (ок. 280 — ок. 330), ученик Порфирия, был третьим крупным представителем неоплатонизма. Его деятельность протекала в Сирии, где он был главой школы неоплатоников.

Ямблих еще более усложнил и мифологизировал и без того запутанную мировоззренческо-философскую систему взглядов Плотина. В его учении происходит процесс, обратный тому, который происходил при генезисе философии.

Усложняя систему Плотина, Ямблих разделил его Единое на два Единых. Это, во-первых, Единое целиком и полностью неизреченное, которое выше всякого бытия и всякого рационального познания. Это, в сущности, Единое Плотина. От себя Ямблих ввел просто Единое, как начало для бытия и познания. Ямблих пытается сделать невозможное — перекинуть мостик между Единым и Умом, между Единым и Многим, между Сверхбытием и Бытием.

Далее Ямблих расчленил Ум на мыслящий (ноерос) и мыслимый (ноэтос) умы, членимые в свою очередь триадически, причем каждый член новой триады также триадичен. Триадична и душа. Видя в математике путь к познанию мира и бога, Ямблих превозносил Пифагора и его учение как божий дар. «Жизнь Пифагора» Ямблиха — один из источников по пифагореизму, во многом сомнительный. У Ямблиха было две-три собственных работы по математике.

Ямблих различил души людей и души животных как нечто принципиально иное. Души людей связаны с умопостигаемой природой, которая животным недоступна. В практической жизни философ видел главное в вере в богов и в общении с ними. Как и Порфирий, Ямблих занимался теургией[15] и имел в этом успех. Ученики Ямблиха рассказывали, что он во время молитвы, обращенной к языческим богам, бывал осеняем золотым светом и возносился над землей на десять локтей. Для Ямблиха высшая добродетель в вере в богов, которых он разделил на надкосмических (их область сущее, ум, и душа) и внутрикосмических (созидающие, одушевляющие, сочетающие и сохраняющие боги). Он вводил новых богов — и всего у него вышло 360 богов. Однако языческая мифика была уже почти мертва. Реанимация ее была невозможна, хотя она и продолжалась после Ямблиха.

[15] Теургия — искусство влиять на волю богов, вызывая их благорасположение к себе, своего рода магия.

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

■ Борьба христианского и языческого мировоззрений в IV в. Падение Римской империи

Для Поздней Римской империи характерен кризис рабовладельческого способа производства и зарождение в ее недрах феодальных производственных отношений. Возникают экономически замкнутые крупноземельные латифундии со своими войском, судом и тюрьмой. Земли латифундий обрабатывались свободными арендаторами мелких земельных участков (парцелл) — колонами. Затем, заметив, что арендаторы истощают землю, их стали прикреплять к земле, закабалять. Крупные землевладельцы начали сажать на землю и рабов, давая им участок земли для обработки и жилище на нем («рабы с хижинами»). Так постепенно свободные и рабы сливаются в одно крепостное сословие. Центр жизни все более перемещается из городов в деревню. Города хиреют. Происходит упадок торговли и товарно-денежных отношений. Деньги регрессируют от монетной формы к слитковой. А затем уже начинается продуктообмен. Налоги взимаются в натуре.

В области управления складывается тип восточной деспотии с обожествлением императора. Империя варваризируется. Территориально она уже не расширяется, а, наоборот, с большим трудом удерживает свои границы. Особенно силен напор варваров по Дунаю и по Рейну, с северо-востока и востока. На территорию империи то и дело вторгаются варварские племена. Их пока еще удается замирять и селить на территории империи, чтобы они несли военную службу, защищая Рим от новых полчищ варваров. Продолжается варваризация армии. Рим перестает быть столицей и резиденцией императоров, центр империи перемещается на восток.

Первым доминусом был энергичный император **Диоклетиан** (243—313/16 жизни, 284—305 гг. правления). Он провел перепись населения, обложил его натуральными налогами, учредил войска быстрого реагирования и установил твердые дневные ставки заработной платы и твердые цены на рынках империи. Империя была поделена сперва на две, а затем и на четыре части; каждый август выделил половину своей половины своему цезарю. В 305 г. Диоклетиан отрекся от власти и поселился в своем дворце в Салоне (ныне Сплит).

Император Константин

Новые «августы» Константин и Лициний изменяют политику государства по отношению к христианской религии и церкви. Эпоха гонений на христианство заканчивается. Согласно Медиоланскому (Миланскому) эдикту (313 г.), христиане получают право свободного исповедания своей религии (впрочем, свободное отправление богослужений было разрешено христианам в восточной половине империи еще «августом» Галерием, предшественником Лициния). Но христианство все еще не стало государственной религией. Оно было всего лишь уравнено в правах с продолжавшей оставаться государственной языческой религией с ее культом императора. Однако прохристианские реформы продолжались. Эдикт от 315 г. гарантировал свободу молитвенных собраний христиан. Их было запрещено привлекать к военной службе.

Однако христианизация Римской империи была исторической необходимостью. Империи нужна была универсальная абсолютная религия, которая могла бы сплотить все ее столь различные народы. Требовалась и сверхклассовая религия, которая могла бы смягчить пропасть между свободными и рабами. Такой абсолютной религией и было христианство с его проповедью, что перед Богом все равны: и варвары, и эллины, и рабы, и свободные. Империя нуждалась в такой религии и в такой церкви. Ей нужна была иллюзия равенства. Император нуждался не только в военно-бюрократическом аппарате. Он нуждался и в идеологической силе. Культ императора оказался неэффективным. Христианство же давало новую систему ценностей, новую единую для всех народов и классов систему страха и надежды.

В 324 г. Константин в борьбе за власть разгромил своего соправителя Лициния, затем умерщвленного, и стал единоличным правителем громадной империи, восстановив единоначалие. Вот тогда-то христианство и получает приоритет над язычеством. Последнее не запрещается, но уже ему, а не христианству разрешается существовать. В 324 г. в «Эдикте о веротерпимости» Константин провозглашает: «Чтобы сохранить ненарушимый мир в народе, я объявляю, что все, кто еще остается в заблуждении язычества, могут пользоваться таким же спокойствием, как и верующие (т. е. христиане. — *А.Ч.*). Пусть те, кто уклоняется от послушания богу, сохраняют свои храмы, посвященные лжи, если они этого хотят». Итак, язычники отныне — «неверующие» (в Христа), лица, находящиеся в заблуждении.

При Константине происходит дальнейший упадок городов. Центр жизни все более перемещается в деревню, в поместья. Происходит упадок торговли, денежного обращения и рост натурального продуктообмена.

При Константине и звания, и должности стали наследственными. Место и обязанности каждого человека были строго определены законом. Происходит закрепление населения по месту приписки. Это относилось и к ремесленникам, и к колонам, и даже к членам городской курии (куриалам). Последние были закреплены в своей должности навечно и несли материальную ответственность за сбор налогов. Ремесленники были прикреплены к своим коллегиям, в случае побега их клеймили каленым железом, их дочери стали выдаваться замуж только внутри коллегии. Было запрещено покидать свои участки и колонам. Был издан эдикт о вечном прикреплении колонов к их земле. Вместе с тем смягчилось отношение к подорожавшим

(вследствие невозможности вести далее завоевательные войны) рабам. Господа были лишены права самолично казнить своих рабов. Было запрещено при продаже рабов разбивать семьи. Посаженных на землю рабов разрешалось продавать только с землей. Был узаконен отпуск рабов на волю.

При Константине происходит очередное «падение» Рима, император переносит столицу империи далеко на восток, на границу между Европой и Азией, на Боспор, в Византий, переименованный в Константинополь и заново роскошно отстроенный. Новую столицу освящали и языческие, и христианские жрецы. В ней воздвигаются и христианские, и языческие храмы.

Отныне император опирается на армию, бюрократию и церковь — на вселенскую (католическую) церковь всей империи. Это была уже не та церковь, как при возникновении христианства. Она владеет имуществом, землей, рабами (церковные рабы). Она иерархична («иерархия» — «лестница власти»). В основании церкви лежат церковные общины, организующие рядовых верующих. Общины возглавляют пресвитеры. Над пресвитерами стоят рядовые епископы с епархиями, а над епископами — архиепископы и митрополиты, а над ними далее — патриархи (римский, александрийский, константинопольский, антиохийский, иерусалимский). Римский и александрийский патриархи титулуются «папами».

Не все христиане были согласны с такими порядками в церкви, возникшей как община униженных и оскорбленных. В Северной Африке началось движение донатистов — по имени мятежного епископа Доната, требующего возвращения к первоначальному христианству униженных, оскорбленных и обездоленных. Начинаются ереси и расколы.

Новая иерархия оказалась и сама расколотой по вопросам веры. На первое место вышел вопрос о том, как следует понимать главное в христианской догматике — догмат Троицы. Здесь столкнулись два александрийца: епископ Афанасий и пресвитер Арий. Последний учил, что Бог-Отец и Бог-Сын не равны, не едины по своей сущности, что Христос не «единосущен» с Богом-Отцом, а лишь «подобносущен» ему и что Христос не существовал извечно, он творение Бога-Отца. Так же и Святой Дух — третье «лицо» Троицы — не извечен, он, как и Христос, был сотворен, но не Богом-Отцом, а Богом-Сыном — Христом.

Императора Константина обеспокоили эти споры. Он искал в христианстве опору, видел его преимущество в единстве, но оказалось, что это единство мнимое, что само христианство раскололось на враждебные партии.

Константин стремится восстановить единство церкви. Для примирения христиан и для выработки новой единой догматической платформы Константин созывает в 325 г. в малоазийском городе Никее[1] на съезд всех христианских епископов Востока и Запада. На этом съезде, который вошел в историю как Никейский собор, председательствовал Константин (хотя

[1] Никея (ныне турецкий городок Изник) некогда (и в древности, и в Средние века до турецкого его завоевания) была богатым и цветущим городом (турки разрушили ее лучшие здания, а церкви обратили в минареты). Свое название этот город получил от диадоха Лисимаха, который назвал его в честь своей жены Никеи.

к этому времени он сам еще не принял христианства и не крестился). Император поддержал афанасьевцев. Арий был проклят и сослан, арианство объявлено ересью.

На соборе был выработан **Никейский символ веры** («символ» от древнегреч. «симболон» — «знак»), или Никейское кредо (от лат. «кредо» — «верую»).

Константин в своем завещании разделил империю между сыновьями, из которых вышеупомянутый Констанций, истребив своих братьев, стал единоличным императором (351 — 360).

Император Юлиан-отступник

Ему наследует случайно уцелевший от побоища его двоюродный брат Флавий Клавдий Юлиан (331 — 363 гг.), который вошел в историю как «Юлиан-отступник», поскольку он отступил от христианства и попытался вернуть Римскую империю к языческой религии.

Несмотря на победу христианства, языческая культура в IV в. была еще сильна. Она имела выдающихся представителей.

Историк **Аммиан Марцеллин** (330 — 400) написал историю Римской империи за 282 года (с 96 по 378) в тридцати одной книге, из них сохранилось восемнадцать книг, в которых рассказывается о событиях с 353 по 378 г.

Ритор **Гимерий** (315 — 386) в своей полемической борьбе с христианами восхвалял героическое прошлое античного мира.

Его одногодок ритор **Либаний** (315 — 393) стремился оживить античную религию. Нравственному идеалу христиан — идеалу покорности, терпения и смирения он противопоставлял греко-римскую гражданскую героическую добродетель. Либаний был вдохновителем Юлиана в его «отступничестве».

Ритор и философ **Фемистий** (317 — 388) стремился противопоставить христианскому мировоззрению древнегреческую философию, которую он популяризировал. Известны его переложения (парафразы) Аристотеля. Фемистий отстаивал духовную свободу, не отделимую от свободы дискуссии, от плюрализма мнений и точек зрения, от разногласий. Обращаясь к одному из римских императоров, Фемистий писал, что приходит в упадок все то, что не затронуто человеческими страстями и спорами, что своей высотой и изяществом искусства обязаны именно расхождениям во вкусах художников, их состязательности. В отличие от скептиков, которые из факта разномыслия философов делали вывод о несостоятельности философии, Фемистий видит именно в разногласиях философов причину расцвета философской мысли. «Да и сама философия, мать всех достохвальных художеств, возникнув почти что из ничего, разве не благодаря разногласиям ученейших людей так развилась, что нечего, кажется, прибавить к ее совершенству?» — задает философствующий ритор свой риторический вопрос. Общий вывод таков: «Вообще дело обстоит так: соревнование между людьми и споры усиливают их трудолюбие и разжигают рвение. Напротив, вялость и душевную косность приносит привычка соглашаться во всем и ни по какому поводу не приходить в столкновение с противоположными взглядами»[2].

[2] Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 631.

Юлиан выступает против христианства и политически, и публицистически. Как политик, он лишает христианскую церковь государственных дотаций. Христианам запрещается преподавать в школах, занимать высшие посты в армии. Юлиан пытался реформировать языческую религию, которая пришла в полный упадок. Император пытается объединить языческое жречество, ввести в него иерархическую структуру, создать языческое монашество, ввести обычай раскаяния, практику благотворительности, нравственно усовершенствовать жречество. В одном из своих писем к высокопоставленному жрецу император писал: «...убеждай каждого жреца, чтобы он не посещал театра, не пил в харчевне и не занимался каким-либо искусством или ремеслом, пользующимся дурной славой»[3].

Как писатель, Юлиан — автор гимна в честь Солнца («К царю Солнцу») — наивной попытки введения восточного культа Солнца в Римской христианизированной империи.

В своем сочинении «Против христиан» Юлиан критически относится не только к христианам, но и к языческой мифологии. И эллины сочиняли небылицы о богах, когда Крон якобы поглотил своих детей, а затем их изверг, когда Зевс сочетался с собственной матерью и с дочерью от своей матери (имеется в виду орфический мотив), однако иудейско-христианская мифология, утверждает Юлиан, еще более нелепа и безнравственна. Иудейский бог не ведает, что творит. Он творит Еву как жену и помощницу Адаму, но та ни в чем ему не помогла, а, напротив, обманула и стала причиной изгнания того из рая. Иегова вспыльчив, гневлив и завистлив. Своему созданию — человеку — Иегова отказывает в познании добра и зла. Но «может ли быть что-либо неразумнее человека, не умеющего различить добро и зло?» — спрашивает Юлиан. Ведь ясно, что не зная, что такое добро и что такое зло, человек не сможет избежать зла и не будет стремиться к добру! Таким образом, делает вывод Юлиан в своем сочинении «Против христиан», «не знать, что созданная как помощница станет причиной гибели, и запретить познание добра и зла, каковое, по моему мнению, есть величайшее достояние человеческого разума, да еще завистливо опасаться, как бы человек не вкусил от древа жизни, и из смертного не стал бессмертным, — все это присуще лишь недоброжелателю и завистнику»[4].

Таково отношение Юлиана к иудаистской части христианства. Что же касается собственно христианских мифов, то Юлиан видит в образе Христа как человекобога обожествление человека, но, возражает император, никакой бог не может быть человеком и никакой человек не может быть богом.

Восстановление христианства

Антихристианство Юлиана было последней попыткой античной культуры вернуть себе монополию или по крайней мере господствующее положение в империи. Эта попытка не удалась. Когда Юлиан погиб в войне с персами, процарствовав всего три года (его убил стрелой солдат-христианин), то его преемник император Иовиан отменил все постановления Юлиана по религиозным вопросам и полностью восстановил господствующее и даже монопольное положение христианской церкви.

[3] Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 647.
[4] Там же. 650.

После Иовиана императорами были провозглашены на Западе Валентиан, а на Востоке его брат Валент. Валентиан вскоре умер, и его сменил его сын Грациан. И Валенту на Востоке, и Валентиану и Грациану на Западе пришлось вести тяжелую борьбу с пришедшими из Казахстана, подпираемыми сзади гуннами вестготами, которые нанесли сокрушительное поражение в битве при Адрианополе под Константинополем императору Валенту, погибшему в этом сражении в 378 г. Через тридцать два года вестготы были в Риме! Но пока что вестготы были замирены, поселены на территории Римской империи в провинции Иллирия и обращены в христианство арианского толка.

Решающую роль в этом замирении вестготов сыграл соправитель западного императора Грациана Феодосий, который после ряда перипетий стал последним единоличным хозяином все еще громадной, но гибнущей империи (379 г.). Будучи правоверным никейцем (афанасьевцем), Феодосий преследовал и язычников, и ариан. В эдикте «О католической вере» (380 г.) Феодосий предписал обязательность для всего населения империи принятия христианства. По приказам Феодосия в империи активно разрушались прекрасные античные храмы, разбивались прекрасные статуи античных мастеров. Это делали неистовые толпы монахов, бродивших по империи. Позднее под угрозой смертной казни были запрещены языческие жертвоприношения (392 г.). В 393 г. были проведены последние Олимпийские игры[5], в следующем году они были запрещены, после чего олимпийские храмы были разрушены.

В 381 г. был созван второй вселенский собор — Константинопольский (или Цареградский), на котором был доработан и дополнен Никейский символ веры. Никеоконстантинопольский (Никеоцареградский) символ веры увековечил антиарианское понимание Троицы.

Этот символ требует от человека беспрекословной веры в сотворение мира и человека Богом. Бог-Отец — творец и невидимого (ангелы и т. п.) и видимого (природа и люди) миров. Он предписывает веру в Троицу в ее никейском понимании (бог един и троичен, выступая в трех ипостасях, лицах, образах). Никеоконстантинопольский символ предписывает веру в грехопадение первых людей как источник зла, в воплощение бога в лице Христа, в искупление Христом людских грехов, веру в воскресение Христа после его мученической смерти на кресте, веру в вознесение Христа на небо, веру во второе пришествие Христа, веру в грядущий Страшный суд, веру в вечную награду в раю для праведников и в вечные муки в аду для грешников, т. е. неверующих или недостаточно либо неправильно верующих в Христа.

В конце IV — начале V в. время Рима истекло. Он уже не был столицей империи. Да и самой Римской империи, охватывающей все Средиземноморье, уже не существовало. Она в четвертый раз и на этот раз окончательно распалась на две половины после смерти императора Феодосия I в 395 г. Согласно его завещанию, империя была разделена между его двумя сыновьями. Августом Запада стал одиннадцатилетний Гонорий (395 — 423). Августом Востока стал восемнадцатилетний Аркадий (395 — 408). В 402 г. столица Западной Римской империи была перенесена

[5] Олимпийские игры проводились в течение 5 дней в честь Зевса с 776 г. до н. э., т. е. более тысячелетия, в Олимпии. Были восстановлены в 1896 г. в Афинах.

из Рима в Равенну, ставшую резиденцией Гонория. Равенна — город на Адриатике в устье реки По, окруженный болотами. Перенос столицы был вынужденным. Над Западной Римской империей нависла серьезная угроза.

В результате глупой политики Аркадия пришли в движение вестготы. В 398 г. они во главе с Аларихом захватили часть Греции, а затем вступили в Северную Италию и уже дошли было до Флоренции, были отражены. Однако это лишь ненадолго отсрочило конец Рима. Он был взят и разграблен вестготами 24 августа 410 г. Однако вестготы, будучи христианами-арианами, пощадили церкви. Вестготы не задержались в Риме и двинулись на юг Италии. Но в следующем году, когда Аларих умер, их новый вождь Атаульф повернул обратно на север. Вестготы вышли из Италии, вторглись в юго-западную Галлию (Аквитанию) и образовали там свое королевство со столицей в Тулузе. Но и там они не остались. В конце концов вестготы окончательно осели в северо-восточной Испании, образовав первое прочное варварское королевство на территории Западной Римской империи.

В 429 г. на территории римской провинции Африка образовалось королевство вандалов. Они осадили Карфаген и, взяв его, перенесли туда свою столицу (439 г.).

Несмотря на то что Рим находился в руках варваров недолго, его падение произвело громадное удручающее впечатление на весь имперский мир. Иероним: «Когда погас самый блестящий свет, когда отсечена была глава Римской империи и, скажу вернее, целый мир погиб в одном городе, онемел мой язык и был я глубоко унижен»[6].

После позорно-трагического падения великого Рима Западная Римская империя неудержимо катилась к окончательной гибели. На ее территории стали образовываться как раковые опухоли все новые автономные варварские королевства. О королевствах вестготов и вандалов мы уже сказали. В 443 г. в юго-восточной Галлии возникло королевство бургундов со столицей в Лионе. В 451 г. на юго-востоке римской провинции Британии (с 44 г.) родилось государство саксов.

Эти варварские королевства, которые почти не повиновались равенским властям, разрывали империю на куски. Правда, временно Равенну, Тулузу, Лион, а также саксов, аланов, армориканцев и некоторых других народов, проживающих на территории Западной Римской империи, сплотила против общего врага новая опасность. Она исходила от Аттилы — вождя гуннов. Решающее сражение произошло в июне 451 г. на Каталаунских полях. Орды Аттилы были разгромлены. Аттилу победил «последний великий римлянин» Флавий Аэций. Однако решающую роль в победе сыграли не «римляне», а вестготы, бургунды и др., что не могло не усилить всех этих варваров.

Победа над гуннами не спасла империю на Западе. Буквально через четыре года после победы над Аттилой Рим перенес еще более страшное разграбление. Ставшие мореходами североафриканские вандалы начали совершать морские набеги из Африки на Европу, опустошая побережья Сицилии, Сардинии, Корсики. И в 455 г. они во главе с королем Гейзерихом ворвались с моря в Рим и подвергли его двухнедельному разграблению. То, что не могли взять на корабли, варвары бессмысленно уничтожали. Отсюда и пошло столь, к сожалению, часто вспоминаемое слово —

[6] Цит. по кн.: *Любимов Л.* Искусство Западной Европы. М., 1982. С. 11.

«вандализм», означающее бессмысленное уничтожение культурных ценностей. А ведь вандалы были христианами-арианами. Но и тогда Равенна устояла.

Западная Римская империя умерла незаметно. Равенские императоры мелькали как кинокадры: Север, Рицимер, Антемий, Олибрий, Гликерий, Юлий Непот и, наконец, Ромул Августул. Прозвище, которым наградил его народ ввиду его малолетства: «Августенок». Так исполнилось предсказание, что Рим, начав с Ромула — своего основателя, кончит Ромулом. Ромул Августул был императором недолго. Уже в следующем году произошел военный переворот: командующий императорской гвардией Одоакр (германец-скир) низложил шестнадцатилетнего императора, упразднил сам институт императорской власти и отослал в Константинополь византийскому императору Зенону (474 — 491) знаки императорского достоинства.

Так незаметно перестала существовать Римская империя, история которой продолжалась 1230 лет: с 754/753 гг. н. э. — традиционно считаемая дата основания города Рима и до 476 г. — военный переворот Одоакра.

Затем пришли остготы. Первоначально они жили к востоку от реки Днестр. Они попали под власть гуннов. Однако после смерти Аттилы остготы усилились и стали угрожать самому Константинополю, самой Византии. Но император Зенон, получивший от Одоакра западные императорские регалии, в знак благодарности натравил остготов на Одоакра. И остготы двинулись на запад той же дорогой, что и веком ранее их сородичи — вестготы. Король остготов Теодорих с двадцатитысячной армией за короткое время стал полновластным хозяином Аппенинского полуострова, но долгое время не мог взять Равенну. Наконец Теодорих предложил Одоакру мирные переговоры, во время которых заколол Одоакра. Так король остготов Теодорих стал королем всей Италии в 493 г.

Однако окончательная гибель Западной Римской империи не была абсолютной гибелью культуры. Конец античной философии на Западе знаменуется не 476 г., а временем отстоящим почти на полвека позднее от названной даты.

Августин

В падении Рима и вообще в ослаблении империи многие стали обвинять христиан с их худосочной моралью любви и всепрощения, моралью слабых, униженных и оскорбленных, с их презрением к «миру сему» во имя «не от мира сего», с их ненавистью к империи как царству Антихриста, к Риму как «вавилонской блуднице». На эти обвинения ответил Августин своей философией истории.

Аврелий Августин родился в провинции Новая Африка — Нумидия (с 46 г. до н. э.), в нумидийском городе Тагасте в 354 г. во времена правления императора Констанция — сына императора Константина, узаконившего христианство. Августин умер в 430 г. За время его жизни сменилось двадцать последовательно и даже одновременно правивших императоров. Родители Августина были людьми зажиточными. Мать и отец Аврелия имели разные мировоззрения: отец оставался язычником, мать же была ревностной христианкой, остро переживавшей первоначальное язычест-

во своего сына, который молодость проводил весьма весело и легкомысленно, пока в нем не произошел душевный переворот.

Августин обратился к философии, ища в ней не столько знания, сколько утешения. Но ни скептицизм, ни стоицизм не могли его удовлетворить. Ближе по своему духу показался Августину неоплатонизм. С сочинениями Плотина и Порфирия Августин ознакомился в их переводе на латинский язык Марием Викторином, сыгравшим большую роль в распространении неоплатонизма в латиноязычном мире. Но и неоплатонизм не смог овладеть мятущейся душой молодого человека. Августин стал манихеем и пробыл в этом состоянии восемь-девять лет, пока, наконец, не нашел себя в христианстве, будучи крещен епископом Амвросием в Медиолане (Милане). В 395 г. Августин и сам был рукоположен в епископы и был назначен в родную ему Африку, в город Гиппон. В этом приморском городке он и умер, когда вандалы, пришедшие из Европы в Африку через Гибралтарский пролив, т. е. способные преодолевать морские преграды (поэтому неудивительно, что они затем стали вообще мореплавателями, морскими пиратами, растерзавшими с моря Рим), осаждали его новый родной город. Августин умер, а вандалы учредили в римской провинции Африка свое вандальское королевство.

За свою жизнь Августин прошел значительную духовную эволюцию. О начале ее мы говорили. Став епископом, Августин совершенно отошел от языческой философии, стал ревностным гонителем и язычества, и манихейства, и христианских ересей, в первую очередь донатистов, последователей епископа Доната, в той же Северной Африке во времена Августина выступавших против ожиревшей христианской церкви во имя первоначального христианства как религии бедняков и рабов, во имя былой апостольской церкви. Однако христианство уже переродилось. Епископская церковь была уже не та, что апостольская. Бедняки и рабы нашли там новых господ. Отсюда бесконечные еретические движения, проходящие через всю историю христианства вплоть до коммунистической утопии Томаса Мюнцера и т. п. Августин называет донатистов «бешеной и негодной породой людей». В сочинении «Об исправлении донатистов» он цинично заявляет, что «церковь преследует, любя». В «Письме к Донату» гиппонский епископ говорит, что церковь теперь «не только приглашает к добру, но и принуждает к нему»[7]. Это принуждение включает в себя не только душеспасительные беседы, но и телесные истязания. В своей «Апологии гонений» Августин заявляет, что «лучше раны, нанесенные другом, чем поцелуи врага». Под «другом» же Августин понимает следователя-палача. Нельзя сказать, чтобы Августин был полным садистом. Так, он хвалит следователя за то, что тот добился признания «одними розгами, не прибегая ни к растяжению тела на станке, ни к вырыванию крючьями мяса, ни к обжиганию его пламенем»[8]. И все это во имя любви! Во имя спасения души еретика! Августин говорит следователю-палачу, успокаивая его совесть: «Ты накажешь его (еретика. — *А.Ч.*) розгой и спасешь душу его от преисподней». Он ссылается на текст Псалма: «Служите Господу со страхом, и радуйтесь (перед ним) с трепетом»[9]

[7] *Герье В.* Блаженный Августин. М., 1910. С. 581.
[8] Там же. С. 594.
[9] Псалом. 2, 11.

Действительно, можно сказать: «Да, церковь любит, но она ревнива! Любовь без ревности — кто видел это диво?»

О своей ранней духовной и житейской эволюции сам Августин рассказывает в своей проникновенной «Исповеди», обращенной к богу. После «Апологии» Сократа (его речи на суде над ним) это второй, пожалуй, пример острого самоосознания и самоанализа. Вспоминается, правда, еще «Наедине с собой» Аврелия. В «Исповеди» присутствуют две линии повествования: о жизни Августина до того, как он стал христианином, а также о том, как он принял христианство, и о духовных исканиях Августина, приведших его к принятию христианского мировоззрения, авторитетом в котором он стал. Повествование Августина то и дело прерывается припадками восхваления Бога и приступами самоуничижения. Августин беззаветно отдает себя в полную зависимость от воли Бога. Все же обращение Августина в христианство (а он долго упирался, так как Августин, будучи образованным человеком, философом, обладая философским критическим умом, — а критический ум является самым важным завоеванием, присущим столь немногим даже в наше время, видел все несуразицы и противоречия и в Священном Писании христиан, и учениях Отцов Церкви) было не столько плодом духовной эволюции, сколько скачкообразным актом воли, подпавшей под влияние социального религиозного умопомешательства, характерного для тех времен. Это явление, скорее заслуживающее внимания социальной психологии, чем теории мировоззрения. Да, Августин хорошо видел, будучи сам преподавателем риторики, эмпирическую, логическую и теоретическую слабость нового мировоззрения. Но сказались и влияние матери-христианки, скорбящей из-за воздействия на него с ранних лет язычества, и пример окружающих.

Августин так описывает свое обращение. Он уже сошелся с христианами, он уже посещал христианскую церковь. Но он все еще не решался принять христианство. «Мирское бремя нежно давило на меня, — рассказывает Августин Богу в своей «Исповеди», — словно во сне; размышления мои о Тебе походили на попытки тех, кто хочет проснуться, но, одолеваемые глубоким сном, вновь в него погружаются» (8, V, 28)[10]. Наконец, рассказ одного случайного посетителя о том, что, оказывается, все больше и больше людей повально принимают новую веру, ввергает впечатлительного Августина в состояние глубокого транса. Он упал на колени в саду под смоковницей и дал волю слезам — и в этот момент услышал детский голос, повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» Истолковав эти случайные для Августина слова оказавшегося где-то поблизости ребенка как само повеление Бога, Августин открывает наугад оказавшуюся у него книгу «Апостольские послания» (Новый Завет) и читает: «Не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (8, XII, 29)[11]. А далее следовали слова: «Слабого в вере примите!» И хотя Августин дотоле видел в этих самых апостольских посланиях, в том числе в посланиях Павла, много несуразицы, о чем он сам рассказывает в своей «Исповеди», именно эти слова Павла перевернули его душу.

[10] *Августин.* Исповедь. М., 1983. С. 141.
[11] Там же. С. 147.

Нет, Августин не разрешил противоречия в апостольских посланиях, противоречия между ветхозаветным мифом о творении мира Богом (который, как мы знаем, присутствует там в двух вариантах) с новозаветным мировоззрением. Нет, Августин не разрешил противоречие между античной философией и христианским мировоззрением, даже между христианским мировоззрением и неоплатонизмом, который, как мы знаем, был ближе его душе в пору язычества, о котором сам Августин говорит так: «...чтение книг неоплатоников надоумило меня искать бестелесную истину» (7, XX, 26)[12]. Он просто уверовал. Это был акт воли, а не акт интеллекта. На Августина снизошло, как он сам думал, озарение, а на самом же деле тьма. Он утратил критическое мышление. Сам Августин рассказывает об этом Богу так: «Итак, я с жадностью схватился за почтенные книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за послания апостола Павла. Исчезли все вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он противоречит сам себе, и не совпадает со свидетельствами закона и пророков проповедь его: мне выяснилось единство этих святых изречений, и я выучился «ликовать в трепете». Я начал читать и нашел, что все истинное, вычитанное мной в книгах философов, говорится и в Твоем писании при посредстве благости Твоей» (7, XXI, 27)[13]. Итак, мы видим капитуляцию разума перед верой. Вместо научно-критического метода изучения предмета — «ликование в трепете».

Суммарно изложенное учение Августина, его мировоззрение состоит в следующем. Оно продукт насильственного и противоречивого сочетания мифологического, библейского мировоззрения и философско-идеалистического мировоззрения, следовательно, это религиозно-философское мировоззрение, иначе говоря, мировоззрение теологическое. В качестве философской основы мировоззрения Августин взял неоплатонизм Плотина и Порфирия, что ему было известно еще до обращения в христианство. Но философия у Августина, как и у всякого теолога, — лишь иносказание мифологии, при этом такое иносказание, которое сохраняет личностный характер социоантропоморфического комплекса, отчего мироздание и в целом, и в своих частях приобретает мистифицированный, личный, персональный образ.

Высшая сила в мироздании — личный Бог. Он представляется антропоморфным, человекообразным, существом мужского пола. Основное отношение в этом мистифицированном мироздании — отношение людей и бога. Поскольку и Бог, и люди — живые личные существа, то и главное отношение в мироздании — основной вопрос мировоззрения — приобретает форму вопроса об отношении сверхличности Бога и личностей людей. Это отношение обыденных личностей, не ученых и философов. Поэтому эти отношения состоят главным образом в эмоциональных отношениях: все мироздание пронизано любовью и ненавистью, надеждой и разочарованием, грехом и раскаянием в грехе, виной и искуплением вины, обидой и прощением и т. п. эмоциональными и нравственными отношениями.

Главное в отношении Бога и человека, людей — отношение греха. Человек, люди виновны перед богом, иначе говоря, грешны. Грех приобретает метафизическое, космологическое, а не только антропологическое значе-

[12] *Августин.* Исповедь. М., 1983. С. 136.
[13] Там же.

ние. Люди, согрешив перед Богом (а их вина состояла лишь в том, что они захотели знать, что такое хорошо и что такое плохо), нарушив его запрет не отведывать плода от «дерева познания добра и зла», отравили все мироздание. Требуется искупительная жертва Христа, чтобы хотя бы немного преодолеть всемирную греховность.

Говоря конкретнее, отметим, что теологическое мировоззрение Августина состоит из традиционных для поздней античной философии, начиная с эпохи эллинизма, частей. Это физика, логика и этика. Так, как мы знаем, называли части философии греческие, а за ними и римские стоики.

В руках Августина его теологизированная физика имеет своим предметом вовсе не природу как таковую, а Бога как творца природы. Августин развивает уже намеченное христианской теологией учение о творении природы богом из ничего актом своей свободной воли. Совершенно свободно, а точнее говоря, произвольно, не побуждаемый к тому никакой необходимостью и никакой нуждой, Бог вневременным актом творения создает вещество (материю), пространство и время.

Таким образом, генетическое начало всего сущего — Бог. Но он же и субстанциональное начало. Если первый философ Античности Фалес счел за субстрат (за субстанцию), т. е. за то, что лежит в основе всего сущего, воду, если Гераклит говорил, что космос был, есть и будет вечно живым огнем, то у Августина эту роль выполняет Бог. Бог не только сотворил природу из ничего, но и постоянно поддерживает ее в существовании, непрерывно воспроизводя мир посредством непрерывного творения, вопроизводства природы. Без этого перманентного творения, креационизма, природа тут же провалится в небытие, из которого она некогда была извлечена.

Будучи творцом природы, Бог — источник естественного порядка. Августин не знал, конечно, ни одного закона природы. Естественный порядок он понимал как натурализацию идей — мыслей Бога до творения мира, образующих нисходящую лестницу форм бытия, начиная с высшей, бестелесной и божественной, и кончая низшей, телесно-материальной ступенью, едва-едва возвышающейся над небытием.

В области логики и гносеологии Августин, сам бывший некогда скептиком, отвергает скептицизм во имя сверхъестественного откровения. Августин доказывает это, идя от противного. Сомневающийся во всем человек (скептик) не может якобы сомневаться в том, что он сомневается (позднее этот ход мысли повторит Рене Декарт в XVII в.). Углубляясь в себя, становясь все более интровертным, человек, утверждает Августин, находит в себе некие вечные истины, источником которых никак не может быть изменчивый текучий эмпирический мир. Большее не может происходить от меньшего, вечное от не-вечного. Поэтому необходимо признать, что источником этих вечных истин является нечто вечное, т. е. Бог. Бог наделяет человека как самими вечными истинами, так и неким естественным светом, который озаряет человеческую душу. В этом озарении, которое, правда, не дано всем (состояние озарения надо достигать путем упражнений в религии), человек якобы способен непосредственно узреть истину, отличить истину и правду от заблуждения и лжи. Таким образом, Августин доказывает бытие Бога антропологически, исходя из субъекта.

Субъект, человек — это главным образом душа. Автустин презирает человеческое тело. Это характерная черта неоплатонизма и христианства.

Не случайно, что ревностный христианин император Феодосий за год до своей смерти запретил Олимпийские игры.

Человеческие души — творение Бога. Августин отвергает предсуществование душ, их переселение из тела одного организма в тело другого, как человеческого, так и нечеловеческого. У животных, а тем более растений души вообще нет. Души есть только у людей. Августин, как и другие христианские теологи, разрушает то чувство единства всего живого, которое пронизывает античное мировоззрение как в Греции и Риме, так и в Индии. В христианском мировоззрении животные отделены от человека, от людей непроходимой стеной. Они лишены права на гуманное к себе отношение. Если Пифагор пожалел щенка, которого кто-то бил, уловив в его визге голос своего умершего друга, то Августин щенков не жалел. Впрочем, как мы знаем, не жалел он и людей, если они в чем-то отклонялись от генеральной линии церкви. Итак, человеческие души — творения Бога. Они всякий раз, когда предстоит родиться человеку, творятся Богом заново из ничего. Будучи сотворенной из ничего, душа тем не менее вечна, это доказывается тем, что душа непространственна, а потому не имеет частей, а разрушиться может только то, что имеет пространственные части, ибо разрушение — событие в пространстве. Душа, не существуя в пространстве, существует во времени. Если душе не присущи части, то ей, однако, присущи способности: разум, воля и память. Августин — волюнтарист. Вспомним, что его обращение в христианство было актом воли, а не разума. Неудивительно, что Августин утверждает, что воля выше, главнее разума. Высший акт воли — акт веры. Следовательно, и вера выше разума. Волюнтаризм перерастает в фидеизм, что вполне естественно. Воля, отторгнутая от разума, от интеллекта, от логоса (не от «логоса, ставшего плотью», а от истинного логоса, от разумного слова, от единства речи и мышления), неизбежно оказывается слугой и пленницей суеверий и предрассудков.

Согласно Августину, акт воли должен предшествовать акту знания, познания. Человек сперва должен уверовать в Бога и возлюбить его, а затем пытаться его познавать. Августин учил о познавательной роли любви.

Человек, согласно мнению Августина, несвободен. Он не волен ни в чем. Все от Бога. Человек не волен даже в своей вере. Вера — «дар Бога». И человек «спасает душу», спасается от вечного загробного наказания, от вечных адских мук (которые, однако, все религии представляют весьма конкретно как телесные муки, что говорит о скрытом «религиозном материализме»), достигает вечного райского блаженства не потому, что он верит в Бога. Он верит потому, что имеет «дар веры» от Бога. Он «спасается» не потому, что он верит в христианские догматы, а он верит в Бога и во все связанное с ним потому, что он заранее уже «спасен» Богом, избран им к спасению. Этот выбор совершенно произволен. В своем выборе, в своем предопределении одних христиан к спасению, а других к погибели (несмотря на все их богоугодные «дела») Бог ничем не определен. Это, конечно, свобода деспота, т. е. произвол. Августин обожествил в образе Бога восточного деспота, который руководствуется формулой: «кого хочу — казню, кого хочу — помилую».

Бог — не только творец природы, ее структуры, человеческих душ (да и тел, как частей природы), лишенных душ животных как частей бездушной природы (природа в христианском мировоззрении не одушевлена, никакой космической души нет), но и источник блага. Бог — высшее благо.

Все остальное благо в природе и в человеческом обществе от Бога. И всем тем, что человек имеет в себе хорошего, он обязан Богу.

Но в чем же тогда источник зла? Августин, как и все христианские теологи, не туширует мировое зло, как это делали стоики со своей теодицеей (оправданием Бога), подчиняя зло добру, утверждая, например, что то, что в частях кажется злом, то в целом выявляется как благо (так произведение живописца — картина, если ее рассматривать близко и по частям, кажется набором хаотических цветовых пятен, но стоит от нее отойти на должное расстояние и охватить взглядом целиком, оказывается прекрасным зрелищем). Августин, как и христианские теологи, подчеркивал, даже преувеличивал зло мира, исходя из библейского тезиса, что «мир во зле лежит». Однако Августин, сам в прошлом манихей, выдвинул антиманихейскую концепцию зла. В мире нет дуализма добра и зла, как учил зороастризм (парсизм), а затем и Мани. Нет равномощности того и другого. Нет двух самостоятельных начал. Зло имеет причину не достаточную, а недостающую. Точнее говоря, зло не имеет своей причины. Иначе и не может быть там, где единственным творцом является Бог как живое благо. Поэтому зло — лишь отсутствие должного быть добра, зло как рана на теле, как дырка внутри бублика... Зло не в материи и не в природе. Материя и природа как творение Бога не могут быть злом. Зло не в пространстве и не во времени. Зло и не в человеке, каким он вышел из рук Творца. Но в то же время зло в человеке, в свободной воле человека.

Бог создал человека свободным, личностью, т. е. существом, свободным на выбор, но несущим нравственное воздаяние за свой выбор. И человек выбрал зло, пошел против воли Бога. Объясняя происхождение зла, Августин полностью принимает иудаистский миф о сотворении Адама и Евы (перволюдей) Богом, о их «грехопадении», об изгнании их из Эдема. Нарушив запрет Бога, отведав яблоко с запретного дерева, первые люди совершили выбор в пользу зла. Свою низшую тварную волю они противопоставили воле Бога. Так возникло зло. Зло вообще состоит в нарушении мировой иерархии, когда низшее занимает место высшего, меняется с ним местами. Зло в восстании человека против Бога, твари против творца. Зло, когда тело ставится выше души, блага тела выше благ души. Зло, когда природа ставится выше Бога, ее творца. С отпадением человека от Бога, от Бога отпала и природа, которая была дарована человеку изначально.

С момента грехопадения люди уже не могут быть самостоятельным источником своих добрых дел и слов. С момента грехопадения люди предопределены ко злу. Они сами по себе способны лишь на зло. Трагедия человека состоит в том, что он, даже стремясь к добру, невольно творит зло. В связи с этим антигуманным тезисом Августина у него вышел спор с неким Пелагием. Пелагий — современный Августину монах (ок. 360 — после 418) — утверждал, что люди в силу все той же свободы своей воли способны самостоятельно, без содействия Бога, без «Божественной благодати» (которая, по Августину, нисходит только на избранных Богом к спасению) избегать зла и творить добро, самостоятельно достигать состояния нравственного совершенства, высшего счастья и загробного спасения. Августин резко обрушился на Пелагия. Источником добра в людях является исключительно благодать, которая нисходит лишь на меньшинство, на избранных к спасению. Иисус Христос, утверждал Августин, искупил своей муче-

нической смертью на кресте грехи вовсе не всех христиан (о язычниках уже и речи быть не может), а только тех, кто избран его отцом к спасению.

Пелагианство было осуждено на следующий год после смерти Августина вместе с несторианством на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. Однако это мрачное учение Августина подрывало позиции церкви. Оказывалось, что она не играет большой роли в «спасении», что она фактически и не нужна, ведь все равно предопределение не изменишь никакой верой, никакими «делами», обрядами, жертвоприношениями, деятельностью духовенства.

Поэтому этот момент в учении Августина был смягчен католической церковью: человек спасается и волей Бога, и своими «добрыми», т. е. угодными церкви, делами, исполнением всего того многого, что предписывает церковь человеку, а также и особенно «добрыми делами» церковников, духовенства, святых. Если благодать и нисходит на рядовых верующих от Бога, то она нисходит не непосредственно, а через церковь. Церковь как социальный институт опосредовала собой отношения человека и Бога.

Зло проявляется и в том, что государство (низшее) ставится выше церкви (высшее). Эта мысль была положена Августином в основу философии общества и истории этого общества. Это учение было выражено Августином в его главной и самой обширной работе, названной им «О граде Божьем». Согласно Августину, вся мировая история человечества есть история борьбы двух враждебных и непримиримых царств (в этом нельзя не увидеть отзвуков манихейского дуализма, который так и не был изжит Августином до конца). Эти царства: царство света и царство тьмы, или царство Бога и царство дьявола (дьявол, конечно, не самостоятельная причина, это только отсутствие должного быть на его месте ангела, это ангел, который отпал от Бога, поставил себя выше Бога, а следовательно, выбрал зло). Царство дьявола Августин связывает с государством — и в этом он положил начало многим средневековым ересям. Царство Бога — церковь, это и есть тот «Град Божий», который вынесен в заглавие этой книги.

Августин резко противопоставляет государство и церковь. Государство основано на любви человека к самому себе, на эгоизме. Это область непрерывной борьбы, войны, конфликта, борьбы одних слоев народа против других (предвосхищение учения о классовой борьбе), народов против народов. Государство — царство греха. Высшей ступенью государства является Римская империя, в истоках которой лежит братоубийство (согласно исторической легенде, при основании Рима Ромул убил своего брата Рема). Отвечая на обвинения против христиан в том, что это они повинны в падении Рима, взятого арианином Аларихом, Августин возражает, что в этом повинны не христиане. Падение и позор Рима — закономерный исход всей его дьявольской истории.

В отличие от государства церковь основана на самоотверженной любви человека к Богу. Не случайно, что империя слабеет, а церковь крепчает. Аларих со своими вестготами победил Рим, но еще раньше они были побеждены церковью, обратившей их в христианскую веру, пускай и арианскую.

Однако в самой церкви Августин различил две церкви: видимую и невидимую. Видимая церковь состоит из всех крещеных, из всех христиан. Но поскольку, как мы знаем, он думал, что не все христиане избраны к спа-

сению, то внутри этой церкви есть невидимая церковь из таковых избранных, но никто не знает, избран он или другой к спасению. Поэтому эта церковь — «невидимая церковь».

Философия истории Августина резко отличается от языческих концепций в этой области. Там все же господствовала идея круговорота. У Августина же история подобна летящей стреле, а не собаке, ловящей свой хвост. История человеческого общества имеет начало, имеет смысл и имеет конец, завершение. Это не бессмысленное повторение, как у Марка Аврелия. Смысл истории — в победе христианства во всемирном масштабе, в христианизации всего человечества. Ее начало — творение перволюдей. В основу периодизации истории человечества Августин положил Библию. Он разделил историю на шесть периодов. Пять периодов у него связаны с ветхозаветной историей. Шестой период начался с первого пришествия Иисуса Христа. Он закончится «вторым пришествием», Страшным судом, отделением грешников от праведников, а фактически избранных к спасению от неизбранных к оному (так что непонятно, в чем вина «грешников»), после чего первые будут отданы на вечные муки в аду, а вторые — на вечное блаженство в раю.

При всей своей фантастичности философия истории Августина подготовила теорию общественного прогресса, когда прогресс связывается уже не с христианизацией человечества, а с прогрессом наук и искусств, с прогрессом в области производства материальных благ общества, с нравственным прогрессом.

Иероним

Заканчивая раздел, посвященный Августину, необходимо упомянуть его современника — Иеронима (348—420). Он прославился тем, что перевел на латинский язык Библию. Этот перевод называется «Вульгата». До принятия христианства Иероним увлекался римской культурой. Это была вторая половина IV в. — время послеюлианского торжества христианства, но это было и время таких поздних римских деятелей в области культуры, как Авсоний, Гимерий, Либаний, Фемистий.

Став христианином, Иероним раскаивается в том, что он был деятелен в области светской языческой культуры. Ему приснилось во сне, что ангелы бичуют его перед престолом Христа за то, что он в первой половине своей жизни (он прожил 72 года), до своего сорокалетия, увлекался Плавтом и Цицероном. Теперь же Иероним проповедует полное отречение от «сего мира» во имя мира, который «не от мира сего», во имя «спасения души». Думая, что очень многие монахи потеряли свою душу из-за сострадания к отцу и матери, к родственникам и близким, Иероним в письме к монаху Иллиодору восхваляет жестокость во имя Христа: «...если даже твой маленький племянник будет обнимать тебя своими руками, если даже твоя мать с распущенными волосами и разорвавши свою одежду будет указывать на кормившую тебя грудь, если твой отец упадет перед тобой на пороге дома, — перешагни через тело твоего отца и беги без слез к знамению креста. В таких обстоятельствах жестокость есть единственное благочестие» («Письмо 14»)[14].

[14] Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1879. С. 34.

Христианские теологи IV в.

Антоний

Антоний (ок. 251 — 356) был тихим мальчиком, который сторонился товарищей и не ходил в школу, так как, будучи христианином, думал, что знание и вера несовместимы. Если он куда и ходил, то только в церковь. Там он однажды услышал слова Христа о том, что следует продать свое имение и раздать все вырученные деньги нищим.

«Юноша говорит Ему: все это сохранил я от юности моей, чего еще недостает мне? Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имени твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение» («Евангелие от Матфея», 19: 20,21, 22).

У Антония тоже было большое состояние от рано умерших родителей. Но Антоний же не отошел с печалью, оставив без всяких средств к существованию свою сестру. Антоний удалился от людей. Пищею его стал один хлеб с солью, питьем — одна вода, и ел он один раз в день при закате Солнца. Спал он очень мало и только на голой земле. Антоний не мылся. Он работал (столярничал) и молился. Живя так, Антоний прожил более ста лет.

Сохранились наставления Антония: «Возненавидьте мир и все, что в нем», «Знайте, что Дух ничем так не погашается, как суетными беседами», «Душа бывает крепка, когда тело изможденно», «Все раны залечиваются, а рана от языка не имеет врачевания», «Не всем открывай помыслы свои, а только тем, которые могут врачевать душу твою», «Ко всем имей приятельское расположение, но не всех имей советниками», «Друзей прежде опробуй испытанием и не всех делай себе близкими, не всем вверяйся, потому что мир полон лукавств», «Женщине не позволяй приближаться к себе и не потерпи, чтобы она вошла в твое жилище, потому что вслед за нею идет буря помыслов», «Если любишь покойную жизнь, не входи в круг тех, у коих вся забота о суетностях, и если случайно попадешь в среду их, будь таков, как бы тебя там не было», «Всякий желающий быть истинно-духовным подвижником должен стараться держать себя вдали от шумного многолюдства и не приближаться к нему, чтобы быть и телом, и сердцем, и умом вне смятения и круговращения людского, ибо где люди, там и смятение», «Целая жизнь человеческая весьма коротка в сравнении с будущими веками, и все наше — ничто перед жизнию вечною». Надо жить так, «чтобы мы, каждый день пробуждаясь, думали, что не доживем до вечера»[15].

Окончательное торжество христианства во второй половине IV в., особенно при Феодосии, прозванном христианской церковью «великим», связано с организаторской и идеологической деятельностью таких ревностных христиан, как Гиларий Пуатье (310 — 367) и Амвросий Медиоланский (340 — 397) на Западе.

На Востоке же в IV в. прославились такие христианские теологи, как Астерий Амасийский, Григорий Назианский (Григорий Богослов, ок. 329 — ок. 390), Василий Кесарийский (ок. 330 — 379), его брат Григорий Нис-

[15] Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 17 — 94.

ский (ок. 335—395), а также Иоанн Златоуст (ок. 347—407). Астерий Амасийский, Василий и оба Григория разрабатывали антиарианское учение о Троице.

Астерий Амасийский

Крупным, но несправедливо забытым теологом второй половины IV в. современником Гилария Пуатье, Амвросия Медиоланского, Григория Богослова, Василия Кесарийского, Григория Нисского, был Астерий Амасийский. Выдающийся теолог Астерий родился в 30—40-е гг. в столице римской провинции Сирия — в Антиохии. Астерий свою трудовую деятельность начинал в качестве юриста. Затем он стал духовным лицом, клириком, достигшим сана епископа. В течение последней четверти IV в. Астерий — епископ в Амасии. Астерий писал на латинском языке. Епископ Амасийский отрицательно относился к античной культуре. Для него Элевсинские празднества, связанные с культом языческих богинь Деметры и Персефоны, центром которых был Элевсин (город к северо-западу от Афин), — «позорные остатки язычества».

Особенно интересны и актуальны для нас сейчас высказывания Астерия Амасийского против алчности и корыстолюбия (этого джина мы недавно выпустили из бутылки, наивно связывая с ним наше благополучие). Для Астерия Амасийского корыстолюбие всегда играло, играет и будет играть печальную и трагическую роль как в обыденной жизни, так и в историческом масштабе.

«Отрицая этот *корень зла* (подчеркнуто мною. — *А.Ч.*), св. Астерий не мирится и с его следствиями: богатством, неравенством состояний, собственностью. Астерий *сомневается в возможности честного обогащения* (подчеркнуто мною. — *А.Ч.*). Он не допускает неравенства как нормального состояния человека. Он порицает право на собственность, как право быть жестоким и немилостивым. В противовес алчности он выдвигает необходимость как единственный закон, регулирующий потребление предметов»[16], т. е. каждый должен довольствоваться только тем, что совершенно необходимо для жизни.

Каппадокийцы

Василий и оба Григория происходили из самой восточной, граничившей с Арменией, малоазийской римской провинции Каппадокия, а потому их иногда называют «каппадокийцами».

Эти каппадокийцы были неплохо знакомы с античной философией, особенно с неоплатонизмом. Интересно отметить, что их жизнь, как и жизнь Иоанна Златоуста, приходится на время после смерти неоплатоника Ямблиха ок. 330 г. и до рождения неоплатоника Прокла ок. 410 г. Они пытались использовать неоплатонизм для модернизации библейского мифологического креационизма, не впадая при этом в ересь. Они сыграли большую роль в формулировке Никеоконстантинопольского символа веры. Они занимали высокие посты в церкви: Василий Кесарийский и Гри-

[16] *Архимандрит Модест.* Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 12—13.

горий Нисский были епископами, а Григорий Назианский был одно время даже константинопольским патриархом.

Григорий Назианский (ок. 330 – ок. 390), или Григорий Богослов, родившийся вблизи города Назианза, отсюда его прозвище «Назианский», обучался светским наукам сперва у себя дома у своего дяди Амфилохия, а затем в Александрии и в Афинах. Это обучение позволило ему переносить в христианскую теологию методы неоплатоновской идеалистической диалектики. Вернувшись на родину, Григорий Назианский принял христианство, крестился в пустыни. Затем он стал константинопольским патриархом. Он пытался примирить арианство и никейство (афанасьевство) и был за это отстранен от патриаршества. Григорий Назианский снова возвращается на родину. Он был плодовитым писателем, как прозаиком, так и поэтом. От его трудов сохранились 45 речей, в том числе «Пять слов о богословии» в защиту никейства от ариан, 243 письма и 507 поэм и стихотворений, в том числе автобиографические поэмы «О моей жизни», «О моей судьбе», «О страданиях моей души». Григорий Богослов — ревностный христианин. Он писал: «Всего страшнее — бояться чего-либо более, нежели Бога, и по сей бояни служителю истины стать предателем веры и истины»[17].

Василий Кесарийский (ок. 330 – 379) родился в Кесарии Каппадокийской. Он учился в Константинополе и в Афинах у ритора Либания и у других языческих учителей, после чего вернулся на родину и крестился. В 370 г. он стал епископом Кесарийским. Он был плодовитым писателем, и многие его сочинения сохранились, в том числе «Девять бесед на шестоднев» (шесть дней творения). Василий Кесарийский выступал против обмирщения церкви и поощрял монашество, в котором он упрочивал в христианском сознании креационистские библейские мифы. Он создал два устава монашеской жизни. Проповедуя христианское отречение от мира, Василий Кесарийский писал, что, пока человек развлечен земными заботами, он не может познать ясно истину, что единственное средство избавиться от забот — отречение от мира. Он учил, что надо быть без дома, без родины, без товарищей, без имений и поместий, без собственности, без торговых занятий, без промысла, без знания человеческих наук. Только так можно быть всегда готовым к восприятию в своем сердце божественного учения. У истинного христианина должны быть печальные и опущенные в землю глаза, небрежная походка, нечесаные волосы и грязная одежда. Василий Кесарийский подорвал свое здоровье аскетизмом и умер в возрасте сорока девяти лет.

Григорий Нисский. Младший брат Василия и друг Григория Богослова, Григорий родился в Кесарии, но был прозван Нисским, так как в 372 г. стал епископом в Ниссе. До этого он изучал философию и риторику, после чего, крестившись, ушел в монастырь. Григорий Нисский выступал против ариан, но положительно относился к античной философии, разумеется, к идеалистической, к Платону и Плотину. В теологии он испытал влияние Оригена, разделяя его осужденное ортодоксией эсхатологическое учение о временности, а не о вечности адских мук, о конечном просветлении всех согрешивших душ и самого Сатаны. В своих сочинениях Григорий Нис-

[17] *Григорий Богослов.* Творения. Части 1 – 4. М., 1844 – 1851. Часть 1. М., 1851. С.237.

ский ярко выразил принцип «ты мне, я тебе» как принцип отношений человека и Бога, сказав: «...не просить чего-либо у Бога прежде, нежели что-либо угодное ему принесем ему в дар», а также самоуничижительно-просительную позицию человека в его отношении к богу, чем религия и отличается от повелительного принципа магии, сказав, что «молитва есть прошение благ, уничиженно обращенное к богу»[18].

Иоанн Златоуст

Иоанн Златоуст родился в 347 г. в главном городе Сирии Антиохии в семье богатых и знатных христиан. Его мать в двадцать лет потеряла мужа, вскоре умерла и ее дочь — сестра Иоанна. Отроческие годы Иоанна пришлись на юлиановы гонения на христиан. Он учился у ритора Либания, изучал философию у Андрагафия. Свою деятельность он начал в качестве адвоката. Он крестился в 369 г. двадцати двух лет отроду. В 398 г. он стал константинопольским патриархом. Иоанн был прозван «Златоустом» (подревнегреч. «хрисостомом», вспомните киника Диона Хрисостома) за свои выдающиеся ораторские способности. Сохранились его 804 проповеди, записанные за ним скорописцами. Иоанн Златоуст видел главное средство оздоровления гибнущей империи в нравственной монополии христианской церкви, он пытался установить монополию церкви во всех сферах частной и общественной жизни. В его проповедях определялись обязанности христианина в отношениях между человеком и богом, господином и рабом, богатым и бедным, мужем и женой, родителями и детьми. Он проповедовал аскетизм. Пост он называл «пищей души».

Нравственная реформа Иоанна не пришлась по вкусу константинопольской знати во главе с женой малодушного императора Аркадия императрицей Евдоксией. По ее проискам Иоанн в 404 г. был отстранен от патриаршества и сослан в Пицунду, куда его гнали пешком, и он скончался по дороге 14 сентября 407 г. в 60-летнем возрасте между Понтом и Колхидой. Его мощи были перенесены в Константинополь в 438 г.

И «каппадокийцы», и Иоанн Златоуст были младшими современниками выдающегося христианского теолога поздней Античности Августина (354 – 430).

■ Философия IV–V вв. Поздний неоплатонизм

В IV в. история западной философии и литературы совсем не богата именами.

Децим Магн Авсоний (ок. 310 – 395) — воспитатель императора Грациана. Авсоний воспевал семейные и дружеские отношения между людьми, светские добродетели, природу (описание путешествия по Рейну и зарисовки природы в поэме «Мозелла»).

Младший современник Авсония поэт **Клавдий Клавдиан** — александрийский грек, писавший и на греческом, и на латинском языках, — воспевал, напротив, последние успехи Рима в его вечной борьбе с варварами. Клавдиан создает и мифологический эпос — «Похищение Прозерпины».

[18] Творения святого Григория Нисского. М., 1861. С. 402.

Группирующийся вокруг оратора **Симмаха** (ок. 350—410) аристократический кружок ставит перед собой задачу возродить римскую литературу, но дальше редактирования и комментирования текстов былых римских писателей он, в сущности, не пошел.

Во второй половине IV в. работает последний крупный римский историк **Аммиан Марцеллин** (ок. 330—400).

Неоплатоник **Халкидий** (Калкидий) перевел на латинский язык важный диалог Платона «Тимей» и прокомментировал его.

Небогата великими именами и история западной философии в V—начале VI в. Но кое-что было. Мы отметим таких мыслителей, как Макробий, Марциан Капелла, Кассиодор, Боэций.

Макробий

Амбросий Феодосий Макробий (конец IV—начало V в.) — грек по происхождению, однако латинянин по языку своих сочинений, человек, занимавший высокие посты при императорском дворе в Равенне, неоплатоник по своему мировоззрению, автор ряда латиноязычных сочинений, из которых главное — «Сатурналии» (дошли не полностью), а также «Комментария на «Сон Сципиона», в котором Цицерон, автор «Сна Сципиона», истолковывается в духе неоплатонизма. Макробий лелеет известное учение Плотина. Наивысшее — это благо. Из единого блага вытекает ум, а из ума — душа. Мир вечен в смене своих состояний, его движущая сила — душа. В «Сатурналиях» (сатурналии — праздник в честь Сатурна) интересен спор между сторонниками и противниками Платона.

Марциан Капелла

Младший, по-видимому, современник Макробия — Марциан Капелла (V в.) — автор единственного сочинения, которое называлось довольно замысловато — «О браке Филологии и Меркурия» (т. е. о браке гуманитарных и естественных наук), на латинском языке. Оно было популярно в Средние века и оказало влияние на средневековую педагогику. Дело в том, что в указанном труде дается очерк семи «свободных искусств», которые позднее были поделены на две части: на тривиум (первая ступень обучения, отсюда «тривиальный»), или «трехпутье»: грамматика, риторика и диалектика (логика) и на квадривиум (вторая ступень обучения), или «четырехпутье»: арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки (музыкальная акустика). Эта структура образования легла в основу всего средневекового образования. В лице «семи свободных искусств» Марциана Капеллы Античность завещала себя Средневековью. Марциан Капелла писал в этом в своем сочинении о понятиях, о десяти категориях Аристотеля и о пяти категориях Порфирия, о силлогизме. Без этого латиноязычного, а следовательно непосредственно доступного образованному западному латиноязычному Средневековью сочинения, культура Средневековья была бы намного ущербнее.

Боэций

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился около 480 г. Его отец — претор — умер рано. Боэций учился в Афинах. В конце 500-х гг. он

стал консулом при Теодорихе в Равенне. Он достиг многого. Два его сына также стали со временем консулами. Но за возвышением последовало падение. Боэций был обвинен в антигосударственных связях с Византией, заключен в тюрьму и после пыток казнен (вместе со своим тестем Симмахом) в 524 г. в городе Павия. Это о судьбе таких лиц, как Боэций, сказал Иоанн Златоуст: «... днесь богат, завтра убог; днесь с провозглашателем, и поясом, и колесницею, и со многими жезлоносцами является, а заутра оковами в темнице обременяется...»[19]

Прожив не очень долго, энергичный, работящий Боэций сделал много. Ему принадлежит ряд оригинальных самостоятельных сочинений как на научные и философские, так и на богословские темы. В пятикнижном труде «О музыке» он виден как теоретик в области музыкальной эстетики. В сочинении «О святой троице» он выступает против арианства в защиту афанасьевского понимания Троицы, что не могло понравиться Теодориху — арианину и его окружению. Боэцию принадлежит и такое теологическое сочинение, как «О католической вере». О главном сочинении Боэция мы скажем ниже.

Громадное значение для раннесредневековой культуры, в преддверии которой стоял Боэций, имели его переводы на латинский язык сочинений греческих философов и ученых. Среди них перевод двух логических трудов Аристотеля: «Об истолковании» («Герменевтика») и «Категории» с «Введением» Порфирия, перевод первых четырех (из тринадцати) книг Евклида (однако без доказательств, что сильно примитизировало уровень науки, которая стала выглядеть авторитарной, что в общем-то соответствовало духу времени), перевод, а точнее пересказ, «Оснований арифметики» Никомаха.

Однако все же не это главное у Боэция. Наиболее значительным его трудом была книга, написанная им в тюрьме, — знаменитое «Утешение философией».

Лишившись былого великолепия и оказавшись вдруг в тюрьме, Боэций, естественно, несколько расстроен. Однако явившаяся к нему в тюрьму философия, олицетворенная им в образе строгой женщины Философии, не принимает боэциевых причин для расстройства и сурово обличает его в том, что он неправильно понимал то, в чем истинное счастье, и отдавался на произвол ветреного счастья, которое его долго баловало, и он решил, что так будет всегда, но ведь такое счастье не может быть прочным, ибо связано с преходящим, но «преходящие вещи никак не могут доставить покоя сердцу человеческому» (С. 47)[20]. На жалобы Боэция на то, что он теперь не в своей украшенной слоновой костью и зеркалами библиотеке, Философия отвечает: «Предметом моих попечений суть не стены книгохранилища твоего, слоновой костью и зеркалами украшенные, но жилище твоей души» (С. 23). Боэций страдает от того, что впал в темное и в чувственное, тогда как «владычество чувственности — обильнейший и единственный источник зла» (С. 65), что он на ее вопрос, что такое человек, ответил, что человек есть животное разумное и смертное, забыв о величии своей души и начав сравнивать себя с бессловесными животными. Философия, далее, упрекает Боэция, го-

[19] Избранные беседы святого отца нашего Иоанна Златоустаго. Ч. 1. М., 1819. С. 317.

[20] Аниция Манлия Торквата Северина Боэция утешение философское. СПб., 1794. С. 47. (Далее страницы будут указаны в тексте.)

воря ему: «Одну только сволочь бесчестных людей почитаешь могущественными и блаженными» (С. 27), тогда как «возможность творить зло не доказывает могущества» (С. 129). Напротив, «честные люди суть сильны, злые же немощны» (С. 124) и «бессилие есть вечный спутник злонравия» (С. 127).

Боэций, вопреки очевидности, утверждает, что злые люди [а именно они обвинили его в том, что он «питал в сердце... надежду водворить вольность в отечестве своем» (С. 15), «хотел спасти Сенат» (С. 14), который его предал, сделали его «виновным в святотатстве» (С. 18)] в подлинном смысле даже не существуют: «...я не отрицаю, что злые, яко злые, суть в мире, но не допускаю того, чтобы они существовали в чистом и прямом смысле слова сего» (С. 127), потому что в самом мире якобы «зло... есть ничто...» (С. 128).

Думаешь ли ты, спрашивает Боэция Философия, что мир есть творение случая, роковой бессмысленности? Нет, отвечает бедный Боэций, я думаю, что мир создан и управляем высшим разумным существом, Богом. Философия на этот раз довольна Боэцием, и она разъясняет ему, что это высшее разумное существо, Бог, есть не что иное, как благо, из которого как из источника истекают все остальные частные блага. Что же касается зла, то оно призрачно, ибо «не одно счастье, но и несчастье есть благо» (С. 156), вообще же говоря, источником зла являются сами люди, которые погрязли в чувственности, телесности, они рабы тела и алчны, корыстолюбивы [но «алчности зев... не затворяется богатством» (С. 79), ведь «стези, по которым человек идя, надеется достигнуть блаженства, вовсе не ведут туда» (С. 89)].

В основе мира лежит, поучает Философия Боэция, промысел Бога, который следует отличать от судьбы: «...осуществление временного порядка сделанного в уме Божеском есть Промысел, а изъявление его во времени именуется судьбою» (С. 146), так и художник сперва создает в своем уме образ вещи, которая еще не подчинена законам времени, и он потом уже приступает к ее произведению. Иначе говоря, недвижный и простой чертеж вещей есть промысел, временной же порядок в мире — судьба. То и другое человеку неизвестно: «Потаен образ влияния судьбы на мир» (С. 146), «...неизменный порядок природы... известен единому Творцу» (С. 150). Так античная философия, умирая на плахе, расписывается в своем незнании законов природы!

Однако учение о промысле и судьбе несовместимо, остро осознает это философ, со свободой человека: «...Бог предугадывает все грядущее, и свобода человеческая через то ниспровергается» (С. 166), так что «свобода воли уже не может иметь места» (С. 166). Со своей стороны свобода человека подрывает всеведение Бога и его промысел, и исходящую из промысла судьбу — реализацию промысла. Свобода человека означает, что у Бога «не твердая способность проникать мрак будущности» (С. 166). Боэций не может найти выход из этого противоречия. И он прибегает к явной софистике, заявляя, что «Бог предузнает, но не есть причиною неминуемости происшествия» (С. 173). Он ссылается на то, что знание существующих в настоящем времени вещей не делает их бытие неизбежным (они могли бы и не быть). Так же, думает он, предвидение грядущего не делает его неизбежным, так что «будущее одно и то же событие в отношении к знанию Божества есть необходимо, а касательно его самого свободно и неизбежности не подлежит» (С. 185). В результате получается, что знание Бога о том, что мы совершим, не является причиной наших этих самых действий, «будущие наши действия не суть виною знание Бога» (С. 187).

В начале своей предсмертной книги Боэций говорит о себе Философии: «Я всегда был искренний любитель истины и непримиримый враг лжи» (С. 12), потому что «я млеком твоего учения воздоен», потому что «поступать

согласно с правилами честности наставлен от тебя» (С. 19). В конце этой славной книги последнего западноевропейского античного философа Философия настоятельно советует людям: «...уклоняйтесь от зла, устремите ваше сердце к добродетели, а ум к истине...» (С. 188). Таково славное завещание тысячелетней античной философии всему последующему человечеству!

Казнь Боэция в 524 г. н. э. знаменует собой мученический конец античной философии в Западной Европе.

Неоплатонизм в Восточной Римской империи

Таким же четким концом философии в Восточной Европе был происшедший после гибели Боэция разгон императором Юстинианом, фанатичным христианином, философских школ. Это произошло в 529 г. Но до этого в IV—VI вв. в Восточной Римской империи процветал неоплатонизм. Он существовал в виде таких школ, как Сирийская, Пергамская, Афинская, Александрийская.

Сирийская школа. Мы уже говорили о Сирийской школе неоплатонизма, основанной сирийцем Ямблихом. Его преемником по руководству школы был Сопатр Апомейский. Участник этой школы Девсипп — автор комментария на «Категории» Аристотеля.

Пергамская школа. Пергамская школа неоплатонизма была основана учеником Ямблиха Эдесием Каппадокийским. К этой школе принадлежали император Юлиан и Саллюстий. Саллюстий — автор сочинения «О богах и о мире», в котором синтезируются философия и мифология: философия мифологизируется, а в мифах ищется высший, философский, смысл.

Афинская школа. Афинская неоплатоническая школа — продолжение основанной еще в 386 г. до н. э. Платоном афинской Академии. Мы видели, что в этой Академии не было непрерывной платоновской традиции. Ее схолархи да и рядовые члены Академии каждый дудел в свою дуду. И в лице академического скептицизма — пробабилизма Аркесилая Питанского и Карнеада Киренского платоновская Академия далеко ушла от Платона. Затем началось робкое возвращение к Платону у Филона Ларисского и Антиоха Аскалонского. Но Сулла в ходе войны с Митридатом VI Эвпатором разорил Афины, опустошил Академию, его солдаты вырубили академическую рощу, а сам Филон Ларисский бежал из Афин в Рим (88 г. до н. э.). Тогда-то место схоларха Академии занял Антиох. Филон и Антиох были платониками. Но нечистыми. Оба они стоицировали платонизм.

Во времена Ранней и Поздней Римской империи Академия прозябала. Она не дала ни одного сколько-нибудь стоящего мыслителя.

И только в первой половине V в. деятельность Академии оживилась. Это произошло в связи с началом афинского неоплатонизма.

В истоках афинского неоплатонизма лежит деятельность **Плутарха Афинского** — ученика Ямблиха 2-го, который был внуком Сопатра Апомейского — преемника Ямблиха 1-го по руководству Сирийской школой неоплатонизма. Плутарх Афинский — автор комментариев к ряду диалогов Платона и к аристотелевскому трактату «О душе».

Преемником Плутарха Афинского по схолархату стал Сириан — по своему социальному положению аристократ. Сириан отверг аристотелевскую критику учения Платона как некомпетентную и низвел аристотелизм до уровня введения в платонизм.

Прокл

Учеником Плутарха Афинского и Сириана был Прокл (412—485), ставший схолархом в возрасте 25 лет. Его семидесятилетняя жизнь пришлась на трагические для Римской империи времена. За два года до его рождения вестготарианин Аларих захватил Рим. Прокл пережил исчезновение Западной Римской империи на девять лет. Прозвище Прокла — Диадох (преемник).

О жизни Прокла известно от его ученика Марина — автора сочинения «Прокл, или О счастье» и от более позднего неоплатоника Дамаския с его сочинением «Жизнь Исидора».

Прокл — добросовестный, трудолюбивый и педантичный ученый. Он автор многих сочинений. В их числе комментарии на Гомера, Гесиода, орфиков, Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия. Из этих комментариев сохранились комментарии на диалоги Платона «Тимей», «Алкивиад 1», «Парменид». Из собственных сочинений Прокла назовем «О мифических символах» — аллегорическое истолкование мифологии, а также дошедшие до нас «О теологии Платона», «Начала физики», «Начала теологии» («Первоосновы теологии»). Часть сочинений Прокла сохранились лишь в латинском переводе: «О десячи сомнениях относительно промысла», «О промысле, судьбе и о том, что в нас», «Об ипостасях зла».

Главное философское сочинение Прокла — вышеупомянутые «Начала теологии». Этот опус состоит из 112 параграфов — скрупулезное расчленение неоплатоновского мировоззрения.

Это скучное сочинение. Альфред Вебер в своей истории философии справедливо пишет о «старческом педантизме» Прокла, а о его опусах как о «посмертном завещании греческой мысли».

- Система Прокла — усложненная и отягощенная мифологией система Плотина;
- Система Прокла построена по принципу триады: тезис, антитезис и синтез;
- Тезис: Монэ — пребывание в единстве производящего и производимого;
- Антитезис: Проодос — выступление производимого из производящего;
- Синтез: Епистрофэ — возвращение производимого в производящее.

Началом всех начал у Прокла, как и у Плотина, является надбытийное Единое. Однако проклово Единое непосредственно порождает не Ум, а Геннады — надбытийные Единицы. Они же надбытийные боги. Это, в сущности, то же Единое, но ставшее Многим. Эта единомножественность высоко энергийна, в ней бушует противоречие между Единым и Многим, остающееся, однако, в пределах Гармонии, которая, возвышаясь над этим противоречием, примиряет Единое и Многое. Гармония отождествляется с Провидением.

Переход от надбытия к бытию — эманационное возникновение Ума (Нуса), известного нам уже по Плотину. Именно на этой низшей, по сравнению с Единым и Геннадами, ступени развертывается триадичность: Ум пребывает в себе, выступает из себя и возвращается к себе.

На ступени пребывания в себе Ум, будучи мыслимым бытием, образует свою триаду: предел, жизнь и саможизнь.

В свою очередь предел образует свою триаду: предел, беспредельное, сущность.

На ступени выступления из себя Ум, будучи мышлением самого себя, распадается на Ум мыслимый (ноэтой) и Ум мыслящий (ноэрой).

Затем происходит возвращение Ума мыслящего в Ум мыслимый, отчего образуется в качестве синтеза Ум мыслимо-мыслящий.

Этот мыслимо-мыслящий Ум образует Гебдомады — семерки.

И все это мифологизировано: Ум на ступени выступления из себя отождествляется с Кроносом, Реей и их сыном Зевсом. Кронос — чистый Ум. Рея — олицетворение животворной Силы. Зевс-зиждитель — самого-себя — мыслящий Ум, который выводит из себя все роды существ с помощью младших зиждителей.

Есть там и ограждающие божества: Афина, Кора, Куреты.

Семерки порождают Мировую душу. В этой Душе содержатся души богов, демонов, небесных тел (астральные души), души полубогов (героев), души людей и души животных.

Далее следует Природа как чувственно-телесный мир.

А еще далее тьма, крайнее ослабление энергии, почти что небытие — мэ он. Это материя как материал. Прокл связывает эту материю с тем самым беспредельным, которое называлось выше.

Мэ он — не добро, но и не зло. В этом Прокл отличается от Плотина, у которого мэ он — зло. Прокл же думал, что причина зла не столько в материи, сколько в отвращении низшего от высшего, в нарушении естественной иерархии. Это напоминает понимание причины зла Августином.

Выше наук и разума как их источника Прокл ставит, как и все неоплатоники, экстаз, понимаемый как нисходящее на человека сверхъестественное озарение.

Неоплатонизм — наиболее короткий и легкий путь перехода языческого философа с позиций философии на позиции христианского теолога. Мы видели это на примере Августина.

Все науки (физика и этика, математика и философия) приобщают к Уму лишь внешне. Они соответствуют теоретической добродетели. Выше нее парадигматическая добродетель как внутреннее слияние человеческого ума с космическим Умом.

После Прокла схолархами афинской Академии были Марин, Гегий, Зенодот, Исидор, Дамаский.

Дамаский

Дамаский (458/62 — после 538) — последний схоларх афинской Академии. Он учился и в Афинах, и в Александрии. Его афинским учителем был Исидор, проповедующий, что озарение выше теоретического размышления. Исидор описан Дамаскием в опусе «Жизнь Исидора» (сохранились отрывки).

Другое сочинение Дамаския — «Затруднения относительно первых начал и разрешение их». Дамаский также комментировал диалоги Платона «Парменид», «Филеб», «Федр», псевдоаристотелевский трактат «О мире».

С развитием неоплатонизма у Ямблиха, Прокла и Дамаския все более расширяется пропасть между Единым как первоначалом и остальным миром. И в этом пункте Дамаский завершил неоплатонизм, провозгласив, что относительно сверхбытийного Единого допустимо лишь молчание. Поэтому Дамаский начинает свою систему не с первого, а со второго. Первое — Первоединое. Оно абсолютно непознаваемо. Зато сверхбытийные Второединое («одно — все», или «единое — многое») и Третьеединое («все — одно», или «многое — единое») непознаваемы лишь относительно.

Затем следует противопоставление Монады и Диады (Единицы и Двоицы). Затем следует Сущность (Бытие).

Иначе говоря, сверхбытийное Первоединое порождает сверхбытийное единое-многое, которое порождает сверхбытийное многое-единое, производящее бытие.

Таким образом, древнезападная философия угасает в молчании. Она угасает так же, как угасает Первоединое в Небытии (мэ он).

Симпликий

Учеником Дамаския был Симпликий (Симплиций) из Киликии. Симпликий — комментатор. Его комментарий на «Метафизику» Аристотеля утрачен, зато сохранились комментарии на аристотелевы «Физику», «О небе», «О душе», «Категории», а также комментарий на «Руководство» Эпиктета.

Эти труды — важнейший источник наших знаний о многих древнегреческих философах, начиная с Анаксимандра. Симпликий — почти единственный источник всего того, что нам известно о Пармениде, Зеноне, Мелиссе, Эмпедокле, Анаксагоре, Диогене Аполлонийском.

Будучи неоплатоником-эклектиком, Симпликий доказывал внутреннее единство взглядов Платона и Аристотеля.

В 527 г. в Восточной Римской империи к высшей власти пришел Юстиниан. Он был ревностным христианином, но думал, что император выше церкви, что определило положение христианской церкви в Восточной Европе и в России, ее пресмыкательство перед светскими властями. Лозунгом Юстиниана было: «Язычников не должно быть на земле!» По его воле закрывались и разрушались последние языческие храмы. Тех, кто не желал креститься, лишали гражданских прав и ставили вне закона.

При Юстиниане был создан «Кодекс Юстиниана» — завершение римского права.

Уничтожая старую культуру, Юстиниан обрушился и на философию. В 529 г. Юстиниан закрывает афинскую Академию, имевшую почти тысячелетнюю историю, конфискует ее землю и имущество и высылает философов из Афин.

В 531/532 гг. семеро афинских философов, в их числе Дамаский и Симпликий, эмигрировали в Персию. Они питали иллюзии относительно философских интересов тогдашнего персидского шаха Хосрова (Хозроя). Это пребывание афинских философов в Персии не прошло бесследно для философии, его литературным памятником стал трактат Праксиада «Разрешение вопросов, по поводу которых высказывал сомнение персидский царь Хосров» (дошло в латинском переводе).

Однако европейские философы не ужились в Азии. Устрашенные дикими персидскими нравами с их крайней жестокостью, кровосмешением, многоженством, они вернулись в Афины. Уйти позволил им сам Хосров, когда заключил договор с Юстинианом, в котором особым условием было оговорено, что философам будет разрешено вернуться в Афины и что их не будут принуждать к отказу от своего нехристианского мировоззрения, но без права открытия своих школ.

Все они продолжали трудиться на поприще умирающей философии. Большую часть своих комментариев Симпликий написал уже после возвращения из Персии.

Александрийский неоплатонизм

Здесь мы возвращаемся на родину Плотина и неоплатонизма. Неоплатонизм афинский и александрийский были органически связаны и разде-

лять их — резать по живому. Однако это необходимо сделать в интересах науки. Иначе получится хаос. Мы здесь следуем Аристотелю, который учил, что «лучше всего каждую вещь рассмотреть таким образом: полагая отдельно то, что отдельно не существует» («Метафизика», 1078 а 21 — 22).

Александрийский неоплатонизм продолжил линию александрийской философии, которая восходит к самому основанию Александрии Александром Македонским и последующей деятельности на ниве культуры Птолемеев. Превращение Египта в римскую провинцию в 30 г. до н. э. не остановило движение философской и особенно научной мысли в этом культурном центре в Северной Африке.

Однако в Александрии, как и везде в Римской империи, происходила конфронтация между язычеством и христианством. Если в начале эллинизма Александрия была центром науки, к которому тяготели почти все тогдашние ученые греко-латинского Средиземноморья, то во времена Ранней Римской империи Александрия стала центром христианской теологии, а с победой христианства в Поздней Римской империи чаша весов стала склоняться там на сторону воинствующих христианских деятелей. Высшими авторитетами стали александрийские патриархи.

Положение философов и ученых стало сложным.

В V в. в Александрии жил и работал математик и философ **Теон** — комментатор трудов Платона и Аристотеля.

Его дочь **Ипатия** (Гипатия) помогала отцу в его работе и даже писала собственные философские сочинения. Эти труды не сохранились. Сохранился лишь их перечень — у Свилы. Судьба Ипатии трагична. Александрийский патриарх Кирилл (412 — 445 гг. патриаршества) натравил на Ипатию толпу фанатичных христиан — и они буквально растерзали ее. В это время Ипатии было 45 лет. Кирилл же был канонизирован.

Судьба Ипатии символизировала грядущую гибель всей древнезападной науки и философии как свободного исследования.

Тем не менее философия и наука продолжали теплиться в Александрии.

Ученик Плутарха Афинского александриец **Гиерокл** сотворил трактат «О промысле», прокомментировал «Федон» Платона и пифагорейские «Золотые стихи».

Александриец **Гермий**[21] — ученик того же Плутарха Афинского и Сириана, — прокомментировал диалоги Платона «Федр» и «Филеб».

Аммоний — сын Гермия, ученик Прокла и своего отца Гермия, учитель Симпликия, Олимпиодора-младшего (495/502 — после 565), Иоанна Филопона, комментатор Платона и Аристотеля.

Учеником Олимпиодора-младшего был армянский философ Давид Анахт и Илия.

Последним александрийским философом-неоплатоником был **Стефан Византийский** (первая половина VII в., при императоре Ираклии). В это время возникло мусульманство.

Последовавшее завоевание Египта и Александрии арабами-мусульманами и уничтожение ими Александрийской библиотеки положило окончательный конец древнезападной философии во всем Средиземноморье.

[21] Этого Гермия не следует путать с жившим ранее, во II в., христианским Гермием, антифилософом, автором памфлета «Осмеяние языческих философов».

Авеста. М., 1992.
Авеста в русских переводах (1861 – 1996). М., 1997.
Аврелий Марк. Размышления. Л., 1985.
Адвайта и пурва-миманса. Комментарий Шакраны на четвертую сутру Бадараяны // Народы Азии и Африки. М., 1985. № 5.
Античная культура: Литература. Театр. Искусство. Философия. Наука: Словарь-справочник. М., 1995.
Античные теории языка и стиля. СПб., 1996.
Антология кинизма. М., 1984.
Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.
Анугита // Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 2. Ашхабад, 1977.
Апулей. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы: В 11 кн. М., 1956.
Апулей. Амур и Психея. М., 1990.
Аристотель. Аналитика первая и вторая. М., 1952.
Аристотель. Категории. М., 1936.
Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934.
Аристотель. Метеорология. Л., 1983.
Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1940.
Аристотель. О душе. М., 1937.
Аристотель. О частях животных. М., 1937.
Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957.
Аристотель. Поэтика. Л., 1927.
Аристотель. Поэтика. Тбилиси, 1944.
Аристотель. Поэтика. Ереван, 1955.
Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978.
Аристотель. Риторика // Античные риторики. М., 1978.
Аристотель. Риторика. Тбилиси, 1989.
Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975 – 1984.
Аристотель. Физика. М., 1936, 1937.
Артхашастра, или Наука политики. М.; Л., 1959.
Архимед. Сочинения. М., 1962.
Атхарваведа. Избранное. М., 1976, 1977, 1989, 1995.
Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы. М., 1994. Философская проза. С. 191 – 225.
Библия. Любое издание.
Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
Брихадараньяка-упанишада. М., 1965.
Буддизм: Словарь. М., 1992.
Бхагавад-гита // Философские тексты Махабхараты. Вып. 1. Кн. 1. Ашхабад, 1978.
Бхагавад-гита как она есть. М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели, 1990.
Веданта Сутра (Брахма Сутра). СПб., 1995.
Вергилий. Энеида. М.; Л., 1933.
Гален. О назначении частей человеческого тела. М., 1971.
Гераклит. О невероятном // Вестник древней истории. М., 1992. № 3.
Гераклит. Фрагменты // Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н. Ионийская философия. М., 1966.

Гераклит. Фрагменты // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.
Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. М., 1963.
Гесиод. Теогония // О происхождении богов. М., 1995.
Гесиод. Труды и дни // Эллинские поэты. М., 1963.
Гесиод. Труды и дни // О происхождении богов. М., 1990.
Гиерокл. Комментарий к пифагорейским золотым стихам // Пифагорейские золотые стихи. М., 1995.
Гомеровы гимны. М., 1926.
Гомер. Иллиада. М.; Л., 1949.
Гомер. Одиссея. М., 1953.
Гораций. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1936.
Демокрит в его фрагментах и свидетельствах. М., 1935.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, 1995.
Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.
Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972—1976. Репринт 1994.
Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
Дхаммапада. М., 1960.
Евклид. Начала. М.; Л., 1941—1950.
Законы Ману. М., 1960, 1992.
Золотые стихи // Пифагорейские золотые стихи. М., 1995.
Историки Античности. М., 1989.
Катон. Земледелие. М.; Л., 1950.
Китайская классическая «Книга перемен». М., 1996.
Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.
Конфуций. Я верю в древность. М., 1995.
Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения (Воспоминания о Сократе). М.; Л., 1935, СПб., 1993.
Лао-цзы. Даодэцзин // Ян Хин-Шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.; Л., 1950.
Лирика Древнего Египта. М., 1965.
Лукиан. Избранное. М., 1987.
Лукреций. О природе вещей. М.; Л., 1946.
Лукреций. О природе вещей. М., 1983.
Лунный свет Санкхьи. М., 1995.
Мадхаварачья / Сарва-даршана-самграха. Глава 1 // Антология мировой философии. М., 1969. Т. I. Ч. 1.
Малявин В. Конфуций. М., 1996.
Материалисты Древней Греции. М., 1955.
Милинда-паньха. Фрагменты // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Мифологический словарь. М., 1985.
Мифология древнего мира / Пер. с англ. М., 1977.
Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992.
Моруа А. если хочешь быть несвободным. М., 1992 (о Сенеке).
Нагарджуна. Мула-мадхьямака-карика. Глава 1, 2 // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Овидий. Метаморфозы. М.; Л., 1937.
Петрицци Иоаннэ. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха. Тбилиси, 1942.
Петроний Арбитр. Сатирикон. М., 1990.
Платон. Диалоги. М., 1986.
Платон. Диалоги. Ростов н/Д., 1998.
Платон. Протагор. М., 1994.
Платон. Собрание сочинений: В 4 т., М., 1990—1994.
Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972.
Платон. Теэтет. М.; Л., 1936.

Платон. Федр. М., 1989.
Плиний. Естественная история. Кн. 17 // Катон Варрон Колупелла. О сельском хозяйстве. М., 1937.
Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994.
Плотин. О бессмертии души (Эннеады. VI. 7) // Вопросы философии. М., 1994. № 3.
Плотин. О нисхождении души в тела // Историко-философский ежегодник. М., 1936.
Плотин. Разнообразные суждения. Эннеажы. III. 9(13) // Историко-философский ежегодник. М., 1936.
Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.; М., 1995.
Плотин. Эннеады. Киев, 1995 – 1996.
Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1963 – 1969.
Плутарх. Застольные беседы. М., 1990.
Плутарх. Сочинения. М., 1983.
Поздняя греческая проза. М., 1960.
Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939.
Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Порфирий. О воздержании от мясной пищи // Человек. 1994. № 1 – 2.
Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994.
Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
Псевдо-Аристотель. О мире // Античность в контексте современности. М., 1990.
Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990.
Ригведа. Гимны Ригведы. М., 1971.
Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
Секст Эмпирик. Сочинения: В 2 т. М., 1975 – 1976.
Сенека. К Серену: [О том, что] мудрецы невосприимчивы к несправедливости и унижению (о постоянстве мудреца) // Историко-философский ежегодник. М., 1987.
Сенека. О счастливой жизни // Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
Сенека. Утешение к Полибию // Вестник древней истории. М., 1991. № 4.
Словарь Античности / Пер. с нем. М., 1989.
Тацит. Сочинения: В 2 т. Л., 1970.
Тибул. Элегии любви. М., 1961.
Типитака. Сутта-питака. Дигха-никая. Фрагменты // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Типитака. Сутта-питака. Самьютта-никая. Фрагменты // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Упанишады. М., 1967.
Упанишады: В 3 кн. М., 1992.
Феофраст. Исследование о растениях. М., 1951.
Феофраст. Характеры. Л., 1974.
Философская энциклопедия. М., 1960 – 1970.
Философский энциклопедический словарь. М., 1983, 1997.
Филострат Флавий. Жизнь Аполлония Тиянского. М., 1985.
Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его учение. М., 1998.
Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966.
Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.
Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993.
Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
Харибдара. Шад-даршана-самуччая // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Хрестоматия по истории философии. Ч. 1. М., 1994.
Хрестоматия по философии. Саратов, 1996.
Хрестоматия по философии. М., 1997.
Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.
Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.

Чжуан-цзы, Ле-цзы. М., 1995.
Чхандогья-Упанишада. М., 1965.
Шанкара. Атмабодха // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
Ши-цзин. Избранные песни. М., 1957.
Эвклид. Начала. М.; Л., 1941 – 1950.
Элиан. Пестрые рассказы. М.; Л., 1963.
Эпиктет. Афоризмы // Мыслители Рима: Наедине с собой. Харьков, 1998.
Эпиктет. Беседы. Вестник древней истории. 1975. № 2, 3, 4. 1976. № 2.
Эпиктет. В чем наше благо? // Мыслители Рима: Наедине с собой. Харьков, 1998.
Эпикур. Ватиканское собрание изречений // Мыслители Греции: От мифа к логосу. Харьков, 1998.
Эпикур. Главные мысли // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995.
Эпикур. Главные мысли // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1946.
Эпикур. Отрывки из известных сочинений. Отрывки из писем // Мыслители Греции: От мифа к логосу. Харьков, 1998.
Эпикур. Письма // Лукреций. О природе вещей. Т. II. М.; Л., 1946.
Эпикур. Письма // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995.
Эпос о Гильгамеше. М.; Л., 1961.
Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965.
Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора. М., 1997.
Ян Чжу. Ле-цзы, Чжуан-цзы // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.

Августин Аврелий 499, 516, 569–577
Авсоний 577, 581
Агриппа 421–422
Агриппина Младшая 485
Адриан 512, 533, 534
Аларих 568, 576, 586
Александр Афродисийский 376, 401, 483
Александр Македонский 111, 130, 261, 263, 264, 293, 294, 342, 343, 344, 357, 359, 371, 406, 407, 415, 513, 526, 537, 589
Александр Полигистор 507, 510–511
Алкей 140
Алкивиад 252
Алкидам 187, 232
Алкидамент 221
Алкипп 373
Алкмеон 169, 170, 189, 242, 482
Альбин 513
Амвросий Медиоланский 570, 578, 579
Амикл 201
Аминий 175
Аминта III 293
Аммоний Саккас 513, 545, 546, 589
Анаксагор 130, 154, 187, 195–199, 200, 205, 206, 221, 276, 277, 307, 457, 588
Анаксарх 415
Анаксимандр 130, 147, 149–151, 152, 153, 155, 162, 171, 173, 186, 188, 193, 198, 206, 242, 551, 588
Анаксимен 130, 147, 151–153, 155, 156, 173, 188, 199
Ананда 91
Анахарсис 514, 515
Анит 250
Андрокл 155
Андроник 427
Анникерид 266, 267
Антигон II 346
Антиох Аскалонский 407, 425–427, 438, 440, 441, 510, 585
Антиох III 113
Антипатр 266, 410
Антипатр Тарский 367–368, 395, 408
Антипатр Тирский 411
Антисфен 255, 256–260, 266
Антифонт 221, 231–232
Антоний 578
Антонин Пий 512, 516, 536
Апеллес 359
Аполлодор Афинский 480
Аполлоний Афинский 359
Аполлоний Родосский 140, 295, 349, 358
Аполлоний Тианский 511, 535
Аполлоний Эйдограф 349
Апулей 165, 480, 513, 516
Арета 266
Арий 564, 565
Арий Дадим 410
Аристарх Самосский 241, 349, 354–356, 381, 481
Аристарх Самофракийский 358
Аристипп 255, 266–167, 271, 383, 537
Аристипп Младший 266
Аристобул Александрийский 527, 528
Аристобул Кассандрейский 357
Аристогитон 262
Аристокл 415
Аристоксен 168, 201, 244, 377, 444
Аристон Кеосский 380, 383, 427
Аристон Косский 427
Аристос Аскалонский 427
Аристотель 130, 148, 150, 151, 154, 155, 156, 161, 165, 167, 168, 173, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 194, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 211, 221, 223, 228, 235, 236, 243, 246–248, 252, 253, 255, 257, 258, 269, 270, 293–341, 343, 346, 347, 356, 357, 358, 361, 362, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 382, 384, 387, 388, 396, 397, 400, 401, 406, 414, 427, 428, 444, 456, 462, 473, 482, 483, 486, 488, 489, 490, 491, 507, 508, 511, 512, 527, 528, 537, 548, 552, 553, 555, 558, 560, 565, 585, 586, 588, 589
Аристофан 140, 141, 249, 349
Аристофан Византийский 349, 358
Аркадий 567, 568, 581
Аркесилай 365–366, 368, 407, 423, 424, 426, 447, 509, 512, 585
Арриан Флавий 357, 480, 481, 500, 501
Архелай Афинский 153, 196, 199
Архимед Сиракузский 351–354, 355, 356
Архит Тарентский 164, 238, 244–245, 271, 284, 352, 360, 377, 432
Асанга 98
Асклепиад 486
Аспазия 195
Астерий Амасийский 578, 579
Атеней из Навракатиса 410
Аттал 484, 494
Аттик 512
Аттила 568
Ауробинда Гхош 82
Афанасий 564
Афеногор 141

Афинагор 533, 539
Ашока 67, 91, 96, 345
Ашшурбанипал 102
Аэций 150, 192, 204, 389, 411
Бадараяна 81
Бальб Квинт Луций 392, 447
Бар-Кохба 113
Биант из Приены 144, 145, 514, 515
Бион Борисфенский 264? 346
Бокхорис 10
Боэт Сидонский 428
Боэций 131, 168, 239, 351, 582–585
Брихаспати 99–101
Бронтин 169
Брут Марк 483, 484
Будда (Сиддхартха Гаутама) 90–98
Бурбаки Н. 184
Бхагаван Дас 82
Бэкон Фр. 7, 369, 452
Бэрнет Дж. 177
Валент 567
Валентиан 567
Валериан 545
Варрон Марк Теренций 265, 437, 438, 442
Василий Кесарийский 578, 579, 580
Васубандху 98
Веллей Гай 447, 448
Вергилий Маран Публий 479, 480
Веспасиан Флавий 483
Вивекананда 82
Витрувий 239
Вьяса 74
Вэнь Ван 18
Гай Пергамский 513, 516
Гален 212, 482–483, 513
Галлиен 546
Галерий 563
Ганнибал 351, 434
Гармодий 262
Гегель Г.В.Ф 7, 11, 123, 242, 407, 507, 551
Гегесий 266, 267
Гегесин Пергамский 366, 367
Гегий 587
Гелон II 355
Гейзерих 568
Гераклид Понтийский 356, 361–362
Гераклит Эфесский 96, 130, 148, 155–163, 166, 167, 173, 175, 179, 188, 189, 190, 205, 208, 222, 223, 229, 241, 297, 346, 382, 407, 456, 457, 464, 486, 492, 536, 537, 550, 551
Гермарх Митиленский 382, 391
Гермий (Эрмий) 144
Гермий Атарнейский 293
Гермипп 206
Гермоген 542, 543
Геродот 195
Геррений Сенецион 483
Гесиод 129, 134–139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 307, 349, 381, 382, 418, 527, 586
Гиерокл 589
Гикет 243
Гиларий Пуатье 578, 579
Гимерий 565, 577
Гиппас Метапонтский 156, 169–170, 241, 351
Гиппарх Никейский 356
Гиппархия 263, 264
Гиппий 221, 228–229, 231
Гипподам Милетский 243, 244
Гиппократ Косский 347
Гиппократ Хиосский 243, 245, 347, 351, 483, 513
Гиппомах 233
Гиппон Самоский 153, 243
Гипсикл 357
Гликон Афинский 359
Гней Невий 434
Гомер 129, 131–134, 138, 140, 142, 143, 144, 147, 187, 251, 349, 364, 421, 484, 526, 527, 586
Гонорий 567, 568
Гораций Квинт Флакк 478, 479
Горгий 174, 221, 226–228, 230, 232, 233, 234, 235, 255, 256, 272
Гордиан III 545, 546
Готама (Гаутама, Акшапада) 78
Грациан 567, 581
Григорий Богослов 544, 578, 579, 580
Григорий Назианский 580
Григорий Нисский 531, 544, 578, 579, 580
Гунсунь Лун 38
Давид Анахт 589
Дамаский 140, 145, 586, 587–588
Дарий III 344
Девсип 585
Дейноно (Теано) 169
Деметрий 155, 239
Деметрий Полиоркет 372
Деметрий Фалерский 348, 349, 357, 371, 372, 377–378, 484, 526
Демокед 170
Демокрит 77, 130, 196, 200–219, 221, 222, 223, 225, 274, 326, 346, 347, 354, 361, 362, 379, 381, 382, 383, 386, 387, 388, 398, 414, 415, 448, 466, 486, 548
Демосфен 343, 349, 372, 443, 513
Демохарес 372
Деций 534
Диагор Мелийский 233, 448
Диодор Сицилийский 352, 357
Дигнага 98
Дикеарх 357, 376–377, 444
Дильс Г. 167, 177
Диоген Аполлонийский 153, 588
Диоген Вавилонский 367, 395, 407, 444
Диоген Лаэртский 130, 144, 145, 148, 155, 156, 168, 185, 187, 244, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 267, 269, 270, 362, 363, 366, 370, 373, 377, 379, 381, 384, 385, 395, 400, 410, 411, 415, 418, 421, 483, 510

Диоген Синопский 256, 260–262, 264, 266, 268, 393, 523, 524, 526
Диодор Крон 269–270
Диодор Сицилийский 410
Диоклетиан 545, 562
Дион Христостом 483, 522–525, 581
Дионисий Младший 244, 245, 271
Дионисий Старший 271
Домициан 481, 483, 500, 511, 533
Дройзен И.Г. 342
Дурис 358
Евандр Фокейский 367
Евбулид 269
Евгемер Мессенский 268, 436
Евдем Родосский 140, 178, 181, 376, 377
Евдокс Книдский 351, 352, 353, 354, 360–361, 482
Евдоксия 581
Евдор Александрийский 510, 512
Евклид Александрийский 350–351, 352
Евклид Мегарский 269
Евктемон 347
Евнапий 545
Еврепид 140, 195, 196, 349, 364, 415
Евсевий Иероним 451
Евсевий Памфил 239, 266, 415, 512, 518, 533
Евтехид Сикионский 359
Елеазар 527
Заратуштра 111–112
Зенодот Эфесский 349, 358
Зенон-стоик 346, 365, 366, 383, 393–394, 395, 399, 404, 405, 407, 417, 485, 486, 488, 489, 494, 537
Зенон Тарский 395
Зенон Элейский 130, 180–184, 187, 200, 221, 269, 360, 486, 487, 588
Зенон 392, 441, 452
Зоил 358
Ивик 140
Идей Гимерейский 153
Идоменей 382
Иегер В. 154
Иероним Геланик 141, 568, 577
Илия 589
Иоанн Златоуст 579, 580, 583
Иоанн Филопон 589
Иовиан 566, 567
Ион Хиосский 140, 244
Иораним Кардийский 357
Иосия 113
Ипатия 131, 349, 589
Ипполит 159, 189
Ириней 533, 539, 543
Ирод I 113, 428
Исидор 587
Исократ 140, 226, 244, 343, 349
Кай Амафигний 451
Калигула 484, 523, 528
Калипп 361
Калликл 221, 234
Каллимах Киренский 349, 358
Каллифон 170
Кальвисий Тарр 512
Канон Самосский 352
Кант И. 61
Капила 71
Карнеад Киренский 366, 367–369, 395, 407, 423, 424, 426, 447, 509, 585
Карнеад Младший 369
Кассий Кай 452
Кассиодор 582
Катилина 441
Катон Младший 244, 411, 435, 483–484
Катон Старший 368, 408, 434, 435, 436, 513
Каутилья 67
Квинт Курций Руф 357
Квинт Секстий 437
Квинт Фабий Пиктор 434
Кебес из Фив 238
Килон 165
Кир 111, 264
Кирилл 589
Клавдий 485, 523, 528
Клавдий Клавдиан 581
Клеанф 356, 365, 366, 394–395, 404, 407, 411, 417, 486
Клеобул Линдийский 144, 145, 514, 515
Клеомед 410
Клеомен 188
Клеопатра 349
Климент Александрийский 157, 374, 518, 540–541, 543, 544
Клиний 201
Клисфен 12
Клитарх Александрийский 357
Клитомах Карфагенский 368, 369, 370, 424
Кодр 155
Колот 382
Колумелла Луций Юний Модерат 481
Коммод 482
Константин Великий 563–565, 569
Констанций 569
Кориск 293
Корнфорд Ф. 153, 507, 511, 512
Котта Гай Аврелий 382, 392, 447
Крез 147, 148, 259
Крантор 364, 365, 410, 444
Красс 442, 514
Кратер Младший 357
Кратет-академик 360, 364
Кратет Тарский 369, 370
Кратет Фиванский 262–263, 264, 364, 393, 486
Кратил 222, 271, 275
Критий 221, 233–234
Критолай Фаселидский 367
Критон 251
Ксениад 221
Ксенократ 293, 360, 363–364, 371, 381, 394, 486, 512

Ксенофан из Колофона 130, 167, 171–175, 184, 185, 187, 188, 190, 417
Ксенофонт 229, 230, 249, 264, 349, 393
Ксеркс 187
Ксуф 243
Кун Фу-цзы (Конфуций) 20, 25, 28–31, 32, 34, 38, 39
Лакид Киренский 366–367
Лактанций 499
Лао-цзы 38, 39, 46
Левкипп 77, 200–219, 221, 379, 381, 387, 388
Леонтий 382
Лепид 443, 444, 514
Либаний 565, 577, 580, 581
Ливий Андроник 433, 434
Ливий Тит 480
Лизис Фиванский 164
Ликон 250, 372, 379–380, 427
Ликофрон 221
Лин 130
Лисипп из Сикиона 359
Ли Сы 47–48
Лициний 563
Лукан Марк Анной 479, 485
Лукиан 262, 265, 480, 525–526
Лукреций 77, 389, 391, 410, 451–475, 491, 518
Лукулл Лициний 425, 426
Луций Муммий 433
Луций Цинний Алимент 434
Луций Эмилий Павел 433
Луциллий Гай 434, 435
Магамайя 90
Мадхавачарьи 99, 100
Мадхва 82, 83
Маковельский А. 177, 200, 216
Макробий 582
Максим Тирский 157, 512, 516
Максимин 533
Манилий 410
Марий 214, 410, 440
Марий Викторин 570
Марин 586, 587
Марк Аврелий 157, 482, 483, 484, 503–507, 512, 516, 533, 534, 535, 536, 539, 577
Марк Антоний 349, 438, 443, 444, 514
Маркион 532, 536, 543
Марцеллин Аммиан 565, 582
Марциал 479
Марциан Капелла 582
Матерн 483
Махавира 88
Мелет 250, 251
Мелисс Элейский 130, 174, 184–186, 221, 227, 314, 381, 588
Менандр Афинский 349, 358, 377, 434, 536
Менедем 270, 346, 487
Менестор из Сибариса 193, 243, 244
Менипп 265, 525, 526
Метон 347
Метродор из Лампсака 196, 199, 382
Метрокл 263, 264
Меценат Гай Цильний 478
Минуций Феликс 533, 539
Мисон Хенейский 144
Модерат из Гадеса 517
Мо Ди (Мо-цзы) 34–38
Моисей 114, 117, 118, 119
Мусей 130, 141
Муций Сцевола Младший 440
Муций Сцевола Старший 440
Мэн-цзы 28, 31–32, 33
Навсифан 200, 382, 383, 487
Нагарджуна 98
Немезий 377
Неокл 382
Нерон 479, 481, 483, 485, 499, 500, 533
Николай Дамасский 428
Никомах из Герасы 517, 518
Нумений из Апомеи 517–518
Овидий Публий Назон 478, 479
Одоакр 569
Октавиан Август 438, 439, 443, 444, 476, 477, 478, 479, 514
Олимпиодор 589
Онексирит 264
Ономакрит 140
Ориген 499, 513, 531, 533, 541, 543–544
Орфей 140
Памфилий 382
Пан-гэн 18, 19
Панетий 367, 395, 407–409, 410, 412, 434, 435, 444, 486
Панини 50
Паребат 266
Парменид Элейский 130, 175–180, 181, 184, 185, 186, 187, 205, 208, 227, 228, 272, 297, 298, 307, 323, 407, 458, 486, 487, 551, 588
Пармениск 169
Паршва 88
Патанджали 74
Пелагий 575
Пелей 427
Периандр 144, 145
Перикл 184, 195, 196, 244
Перкопс 169
Персей 433, 437
Петрон 169
Петроний Гай 265, 479, 485
Пизон 479, 485
Пиндар 349
Периандр 514
Пирр 357, 513
Пиррон Эллидский 365, 394, 415–416, 417, 418, 419, 423
Питтак Митиленский 144, 145, 514, 515
Пифагор 25, 130, 140, 164, 165–169, 170, 171, 184, 202, 238, 239, 247, 248, 347, 354, 365, 377, 381, 447, 486, 511, 517, 518, 519, 526, 535, 537, 558, 574

Плавт 434, 577
Платон 61, 76, 130, 140, 143, 144, 154, 165, 175, 198, 200, 201, 207, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 261, 269, 271 – 292, 293, 294, 300, 302, 307, 315, 323, 326, 337, 338, 343, 346, 347, 349, 352, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 370, 371, 373, 380, 382, 384, 385, 387, 397, 412, 413, 415, 423, 424, 426, 427, 444, 456, 473, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 494, 509, 512, 513, 514, 516, 517, 526, 527, 528, 537, 542, 547, 548, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 558, 582, 585, 586, 588, 589
Плиний Младший 480, 481, 534
Плиний Старший 359, 410, 481, 486
Плотин 155, 369, 401, 512, 513, 517, 545 – 557, 558, 559, 560, 561, 570, 582, 586, 588
Плутарх 145, 157, 184, 195, 221, 247, 251, 352, 353, 367, 403, 407, 410, 435, 439, 441, 480, 481, 513 – 516
Плутарх Афинский 585, 586, 589
Пол 221, 234, 235
Полемон 360, 364, 370, 372, 394, 424, 512
Полибий 358, 413, 436 – 437
Поликлет 243
Поликрат 165
Полиэн 382
Помпей 437, 438, 442, 513, 514
Порфирий Тирский 247, 377, 512, 517, 518, 535, 545, 546, 556, 557, 558 – 560, 561, 570, 582, 583, 586
Посидоний Апамейский 407, 409 – 413, 415, 440, 441, 444, 486, 488, 489
Пракситель 359, 537
Праксифан 382
Продик 221, 230
Прокл 140, 141, 148, 350, 351, 410, 512, 518, 579, 586 – 588
Проперций Секст 478, 479
Протагор 221 – 226, 227, 228, 229, 230, 233, 266, 272, 365, 382, 417, 487
Птолемей I 267, 348, 350, 357, 372, 378
Птолемей II 348, 350, 354, 526
Птолемей III 349
Птолемей Клавдий 481 – 482
Радхакришнан С. 68, 82
Рамакришна 82
Рамануджа 82,83
Рамачарака 67
Раммохан Рай 82
Рассел Б. 154
Реале Дж. 425
Родэ Э. 200
Ромул 431, 576
Ромул Августул 431, 569
Рустик Арулен 483
Рэвин Дж. 507
Саллюстий 585
Сапфо 349
Светоний Гай Транквил 480, 481
Свила 410, 499, 545, 589
Секст Эмпирик 211, 222, 224, 230, 233, 268, 269, 364, 377, 379, 410, 416, 418, 419, 421, 424, 425, 426, 483, 510
Селевк Вавилонский 356
Сенека Луций Анней 181, 223, 410, 412, 483 – 499, 500, 501, 548
Сенека Младший 265
Септимий Север 533, 539, 543
Симплиций 150, 151, 184, 197, 351, 588 – 588
Сириан 585, 586, 589
Сократ 130, 141, 155, 175, 196, 201, 202, 214, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 243, 248, 249 – 270, 271, 272, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 291, 292, 331, 345, 346, 347, 365, 377, 382, 392, 393, 394, 417, 447, 456, 486, 487, 488, 500, 526, 536, 537, 551, 571
Солон 10, 12, 144, 145, 259, 513, 514, 515
Сопатр Апомейский 585
Сотион Александрийский 437, 484
Софокл 195, 264, 335, 341, 349
Спевсипп 293, 360, 361, 362, 363, 370, 371, 486, 512
Спиноза Б. 114, 407
Стефан Византийский 589
Стильпон Мегарский 270, 394
Стобей 217, 518
Страбон 155, 356, 410
Стратон 378 – 379
Суддходана 90
Сулла 427, 440, 441, 451, 513, 585
Сципион Младший 408, 434, 435, 436, 437, 442
Сципион Старший 434, 435, 436
Сыма Цянь 47
Сюнь-цзы 28, 32, 33 – 34, 46, 47
Татиан 533, 536 – 539
Тацит 480, 481, 484, 533
Телекл 366, 367
Телет Мегарский 264 – 265
Теодорих 131, 569, 583
Теомнест из Навракатиса 427
Теон Александрийский 349, 351, 589
Теофилос 349
Теофраст 155, 168, 213, 293, 294, 319, 427
Теренций 434
Тертуллиан 499, 533, 540, 541 – 543, 544
Теэтет Афинский 351, 360
Тиберий 481, 528
Тибул Альбий 478, 479
Тимей 187, 239
Тимисон 295
Тимон Флиунтский 226, 239, 256, 415, 416 – 418, 525
Тираннион 427, 428
Тит Квинций Фламянин 433

Торкват Аттик 452
Трасимах 221, 232
Траян 477, 481, 524, 533, 534
Трубецкой С. 153, 177
У-ван 18
Улука (Канада) 76
Фабиан Папирий 484
Фаворин Арелатский 516
Фалес Милетский 130, 144, 145, 146, 147–149, 151, 156, 165, 168, 173, 188, 208, 243, 299, 307, 407, 448, 492, 514, 515, 573
Федон 382, 487
Федр 441, 452
Фемистий 565, 577
Феогнид Мегарский 145
Феодор Киренский 233, 243, 266, 267, 271, 351, 448
Феодосий 349, 567, 574, 578
Феокрит Сиракузский 358
Феофраст 362, 365, 366, 371, 372–376, 377, 379, 381, 427, 486, 509
Ферекид 129, 143–144, 156, 157, 537
Феудий Магнесийский 351
Фидий 195, 196, 270, 339
Фигул Публий Нигидий 437–438
Филинон 191
Филипп II 293, 342, 343
Филипп V 433
Филиск 264
Филистион Локрский 360
Филодем 383, 452
Филолай Фиванский 164, 187, 200, 221, 238–242, 244, 248, 354, 509
Филон Александрийский 517, 518, 528–531, 536
Филон Ларисский 370, 424–425, 438, 440, 441, 447, 585
Филопон 376
Филострат 230, 511, 535
Флавий Аэций 568
Флавий Иосиф 478, 480
Флавий Иустин 533, 535–536, 539
Фокилид Милетский 145
Фокион 343
Фотий 418
Фукидид 349
Хайдеггер М. 7, 11
Халкидий 582
Хань Фэй-цзы 46–47
Харес Линдский 359
Хередем 382
Хилон 144, 145, 514, 515
Хосров 589
Хрисипп 392, 395, 396, 399, 400, 403, 404, 407, 410, 411, 412, 420, 427, 444, 448, 486, 488, 489
Хуэй Ши 38, 360
Цезарь Гай Юлий 349, 437, 438–439, 442, 443, 452, 476, 479, 481, 484, 513, 514
Цельс 513, 544
Церетели Г. 177
Цзе 18
Ци 18
Цицерон 214, 219, 232, 244, 266, 362, 364, 373, 377, 378, 381, 382, 383, 389, 390, 392, 397, 398, 410, 424, 425, 426, 427, 436, 437, 438, 439–451, 452, 483, 484, 486, 513, 514, 577, 582
Цюй Юань 22
Чандрагупта 67
Чжоу Синь 18
Чжуан-цзы 39, 44
Чэн Тан 18
Шабарасвами 80
Шан Ян 45–46
Шанкара 82–83
Ши-Хуан 47–48
Шунь 18
Эвклид 255, 271, 347
Эврит 243
Эдесий Каппадокийский 585
Эйнопид Хиосский 347
Экфант 243
Элиан 436
Эмпедокл 130, 154, 167, 187–194, 196, 198, 199, 200, 206, 221, 226, 244, 307, 347, 361, 457, 537, 588
Эниседем 416, 418–421
Энний Квинт 436
Энопид 243
Эпиктет 270, 481, 484, 499–503, 506, 535, 588
Эпикур 77, 131, 200, 211, 218, 266, 267, 346, 354, 365, 366, 368, 379, 381–392, 394, 397, 398, 401, 416, 418, 447, 448, 449, 454, 457, 458, 462, 466, 485, 486, 488, 491, 518, 528, 548
Эпименид 141
Эпитимид 266
Эраст 293
Эратосфен Киренский 349, 352, 356–357, 376, 413
Эсхил 140, 195, 264, 349, 525
Эсхин 233
Юань Кэ 22, 23
Ювенал 479
Юй 18, 24
Юлиан Флавий Клавдий 565, 566, 585
Юстиниан 131, 544, 585, 588
Язодгара 90
Ямблих 148, 165, 167, 377, 512, 517, 518, 535, 561, 579, 585, 587
Ян Чжу 39, 44
Ян Ши-хун 41
Ян Ю-го 39
Яо 18

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Часть I. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Глава 1. Философия Древнего Китая 17

Легендарная и реальная история Китая 18
Профилософия 22
Мифология Древнего Китая 22
Зачатки наук в Древнем Китае 24
Китайское «Пятикнижие» 25
Зарождение философских школ 27
Конфуцианцы 28
Кун Фу-цзы 28
Мэн-цзы 31
Сюнь-цзы 33
Моисты 34
Номиналисты 38
Даосы 38
«Даодэцзин» и Лао-цзы 38
«Дао» 39
Система даосизма 42
Законники (легисты) 44
Шан Ян 45
Хань Фэй-цзы 46
Империя Цинь 47

Глава 2. Философия Древней Индии 49

Легендарная и реальная история Индии 50
Варны 51
Ашрама 52
Ведийская профилософия 53
Состав ведийской литературы 53
Арийская мифология 55
«Ригведа» 59
Упанишады 60
Даршаны. Астика и настика 66
Астика и настика 69
Санкхья 70
Дуализм. Пуруша и пракрити 71
Йога 73
Вайшешика 76
Абхава 76
Дравья 77
Другие категории бытия 77
Ньяя 78
Миманса (пурва-миманса) 80
Веданта (уттара-миманса) 81
Бхагаватизм 84
Учение о должном действии 84
Учение о йоге и об йогине 85

Учение о Брахе 87
Джайнизм 87
Буддизм 90
Будда 90
Источники буддизма 91
Основные понятия буддизма 92
Школы в буддизме 96
Чарвака-локаята 98

Глава 3. Профилософия Ближнего Востока 102

Профилософия Вавилонии 102
Шумерская мифология 103
Аккадо-вавилонская мифология 104
Сказание о Гильгамеше 105
«Беседа господина и раба» 106
Профилософия Древнего Египта 106
Начатки наук 107
Древнеегипетская мифология и элементы философии 109
Профилософия Ирана 110
Мифология персов 111
Профилософия Израиля и Иудеи 112
«Танах» 113
Екклесиаст 120

Часть II. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Глава 1. Профилософия Эллады 129

Основные этапы античной философии 129
Гомер 131
Теогония и космогония Гомера 131
Боги и люди у Гомера 132
Гесиод 134
Социальные вопросы 134
Теогония и космогония 135
Антропогония 137
Нравственные идеалы 139
Орфики 140
Орфей 140
Космотеогония и антропогония орфиков 140
Душа и тело 142
Ферекид 143
«Семь мудрецов» 144
Этика 145

Глава 2. Ионийская философия. Милетская школа 147

Фалес 147
Фалес как ученый 148
Фалес как философ 148
Анаксимандр 149
Анаксимандр как ученый 149
Апейрон и космогония 150
Анаксимен 151
Анаксимен как ученый 152
Философская концепция Анаксимена 152

Глава 3. Ионийская философия. Гераклит 155

Начало и космогония 156
Логос 157
Диалектика 158
Психология 159
Гносеология 160
Этика 161
Политическое учение 162

Глава 4. Италийская школа. Пифагор и ранние пифагорейцы 164

Пифагор 165
Учение Пифагора 166
Другие ранние пифагорейцы. Гиппас 169
Пифагорейская медицина. Алкмеон 170

Глава 5. Элейская философия 171

Ксенофан 171
Антимифологизм 172
Космогония и онтология 172
Бог Ксенофана 173
Гносеология 174
Парменид 175
Пролог 175
Бытие и небытие 176
Бытие, небытие и мышление 177
Метафизика 178
«Путь мнения» 179
Зенон 180
Субъективная диалектика Зенона 180
Бытие едино 180
Апории Зенона 181
Мелисс 184
Взгляды Мелисса 184

Глава 6. Эмпедокл 187

Начала 188
Метемпсихоз 189
Любовь и ненависть 190
Второй синтез 193
Гносеология 193

Глава 7. Анаксагор 195

Проблема бытия и небытия. Гомеомерии 196
Нус 198

Глава 8. Атомисты. Левкипп и Демокрит 200

Атомы и пустота 202
Космогония 205
Происхождение жизни 206
Необходимость как причинность 207
Случайность 208
Зоология, антропология и психология Демокрита 209
Гносеология 211
Этико-социальные воззрения Демокрита 215
Теория исторического развития и культуры 217

Глава 9. Софисты 220

Протагор 221
Онтология 222
Гносеологические выводы 223
Философия истории 225
Религия 226
Горгий 226
Существование 227
Гиппий 228
Продик 230
Антифонт 231
Трасимах 232
Критий 233
Калликл 234
Критика софистики 235

Глава 10. Средние и поздние пифагорейцы 238

Средний пифагореизм. Филолай 238
Математика 240
Космогония и космология 240
Философия 241
Гносеология 242
Другие средние пифагорейцы 243
Поздний пифагореизм. Архит 244
Архит как ученый 245
Аристотель о пифагореизме 246
Учение о числах 246
Учение о противоположностях 247
Учение о мире 247
Учение о душе 248

Глава 11. Сократ и сократические школы 249

Сократ 249
Философские взгляды Сократа 251
Метод Сократа 252
Киники 255
Антисфен 256
Диоген Синопский 260
Кратет Фиванский 262
Гиппархия и Метрокл 263
Онексикрит и Филиск 264
Бион Борисфенский 264
Телет Мегарский 264
Менипп 265
Киренаики 265
Аристипп 266
Анникерид 267
Гегесий 267
Феодор из Кирены 267
Евгемер Мессенский 268
Мегарики 268
Евклид Мегарский 269
Евбулид 269
Диодор Крон 269
Стильпон Мегарский 270

Глава 12. Платон 271

Идеализм Платона. Учение об идеях 272
Физика 276

Психология Платона ... 278
Гносеология и логика Платона ... 281
Диалектика идей ... 284
Этика и политика Платона ... 285

Глава 13. Аристотель ... 293

Сочинения Аристотеля ... 294
Онтология ... 296
Различие, противолежащее, противоположность и противоречие ... 297
Основной закон бытия ... 298
Сущее и сущность у Аристотеля ... 299
Теология Аристотеля ... 306
Аристотель о предшествующих учениях о бытии ... 307
Философия математики у Аристотеля ... 308
Учение Аристотеля о предмете физики и о природе ... 309
Аристотель о бесконечности ... 312
Пространство, время и движение у Аристотеля ... 313
Космология Аристотеля ... 315
Биология Аристотеля ... 317
Учение Аристотеля о душе ... 320
Гносеология Аристотеля ... 322
Логика Аристотеля ... 326
Наукоучение у Аристотеля ... 329
Этика Аристотеля ... 330
Политика и социология Аристотеля ... 333
Экономические взгляды Аристотеля ... 338
Эстетика Аристотеля ... 339

Глава 14. Эллинизм. Александрийская наука ... 342

Эллинистический период ... 342
Эллинистическая культура ... 344
Эллинистический человек ... 345
Особенности эллинистической философии ... 345
Науки ... 346
Александрийская наука ... 346
Александрийский Мусейон ... 348
Александрийская библиотека ... 349
Евклид ... 350
Архимед Сиракузский ... 351
Аристарх Самосский ... 354
Эратосфен ... 356
История ... 357
Филология ... 358
Искусство ... 359

Глава 15. Эллинизм. Философы Академии ... 360

Древняя Академия ... 360
Евдокс ... 360
Гераклид ... 361
Спевсипп ... 362
Ксенократ ... 363
Полемон ... 364
Крантор ... 364
Кратет ... 364
Средняя Академия ... 365
Аркесилай ... 365
Новая Академия ... 366

Лакид 366
Карнеад Киренский 367
Клитомах Карфагенский 370

Глава 16. Эллинизм. Философы Ликея 371

Феофраст 372
Дикеарх 376
Аристоксен 377
Евдем 377
Деметрий Фалерский 377
Стратон 378
Ликон 379
Последующие схолархи 380

Глава 17. Эллинизм. Эпикур 381

Философия 383
Физика 386
Психология 389
Этика 390

Глава 18. Эллинизм. Стоики 393

Древняя Стоя 393
Зенон 393
Клеанф 394
Хрисипп 395
Структура философии 395
Логика 396
Гносеология 397
Физика 399
Телеология 401
Антропология 403
Этика 403
Единство 406
Средняя Стоя 407
Панетий 407
Посидоний Апамейский 409

Глава 19. Эллинизм. Скептики 414

Пиррон 415
Тимон 416
Энесидем 418
Агриппа 421

Глава 20. Эллинизм. Эклектизм 423

Академический эклектизм 424
Филон Ларисский 424
Антиох из Аскалона 425
Перипатетический эклектизм 427

Часть III. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО РИМА

Глава 1. Философия времен Римской республики 431

Профилософия 431
Рим и Греция 432

Философия ранней Римской республики ... 434
Первые римские поэты, драматурги и историки ... 434
Сципионы и Катон ... 434
Энний ... 436
Полибий ... 436
Философы позднереспубликанского Рима ... 437
Фигул ... 437
Варрон ... 438
Цезарь ... 438
Цицерон ... 439
Жизнь Цицерона ... 440
Двойственность Цицерона ... 444
Проблема жизни и смерти ... 445
Роль Цицерона в истории философии как науки ... 446
«О природе богов» ... 447
Лукреций ... 451
Предшественники Лукреция в Риме ... 451
Стиль Лукреция ... 452
Отношение к религии ... 453
Боги ... 454
Главная ценность людей ... 455
Отношение к философской традиции ... 456
Учение о материи и о первоначалах ... 458
Вещи ... 463
Взаимопревращаемость без развития ... 465
Первичные и вторичные качества ... 466
Проблема жизни и смерти ... 468
Душа ... 469
Бесконечность мирозданья ... 473
Земля ... 475

Глава 2. Философия ранней Римской империи ... 476

Латинская литература ... 478
История ... 480
Наука ... 481
Философия ... 483
Римские стоики. Сенека ... 483
Жизнь Сенеки ... 484
Сочинения Сенеки ... 486
История философии в сознании Сенеки ... 486
Философские взгляды Сенеки ... 490
Пантеизм Сенеки ... 492
Учение о душе ... 493
Проблема рабства ... 495
Этика Сенеки ... 496
Общество ... 497
Одиночество и проблема времени ... 498
Римские стоики. Эпиктет ... 499
Римские стоики. Марк Аврелий ... 503
Пифагорейские платоники ... 507
Александр Полигистор ... 510
Аполлоний Тианский ... 511
Средний платонизм ... 512
Плутарх Херонейский ... 513
Апулей ... 516
Модерат ... 517
Никомах ... 517
Нумений ... 517
Общее у постпифагорейцев и средних платоников ... 518
«Золотые стихи» ... 519

Дион Хрисостом ... 522
Лукиан ... 525
Эллинистическая древнееврейская философия ... 526
Аристобул Александрийский ... 527
Филон Александрийский ... 528
Появление христианства. Доникейская патристика ... 531
Новый Завет ... 532
Христианство и философия ... 532
Апологеты ... 533
Гонения христиан ... 533
Флавий Иустин (Юстин) ... 535
Татиан ... 536
Минуций Феликс, Афинагор, Ириней ... 539
Климент Александрийский ... 540
Тертуллиан ... 541
Ориген ... 543

Глава 3. Философия смутного времени ... 545

Неоплатонизм. Плотин ... 545
Жизнь Плотина ... 545
Эннеады ... 546
Влияния ... 547
Общая характеристика учения Плотина ... 548
Обоснование идеализма ... 549
Обоснование структуры мировой системы ... 549
Единое ... 550
Душа космоса ... 554
Природа ... 554
Материя ... 555
Восхождение к единому. Экстаз ... 556
Неоплатонизм. Порфирий ... 558
Неоплатонизм. Ямблих ... 561

Глава 4. Философия поздней Римской империи ... 562

Борьба христианского и языческого мировоззрений в IV в.
Падение Римской империи ... 562
Император Константин ... 563
Император Юлиан-отступник ... 565
Восстановление христианства ... 566
Августин ... 569
Иероним ... 577
Христианские теологи IV в. ... 578
Антоний ... 578
Астерий Амасийский ... 579
Каппадокийцы ... 579
Иоанн Златоуст ... 581
Философия IV—V вв. Поздний неоплатонизм ... 581
Макробий ... 582
Марциан Капелла ... 582
Боэций ... 582
Неоплатонизм в Восточной Римской империи ... 585
Прокл ... 586
Дамаский ... 587
Симпликий ... 588
Александрийский неоплатонизм ... 588

Литература ... 590

Именной указатель ... 594

Учебное издание

Чанышев Арсений Николаевич

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО МИРА

Ответственный редактор *Н.А. Кондратович*
Корректор *О.Е. Наумова*
Оригинал-макет подготовил *К.Ф. Федоров*

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.007176.12.04 от 24.12.2004 г.

***По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (095) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: aproject@ropnet.ru
www.aprogect.ru***

Подписано в печать с готовых диапозитивов 09.06.2005.
Формат 70×100 1/16. Гарнитура Балтика. Бумага газетная пухлая.
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 49,02. Тираж 3000 экз. Заказ № 438.

Отпечатано в соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «ИПП «Уральский рабочий»
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.
www.uralprint.ru

ISBN 5-8291-0584-5